



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

## **PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y  
HUMANIDADES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

## **EL CHAMANISMO Y LA BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO EN GRUPOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS.**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
PRESENTA:**

**José Enrique Hernández Assemat**

TUTOR: Dra. María del Carmen Valverde Valdés

COTUTOR: Dr. Carlos Alfonso Viesca Treviño

COTUTOR: Mtra. Isabel Lagarriga Attias.

México, D. F. 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **AGRADECIMIENTOS:**

En primer término al actual Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Dr. José Narro Robles y al ex Rector Dr. Juan Ramón de la Fuente, por la constante cordialidad con la que fui acogido al interior de la máxima casa de estudios.

Al Dr. José Enrique Villa Rivera, Director General del Instituto Politécnico Nacional, por todas las facilidades que me fueron concedidas para lograr un adecuado desempeño en el programa doctoral.

Al Ing. Luis Eduardo Zedillo Ponce de León, Secretario Ejecutivo de la Comisión de Operación y Fomento de Actividades Académicas del Instituto Politécnico Nacional, por todos los apoyos otorgados.

A la Dra. Yoloxochitl Bustamante Díez, Secretaria Académica del Instituto Politécnico Nacional, por la comprensión y paciencia mostrada para la comprobación documental del grado.

Así mismo, no puedo dejar de reconocer el apoyo constante y decidido del C. P. Francisco José Torres Arellano, Director del C.E.C.Y.T. N° 12 “José Ma. Morelos y Pavón”.

Los resultados del trabajo de investigación son producto de mi exclusiva responsabilidad, sin embargo deseo dejar constancia del profesionalismo de mi comité tutorial, ya que me permitió ver mis errores y decidir por que camino seguir, así como del constante exhorto para la conclusión del mismo.

A la Dra. María del Carmen Valverde Valdés, por su disponibilidad para la lectura y la corrección de las innumerables versiones del trabajo; tarea de por si exhaustiva, sobre todo si se toma en cuenta la extensión de las versiones preliminares.

Al Dr. Carlos A. Viesca Treviño, por la sutileza de sus indicaciones para reconocer y construir un camino donde no lo hay.

A la Mtra. Isabel Lagarriga Attias, por compartir conmigo su preocupación para lograr un trabajo acorde a los lineamientos antropológicos.

Sería ingrato de mi parte no reconocer el trabajo arduo, serio y crítico de los sinodales que me fueron asignados.

Al Dr. Luis Alberto Vargas, por su comprensión y la orientación formal para la presentación de los resultados.

A la Dra. Silvia Limón Olvera, por sus comentarios y consejos acerca de la presentación del estudio por regiones.

Al Dr. José Luis Díaz, por desprenderse de su valioso tiempo para leer y comentar metodológicamente el manuscrito.

A la Mtra. Maya Aguiluz Ibargüen, por sus propuestas de carácter integral y su aprecio por el trabajo.

A la Dra. Mercedes de la Garza Camino, por su lectura crítica y propositiva.

Deba agradecer también al Dr. Lucio Oliver Costilla, Coordinador del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, su constante apoyo.

Una mención especial debo hacer, para reconocer y agradecer el tiempo y los conocimientos que muchos académicos tan gentilmente me brindaron, sin esperar nada a cambio: al Dr. Onofre Rojo Asenjo, por haberme mostrado que la física no es algo acabado y hacerme comprender que el conocimiento científico es tan sólo una aproximación a la realidad; al Dr. Teofilo Herrera, por compartir su visión del mundo de los hongos y ofrecerme nuevas perspectivas para el estudio de los mismos; a la Dra. Françoise Perus, por el estímulo inicial, el que ahora se ve culminado; al Dr. Víctor Manuel Alcaraz Romero, por sus precisiones en torno al conocimiento en las neurociencias; a la Dra. Edna Sikahall Meneses, quién con su extensa práctica clínica y su adusto ceño, dejó entrever las limitaciones para una clara exposición; a la Mtra. Norma de los Ríos, por su apoyo y el constante estímulo; a la Mtra. Noemí Castillo Tejero, por su permanente confianza en mi capacidad académica y deseos de superación.

Así mismo, no puedo dejar de lado a los amigos, los que de una u otra manera colaboraron para que la investigación llegara a buen fin: a la Mtra Luz Ma. Valderrabano Almegua, por la oportuna información acerca del posgrado, el cual sin lugar a dudas, disfrute plenamente; al Lic. Miguel Real Adame, por su constante reconocimiento y apoyo; al Lic. Alfredo Villafuerte, por las facilidades otorgadas en el momento

más oportuno y necesario; y por supuesto, al joven Jorge Mendez R. por su ayuda inicial en la captura electrónica, pero sobretodo, por su diligente labor en las bibliotecas para la localización y recuperación de una gran parte de los textos empleados en el proceso de la investigación.

Finalmente debo agradecer sinceramente las atenciones recibidas por parte del personal de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Las facilidades otorgadas por todos los compañeros de la Coordinación del Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Así como la participación de mis becarios del Programa Institucional para la Formación de Investigadores (I.P.N.), quienes contribuyeron para hacer posible la realización del anteproyecto de investigación.

Y ni como olvidar a los detractores, los pesimistas y los que siempre dudaron de esto o de aquello, tratando de sembrar su negatividad a cada momento, a todos ellos les recuerdo que: “En el esfuerzo radica el mérito”.

A todos, mi más sincero agradecimiento por sus invaluable aportaciones, sin embargo, deseo hacer énfasis en que el resultado final de la investigación y los planteamientos expuestos en el trabajo, son de mi exclusiva responsabilidad.

## **DEDICATORIAS:**

### **A MI MADRE**

Por su paciencia, apoyo y comprensión.

### **A LOS SABIOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS**

Por un saber compartido.

### **A MIS AMIGOS MAZATECOS**

Por mostrarme el camino  
de lo sobrenatural.

### **A LA MEMORIA DE LOS CHJOTA CHJINE**

Que me dejaron la tarea de comprender  
su poder y sus ancestrales saberes.

## ÍNDICE:

<b>Índice</b>	1
<b>Introducción.</b>	3
Estudios previos	5
Antecedentes personales	8
Marco teórico	10
Metodología	15
El problema de la investigación	16
Hipótesis	18
Objetivos	18
Área de estudio	19
La búsqueda del conocimiento	21
<b>1.- Antecedentes.</b>	25
<b>1.1 Algunos testimonios del pasado.</b>	26
América del norte	28
Norte y noroeste de México	28
Mesoamérica	30
Juxtlahuaca	31
Teotihuacan	33
Códices	34
Altiplano central	36
Área maya	38
América del sur	44
La cuenca del alto Amazonas	45
Ecuador	46
Perú	47
Chile	50
Colombia	52
El choque cultural	54
<b>1.2 Los espacios del chamán.</b>	61
<b>2.- El chamán indígena contemporáneo en Latinoamérica.</b>	65
<b>2.1 La formación de un chamán.</b>	67
<b>2.2 Los elementos rituales.</b>	73
<b>2.3 Los espíritus en la concepción del indígena.</b>	79
<b>2.4 Los poderes sobrenaturales del chamán.</b>	90
<b>2.5 La obtención del conocimiento.</b>	95
Interpretación y naturaleza del conocimiento chamánico.	99
<b>3 Las plantas sagradas.</b>	103
<b>3.1 Psicotrópicos de origen vegetal</b>	105
Alucinógenos	105
Teonanacatl	106
Peyotl, peyote	108
San Pedro	109
Inductores de trance	111
Ololiuqui	112
Sinicuiche	113
Yagé, yajé, ayahuasca	114
Cognodislépticos y onirógenos	116
Hierba de la Pastora	116
Zacatechichi	117
Delirioógenos	117
Tabaco	118
Daturas	120
Floripondio, borrachero	121
Amanita muscaria	123

Neurotóxicos	124
Psicotrópicos de efectos inciertos	125
Yoco	125
Yopo	126
Virola	127
Lycoperdon	129
<b>3.2 Aspectos farmacológicos</b>	129
<b>3.3 Las Plantas Sagradas y sus efectos.</b>	133
La velada con los hongos	134
La ceremonia del ayahuasca	140
Los cactus	144
Otras plantas	145
<b>4.- Las aportaciones de las ciencias.</b>	147
<b>4.1 Mente y cerebro.</b>	148
El estudio de la mente	159
La conciencia humana	167
Los estados modificados de la conciencia	171
<b>4.2 Las alucinaciones.</b>	176
Símbolos y herencia cultural	182
Sueños y alucinaciones	185
La interpretación de las alucinaciones	189
<b>5.- Discusión final.</b>	193
<b>5.1 Los estudios de laboratorio y el contexto cultural.</b>	193
<b>5.2 La concepción cultural.</b>	196
<b>5.3 La búsqueda del conocimiento</b>	200
<b>5.4 Propuestas de interpretación</b>	204
El equilibrio interno	204
El alma y los espíritus de la naturaleza	206
<b>Conclusiones.</b>	219
El chamanismo en los grupos indígenas	222
Acerca de la unidad en el chamanismo indígena contemporáneo en Latinoamérica	226
A manera de colofón	232
<b>Glosario.</b>	235
Apéndice 1: Tabla comparativa. Testimonios de América del norte	243
Apéndice 2: Tabla comparativa. Testimonios de América del sur	245
<b>Bibliografía.</b>	247



## INTRODUCCIÓN.

Cada día que pasa, las comunidades indígenas latinoamericanas reciben el impacto de otras culturas, por lo que van integrando a su propio *corpus* aquellos elementos que consideran apropiados. Por lo que es frecuente que las concepciones propias de una sociedad queden soterradas ante la avalancha de aquellas aportaciones que nada tienen que ver con la cultura original. Esta pérdida gradual y acelerada, puede ser equiparada a la extinción de las especies. En sociedades cuya forma fundamental de transmisión es la tradición oral, cuando ésta desaparece, se pierden los valores y las creencias propias, que permiten la pertenencia social y el arraigo local.

La gran mayoría de los pueblos indígenas tiene el deseo de participar en la vida moderna. Primero fue la búsqueda de recursos para adquirir aquellas pequeñas cosas que facilitan la vida, como es el caso de los machetes, hachas, lámparas y otros instrumentos similares. Luego fueron adoptando el vestido occidental y, modificando los sistemas educativos, se introdujeron los cuadernos, lápices y libros escolares, dejando atrás el aprendizaje proveniente de la tradición oral, que se adquiría sobre todo en la práctica. Más tarde con la introducción de la energía eléctrica, se adoptan radios, grabadoras y motores para diversos usos. Posteriormente se introduce la televisión, y con la entrada de los sistemas satelitales se rompe la barrera del aislamiento geográfico y cultural acabando en poco tiempo con muchas de las ancestrales tradiciones.

En América, los depositarios de un cúmulo de tradiciones, cuyo remoto origen se pierde en las profundidades del tiempo, son los sabios indígenas, a los que comúnmente los investigadores denominan chamanes quienes con sus conocimientos vinculan a la comunidad con sus ancestros míticos, con la naturaleza, con los entes sobrenaturales, y con otras fuerzas ocultas, que de acuerdo con el pensamiento indígena, gobiernan este mundo.

El vocablo chamán no es afín a ninguna de las lenguas que se hablan en Latinoamérica y la mayoría de los sabios indígenas a los que se les aplica el término, lo rechazan categóricamente como algo extraño y ajeno a su personalidad, prefiriendo los conceptos tradicionales que corresponden a la designación en su propia lengua. Así, en México los

huicholes le llaman *Marääakáme*, y los mazatecos del estado de Oaxaca, *Chjota Chjine*. En la zona amazónica de Colombia los tukanos le nombran *Payé*, y para los kamsa es *Curaca*, por sólo mencionar unos cuantos ejemplos. En muchos casos, prefieren el concepto de curandero, que para ellos tiene una connotación más conocida. Sin embargo, los investigadores usan el término chamán para englobar a todos los distintos sabios<sup>1</sup> indígenas cuya especialidad es el trato y la negociación con lo sobrenatural, sin que por ello se pretenda suprimir la denominación particular que cada grupo les da.

El término chamán tiene un origen siberiano, procede de la lengua Manchú-Tungús y se deriva del verbo 'scha', que significa 'saber', por lo tanto, se trata de alguien que sabe, alguien que conoce, es decir, sabio. (Lagarriga 2005)

Este término hoy se emplea con una gran holgura. Sin embargo, para los efectos de la presente investigación, el chamán es el sabio indígena, especializado en el manejo de un sistema de creencias que busca restablecer del orden natural de las cosas y las personas, mediante su estrecha relación con las potencias del otro mundo, que es un reflejo de este. Para lograr su finalidad el chamán suele entrar en contacto con esa otra realidad, mediante la modificación de su estado de conciencia, siendo una de las formas más comunes la ingesta de hongos, plantas o secreciones animales, aunque también, pueden lograr efectos similares mediante danzas, cantos, insomnio, ayuno o el autosacrificio. Hay que mencionar que no todos los que dicen ser chamanes lo son, de igual forma que muchos que en realidad lo son, no lo dicen.

El fenómeno chamánico presenta tres clases de problemas de importancia filosófica: el gnoseológico, el ontológico y el epistemológico. (Vázquez 1997a) El primero se relaciona con las diversas formas de conocimiento que corresponden a otras tantas maneras de estar en el mundo. El ontológico se vincula con la índole de la realidad y en particular con la forma de ser del mundo de los

---

<sup>1</sup> Sabio es el que sabe, es aquel que tiene y posee la sabiduría. Mientras que por sabiduría se entiende el conocimiento profundo producto de una instrucción sólida.

espíritus y en general, con lo que hay más allá de la realidad cotidiana. Por su parte, el epistemológico se identifica con el proceso de comunicación que se genera a partir de la experiencia chamánica, representada por una comunicación de carácter simbólico y una manifestación lingüística en la transmisión de los contenidos de la experiencia.

### **Estudios previos.**

Los estudios y las publicaciones que existen sobre el chamanismo son numerosos y del más variado contenido. Podemos encontrar tanto escritos que caen dentro de la ficción, como ensayos sugerentes; trabajos de corte enciclopédico, así como, compilaciones generales o regionales.

En referencia a la época prehispánica en América, está el trabajo de Mercedes de la Garza (1990) sobre el uso de alucinógenos<sup>2</sup> y su relación con el sueño entre los nahuas y mayas. Un trabajo de corte histórico, es el que realiza Gerardo Reichel-Dolmatoff (1988) con base en las piezas que conforman el Museo del Oro, de Colombia, donde interpreta las representaciones en el metal áureo y las relaciona con las actividades chamánicas. Cabe mencionar que el autor no se concreta al estudio histórico de la época precolombina, sino que aporta numerosos estudios sobre las culturas contemporáneas de la región colombiana del Vaupés (1951, 1976, 1978, 1979, 1981, 1983, 1986, 1987), entre los que destaca *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia.* (1978). Los trabajos de Weston La Barre (1980) acerca del norte y noroeste de México representan una de las fuentes clásicas para la región, lo mismo que las obras de Peter T. Furst, (1972, 1980, 1981, 1989). Otros trabajos son los de Jean Langdon (1986, 1992, 1996), Michael Perrin (1995), así como la obra del periodista Fernando Benítez (1970) sobre los indios de México y la emprendida por el Instituto Nacional Indigenista de México. (Mellado *et al* 1994)

---

<sup>2</sup> Los alucinógenos son sustancias cuyo origen puede ser vegetal o animal, capaces de producir una percepción aparente que puede constar de visiones, emociones y sonidos. Son numerosos los términos empleados para designar estas sustancias, sin que por ello sean sinónimos.

Cabe hacer notar, que los antropólogos e historiadores no han sido los únicos a los que ha llamado la atención el fenómeno chamánico. En América, la gran variedad de flora psicoactiva ha sido un atractivo para los biólogos y en particular los botánicos, que han tratado de desentrañar la identidad de las plantas empleadas por el chamán, proporcionando la materia prima necesaria para que los químicos escudriñen la composición y determinen cuáles son los elementos activos. Los neurofisiólogos buscan determinar cual es el resultado de la acción de los elementos activos en el proceso cerebral, mientras que algunos psicólogos y psiquiatras se han preocupado por los fenómenos psíquicos asociados al chamanismo.

Dentro de este amplio grupo de investigadores, encontramos los numerosos trabajos de Richard Evans Schultes (1969, 1982, 1986, 1994), que en compañía de Albert Hofmann (1982), complementaron la información etnobotánica con la fármacoquímica y ampliaron los conocimientos sobre la flora psicoactiva y los componentes básicos de cada planta. José Luis Díaz (1976, 1977, 1986, 1986b, 1989, 2003) propone una clasificación de las plantas sagradas de acuerdo a los efectos neurofisiológicos y psicológicos en el individuo.

Dentro de las aportaciones de los investigadores que se han acercado al fenómeno chamánico, tenemos la de Mircea Eliade, quién considera que el chamanismo es un fenómeno transhistórico. Emplea un enfoque comparativo, pero su principal tarea es el establecimiento de los criterios básicos para tal comparación. Sostiene que el éxtasis<sup>3</sup> es un fenómeno primordial inherente a la naturaleza humana y sólo la interpretación religiosa o las técnicas para inducirlo se pueden considerar como información de carácter histórico. Considera que el éxtasis genera la posesión y que ambos son fundamentales en el desarrollo de las experiencias místicas, por lo que asegura que estas son independientes de las fuentes de evolución sociocultural.

---

<sup>3</sup> Son diversas las definiciones que se han elaborado en torno al éxtasis, sin embargo es posible aceptar que durante el éxtasis el sujeto experimenta una sensación de liberación que es momentánea, logrando percibir una separación entre el cuerpo y el alma, sintiendo como ésta parece salirse del primero. También se presenta una actividad intelectual más intensa, así como la intuición de lo divino.

Los chamanes son los depositarios de las tradiciones del grupo y estas se transmiten y se viven, mediante los mitos, los que tienen una expresión metafórica de carácter incluyente y una representación simbólica que debe ser interpretada de acuerdo con un código específico

Las aportaciones de Jung, como lo señala Robinson (1996), apenas han llamado la atención y su aplicación en la antropología ha sido menor, es de hacer notar que si bien Jung es bastante conocido, es poco aceptado. Sin embargo, el pensar mítico y el pensamiento humano se caracterizan por la invocación de procesos asociativos que incluyen fundamentalmente símbolos. Así, en un sentido general, el mito y el chamanismo son formas de ver, juzgar y actuar sobre una sociedad humana. El mito es una forma que permite comunicar ideas, explicaciones de carácter histórico y también describir los rigores ambientales. En éste sentido, para Gallus, el mito no es una explicación, sino una clarificación que ocurre en la mente como proceso psíquico. Es “una actividad inconsciente de la función del aparato neurosensitivo del hombre y sus inicios deben ser contemporáneos al nacimiento de la conciencia.” (*Op cit.* 75)

En cuanto a los mitos y los ritos, Levi-Strauss aclara que no son producto del hombre que da la espalda a su realidad, ya que su valor principal es el de preservar hasta nuestros días, los restos de aquellos métodos de observación y reflexión que estuvieron adaptados a un cierto tipo de descubrimientos, por lo que, para la comunicación, el pensamiento mítico emplea símbolos. Considera que los chamanes mediante el empleo de símbolos efectúan sus curaciones, haciendo una manipulación consciente de algunos aspectos de la mente humana, la que a su vez influye, por ejemplo, en el sistema inmunológico del cuerpo. La curación consiste en remover los obstáculos psíquicos para la cura a la vez que se manipula el ambiente social y los procesos orgánicos. Para Levi-Strauss, como lo menciona Robinson (1996), los símbolos son interpretables con base en categorías cuyos orígenes rayan en lo inescrutable.

Por otra parte, cuando Levi-Strauss relaciona a la magia y la ciencia al nivel de metáfora, menciona que el pensamiento mágico responde a un sistema articulado que es independiente del otro sistema que es la ciencia, excepto por la analogía formal que los junta y hace del

pensamiento mágico una especie de expresión metafórica de la ciencia. Por lo que es mejor, dice Levi-Strauss, “compararlos como dos modos paralelos de adquisición de conocimiento, en vez de contrastarlos como magia y ciencia.” (*Op cit.* 77) ya que ambos requieren el mismo tipo de operaciones mentales, pero difieren de acuerdo a la forma de los fenómenos a los que se aplican.

Con la ciencia y la magia se tienen dos maneras de percibir la realidad, por lo que, las dos aproximaciones son difíciles de comparar entre sí, ya que son dos formas distintas de conocimiento. La ciencia tiende a desplazar el conocimiento generado por otras maneras de percibir la naturaleza, que no por ser distintas son menos válidas. (Boege 1996)

### **Antecedentes personales.**

La presente investigación es el resultado de una búsqueda iniciada hace muchos años, cuando descubrí que la realidad del mundo indígena no era equiparable a la percepción que tenía desde el punto de vista urbano, por llamarle de alguna forma, pues en esas épocas tempranas de mi vida sólo podía validar los principios de un pensamiento científico.

El primer encuentro formal que tuve con un grupo indígena, fue hacia 1967, cuando al participar como espeleólogo en la exploración subterránea de la Sierra Mazateca en el estado de Oaxaca, México, tuve que obtener los permisos correspondientes para poder ingresar a las cavernas y los sótanos de cada localidad visitada. Esta actividad que implicó largas reuniones con los ancianos de cada comunidad, en donde, por lo general era el profesor local el que fungía como traductor. Fueron muchas las preguntas que me dejaban desconcertado y por más que tratara de darles una explicación que fuera lógica, persistía una incomprensión de mi parte hacía su forma de pensar.

Fue en esa época, siendo aún estudiante de bachillerato, cuando pude experimentar las alucinaciones provocadas por las prolongadas estancias bajo tierra, en el interior de las profundas cavernas de la región mazateca. Este fenómeno era conocido por los espeleólogos,

sin que se tuviera una explicación bien fundamentada. Hoy se sabe que estas alucinaciones tienen su origen en la privación sensorial.<sup>4</sup>

A partir de este momento, fueron muchas las ocasiones en que regresé a la zona mazateca y muy diversas las finalidades. Como estudiante de la licenciatura en Economía, participe en las brigadas de apoyo a las zonas marginadas, llevando a cabo trabajo de campo en algunas comunidades de la Sierra de Juárez, también en el estado de Oaxaca. Encontré siempre una disposición favorable de parte de la comunidad para compartir sus tradiciones, así como para aceptar las propuestas que pudieran favorecer a los pobladores.

Un hecho sobresaliente fue el haber colaborado en 1977 en una brigada social por parte del Instituto Politécnico Nacional, donde me desempeñé como maestro en la Escuela Secundaria Federal “Antonio Caso”, en Huautla de Jiménez, Oaxaca, evento que marcó el camino de acceso a la cultura mazateca y sus tradiciones. A partir de ese momento, un sinnúmero de voces trataban de compartir una forma de pensar y de sentir respecto al mundo en que nos encontramos. Poco a poco me fui convenciendo de la necesidad de conservar la forma de ver y captar la realidad como lo hacen los mazatecos. A lo largo de estos cuarenta años me he ido compenetrando con una forma de ser y de responder a cada una de las manifestaciones naturales y sociales, la que en esencia esta impregnada de una gran espiritualidad.

Durante mucho tiempo busqué una solución a las múltiples preguntas que me surgían tras haber platicado con alguno de mis amigos mazatecos, sin embargo, las respuestas no se encontraban a la mano y en muchas ocasiones contradecían o enredaban más el problema. Gradualmente y con la finalidad de resolver los enigmas que se me presentaban tuve que ir profundizando en diversos ámbitos académicos, para tratar de esclarecer algunos tópicos cuya respuesta ya no se encuentra en la comunidad.

Fue significativo el haber participado en 1992, en un encuentro continental celebrado en la ciudad de Estelí, Nicaragua, con los

---

<sup>4</sup> La privación sensorial se ha considerado como una de las causas en la generación de alucinaciones. Cuando el nivel de la información sensorial es más bajo de lo normal, el cerebro suple esa falta con las alucinaciones. (Rubia 2002)

curanderos tradicionales de América, en el que fue posible estrechar lazos de amistad e intercambiar diversos puntos de vista respecto a un quehacer común, el del chamán indígena latinoamericano.

Finalmente debo reconocer que este trabajo es el fruto de múltiples encuentros y experiencias que han buscado una expresión académica.

### **Marco teórico.**

De acuerdo con Martínez (2003), el chamanismo es un complejo sistema simbólico, en el que las alianzas y los intercambios con el imaginario social que constituye lo sobrenatural, le permite a la comunidad tener un mayor control sobre su entorno, si bien dentro de este sistema, el chamán juega un papel principal, ninguno de los conceptos, creencias o acciones en referencia al mundo sobrenatural son exclusivas de los chamanes, ya que se trata de una cosmovisión que es compartida por una colectividad, que mediante una serie de actos y acciones trata de intervenir en esa forma de ver la realidad.

Bajo el concepto de chamanismo se agrupan una serie de prácticas y concepciones que tienen como fin primordial interpretar y prevenir o remediar los infortunios, como son las enfermedades, las catástrofes naturales o el hambre. Perrin (1995) considera que como sistema, el chamanismo se basa en una teoría de la comunicación entre un espacio sagrado o sobrenatural, denominado “mundo otro” y el mundo de los hombres comunes, que se encuentra sometido a esa otra realidad.

Gallinier y Perrin (1995), consideran que el chamanismo implica una representación del mundo y del hombre, que supone una alianza entre éste y las deidades, definida por una función, la del chamán, que corresponde a la prevención de todo infortunio. Sin embargo, algunos de los rasgos emblemáticos del chamanismo, como el viaje iniciático, la crisis de posesión o la marginalidad social, no se encuentran en todos los casos por igual. Así, el chamanismo se presenta como un conjunto de interacciones entre el mundo social y los espacios cósmicos, por lo que se corresponde con una auténtica visión del mundo.



El chamanismo como sistema, representa un conjunto de ideas y prácticas que justifican los actos del chamán. Perrin (1995) plantea la necesidad de definirlo como un punto de referencia a fin de poder comprender el fenómeno. Para ello, reconoce que los grandes principios que están asociados al chamanismo se pueden agrupar en tres clases. En primer lugar se encuentra la concepción dualista del mundo y el individuo. Así la realidad se encuentra dividida en dos espacios, uno corresponde a este mundo y el otro, que es un reflejo de éste y pertenece al ámbito de lo que se ha llamado 'lo sagrado', es denominado "mundo otro", aunque también es frecuente que se use el término 'otro mundo' o 'más allá'. Así mismo, la mayoría de las sociedades reconocen dos componentes fundamentales del ser humano: el cuerpo y el alma o las almas. En segundo lugar, y derivado del principio anterior, se presenta un tipo especial de comunicación entre este mundo y el otro, mediante lenguajes especiales, como es el caso de los sueños. Así el chamán tiene que ser capaz de cruzar la frontera que separa este mundo del otro, que es de donde proceden los infortunios, para prevenir los ataques y en todo caso revelar las causas de las desgracias. Para ello, usa alucinógenos y cantos secretos. Finalmente, el tercer principio del chamanismo de acuerdo con Perrin corresponde a su función social. El chamán es reconocido socialmente porque modifica el estado de su receptividad, para intervenir frente a un evento adverso y actuar desde el otro mundo sobre él. El chamán cumple con el papel de restablecer los equilibrios ecológicos, climáticos y en ocasiones sociales. El chamán no actúa para él mismo, sino en función de la sociedad.

En términos generales, en los grupos indígenas, es el chamán quien se especializa en el manejo de las técnicas y los estados de conciencia provocados por las plantas psicoactivas. El curandero emplea plantas medicinales que acompaña de conjuros y exorcismos mágicos para eliminar la enfermedad. Mientras que el brujo recurre a preparaciones hechas con plantas del tipo neurotóxico, las que administra en forma subrepticia. (Díaz 1989)

Con base en lo anterior se puede afirmar que el chamán indígena latinoamericano contemporáneo es un individuo, que puede ser hombre o mujer, especializado en el trato con lo sobrenatural para regular los procesos de la salud, reproducción y muerte. Es el encargado de buscar y recuperar el espíritu de un enfermo, que se ha

extraviado o ha sido capturado por otras entidades. Tiene la capacidad de descubrir, tanto el origen de la enfermedad, como la situación de personas lejanas o el paradero de objetos apreciados que han desaparecido. Asume el poder de transformación en entidades superiores, e indaga las propiedades de las plantas y los animales, a través de su relación con sus espíritus.

Es característico, que en su actividad, el chamán conserve su propia personalidad, pues aunque asume otras manifestaciones simbólicas, o habla con las entidades que retienen el alma del enfermo, no pierde la memoria de lo sucedido y puede relatar su viaje extático. El chamán establece una interrelación con los espíritus, --ya sean de los muertos, de otros chamanes o de las deidades--, que no es de posesión o de dominio, por lo que, al regresar del estado modificado de la conciencia el chamán puede recordar lo sucedido. Así mismo, los chamanes han aprendido a relatar lo que han soñado y lo que han experimentado durante los estados alterados de conciencia, pues entrañan las enseñanzas que han recibido de los espíritus para desempeñar su función. (Anzures Y Bolaños 1995)

El chamán es un especialista que se vale del trance para atender ciertas necesidades de su sociedad, como son: curar a los enfermos; servir de mediador entre los hombres y las deidades de las diversas categorías. De acuerdo a la cosmovisión indígena el chamán es el gran especialista en el alma humana, es el único que la puede ver, porque conoce su forma y su destino. Cuando no interviene la suerte del alma, es decir, cuando no hay que buscar y recuperar el alma perdida del paciente, o no se requiere de un sacrificio que entrañe una experiencia extática, el chamán no es indispensable. El chamán es un ser singular al interior de su comunidad, quien manifiesta determinados rasgos que representan los signos de una vocación que por la intensidad de su experiencia los separa del resto del grupo. (Eliade 1976)

Una parte importante en la vida de chamán, está representada por la experiencia extática, momento en que el individuo dialoga y trata con potencias y los espíritus que habitan en su alma, instante en el que se le revela una realidad que trasciende su pequeñez individual y su cotidiana trivialidad. (Vázquez 1997c)

Es muy común que el chamán afirme tener el poder para relacionarse con los espíritus de los muertos y la naturaleza, sin que por ello se convierta en uno de sus instrumentos. Es la experiencia extática la que confirma la actividad del chamán, dando lugar a una dualidad que debe ser entendida en función de la sociedad que la engendra. La ingestión de psicotrópicos tiene una finalidad específica, que se relaciona con las necesidades de alguno de los miembros de la comunidad, funcionando de acuerdo con las creencias y tradiciones del grupo.

Por lo general, en las poblaciones indígenas las plantas de carácter psicotrópico, se consideran con un origen divino, por lo que son sagradas para los integrantes de la comunidad, quienes manifiestan su respeto y veneración. De acuerdo con Díaz (1986), una planta se considera mágica o sagrada cuando actúa a manera de intermediario entre el usuario y la deidad.

El uso de las plantas psicoactivas en América, se ha tratado de erradicar desde hace más de 500 años. Primero los frailes y posteriormente las leyes, han perturbado la vida comunitaria del mundo indígena. Sin embargo, estas actitudes no han podido cumplir con su cometido y hoy en día está presente su consumo ritual en muchas comunidades latinoamericanas, con pocas diferencias de la antigüedad.

Cuando el chamán ingiere una planta sagrada, lo hace para adivinar el origen y establecer el tratamiento de una enfermedad, localizar a una persona o algún objeto perdido, o bien, para entrar en contacto con el mundo trascendente. Las regulaciones para la preparación y la ingestión ritual, maximizan la percepción. En este sentido, los alucinógenos son las plantas sagradas por excelencia pues inducen alteraciones preceptuales, afectivas y cognitivas en una conciencia acrecentada y clara (Díaz 1986).

Las plantas sagradas constituyen una de las formas más frecuentes para modificar a voluntad el estado de la conciencia del sabio indígena. Son estados modificados o alternos de la conciencia, porque suponen una modificación en la forma de percibir la realidad, lo que hace que se generen formas diferentes para apropiarse de ella, es decir, para conocer.

Por otra parte, los términos empleados para hacer referencia a las plantas y las sustancias usadas para acceder a los distintos estados de la conciencia, carecen de una definición precisa. Los efectos psicofisiológicos que producen son tan complejos que la palabra alucinógenos no basta para cubrir toda la gama de reacciones. Como también pueden ser los causantes de psicosis artificiales, se ha usado el término psicotomimético, es decir, que provoca estados psicóticos. De cualquier forma, una nomenclatura desconcertante ha surgido, sin que ninguno de los términos describa por completo los efectos. Se emplean también conceptos tales como: enteógenos, eidéticos, misticomiméticos, psicógenos, psicodislépticos, psicotoraxicos, psicotógenos, esquizógenos, etc. Por su parte, los elementos que provocan dichos efectos reciben la denominación de psicodélicos, phantastica o sustancias visionarias. Ninguno de los términos describe de manera satisfactoria, para todas las disciplinas científicas involucradas, los efectos de las sustancias intoxicantes. Más distantes están de la forma de pensar de los pueblos indígenas, para quienes, ciertas plantas y sus derivados, así como algunos hongos y determinados animales, ostentan el carácter de sagrados, por ser intermediarios entre su realidad y los distintos matices de las divinidades que reconocen.

Sin embargo, y a pesar de las limitaciones y deficiencias que implica el empleo del término alucinógenos, y por consiguiente el de alucinaciones, ambos serán empleados en este trabajo por su sencillez, su directa significación y su fácil comprensión.

Es de común aceptación el hecho que los alucinógenos causan modificaciones profundas en la esfera de la experiencia, la percepción de la realidad, donde están incluidos el espacio y el tiempo, así como la propia conciencia, sin que esto implique una suspensión de la memoria. El sujeto entra a un mundo onírico, que frecuentemente parece más real que el mundo normal, sin perder la conciencia de lo que sucede. Es común que los colores adquieran un brillo indescriptible y que los objetos pierdan su carácter simbólico, permaneciendo independientes y asumiendo una fuerte carga de significado ya que parecen tener una existencia propia. (Díaz 1986; Escohotado 1998; Naranjo 1976; Schultes y Hofmann 1982)

En la actualidad han surgido nuevas variantes del fenómeno chamánico, las que no se abordan dentro de presente investigación. Destaca la corriente denominada 'neochamanismo', que surge hacia 1970, teniendo como antecedente las experiencias psicodélicas de la década anterior, época en que antropólogos y viajeros redescubren las prácticas de algunos grupos indígenas y empiezan a usar las plantas que empleaban los especialistas tradicionales en sus ceremonias. El neochamanismo representa un cuestionamiento a la concepción médica, dando lugar a un creciente mercado de consumo (Lagarriga 2005). En los últimos años ha proliferado la presencia de individuos que se hacen llamar chamanes y que actúan en los más diversos contextos sociales. Al igual que sucede en las zonas rurales, el fenómeno también se presenta en las áreas urbanas, sin respetar distinciones sociales, situación económica, o creencias religiosas.

## **Metodología.**

La investigación se planteó a partir de los conocimientos adquiridos durante las experiencias de campo, fundamentalmente con los mazatecos de Oaxaca, México. Complementando la visión con una amplia revisión de carácter bibliográfico que involucró a los diferentes grupos indígenas latinoamericanos. Se consideraron como obras básicas, aquellas que aparte de describir el folclore hacían mención del uso de algún tipo de psicotrópico de origen vegetal. La abundante bibliografía sobre neochamanismo y chamanismo urbano fue desechada por apartarse de los objetivos propios de la presente investigación, que se encuentran centrados al interior de las comunidades indígenas.

La búsqueda bibliográfica se enfocó a la información relacionada con las variables consideradas como fundamentales para comprender la actividad del chamán indígena.

La información obtenida se fue clasificando de acuerdo a la región geográfica donde habita cada grupo indígena, con la finalidad de buscar similitudes de carácter regional. Este proceso de comparación, se vio compensado al encontrar que algunas diferencias culturales pueden tener un sustrato económico.

El estudio del mundo indígena se ve complementado por la búsqueda en el campo de las neurociencias y la psicología, de aquellos planteamientos que pueden permitir una propuesta de interpretación a los fenómenos que se relacionan con el proceso que desarrolla el chamán para la obtención del conocimiento.

Después de revisar las características culturales de numerosos grupos indígenas, tuve que tomar la determinación de llevar a cabo la exposición basado solamente en dos grupos: los mazatecos de Oaxaca, México y los tukanos del Vaupés colombiano. Sin que la exclusión de muchos de los grupos estudiados signifique una no participación de los rasgos comunes.

Finalmente, los resultados de la investigación son presentados en cuatro apartados: en el primero se abordan los antecedentes, tanto del fenómeno chamánico, como de los psicotrópicos de origen vegetal que emplea el chamán indígena latinoamericano en la actualidad; en el segundo, se describen la cinco variables a fin de caracterizar la función y la actividad del chamán; el tercero corresponde a la visión de la neurociencias y la psicología respecto al funcionamiento del cerebro y su relación con la producción de alucinaciones, así como la interpretación que de estas se hace y su vinculación con los diferentes estados de la conciencia; el cuarto está enfocado a la discusión final, donde se plantea una propuesta de interpretación en torno al mecanismo para la búsqueda del conocimiento chamánico; finalmente las conclusiones representan el resultado de la investigación.

### **El problema de la investigación.**

La presente investigación esta centrada en el establecimiento de elementos que permitan hablar de la unidad en el chamanismo indígena latinoamericano como mecanismo común en la búsqueda del conocimiento, con el fin de proponer un esquema para su interpretación.

Para ello se ha planteado un análisis comparativo con un enfoque temático, que se encuentra basado en la actividad del sabio indígena,. Como se ha señalado a este personaje en el ámbito académico se le conoce con la denominación de chamán. Puede ser hombre o mujer,

pero se distingue de los demás miembros de la comunidad por ser reconocidos como 'gente de conocimiento'.

La investigación se plantea a partir del análisis de un número reducido de variables, que se han establecido en función de la actividad propia del chamán indígena. El planteamiento central se hace a partir de las posibles similitudes en el quehacer de los chamanes, pero sobre todo en las descripciones que hacen referencia a la búsqueda del conocimiento chamánico y de una posible interpretación.

Las variables son de carácter cualitativo y se plantean como fundamentales en el proceso de comparación, para poder comprender la función del chamán dentro de la comunidad. Las variables son:

- 1) el proceso de selección e iniciación en el que se ve envuelto el nuevo chamán;
- 2) los elementos rituales, con los que el chamán lleva a cabo sus actividades;
- 3) la concepción de diferentes entidades anímicas;
- 4) los llamados poderes sobrenaturales que forman parte de su investidura como chamán; y finalmente,
- 5) la forma en que estos obtienen el conocimiento que los distingue.

Son dos los ejes por los que se explora el fenómeno: el antropológico-social y el psicobiológico. Se plantea en primer término, la existencia de un procedimiento similar entre los diferentes chamanes indígenas latinoamericanos para la búsqueda del conocimiento, el que se enmarca en la unidad del pensamiento indígena contemporáneo. En segundo lugar, se considera una interpretación en relación a la búsqueda de ese conocimiento, a partir de la consideración de los arquetipos como una manifestación de la herencia cultural de los individuos y sus sociedades.

Para establecer la posible unidad en la búsqueda del conocimiento chamánico, dentro de la diversidad cultural que prevalece entre los grupos indígenas latinoamericanos, se hace necesario un enfoque interdisciplinario que permita recabar los resultados y los aportes de las diferentes disciplinas sociales involucradas, a fin de derivar las observaciones y los conceptos que posibiliten la propuesta de un esquema de interpretación.

De la misma manera, para poder elaborar una propuesta de interpretación, es menester conservar el enfoque interdisciplinario, sólo que ahora participan las neurociencias y la psicología esencialmente.

## **Hipótesis.**

La pregunta básica de la investigación es: ¿se puede considerar que el chamanismo indígena latinoamericano tiene una base común, que permitiría explicar las coincidencias en la búsqueda del conocimiento chamánico?, por lo tanto, es posible plantear la existencia de similitudes en el quehacer de los chamanes indígenas para la búsqueda de las respuestas que han de resolver los problemas de la comunidad. Por lo que, la hipótesis se formula de la siguiente manera:

En la medida en que los chamanes indígenas recurren a los sueños, al empleo de psicotrópicos y otras fuentes similares en la búsqueda del conocimiento chamánico, es posible hablar de la unidad en el chamanismo indígena latinoamericano en la época contemporánea.

## **Objetivos.**

Son dos ejes por los que se explora el fenómeno chamánico, los objetivos específicos se corresponden con el contenido de cada uno de ellos. El objetivo a través del eje antropológico-social, consiste en establecer los parámetros que permitan definir el sustrato común del chamanismo indígena latinoamericano contemporáneo y ubicar algunas diferencias existentes. Por otra parte, los objetivos del eje psico-biológico están en función de mostrar las características y funcionamiento del cerebro humano, para comprender el significado de los estados modificados de conciencia y el surgimiento de las alucinaciones en dichos estados, con el fin de permitir el fortalecimiento en la interpretación de los fenómenos chamánicos..

Finalmente y a partir de la experiencia personal en el ámbito de la cultura mazateca de México, estos dos propósitos están encaminados hacia el objetivo general de la investigación, que se encuentra



vinculado con la forma en que los chamanes obtienen su conocimiento, para ofrecer una propuesta de interpretación apoyada en la psicología respecto a la búsqueda que los chamanes latinoamericanos hacen para la obtención de sus saberes.

### **Área de estudio.**

De acuerdo con Naranjo (1978), lo que configura a Latinoamérica son dos hechos históricos: el primero, es que toda América antes de la conquista europea, estuvo habitada por aborígenes, a los cuales, por error geográfico se les ha denominado indios o indígenas. El segundo, lo constituye el proceso de colonización, en el cual los ingleses practicaron el exterminio de los indígenas en los territorios del norte, mientras que más al sur, se difundió un acervo cultural común, del cual la lengua castellana y portuguesa, constituyen factores que si bien no son elementos de unión y menos de unidad, sí lo son de comunidad, entendimiento y de intercomunicación.

Al hacer referencia a la parte del continente americano que conforma el área de estudio, es necesario mencionar dos características que le son propias: en primer lugar, cuenta con una variedad muy grande de flora psicoactiva, y en segundo lugar, existe una estrecha vinculación en el consumo de estas especies con todo el sistema de creencias y su culto religioso.

Latinoamérica constituye un mosaico de nacionalidades, etnias, mezclas raciales, así como de tradiciones, costumbres y de aspectos políticos, económicos y sociales.

Las condiciones geográficas de América han influido notablemente en el desarrollo de las culturas, imponiendo un sello particular a cada una. Hablar de grandes regiones, se hace con el fin de establecer parámetros de referencia, pero no por ello se consideran como áreas libres de influencia. Al contrario, las regiones en que se basa el estudio, se supone que han contemplado a través del tiempo una serie de contactos recurrentes, si no es que un intercambio formal.

Las cuatro regiones que he considerado para la presente investigación, las seleccioné tomando en cuenta los siguientes

criterios: la disponibilidad y uso de las plantas sagradas en las comunidades indígenas, la información etnográfica existente, así como factores de índole cultural y geográfico. Las regiones son:

1) El norte y noroeste de México corresponde a la primera región. Esta ha sido denominada como árido América, en algunas referencias y para otros, forma por lo menos una parte de estos territorios, sin embargo para efectos de la investigación se ha considerado como una región aparte por sus características propias. La región habitada del noroeste comprende extensos territorios montañosos con barrancas profundas en algunas de las cuales corren cursos de agua y se forman terrazas interserranas que permiten asentamientos de grupos reducidos.

2) La segunda región corresponde a Mesoamérica, término planteado en 1943, por Paul Kirchhoff definiendo el territorio que se considera como punto de partida para la definición de esta área cultural. Esta región abarca desde el centro de México hasta Centroamérica y es habitada por numerosos grupos indígenas que de alguna manera han sobrevivido a la cruel represión y a los intentos de aculturación.

3) La cuenca del alto Amazonas representa la tercera región del estudio. Está localizada principalmente en territorios de Colombia, Ecuador, Perú, Brasil y parte de Venezuela. Corresponde a una zona selvática, habitada por numerosos grupos indígenas, que tratan de subsistir y resistir los embates de la explotación capitalista, la que con los procesos de industrialización, va acabando con las reservas forestales de la región y por lo tanto, con los medios de vida de la población.

4) La cuarta región del estudio está representada por el Área andina. Se ubica a partir de Ecuador, Perú, Bolivia hasta una parte de Chile y Argentina. Está conformada por dos grandes hábitat: la zona montañosa de los Andes, que formando grandes terrazas va descendiendo hasta las planicies costeras, que constituye el segundo hábitat.

De las regiones seleccionadas para la investigación, dos de ellas (el norte y noroeste de México, así como la Cuenca del alto Amazonas) han funcionado como áreas naturales protegidas, dónde los indígenas

han tratado de preservar su cultura y resistir los embates, primero de los conquistadores europeos, y en la actualidad de la globalización. Las otras dos regiones (Mesoamérica y el Área andina) presentan un mayor grado de aculturación.

### **La búsqueda del conocimiento.**

El conocimiento en su expresión más simple indica la acción de conocer, que es una interpretación de la realidad, que se apega al marco de las creencias sociales que cada comunidad posee. El conocimiento representa la apropiación de la realidad con la finalidad de modificarla. No existe un sólo camino para conocer, ya que antes de surgir la sistematización que da lugar a la ciencia, la humanidad ya se había preocupado por estudiar diversos fenómenos.

Se pueden distinguir dos tipos de conocimiento, el sensitivo y el intelectual. El conocimiento sensitivo es el que tiene su origen en los sentidos y representa las cosas individuales y concretas. Mientras que, el conocimiento intelectual, es el que tiene por causa el entendimiento.

Algunas formas del conocimiento antiguo han quedado registradas en los mitos y las tradiciones de los pueblos, sin que por ello, esos conocimientos populares hayan perdido su connotación.

Gran parte de los conocimientos que un día fueron parte de una cultura, hoy persisten a través de los mitos; son narraciones en forma de metáfora que llevan dentro vestigios de un pasado muy diverso. Y como lo afirma Jung (1999: 365): “El mito es el grado de transición inevitable e imprescindible entre el inconsciente y el conocimiento consciente”.

En cuanto a la forma en que el chamán obtiene los conocimientos que ha de emplear durante el ejercicio de su actividad, es indudable el papel que juegan las tradiciones y los saberes de cada comunidad, los cuales son transmitidos por las vías formales y que se manifiestan en el proceso de su iniciación. Sin embargo, el chamán consume diferentes psicotrópicos, los que abren la posibilidad de una percepción que es diferente a la cotidiana.

En la actualidad, es común que en la cosmovisión de los pueblos indígenas estén presentes elementos culturales, tanto del pasado prehispánico, como de otras épocas y culturas. Así encontramos ideas que corresponden al pensamiento religioso católico, pero también se han incorporado a últimas fechas conceptos ajenos al indígena, pero adecuados para su adaptación al mundo contemporáneo, aunque esto implique la destrucción de sus tradiciones.

Al hablar de las diferencias que se presentan en el mundo indígena, es necesario recalcar que éstas se deben fundamentalmente a la forma de enfrentar su realidad y por ende a la manera en que cada sociedad la interpreta. Hay que mencionar que en los grupos indígenas, por lo general, se presenta una mayor dependencia de carácter económico en los factores naturales y el hombre se encuentra ligado a ellos. Para lograr subsistir, los grupos indígenas deben enfrentar a la naturaleza en grupo, por lo que se encuentran organizados para obtener lo necesario para la satisfacción de sus necesidades, razón por la cual, el pensamiento primordial está en función del grupo social y no de la persona como ente individual.

En la medida en que frente a la naturaleza es mayor la dependencia de la comunidad, la organización social es más estrecha y está enfocada a la procuración del sustento colectivo antes que el individual. La actividad económica se refleja en la forma de pensar, ya que el indígena considera en primer lugar al grupo y no puede concebir como algo normal el pensar en sí mismo, pues están en juego ciertos valores que para ellos son más importantes, como es el caso del prestigio social y el principio de ayuda mutua. Así, podemos afirmar que el indígena hace referencia a un 'yo colectivo', en lugar del 'yo individual', que es característico en las sociedades urbanas contemporáneas.

En segundo término, el indígena continúa integrado al ciclo de la naturaleza y procura mediante las restricciones marcadas por los mitos y las tradiciones conservar el equilibrio. Concibe la realidad total, como formada por dos grandes agregados: el mundo natural y el sobrenatural. Cree en términos generales, que mediante la actuación de los hombres sabios en el mundo sobrenatural, es posible modificar los eventos en el mundo natural, de la misma forma, considera que en el mundo sobrenatural existe una gran cantidad de información que es

útil a los seres humanos y de la cual es posible apropiarse. Para ello, cuenta con una relación de negociación con las deidades y los espíritus, los que mediante la apropiada retribución están dispuestos a auxiliar al humano en su cotidiano devenir, o a sancionarlo en caso de haber faltado a sus deberes. El indígena se relaciona con sus deidades, las cuales cobran una inusitada vida durante las sesiones con psicotrópicos o en sus sueños, así el indígena se sitúa como parte de una realidad.



## 1. ANTECEDENTES.

Trabajar con un fenómeno complejo, como es el chamanismo, implica recurrir a todas las posibilidades que se presentan para su adecuado estudio.

El conocer los antecedentes históricos y las probables interpretaciones que sobre el fenómeno se han elaborado, no corresponde a un saber inútil o de carácter ocioso, sino por el contrario, fija las pautas iniciales y nos muestra algunos elementos que antes tuvieron una relativa importancia, y que hoy en día pueden o no, estar presentes.

Respecto al empleo de psicotrópicos en la antigüedad, tema por demás discutible, Judd (1980) plantea la posibilidad de que millones de años atrás, el consumo accidental de alucinógenos por nuestros ancestros, aun primates, constituyó la primera chispa de conciencia que separó en los orígenes, a los seres humanos de otros animales. Esto pudo haber contribuido para que el cerebro tuviera un ímpetu en su lateralización, en el bipedismo y en un incremento en la destreza manual, lo que devino en un subsecuente desarrollo de la sociedad humana. Además debemos agregar, de acuerdo con la autora, que la capacidad de simbolización introducida por la experiencia extática, puede ser una causa antes que una consecuencia del progreso tecnológico. Ella considera que los estudios etnográficos, fisiológicos, y botánicos, entre otros, sugieren que el lenguaje pudo haber sido originado por un consumo accidental de plantas alucinógenas en la prehistoria.

La posibilidad de que el hombre prehistórico hubiera empleado alucinógenos en las prácticas chamánicas, queda sugerida como lo menciona Furst (1980), por los relatos etnográficos. En Siberia se ha reportado una extraña relación entre el reno y el hongo *Amanita muscaria*. Los primeros escritores de las costumbres siberianas describieron la pasión que el reno comparte con los hombres por el hongo enervante. Los renos comen con frecuencia el hongo, que al parecer les gusta mucho. Después de haberse comportado como animales ebrios, caen en un profundo sueño. Cuando los aborígenes encuentran un reno intoxicado, le atan las patas para inmovilizarlo, y será hasta que el hongo haya perdido su fuerza y cesado sus efectos, que lo matan. Otro aspecto importante en el comportamiento de estos

animales, es que buscan con vehemencia la orina humana. El consumo ceremonial de la *Amanita muscaria* implica entre los habitantes de Siberia, el tomar la orina de quién ha comido el hongo, por lo que se considera que también la orina del reno intoxicado, tiene las mismas propiedades. Sin duda este fenómeno debió impresionar a los pueblos paleo-euroasiáticos muy antiguos, como pasa con las tribus recientes de Siberia.

¿Qué puede significar esto sino que, como todos los observadores han advertido en Siberia oriental, la orina del consumidor de amanita era apreciadísima? Bebida por un comparsa o por el intoxicado mismo, tiene el don de causar o renovar la misma embriaguez que la provocada por la ingestión de hongo fresco o, las más veces secado. Más aún: los documentos etnográficos relativos a los paleoasiáticos hacen pensar que esta orina acaso fuese preferible a la sustancia primera; más potente dicen unos, o, según otros, porque ciertos compuestos químicos presentes en el hongo y responsables de síntomas desagradables, se eliminarían durante el paso por el cuerpo, en tanto que el alcaloide o los alcaloides alucinógenos serían preservados. (Levi-Strauss 1983: 215)

## **1.1 Algunos testimonios del pasado.**

La población que habitó el noreste de Siberia, estaba constituida por grupos humanos habituados a explorar el medio ecológico de condiciones árticas, mediante el desplazamiento de grupos nómadas dentro del hábitat que su cultura acostumbraba explotar. En este sentido, el Estrecho de Bering funciona como un enorme embudo, que atrae a los pobladores de regiones distintas dentro del ámbito asiático y los conduce hacía el Nuevo Mundo. Cuando el hombre llega al Continente Americano, lo hace con su propio bagaje cultural, que si bien era bastante limitado, resultaba apropiado para subsistir en tan inhóspito hábitat. Tiene una forma de vida a la que se ha acostumbrado y arriba al continente a través de un gran puente que reproduce las condiciones árticas a las cuales estaba habituado. Y sí el equipaje cultural con el que llega es raquítico, los restos que se han podido conservar son más escasos.

Mucho se ha dicho de la influencia asiática en el chamanismo americano, lo que no es posible negar, pero es necesario considerar



que fue a partir de influencias tempranas, que cada región de América adaptó las técnicas chamánicas de acuerdo a su propia naturaleza e idiosincrasia.

En Asia ocurrió algo similar, las primitivas formas del chamanismo asiático, se vieron influenciadas por las diversas corrientes culturales provenientes de China o Corea, transformando y adaptando sus procesos al pensamiento y la filosofía oriental. (Eliade 1976)

El norte y noroeste de México es un extenso territorio montañoso, que se convirtió en el refugio de varios grupos indígenas, complementan el paisaje las desoladas llanuras semidesérticas. Clima seco que ha permitido la conservación de los restos de plantas psicotrópicas que se emplearon hace unos diez mil años, convirtiéndolos en la evidencia arqueológica más antigua relacionada con la actividad chamánica. (Adovasio y Fry 1976)

En áreas como Mesoamérica y el Área andina, el desarrollo marcó un nuevo modo de vida que se ve reflejado en la arquitectura y las obras monumentales, así como, en el arte mismo.

Caso contrario, es la Cuenca del Alto Amazonas, donde, por la feracidad <sup>1</sup> del ambiente, es imposible la conservación de evidencias de un pasado, incluso inmediato, sólo permanecen como mudos testigos, los petroglifos tallados en sitios muy especiales de la selva.

Los testimonios del pasado son numerosos, por lo que fue necesario seleccionar unos cuantos, con los que se pudiera ilustrar de manera general la importancia de las actividades del chamán en épocas pretéritas. Los materiales se han organizado en primer lugar, de acuerdo a división continental. Correspondiendo a América del norte la región mesoamericana y la del norte y noroeste de México, mientras que en América del sur se contempla básicamente la región andina, ya que la cuenca del alto Amazonas, carece como ya se mencionó de restos arqueológicos.

---

<sup>1</sup> Término que hace referencia a la fecundidad copiosa de un terreno. Fertilidad.

## **América del norte.**

Dada la complejidad cultural y temporal, ya que en la América precolombina no hubo un desarrollo simultáneo de los pueblos, la presentación de los materiales se ha organizado en función de la región geográfica de su localización, antes que por el tiempo en que fueron elaborados. En el caso de América del norte, primero se muestran dos ejemplos de la región denominada norte y noroeste de México con una antigüedad mayor a los 7,000 años. Posteriormente se describen los tres ejemplos de la región mesoamericana, los que corresponden al centro de México. A continuación se detallan las evidencias del área maya, en donde los hongos tallados en piedra, son las más antiguas y tienen una amplia presencia en el tiempo. Para continuar con la temática de los hongos sagrados, se ofrecen las imágenes del Códice Madrid, que corresponde a la cultura maya y se contrasta con el Códice Vindobonnensis de la mixteca oaxaqueña y con el Códice Magliabechiano del altiplano central. Para señalar el importante papel que tuvo el tabaco en la actividad chamánica, se presenta el bajo relieve de Palenque, Chiapas, así como el vaso cerámico proveniente del Naranjo en Guatemala. Estas imágenes se refuerzan con otras del Códice Madrid y algunos textos coloniales, como es el caso del Chilam Balam. Finaliza esta región con un examen de las pinturas murales de Tulum, Quintana Roo, un sitio maya del postclásico.

La exposición se complementa en el apéndice 1, con una tabla comparativa que muestra la región y el área a la que corresponden los materiales reseñados, así como la cultura a la que pertenecen y su temporalidad, se indica también el tipo de material con fueron elaborados los testimonios mencionados en este trabajo

### **Norte y noroeste de México.**

Los trabajos realizados en un grupo de sitios arqueológicos del norte de México y sur de Texas, han demostrado que el uso de las plantas psicotrópicas se podría prolongar hasta por lo menos el noveno milenio antes de Cristo. En la cuenca de Cuatro Ciénagas, Coahuila,

se ha constatado en una serie de cuevas, que en cerca de 8,000 años de ocupación intermitente, están presentes el frijol rojo o frijol de mezcal (*Sophora secundiflora*), el peyote (*Lophophora williamsi*), y una planta potencialmente psicotrópica, la *Ungnadia speciosa*. (Adovasio y Fry 1976)

Algunos estudios han revelado que la *Ungnadia* podría ser usada para matar peces, o en puntas de proyectil como auxiliar en la caza de pequeños mamíferos y aves. Cuando es usada como psicotrópico, se considera que es altamente peligrosa, en tanto que la *Sophora* lo es menos. Por otro lado el peyote, aunque sea consumido en exceso no es físicamente dañino.

Con base en la información recabada, Adovasio y Fry (1976), plantean que el uso regular de los psicotrópicos en el área descrita se establece cerca de 8,500 a.C., con dos plantas representativas, la *Ungnadia* y la *Sophora*. Posteriormente el uso de los frijoles rojos empieza a ser más común, mientras que el uso de la *Ungnadia* empieza a declinar. En determinado momento, el uso del frijol de mezcal deja de ser común, para dejar su lugar al peyote, como planta ritual preferida.

Por otra parte, uno de los conjuntos más importantes del arte prehistórico en el mundo, se encuentra en la región central de la Península de Baja California, en donde destaca el estilo artístico denominado Gran Mural. Aunque se desconoce la filiación de los autores, se supone que eran comunidades de cazadores, pescadores y recolectores. En términos generales y gracias a que las pinturas se localizan en áreas de difícil acceso, su estado de conservación es bueno. Son miles de representaciones plasmadas cuidadosamente en la roca, las que reemplazaron un arte rígido y estático. “Algo ocurrió que liberó energías encerradas y entonces se pintó sin miedo, con convicción, liberando algo esencial y poderoso”. (Hambleton 2003: 49)

En su trabajo, Viñas *et al* (1984) refiere que los tocados que lucen algunos de los personajes, que han sido interpretados como chamanes, están presentes tanto en representaciones femeninas como en las masculinas. Posiblemente se trata de un lenguaje pictórico que habla de mitología, magia y poder chamánico, para ilustrar una visión particular de su mundo. La antigüedad de estas

manifestaciones artísticas ha sido determinada por los autores citados en 7,500 años, al fechar directamente la pintura de una de las figuras humanas representadas en la cueva de San Borjita, en la Sierra de Guadalupe.

Otro aspecto relevante en el repertorio de las pinturas de Baja California, de acuerdo a Viñas *et al* (1984), corresponde a una manifestación del culto a la serpiente, que está asociado a la idea mítica de la fuente de la vida y los orígenes de la creación. La serpiente es uno de los dioses fundadores en numerosas cosmogonías y frecuentemente comparte las imágenes con otros animales, entre los que se encuentran las aves.



**FIGURA 1. Figura antropomorfa, sobre un ave. Cueva Pintada. Sierra de San Francisco, B. C. en: Viñas *et al* 1990:228**

En el sitio la Cueva Pintada, se encuentra la imagen de una figura humana sobrepuesta a la de un ave, lo que podría interpretarse como la transformación del hombre en pájaro.

Sea cual fuere la interpretación que se les quiera dar a los murales de Baja California, ahí están como un mudo testimonio de las actividades de los autores, que representan a los desconocidos antiguos habitantes de la Península.

### **Mesoamérica.**

En Mesoamérica, las pruebas de carácter arqueológico son numerosas, debido a la gran riqueza cultural que se manifiesta en esta

área durante el periodo prehispánico, por lo que en el presente trabajo sólo se expondrán algunos elementos relevantes, que ponen en evidencia la presencia del chamán.

### **Juxtlahuaca.**

En el ámbito de la pintura rupestre, destacan las representaciones de influencia Olmeca, que se encontraron en dos cavernas del estado de Guerrero, en México. Destaca en la caverna de Juxtlahuaca, un conjunto de pinturas localizadas a 1,200 metros de la entrada, las que Gay (1972) considera, pertenecen a una idea temática que se repite en el arte Olmeca. En una sala bastante cómoda, cosa por demás inusual en la caverna, se localiza un panel compuesto por cuatro personajes, dos de los cuales se encuentran muy deteriorados, las figuras restantes se han conservado en mejores condiciones y representan dos figuras humanas una sedente y otra de pie de mayor tamaño.

El personaje menor es el que presenta rasgos menos definidos, podría tratarse de una mujer o un individuo púber, ostenta una mascara en apariencia barbada, deja entrever un cráneo rapado con posible deformación craneal y un tocado; el personaje parece dirigir su atención al otro individuo. Sobre el regazo porta lo que parece ser el cuerpo de un animal que no es posible identificar. El personaje parece estar sentado con las piernas cruzadas en forma de flor de loto con los brazos hacía el frente y por encima del cuerpo inanimado del animal.

El personaje de mayores dimensiones, está de pie, dirige su atención al personaje menor y su cuerpo, aunque con forma humana, esta enfundado en la piel de un jaguar, sin que esta se vea sobrepuesta, como es el caso del sarape.

Se trata de un personaje barbado, con grandes orejeras y un tocado que sugiere la representación de un cometa. La deformación craneal tabular erecta está sugerida por lo alargado de la cara. Lamentablemente, el daño ocasionado por los visitantes en esta parte de la pintura no permite distinguir con claridad los rasgos faciales, pudiéndose entrever los labios con influencia olmecoide. El individuo se encuentra cubierto por un sarape, compuesto de dos franjas

verticales, la izquierda en colores vivos, destaca el naranja-rojizo, que parece ser el fondo, presenta dos bandas horizontales de color amarillo, cada una de las cuales a su vez se encuentra delimitada por otras dos bandas de color marrón, mientras que la franja del lado derecho es de color negro.



**FIGURA 2. Hombre de pie y personaje sedente. Juxtlahuaca, Gro.** (foto del autor)

En la mano derecha, porta una especie de tridente, pudiendo representar un cuchillo de sacrificios y en la izquierda lo que parece un látigo, que podría ser la cola de un felino, ambos se encuentran en dirección al personaje sedente. En medio de las piernas destaca lo que a primera vista parece ser la cola del felino, sin embargo, también podría representar el pene del personaje, toda vez que a diferencia de la cola que porta en la mano izquierda y termina en un ramillete de pelos, la representación en cuestión, muestra lo que parece ser el glande del pene.

Los atributos de la representación se orientan a la conjunción del chamán y el jaguar, cuya identidad en ocasiones corre por vías

paralelas y en otras por diferentes caminos. La transformación del chamán en jaguar es sugerente, ya que el personaje está cubierto hasta los pies y las manos por la piel del jaguar.

### **Teotihuacan.**

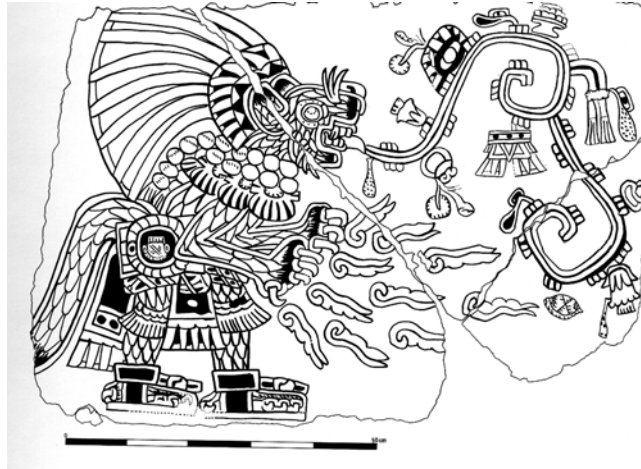
En el Altiplano Central de lo que hoy es México se desarrolló la cultura Teotihuacana, alcanzando su máximo apogeo hacia el 350 d.C. Muchos y variados han sido los enfoques con que se ha abordado el estudio de esta cultura, por lo que no es de extrañar el que existan posturas e interpretaciones contradictorias en relación a las numerosas pinturas que existen en el sitio. Así, mientras Pasztory considera que las representaciones florales son genéricas, es decir no hacen referencia a una especie en particular, Caso (1942), al referirse al arte de Teotihuacan, afirmó que es en esencia simbólico y todo lo representado en él tiene sentido.

De la gran variedad de flores que se encuentran representadas en la pintura teotihuacana, es posible resaltar la identificación que hace Uriarte (1996) de varios tipos de alucinógenos en el mural de Tepantitla, el mismo que relaciona con el Juego de Pelota. En el mural sureste, se encuentra un individuo que de acuerdo con Uriarte lleva en la mano derecha una flor de la que escurre un líquido, la que posiblemente represente una *Datura stramonium*, la que se usaba mezclada con tabaco como estupefaciente para las víctimas de sacrificio; el personaje en la mano izquierda, al parecer tiene una *Datura ceratocaula*, que fuera considerada como hermana del *ololiuqui*, con poderosos efectos narcóticos. (Uriarte1996: 276)

La identificación de las plantas representadas en la pintura, se presta generalmente a confusiones. Así José Luis Díaz (comunicación personal 2007) señala que la *Datura stramonium* no es originaria de América.

En la escena 4 del muro noreste, se describe una ceremonia que de acuerdo con Uriarte hace referencia a la recolección e ingesta de plantas psicotrópicas, tomando en consideración que las semillas del *ololiuqui* se consideran redondas, así como por la hendidura en la cabeza, que presenta el personaje sentado comiendo un fruto, que es una alegoría a las ceremonias iniciáticas. La autora, también

encuentra plasmada la representación de la *Nymphaea*, o lirio acuático, planta asociada al agua, además por el hecho de que la flor abre al amanecer y cierra al caer la tarde, se relaciona con el Sol. Es un poderoso emético asociado entre los mayas con el inframundo y el jaguar. (Uriarte1996: 276)



**FIGURA 3. Mural del Felino Emplumado.** (Procedencia probable: Techinantla, Teotihuacan). en: Berrin 1988 (Figure VI.15 Pág. 188)

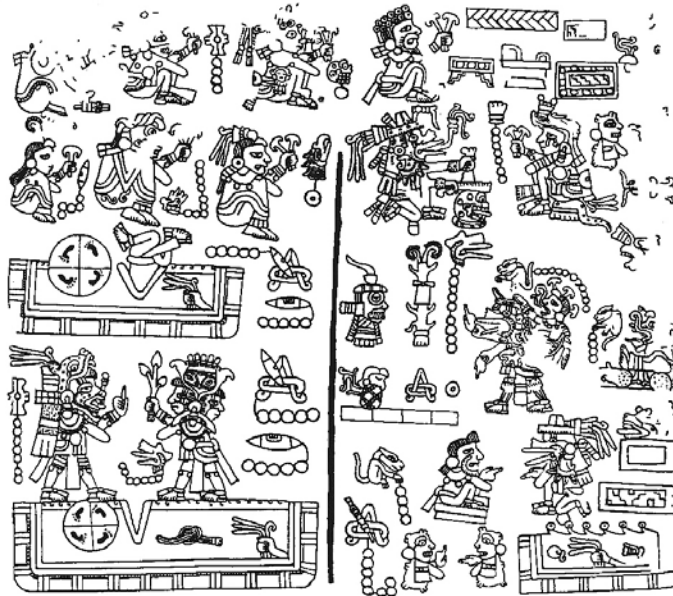
Un fragmento que corresponde al mural del felino emplumado, sintetiza los atributos del chamán. Se trata de una representación de un jaguar humanizado, o mejor dicho un humano transformado en jaguar, donde sólo el calzado y la posición recuerdan al hombre. Pero además, está emplumado su cuerpo y el gran tocado, por si eso no fuera suficiente, de su hocico sale una vírgula doble, profusamente adornada con diversos motivos donde se pueden reconocer figuras cerámicas, algunos símbolos acuáticos, flores simples y otras de las que parece desprenderse un líquido ornamentado con un ojo, acaso se trata aquí de representar la palabra profética del chamán.

### **Códices.**

En el *Códice Vindobonensis*, procedente de la Mixteca Oaxaqueña, en la página 24, se describe el “*Ritual de los Hongos Alucinantes*”



(Sic). En donde “el Señor 7 Flor, sentado sobre una piel de jaguar, era el líder del grupo: estaba llorando en trance;” (Anders *et al* 1992: 146). El señor 9 Viento carga en su espalda a la señora 11 Lagartija con boca serpentina, considerada el espíritu de los hongos, como lo evidencian tres de ellos en el tocado, además de la vírgula, que hace referencia a la palabra de los hongos. Un total de ocho personajes se encuentran representados consumiendo los hongos, y la ceremonia se encuentra vinculada con las revelaciones que determinan el destino.



Códice Vindobonensis 24

**FIGURA 4. Página 24. El Ritual de los Hongos Alucinantes. Códice Vindobonensis Mexicanus I.**

Respecto a esta página, Emboden (1982) considera que los hongos se encuentran vinculados con la *Nymphaea ampla* dentro de un contexto sagrado. Sin embargo, creo que confunde las representaciones de la fecha pedernal con vainas de esta planta.

La costumbre de ingerir los hongos por pares, se encuentra representada en la página 90 del *Códice Magliabecchiano*, así mismo, se representan las visiones que producían los hongos. Un individuo se encuentra sentado frente a tres hongos, tiene uno en la mano derecha y esta consumiendo el que tiene en la mano izquierda. Atrás de él, tocando con una mano su cabeza, está Mictlantecuhtli, deidad de la muerte, “como para expresar las vivencias e imágenes de muerte que solían tener quienes ingerían los teonanacatl.” (De la Garza 1990: 63)



**FIGURA 5.** *Códice Magliabechiano*. Página 90 en: De la Garza 1990 (Figura 6, Pág. 62)

### **Altiplano Central.**

Para el postclásico una curiosa relación se establece en el periodo inmediato anterior a la Conquista del Altiplano Central de México, entre Xochipilli, 'el príncipe de la flor' y su nombre calendárico que es Macuilxóchitl, 'cinco flor'. Xochipilli está asociado a las plantas psicotrópicas, como lo demuestra una escultura que hoy se encuentra en el Museo Nacional de Antropología y que procede de Tlalmanalco, en el estado de México. La referencia inicial para la interpretación de las representaciones se debe a Gordon R. Wasson.



**FIGURA 6.** Xochipilli. Tlalmanalco, México. en: De la Garza 1990 (Figura 10, Pág. 74)

La actitud del personaje parece ser de trance extático, mostrando en su cuerpo y en el pedestal que le sirve de base, la representación de

hongos y flores. Su vinculación se refuerza con el hecho de que Macuilxóchitl está asociado con plantas alucinógenas, según las fuentes escritas. ( De la Garza 1990 )

La expresión de Xochipilli sugiere el trance extático, la inclinación de la cabeza, la mirada hacia el cielo a través de una máscara, la boca tensa y medio abierta, la mandíbula saliente, las manos suspendidas, las piernas cruzadas y el dedo gordo del pie derecho contraído.



**FIGURA 7. Xochipilli.** Tlalmanalco, México. en: Cáceres 1986 (Figura 11, Pág. 411)

Cáceres (1986) corrobora la interpretación acerca de las flores y el zarcillo del *ololiuhqui*; las primeras forman un collar de flores y el segundo se encuentra en el hombro de la escultura. Y va más allá, al proponer que las representaciones del zarcillo podrían haber constituido un antecedente del cual derivó en épocas anteriores la vírgula de la palabra, ya que la similitud entre ambas no la considera accidental, toda vez que las bases de la escritura pictográfica es la representación de las cosas del mundo real. A partir de que la experiencia alucinógena es considerada como una forma de comunicación con lo sobrenatural, es normal que éste discurso deba ser caracterizado en la escritura con una representación de la planta que hace posible ésta comunicación.

## Área maya.

Por lo que respecta a la elaboración de pequeñas representaciones de hongos tallados en piedra, de los que han sido documentados en diferentes regiones de Mesoamérica, encontramos que las primeras efigies de hongos aparecen hacia 1,000 a.C. en las tierras altas mayas y se continúan haciendo hasta el 900 d.C. en Kaminaljuyu.

El primero en sugerir que estas piezas tenían forma de hongo y eran de naturaleza religiosa, fue Carl Sapper en 1898, ya que los investigadores que le antecedieron suponían que eran símbolos fálicos. A partir de ese momento, diversas interpretaciones se han realizado respecto a la función o utilidad de los hongos de piedra.

La relación entre éstos y los hongos sagrados con propiedades psicoactivas, queda evidenciada por algunas representaciones y la asociación a las ceremonias que en la actualidad se llevan a cabo en algunas comunidades indígenas.



**FIGURA 8. Hongos de piedra.** en: Schultes y Hofmann 1982:147

De acuerdo con la interpretación que se hace de un par de hongos de piedra de tamaño excepcional, que fueron rescatados por un campesino en Guatemala, uno de ellos representa al hombre y el otro una mujer, lo que inevitablemente recuerda la práctica contemporánea en Oaxaca y otros lugares, donde los hongos sagrados son manejados ceremonialmente en pares, un hombre y una mujer. Otro hongo de piedra bastante sugestivo, es el que muestra una mujer

embarazada, con lo que se asocia la fertilidad humana a los hongos de piedra en épocas tempranas. (Lowy 1971)

En Kaminaljuyú un hallazgo consistente en nueve hongos de piedra en miniatura, asociados con nueve diminutos metates y sus respectivas manos, permite relacionarlos con la práctica de moler los hongos en el metate antes de su consumo. Escohotado (1998) asocia estos nueve diminutos hongos con los llamados nueve señores de Xibalba,<sup>2</sup> que son mencionados en el Popol Vuh.

Lowy (1971) considera sugerente la hipótesis que son reliquias del pasado Maya, donde los hongos eran consumidos ceremonialmente. Sin embargo, sólo se apoya en la evidencia que puede deducirse a partir de los hongos de piedra.

De Borhegyi presentó una clasificación de las esculturas y hongos de piedra en cinco categorías, y para 1961, con base en el hallazgo realizado en Kaminaljuyú, concluyó que al menos en algunas regiones de la Mesoamérica prehispánica, se usaron metates para moler los hongos sagrados, con el fin de prepararlos para su consumo ceremonial. ( Lowy 1968)

Una pista en la relación entre los hongos de piedra y el culto religioso al que posiblemente estaban asociados, se encuentra en algunas representaciones zoomorfas, entre las que destaca el jaguar, que de acuerdo con las creencias es el animal en el que se transforma el chamán. (Valverde 1998)

Las evidencias arqueológicas hacen referencia a un pasado en el que los hongos sagrados estuvieron presentes en la vida ceremonial de los pueblos mayas prehispánicos. Sin embargo, en la actualidad se carece de informes etnográficos acerca del consumo de estos hongos. En otro trabajo (Hernández 1997) he propuesto que el abandono en el empleo de los hongos, en especial el *Amanita muscaria*, estuvo relacionado con la adopción de la deformación craneal, ya que mediante ésta, era posible reproducir el estado de conciencia provocado por el hongo, de manera permanente y sin los efectos desagradables que le acompañan.

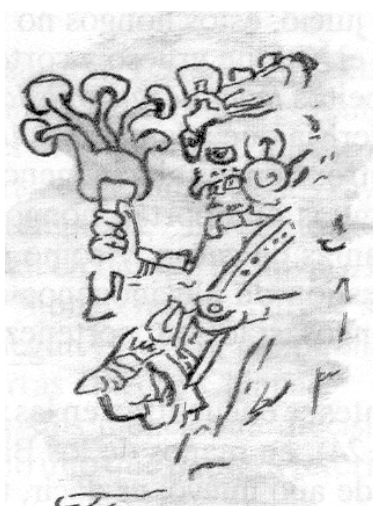
---

<sup>2</sup> Nombre que se le da en Quiché, al inframundo de los mayas.



**FIGURA 9. Personaje con hongo en la mano.** *Códice Madrid*, página 51b. en: De la Garza 1990: 156 , Figura 22

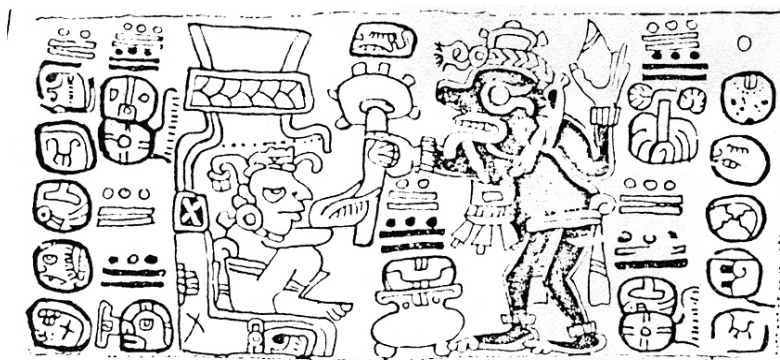
En los códices mayas, han sido interpretados como hongos, ciertos objetos que algunos personajes del *Códice Madrid* llevan en las manos, como es el caso del “negro dios M” en la página 51b. Lowy (1972) considera que las protuberancias en la parte superior de la figura del hongo son representaciones estilizadas de las manchas blancas en el pileo del *Amanita muscaria*.



**FIGURA 10. Personaje con hongo en la mano.** *Códice Madrid*, página 40c. en: De la Garza 1990: 156 , Figura 23

Por su parte, De la Garza (1990) menciona haber encontrado por lo menos diez figuras portando dicho objeto en el códice y agrega una

más, que pudiera corresponder a un sacerdote portando un hongo del que salen cinco hongos pequeños de largos estípites. Otro dato importante es que varias de las figuras que portan hongos, en el *Códice Madrid* aparecen vinculadas con plantas de Cacao.



**FIGURA 11. Personaje con hongo en la mano.** *Códice Madrid*, página 95b. en: Lowy 1972: 820 , Figura 3

En el *Códice Madrid*, página 95b, hay una representación, que ha sido señalada por Lowy (1972) como significativa, por que el hongo se muestra de manera prominente y directamente sobre él se encuentra aislado el glifo *cimi*, que es el símbolo de la muerte y aquí está íntimamente asociado con el hongo.

En el caso del área maya, como lo señala De la Garza (1990), en las representaciones de los hongos, no se encuentra el acto del consumo, sólo aparecen como objetos que son ofrendados.

En las representaciones del arte maya del periodo Clásico (300-900 d.C.) se encuentran múltiples imágenes que se pueden relacionar con los chamanes, —también llamados naguales en la época colonial—, entre las que destaca el llamado dios “L”, conocido como “*El Fumador*” del Templo de la Cruz, en Palenque, Chiapas. Se trata de un anciano que se cubre con una piel de Jaguar en la espalda y sostiene una pipa tubular de la que emergen grandes volutas de humo, el ojo serpentino y las flamas en la frente aluden a sus practicas ascéticas, fuma tabaco, la planta sagrada por excelencia de los chamanes. (De la Garza 1990)



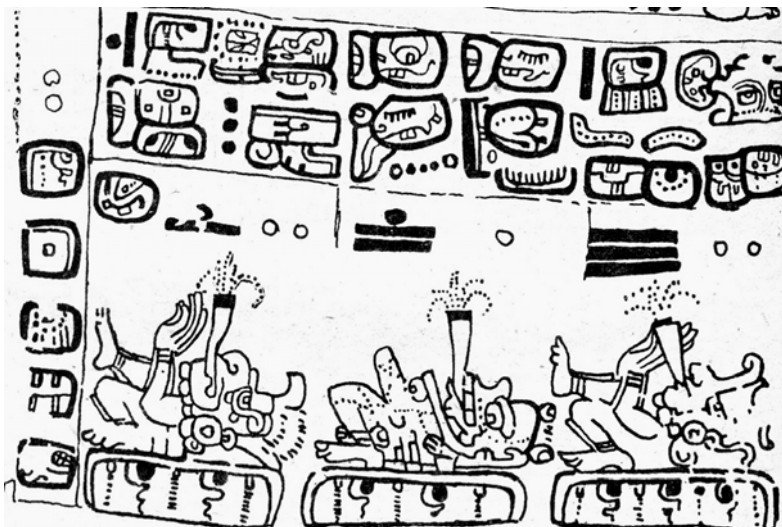
**FIGURA 12. Personajes fumando.**

- a) Templo de la Cruz, Palenque, Chiapas. en: De la Garza 1990: 142 , Figura 21  
b) Vaso de los Siete Dioses, Naranjo, Guatemala. en Valverde 2004, Figura 63.

Otro personaje de características similares es el que se encuentra representado en el '*vaso de los siete dioses*', proveniente de Naranjo, Guatemala. Donde un individuo anciano, está sentado en un trono de jaguar, fumando tabaco. En ambos casos, los elementos distintivos son: la avanzada edad del personaje, el atuendo relacionado con el jaguar y el que éste se encuentre fumando. El tabaco, entre los indígenas contemporáneos es sinónimo de poder, su consumo les permite ampliar el campo de las percepciones y las sensaciones, ya que éstas se transforman de manera cualitativamente diferente. (Valverde 1998)

La página LXXIX del *Códice Madrid*, muestra una representación que se vincula con la idea descrita en el texto. En la imagen se encuentran tres dioses, el B, el de la muerte, y el de las sementeras, acostados de espaldas sobre la tierra, fumando tabaco.





**FIGURA 13. Deidades acostadas de espaldas fumando tabaco.** Página LXXIX del *Códice Tro-cortesiano*. en: Villacorta, A. y C. Villacorta 1977

En los libros del *Chilam Balam* se hace referencia a la forma en que el ‘Brujo-interprete’ recibe las palabras de aviso y consejo, para lo cual, se acostaba tendido en su propia casa, sin moverse ni levantarse. “Pero no se veía el rostro ni la forma y tamaño de quien hablaba encima del edificio de la casa, a horcajadas sobre ella.” (Barrera y Rendón 1984: 95)

En las costas del Caribe Mexicano, en el estado de Quintana Roo, se encuentra el sitio arqueológico de Tulum, que floreciera en el periodo inmediato anterior a la Conquista. Se trata de una población costera, que seguramente tuvo un amplio tráfico comercial por vía marítima. Numerosos edificios se encuentran decorados con la representación de un personaje descendente, elaborado en estuco, que se encuentra en el friso de las estructuras; es curiosa la similitud que existe entre el faldellín del personaje descendente y el pileo de los hongos.

En la estructura 16, denominada “Templo de los Frescos”, se encuentran las representaciones más claras de la presencia de las plantas sagradas:

El mural se encuentra dividido en cuadros separados por atados de cuerdas. En uno de ellos el personaje central carga dos chaques o señores del agua. Al frente de la figura se encuentra un enlace florido entre dos cuadros, del que se desprenden dos representaciones

fitomorfas, en donde la superior corresponde a una planta compuesta por vainas y flor, que pudiera tratarse de un colorín (*Eritrina spp.*), por sus propiedades neurotóxicas y como medio de adivinación. La figura representada en la parte inferior es una asociación entre un hongo y una flor. El hongo tiene representados nueve puntos en el pileo, que pudieran representar la pilosidad del *Amanita*, o su vinculación con los nueve señores de la noche. Con respecto a la flor, pudiera tratarse de una *Datura*.



**FIGURA 14. Templo de los Frescos.** Tulum, Q. Roo, México. Foto del autor.

Otra de las representaciones en este mural, hace referencia a un personaje que porta un cetro, del que se desprenden igual que en la anterior, un hongo y una flor

### **América del sur.**

De igual forma que para la sección anterior, y ante la diversidad de los materiales y su temporalidad, éstos se organizaron tomando en consideración el factor tiempo en primer lugar. Se considera el área de procedencia, la cultura y su época, así como el tipo de material reseñado, estos datos se presentan en una tabla comparativa en el apéndice 2.

## La cuenca del alto Amazonas.

La cuenca amazónica carece en sí de restos arqueológicos, lo que ha llevado a pensar que en la época prehispánica ningún grupo habitó la zona. Los únicos testimonios de un pasado desconocido, son los petroglifos, los que se encuentran con relativa abundancia en la región del Vaupés. Algunos de ellos están situados en rocas de difícil acceso, por los torrentes de agua que las rodean, esto hace peligrosas las condiciones en que fueron confeccionados, ya que es mucho el tiempo requerido para el cincelado sobre el duro basalto, sobretodo si se emplean únicamente herramientas de piedra.

Muchas de las figuras representadas en los petroglifos corresponden a seres sobrenaturales alados, los que a su vez y de acuerdo con Schultes y Raffauf (1994), pueden ser el resultado de la experiencia con el uso de psicotrópicos. Otros petroglifos corresponden a figuras geométricas vistas bajo la influencia del yagé, ya que los indígenas contemporáneos reconocen en éstos las representaciones que 'ven' durante la intoxicación.



**FIGURA 15. Petroglifos de la Cuenca Amazónica.** en: Schultes y Raffauf 1994 (Pág. 234)

Algunas formas hacen referencia a los símbolos sexuales: el falo y la vagina, lo que sugiere una relación con la fertilidad y la procreación. Mientras que otros grabados retratan animales que pertenecen a la fauna moderna. En realidad no se puede conocer la antigüedad de estas representaciones por la carencia de materiales arqueológicos asociados. (Schultes y Raffauf 1994)

### **Ecuador.**

Las representaciones cerámicas más antiguas que se han encontrado en Sudamérica, corresponden a la Cultura Valdivia en la costa sur del Ecuador. De acuerdo con Naranjo (1991), entre las miles de piezas excavadas en el Ecuador, se encuentran algunas que permiten inferir el uso de plantas psicoactivas, en épocas tan tempranas como lo sería el 3,000 a.C. Destacan los pequeños recipientes que servían para guardar las cenizas de concha, plantas, cal, o cualquier otra sustancia alcalina, que era empleada para la masticación de las hojas de ciertas plantas sagradas en algunas prácticas rituales, como sucede en la actualidad con la masticación de las hojas de la coca. Estos recipientes reciben el nombre '*poporo*' y se complementan con un palillo o espátula que es la que permite llevar una pequeña porción a la boca. También se encuentran figuras en miniatura que representan el banco ceremonial que es característico de los chamanes. Algunas manifestaciones de la actividad relacionada en torno al consumo de polvos psicoactivos, se encuentran en unas figuras con la representación de un personaje, con la cabeza cortada transversalmente a la altura de la frente, formando una plataforma donde ponían los polvos antes de su inhalación.

Otra manifestación temprana, esta representada por las piezas antropomorfas o zoomorfas que revelan la concepción de seres imaginarios fantásticos. Así mismo, la presencia de figurillas bicéfalas o tricéfalas que son representaciones plásticas de las imágenes que se producen, de acuerdo con Naranjo (1986), bajo los efectos de ciertas plantas psicoactivas.

Hacia 1,500 a.C. aparece en la cultura Machalilla, de la Costa del Ecuador el *siripo*, que consiste en un tubo delgado para inhalar el polvo, es corto y elaborado en cerámica. En culturas posteriores

surgen las pipas de cerámica, sin embargo, las más simples, parecen ser un *siripo* mejorado, ya que se trata de un receptáculo y el tubo inhalador. En las pipas, no se han encontrado huellas de ignición, por lo que Naranjo (1977) sugiere que en ésta región, la pipa se desarrolló para inhalar polvos de tabaco o de otras plantas psicoactivas.



**FIGURA 16.** *Ayahuasca* y culto fálico. Cultura Tolita. en: Naranjo 1986 (Figura 5 Pág. 125)

Un ejemplar excepcional de la cultura Tolita, es la pieza en cerámica, de un personaje antropomorfo itifálico, de pie, el cual porta un tocado que muestra una serie de protuberancias en la cabeza, que Naranjo (1986), considera que pudieran tener relación con los efectos del psicotrópico, por las sensaciones que este produce.

## **Perú.**

En Chavín de Huantar se encuentra una representación fechada hacia 1,300 a. C. del cacto *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi*). En un bloque de piedra inciso en bajo relieve, se muestra una vista lateral de la principal deidad de Chavín. Se trata de un ser mitológico de figura antropomorfa, cabello serpentino, colmillos, un cinturón en forma de serpiente de dos cabezas, así como, garras de águila arpía. En la mano derecha sostiene un cacto de *San Pedro* de cuatro costillas.

En otras piezas fechadas entre 700 y 500 a. C., el cacto de *San Pedro* se encuentra vinculado con el jaguar. En cada vasija se representan cactos de *San Pedro* de cuatro nervaduras, relacionados con un jaguar moteado con diseños de volutas. (Sharon 1980)



**FIGURA 17. Personaje mitológico con el cacto de *San Pedro*.** Cultura Chavín.  
en: Sharon 1980 (Figura 4.6)

La cultura Paracas se desarrolló en la Costa sur del Perú, entre 600 y 150 a. C., se trata de una sociedad que enterraba a los miembros de la elite envueltos en suntuosos textiles, en los que sobresale una representación por demás persistente: la del chamán durante su combate mágico contra los espíritus. La figura del chamán se caracteriza por tener el cuerpo arqueado hacia atrás, los brazos extendidos, a los lados o arriba. Largas bandas de pelo flotan como corrientes que brotan de la cabeza invertida, en algunas representaciones, cada banda de pelo es una serpiente.

Diez y seis siglos más tarde y de acuerdo con los cronistas españoles, el pelo largo era considerado un elemento importante de los chamanes Incas y pudiera haber sido emblemático de cierta clase de curanderos.

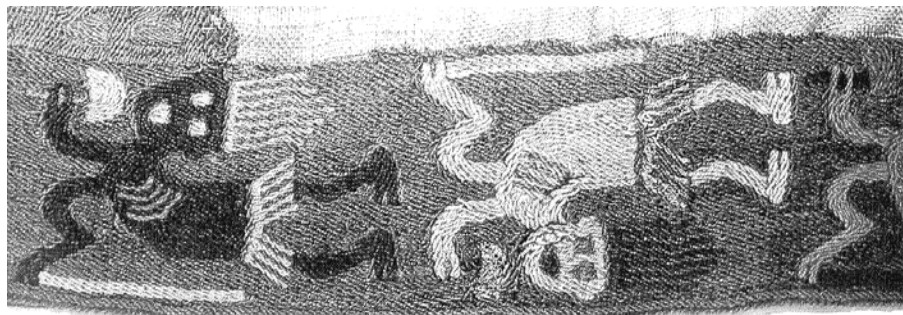
El tema del éxtasis del chamán ha sido atribuido a cuando menos 18 fardos mortuorios, que representan un periodo que va del 300 al 150

a. C. (Paul & Turpin 1986) Muchos de los personajes centrales representados en cada textil tienen una pose que sugiere el vuelo chamánico, y otros muestran partes del esqueleto que pudiera representar la costumbre del chamán de penetrar a otra realidad.



**FIGURA 18. Fragmento de textil funerario.** Cultura Paracas. en: Paul & Turpin 1986 (Pág. 24)

Los accesorios de los personajes representados contribuyen a darles un énfasis más dramático. El pectoral puede ser un espejo que garantiza la visión. Un bastón en la mano, el cual en una representación se encuentra en la boca, sugiriendo una flauta o un tubo para inhalar psicotrópicos. El abanico de plumas, que le confiere las cualidades y el poder de los pájaros y un cuchillo ceremonial es sostenido en una mano.



**FIGURA 19. Fragmento de textil funerario.** Cultura Paracas. en: Paul & Turpin 1986 (Pág. 26)

Cerca de las colinas del Río Grande en el desierto sur del Perú, se desarrolló entre el año 100 y el 800 d.C. una cultura a la que se le ha llamado Nazca, consistente en una serie de pequeñas poblaciones, que elaboraron en las alturas de las desérticas pampas, una vasta red formada por miles de líneas rectas y enormes dibujos que incluyen aves, insectos, felinos, peces y otros animales. Algunos de estos dibujos tienen una longitud que sobrepasa los 1,700 metros. Todos los motivos de las líneas, están presentes en los textiles y en la cerámica de la cultura Nazca. En la región se han encontrado evidencias que apuntan hacia la presencia del cacto *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi*).



**FIGURA 20. Jarra cerámica con el cacto de San Pedro .** Cultura Nazca. en: Sharon 1980 (Figura 4.9)

Entre el año 100 a. C. y el 500 d. C., se elaboraron grandes urnas de cerámica que pertenecieron a la cultura de Nazca. Algunas de estas urnas representan el envoltorio mortuario con un tallo de *San Pedro* en cada hombro. (Sharon 1980)

## **Chile.**

Otro grupo de evidencias esta relacionado con la práctica de inhalar polvos psicotrópicos, por lo que es posible hacer referencia a los elementos materiales que eran empleados y que en su conjunto formaba el ajuar del inhalador. Así, de acuerdo con las evidencias se puede señalar que el equipo inhalatorio consistía en una bolsa de lana



que contenía una tableta de madera de forma rectangular, un tubo de madera o de hueso, una cucharilla también de madera o hueso y una o dos bolsas de cuero conteniendo el polvo psicotrópico.

Generalmente los portadores del ajuar inhalatorio corresponden a los restos de individuos de sexo masculino. De acuerdo con Torres (1994) el uso de los polvos psicotrópicos en la región de San Pedro Atacama, se podría haber iniciado hacia el 500 a.C., alcanzando los máximos niveles de consumo entre el 150 y el 900 d.C., para disminuir notablemente entre el 900 y 1,480, y casi desaparecer hacia 1,530 d.C.

La relación que se establece entre la sociedad de Tiwanaku y otros grupos de filiación distinta, como es el caso de San Pedro Atacama en Chile, Berenguer (1998) la considera como una estrategia de 'clientelaje' basada en alianzas selectivas con las élites locales, para facilitar la extracción de recursos mineros y las operaciones de intercambio. En este sentido, este autor plantea que ciertos objetos/iconos constituyen uno de los medios simbólicos que empleó la jerarquía central para expresar la ideología política y las relaciones de poder. En este sentido, son dos los objetos representativos de estas relaciones: el 'kero' o vaso para libaciones y la tableta para inhalar alucinógenos.

La información etnográfica es abundante para el caso de los vasos, sin embargo, no existen referencias etnohistóricas que permitan establecer la misma vinculación para las tabletas inhaladoras.

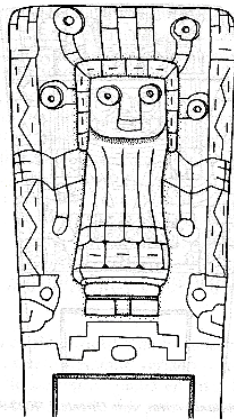
Berenguer (1998) argumenta que las tabletas representan un componente cultural de Tiwanaku, pero que la ausencia de las mismas en la zona, se debe a las malas condiciones locales para la conservación de la materia orgánica.

Las tabletas se encuentran por lo general en contextos funerarios y la mayoría presenta huellas de un uso frecuente. Para el caso de San Pedro Atacama, este autor sugiere que su uso era personal y privativo de la élite local.

Suponemos que los usuarios de tabletas con iconografía de Tiwanaku inhalaban cebil para adquirir conocimiento esotérico y

asociar sus linajes a imágenes de sociedades de mayor prestigio con el objeto de ganar legitimidad y estatus dentro de su comunidad. El control y la exclusividad sobre las “cosas ocultas”, los “artículos raros”, y las “conexiones distantes y poderosas” es una conocida estrategia de diferenciación social de sectores que aspiran a lograr y conservar una alta prominencia en una sociedad. (Berenguer 1998: 33)

De acuerdo con este autor, estos restos debieran ser entendidos como un mecanismo de carácter ceremonial con el propósito de confirmar y proclamar ritualmente las alianzas.

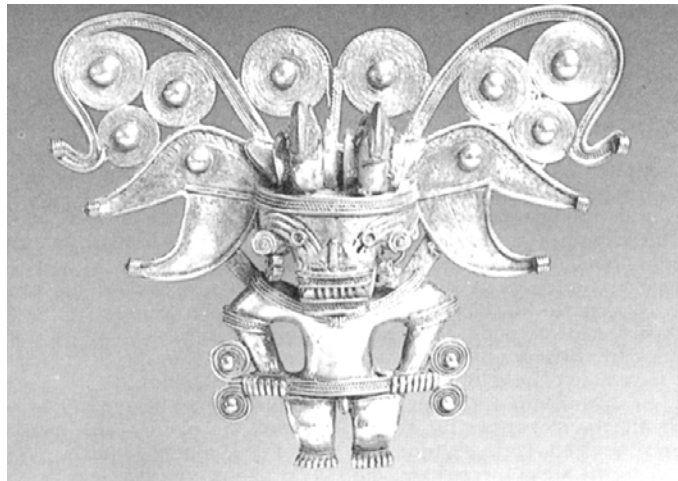


**FIGURA 21. Tablilla de personaje con proyecciones cefálicas.** San Pedro Atacama Chile. en: Torres 1994 (Figura 3 p. 162)

## **Colombia.**

Finalmente, es posible mencionar la existencia en Sudamérica, en el Museo del Oro de Colombia, en donde se encuentra un sinnúmero de representaciones vinculadas con la actividad del chamán. Sin embargo, la mayoría carecen de la documentación que permita ubicar su origen exacto, puesto que proceden de excavaciones clandestinas efectuadas por los saqueadores en tumbas y sitios de ofrenda. Reichel-Dolmatoff (1988) considera que gran parte de las representaciones figurativas de la orfebrería precolombina de Colombia, constituyen un complejo coherente y articulado del arte chamánico, donde predomina la idea de la transformación. Como es el caso, de la figura chamánica de estilo Tairona, que se distingue por su elaborado y vistoso tocado. Usualmente llevan una máscara con la representación felina o de un reptil. Portan en las manos una vara de

terminación curva en ambos lados, que podría representar a la vara sonajera del chamán.



**FIGURA 22. Pectoral.** Cultura Tairona. Museo del Oro, Bogotá, Colombia. en: Sánchez 90: 17

En las regiones de Calima y Quimbaya, Colombia, se han encontrado una serie de palillos de oro, con remates decorativos en el extremo superior, reportados originalmente como alfileres. Esto en realidad servía para extraer con el extremo inferior humedecido con saliva, pequeñas porciones de cal que se mezclarían en la boca con las hojas de la coca masticadas, para así poder precipitar el alcaloide. El *poporo*, es el calabacito que contiene la cal y representa simbólicamente a la mujer. (Reichel-Dolmatoff 1988 )



**FIGURA 23. Palillo con remate figurado.** Cultura Calima. en: Sánchez 90: 82

## **El choque cultural.**

La vida cotidiana en las comunidades prehispánicas, era rica en ceremonias y festividades en las que participaban activamente todos los miembros. Este tipo de actividades era por demás complejo, puesto que se desarrollaba dentro de un ceremonial rigurosamente establecido. Las danzas, los cantos y la poesía hacen referencia a las prácticas religiosas, así como a una constante búsqueda que representa en sí, la perfección y la integración de las partes en un todo armónico, que es conformado por la propia naturaleza circundante. Esta se revela como una totalidad, en la que cada una de las partes es una forma de vida, tanto los seres orgánicos, como aquellos que son objetos inanimados, tienen una participación activa.

Esta concepción animada de la naturaleza, incide en las prácticas que los curanderos efectuaban en el manejo del entorno biológico a su alcance. A través del tiempo y mediante los más diversos caminos descubrieron y emplearon cotidianamente un gran número de plantas, animales y minerales con los más distintos fines, pero destacando sin lugar a dudas los aspectos curativos.

Dos de los pueblos que vivieron en la etapa previa a la conquista española y que enfrentaron este proceso, fueron el Mexica y el Inca. De acuerdo con las diversas cosmovisiones de los pueblos andinos y mesoamericanos, la tierra en el sentido genérico y las montañas y las cuevas en lo particular, eran considerados como espacios sagrados. Creían que algunos de estos sitios eran la residencia o en su caso la personificación de ciertos seres sobrenaturales relacionados estrechamente con la tierra y la lluvia. En ambas regiones, una práctica común era ofrendar comida y bebida en determinadas ceremonias, sobre todo en aquellas que se relacionaban con la siembra. (Limón 2005)

La conquista de América representó un brutal enfrentamiento entre dos concepciones diferentes del mundo, y condujo a la destrucción de una gran cantidad de tradiciones que tenían carácter ancestral, mientras que otras quedaron relegadas a la clandestinidad de las comunidades indígenas, las que permanecieron aisladas por la abrupta conformación del territorio. De este choque, surgió una

amalgama, un lento proceso de fusión se llevó a cabo entre los pobladores de ambos mundos.

Cuando los conquistadores llegaron a América, lo hicieron cargados de ideas propias respecto a la magia y la brujería, a las que atribuían el origen de todas las calamidades, infortunios o enfermedades, como resultado de un pacto establecido con las fuerzas del mal. El "Brujo" era concebido como una persona que se entregaba en cuerpo y alma al diablo, al que le sacrificaba niños, o mataba a las personas mediante ritos satánicos. La Conquista permitió que las ideas mágicas respecto a las fuerzas malignas, que eran tan populares entre los europeos del Siglo XVI, pasaran a México y de ahí al resto de América y se unieran con otros conceptos de lo oculto y lo sobrenatural que eran propios de los grupos indígenas.

El desprecio y la oposición a la medicina indígena por parte de la mayoría de los conquistadores y los religiosos que los acompañaban, se debían fundamentalmente a dos aspectos, a saber: el primero tenía que ver con la naturaleza de los conocimientos, pues argumentaban que la práctica de los terapeutas indígenas se hacía ignorando las causas de la enfermedad y que desconocían las propiedades reales de las sustancias curativas, haciendo énfasis en lo rudimentario de las técnicas para su aplicación. El segundo, era de índole religiosa, sustentado en la confusión de las ideas que en esa época prevalecían, además del alto grado de incompreensión que demostraron la mayoría de los españoles, pues confundieron con frecuencia a los curanderos con brujos o hechiceros, a quienes les atribuían el poder de comunicarse con el demonio, que por cierto, fue una invención de los europeos, ya que no estaba presente en la cosmogonía de los indígenas. Los conquistadores también rechazaron, como si fuera obra del demonio, los conjuros y las invocaciones al igual que todo lo que consideraron como gestos o actitudes mágicas. Creían que curar por medio de la adivinación y creer en los sueños era algo diabólico, también pensaban que algunas plantas eran particularmente maléficas, como el *picietl*, el *ololiuqui*, el peyote, los hongos, el *toloache*, etcétera, porque servían para comunicarse con sus dioses. (Anzures 1983 )

Así, la conquista implicó la destrucción de una forma de vida, y también impuso otra nueva, acorde a la manera de ser y de pensar

de los europeos, por lo que muchos conocimientos que poseían los indígenas no pudieron ser valorados y preservados. Una excepción pudo haber sido el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, lugar donde Sahagún residió, y donde se impartía una cátedra de medicina indígena teórica siendo catedráticos de ella los mismos indios.

Fray Bernardino de Sahagún, en el libro X capítulo VIII de su obra magna, hace mención de los buenos y los malos oficiales, colocando a los sabios y los médicos junto con los cantores, pintores, albañiles, canteros y carpinteros. Respecto a los sabios dice:

El sabio es como lumbré o hacha grande, y espejo luciente y pulido de ambas partes, y buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los otros [Así mismo, al médico lo caracteriza en la siguiente forma] El médico suele curar y remediar las enfermedades; el buen médico es entendido, buen conocedor de las yerbas, piedras, árboles y raíces, experimentado en las curas, el cual también tiene por oficio saber concertar los huesos, purgar, sangrar y sajar, y dar puntos, y al fin librar de las puertas de la muerte. (Sahagún 1989: 555)

Los hongos son mencionados en las fuentes como Teonanacatl, el carácter sagrado de los hongos queda en evidencia con el nombre que los aztecas le daban, *Teonanácatl*, que quiere decir carne de Dios y el hecho de sólo lo emplearan en las ceremonias más importantes.

A pesar de que ya Sahagún los describe en su obra, en el libro XI capítulo VII, 'En que se trata de todas las hierbas', no fueron identificados botánicamente sino hasta mediados del siglo veinte.

Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman teonanácatl (que) se crían debajo del heno en los campos o páramos; son redondos, y tienen el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor, dañan la garganta y emborrachan. Son medicinales contra las calenturas y la gota; hanse de comer dos o tres no más, (y) los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón; a los que comen muchos de ellos provocan a lujuria, y aunque sean pocos. (Sahagún 1989: 666)

López de Gómara nos relata en su primer libro una ceremonia llevada a cabo en las islas del Caribe, que coincide plenamente con las actividades ceremoniales de los chamanes actuales. En su segundo

volumen describe los vinos que existían en la Nueva España, así como los tipos de embriaguez, entre los que se encuentran los efectos de las plantas sagradas, menciona que:

Cuando se quieren embriagar de veras, comen unas setillas crudas que llaman teunanacatlh, o carne de Dios, y con el amargor que les ponen, beben mucha aguamiel o su vino común, y en poco rato quedan fuera de sentido; pues se les antoja ver culebras, tigres, caimanes y peces que los tragan y otras muchas visiones que los espantan. (López de Gómara 1985: 312 )

Cuando Sahagún hace referencia al peyote, lo hace en los siguientes términos:

Hay otra hierba, como tunas de tierra, que se llama péyotl; es blanca, hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días y después se quita. Es como un manjar de los chichimecas, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro. (Sahagún 1989: 666)

Al referirse al *toloache*, lo hace en la siguiente forma:

Hay otra hierba que se llama tlápatl, (y) es como mata; cría unas cabezuelas sin espinas, como limones; tiene la cascara verde, tiene las hojas anchuelas, las flores blancas, tiene la semilla negra y hedionda, y quita la gana de comer a los que la comen, y emborracha y enloquece perpetuamente. Esta semilla es buena contra la gota, untando con ella a donde está el dolor; el olor también de ella es dañoso como la misma semilla. [...] Hay otras hierbas de éstas que se llaman tzitzintlápatl, (y) dicense así porque tienen las cabezuelas espinosas, tienen las mismas operaciones de la arriba dicha. (Sahagún 1989: 666)

El *ololiuqui* es la primera de las plantas que corresponden a la sección 1, en la que Sahagún habla *de ciertas hierbas que emborrachan*.

Hay una hierba que se llama cóatlxoxouhqui, y cría una semilla que se llama ololiuhqui; esta semilla emborracha y enloquece. Danla por bebedizos para hacer daño a los que quieren mal, y los que la comen paréceles que ven visiones y cosas espantables; danla a comer con la comida, o a beber con la bebida los hechiceros o los que aborrecen a algunos para hacerlos mal. Esta hierba es

medicinal, y su semilla es buena para la gota, moliéndola y poniéndola en el lugar donde está la gota. (Sahagún 1989: 666)

El padre Joseph de Acosta (1985 [1590]: 263) en el Libro Quinto de la *Historia Natural y Moral de las Indias...*, describe la forma de preparar las unciones o emplastos, tanto para uso cotidiano de los sacerdotes, como aquella que preparaban cuando acudían a ofrendar a sus dioses en las oscuras cuevas y apartadas montañas, la que usaban para darse valor. El autor destaca la participación del *Ololiuhqui* en estas unciones, así como, en forma de bebida “para ver visiones, cuyo efecto es privar del juicio”. Así mismo, menciona como en el Perú, también acostumbraban embadurnarse los hechiceros y como sobrevive hasta su momento esta practica en forma oculta. Describe un género de hechiceros que pueden tomar la forma que quieran, viajando por el aire tramos largos, en tiempos cortos, viendo lo que pasa y además hablan con el ‘demonio’ quién les responde en ciertas piedras y lugares que son muy venerados, cosas que sucedieron, y que por “el curso natural era imposible saberlas tan presto” (*ib*: 264) aclarando que “para este oficio particular usan de una yerba llamada villca, echando el zumo de ella en la chicha, o tomada por otra vía” (*ib*: 265)

Otra de las plantas a las que se hace referencia en las fuentes, es el tabaco (*Nicotiana ssp.*), el que desde épocas tempranas manifestó su vocación chamánica. La preparación de las hojas del tabaco, cuando se muelen y se mezclan con cal, recibe el nombre de *Picietl*, y aún en la actualidad es empleado con los mismos fines por los indígenas. Pero también se pueden usar las hojas para liar unos cigarros, cuyo humo se aspira por boca y nariz.

Cuando Sahagún hace referencia a los vendedores del *piciete*, describe su frecuente preparación y consumo entre la sociedad mexicana en los siguientes términos:

El que vende piciete, muele primero las hojas de él, mezclándolas con un poco de cal, y así mezclado, estriégalo muy bien entre las manos; algunos lo hacen del incienso de la tierra, y puesto entre las manos; algunos lo hacen del incienso y puesto en la boca hace desvanecer la cabeza o emborracha; hace también digerir lo comido y hace provecho para quitar el cansancio. (Sahagún 1989: 577)



Acerca de la hierba *yetl* se encuentra en el Libro segundo de *La Historia de la Plantas de la Nueva España* que Francisco Hernández, dice lo siguiente:

Es el YETL una hierba de raíz corta, delgada y fibrosa, de donde nacen tallos de cinco o más palmos de largo, flores que dejan, cuando caen, cápsulas llenas de semillas. Llamaban los haitianos a esta planta tabaco, porque se mezclaba a los sahumeros que también llamaban tabacos. Algunos de entre nosotros lo llaman hierba sagrada y otros nicociana. Pero no es una sola especie la de esta planta, pues hay también la llamada quáuhyetl, de florecilla más blanca, tallo más redondo, y hoja más lisa y más larga. Ambas son de sabor acre y de temperamento caliente y secante en cuarto grado. [...] las hojas puestas a secar, envueltas luego en forma de tubo e introducidas en cañutos o en canales de papel, encendidas por un lado, aplicadas por el otro a la boca o a la nariz, y aspirando el humo con boca y nariz cerradas para que penetre el vapor hasta el pecho, provocan admirablemente la expectoración, alivian el asma como por milagro, la respiración difícil y las molestias consiguientes. [...] Se fortalece con él la cabeza, se produce el sueño, se calma el dolor, el estomago recobra sus fuerzas, se cura la jaqueca, se embota el sentido de las penas y trabajos, e invade por completo el ánimo un reposo de todas las potencias (que podría casi llamarse embriaguez). (Hernández 1959 Vol. 1: 80-86)

La importancia de los psicotrópicos en el momento de la conquista y en los años posteriores, queda atestiguado por obras como el *Códice Badiano*, o como se vio, por los textos de fray Bernardino de Sahagún, así como también por las memorias de Fernando de Alvarado Tezozómoc. En esta queda de manifiesto la existencia de una preocupación constante para tratar de conservar la salud y remediar la fatiga de los gobernantes. (Viesca 1976) Los textos indígenas contienen recomendaciones cuya función consistía en reforzar o transformar su actividad física o mental. Dentro de los remedios se mencionan las plantas consideradas como sagradas, porque en ellas mora lo divino y al comerlas, el hombre puede penetrar al ámbito de lo sobrenatural y adquirir una visión mucho más amplia y divinizada, que le permite establecer los cauces de su acción sobre los problemas fundamentales. Las plantas sagradas, tienen la posibilidad de aumentar la convivencia con las deidades y divinizar a los individuos que por otro medio no lo habrían logrado.

Durante el transcurso del periodo colonial, algunas concepciones de origen prehispánico se fueron conciliando con las creencias religiosas del cristianismo. Pero la iglesia y los inquisidores estuvieron alertas con el uso de plantas con fines idolátricos o adivinatorios. Existe una copiosa documentación respecto a los juicios que se practicaron en contra de indios, mulatos o mestizos, a quienes se les acusaba de emplear: toloache, ololiuhqui, peyote, así como otros productos de índole similar. Los frailes se quejaban amargamente de que los indios no habían sido realmente cristianizados, y que detrás de su aparente mansedumbre se escondía la idolatría de sus antiguas creencias.

A pesar de todos los esfuerzos que realizaron los evangelizadores, el empleo de estas plantas permaneció entre las costumbres más arraigadas de los grupos indígenas. Todavía en el siglo XVIII, algunos frailes y sacerdotes seguían preocupándose de las prácticas médicas relacionadas con los curanderos y de las plantas y animales que usaban, al igual que de la adivinación y las interpretaciones de los sueños que consideraban premonitorios.

Uno de los primeros trabajos modernos en México, para disipar el silencio en torno a las plantas sagradas, es el que escribió el Doctor Manuel Urbina acerca del peyote y el ololiuhqui, publicado a principios del siglo XX.

Por lo que respecta a América del Sur, desde que se inició la penetración europea en la parte occidental de la Amazonia hasta mediados del siglo XIX, sólo algunos viajeros y misioneros mencionaron los intoxicantes empleados por los indígenas. Schultes (1986), señala que el jesuita Chantre, a finales del siglo XVII aludió a un brebaje hecho de *ayahuasca* por los indios de Mainas, en la Amazonia peruana. Otro jesuita, Magnin, en 1740 anota que es la medicina empleada por éstos aborígenes. En ésta época, otro misionero, Maroni, describió una bebida intoxicante que era ingerida con propósitos adivinatorios. Otra mención de ésta bebida se encuentra en Tschudi, un viajero alemán que estuvo en Perú hacia 1840.

Sin embargo, el descubrimiento verdadero y la correcta identificación de la ayahuasca se debió al botánico inglés Richard Spruce, quién en 1852 relata el testimonio de una fiesta indígena realizada en la zona

del Río Vaupés, cerca de la frontera entre Brasil y Colombia. Poco tiempo después, Spruce encontró que los indios Guajibo, del Río Orinoco, entre la frontera de Colombia y Venezuela, también bebían una infusión similar, además de mascar el vástago seco. En 1857 reportó que los indios Záparo de la Amazonia ecuatoriana usaban un narcótico al que llamaban *ayahuasca*.

Para completar el bosquejo del choque cultural, es indispensable hablar acerca de algunos elementos inherentes al chamanismo contemporáneo. No tocaremos el interés de numerosas personas, que habitando en contextos rurales o urbanos, buscan en los procedimientos chamánicos, el desarrollo personal mediante la expansión de la conciencia.

El neochamanismo es una práctica contemporánea que se lleva a cabo en las áreas urbanas, desligado de las actividades chamánicas indígenas. Tiene como fundamento la creencia en la existencia de más de una realidad, en donde la realidad ordinaria es acompañada de una realidad alternativa, en la cual las leyes de la naturaleza no necesariamente se aplican. Es en esta realidad alternativa en donde moran los espíritus de los muertos, y otra gran cantidad de entidades que en ocasiones son acompañadas por un ser supremo. También creen en la posibilidad de viajar por la realidad alternativa, para obtener la ayuda y la orientación de los espíritus, además de que los actos realizados en la realidad alternativa pueden afectar a la realidad ordinaria. La curación se considera complementaria de la medicina occidental, más que una opción alternativa. (Medina 2004)

## **1.2 Los espacios del chamán.**

Para iniciar una descripción de lo que involucra el ámbito espacial, es necesario señalar, que éste se encuentra integrado por los espacios y los lugares que se corresponden con las descripciones geográficas, pero siempre están en función de uno o varios grupos humanos que los habitan y que en ellos desarrollan un cierto número de actividades que les permiten sobrevivir. Así, los entornos físicos proporcionarán al hombre una simbología que le permitirá comprender y relacionarse con todo lo que le rodea. En el devenir del género humano, éste se ha relacionado con las plantas y los animales, asimilando su potencial

diferenciado y adaptándose a las diferentes especies que ha encontrado en su entorno. Es por esta razón, que hablar del ámbito espacial implica tocar la relación que se establece entre el individuo y su entorno. Relación dinámica en donde ambos interactúan modificándose mutuamente. Así, el hombre forma al medio ambiente y éste a su vez afecta a la sociedad. Por otra parte, el ámbito espacial también incorpora la geografía de la otra realidad, es decir la que opera como espejo de ésta, y desde donde, de acuerdo con el pensamiento indígena, se puede modificar nuestra realidad.

Gradualmente se va transformando eso que hemos denominado espacio, que para muchos autores era sinónimo de territorio. En la actualidad, son dos grandes vías las que afectan y alteran el espacio original. La primera está constituida por el avanzado deterioro ambiental que en forma implacable está acabando con las áreas del hábitat natural de muchas poblaciones, obligando a éstas a emigrar lejos de sus espacios sagrados; tendrán un nuevo territorio, pero sus tradiciones quedarán atrás. La segunda vía de alteración a los espacios del indígena, es la rápida expansión tecnológica, que está llevando caminos que permiten una comunicación más eficiente; energía eléctrica que invade poco a poco los hogares, alejando las representaciones fantasmagóricas y sustituyéndolas por las historias narradas a través de la televisión satelital.

En este ámbito, se puede afirmar que el territorio no corresponde a la geografía política como sería el término Estado-Nación. “Es un espacio simbólico codificado por un imaginario mítico que conecta vivencialmente a los humanos con su ecología, su historia, su producción y su sentido de la vida”. (Pinzón 1999: 194)

Boege (1996) considera que la geografía étnica tiene una lejana relación con las geografías oficiales, puesto que se trata de un territorio que incorpora lo sobrenatural y que es objeto de un intercambio especial. Así, el sacrificio de un animal representa una ofrenda de reciprocidad entre desiguales, donde el objeto sacrificado es un don muy preciado. Existe la creencia que en la vida en su conjunto, hay una energía vital de cantidad finita, que se puede trasladar de una parte hacia otra. Es por esto, que si se da en pago un elemento considerado vital, como es la sangre de un animal, por ejemplo, se puede promover el crecimiento de una planta. Así, la

distancia existente entre la naturaleza territorializada y el humano no es de ruptura, sino de integración.

Cuando se trabaja con las formas del pensamiento indígena, no es posible aplicar nuestro concepto de categorías mutuamente excluyentes, como sería el caso de lo natural y sobrenatural, así como entre lo humano y animal, debido a que el indígena considera la doble naturaleza de la realidad y la posibilidad de transformación que se da entre ambas realidades.

Cuando desde nuestra cultura estudiamos los fenómenos chamánicos, calificamos de irreal, imaginario, o fantástico, lo que representa la dimensión que para los indígenas es tan real como la vida cotidiana ordinaria y en lo individual, pasar de la una a la otra es una experiencia que todos conocen. Para que se realice ese cambio, para poder ver más allá de la superficie de las cosas —más allá de los montes, las aguas y el cielo— hay medios que pueden manejarse y controlarse; como la concentración, la abstinencia y el trance. En ocasiones 'otras' dimensiones se manifiestan súbita e inesperadamente, lo que permite una rápida y aterradora visión de potencias oscuras. Con frecuencia, la percepción de esta otra realidad se provocará por medios químicos, y bajo su influencia la mente vagará por el mundo oculto de los animales y de los espíritus de la selva, de seres divinos y escenas míticas. (Reichel-Dolmatoff 1978)

La concepción indígena de lo sobrenatural, lleva aparejada otra idea, que es la del desdoblamiento, o sea la existencia de un doble que vive en la otra realidad y se comporta de manera similar a los que viven en la realidad cotidiana.

La idea del doble, de la imagen especular, es fundamental en muchos conceptos de los tukano. Dentro de los montes, '*el dueño de los animales*' es, en esencia, el doble del chamán, y los animales mismos son los dobles de los que se hallan en la selva. Dentro de los cerros, los espíritus llevan una existencia similar a la de los humanos, tienen sus danzas, su música, su comida y su bebida. Ocurre lo mismo en las '*casas*' bajo el agua, en las profundas pozas, donde viven los '*dueños de los peces*'. "Se trata, de 'otro mundo' equivalente en todos sus detalles a nuestro mundo de la realidad tangible, y entre estos dos 'mundos' se cree que hay una delgada cáscara, una pared invisible

que sólo puede atravesarse en el trance alucinatorio”. (Reichel-Dolmatoff 1978: 189)

Muchos de los grupos indígenas latinoamericanos contemporáneos comparten rasgos y creencias comunes, como las descritas antes. Asimismo, es frecuente que consideren como puntos de contacto, de entrada a la otra cara de la realidad, a ciertas áreas de peligro; o sitios expuestos a la acción de seres de diversa naturaleza. Esto sucede con los indígenas del Vaupés, en Colombia, donde los ríos y sus rápidos no son, sólo vías naturales de comunicación, sino también sitios donde se establece el contacto con otra esfera, la sobrenatural. Los indios creen que en las eminencias rocosas y en las profundidades de la selva, tienen su residencia los dueños sobrenaturales de la caza, por lo que éstas áreas son temidas.

Algunos otros lugares son considerados por los indígenas como sitios de importancia para las actividades de vinculación con el otro mundo. Uno de estos sitios, está representado por las cavernas, que se consideran como la entrada al mundo de los difuntos.

Como lo afirma Besserer (1999), la otra geografía corresponde a los lugares que se encuentran bajo la misma representación, pero que se experimentan de manera diferente. En este sentido, se dice que los lugares tienen vida propia y sus nombres transmiten el conocimiento que el indígena tiene acerca de esos espacios, así se encuentren en ésta o en otra realidad.

Los indígenas creen que una forma de establecer contacto directo con el ámbito sobrenatural, es a través de las plantas sagradas y mediante su consumo pueden participar en la experiencia extraterrena, en la cual aparecen personificaciones penumbrosas, las que el indígena puede consultar acerca de una gran variedad de problemas humanos. (Reichel-Dolmatoff 1978)

## **2. EL CHAMÁN INDÍGENA CONTEMPORÁNEO EN LATINOAMÉRICA.**

Los chamanes presentan algunos rasgos comunes, que se pueden considerar como fundamentales en el ejercicio de su actividad. En primer lugar se encuentra la modificación del estado de conciencia, lo que autores como Anzures (1995) denomina el éxtasis chamánico, al que se puede llegar por dos vías: la primera mediante la meditación, las danzas, el canto, o la música, y la segunda a través del empleo de hongos y otras plantas psicotrópicas. En este estado, aunque el chamán asuma otras configuraciones simbólicas, no pierde su propia personalidad y además, conserva el recuerdo de lo sucedido. Al respecto, Lagarriga (1995) acota que el chamán actúa en una pretendida realidad distinta a la ordinaria, la que, en ocasiones es considerada como alternativa y a la cual se accede bajo determinados estados de conciencia. Otro aspecto importante radica en el llamado ineludible que recibe el futuro chaman, y que el atenderlo implica una muerte y una resurrección simbólica, que marcan el inicio de su preparación.

La relación que establece el chamán con los espíritus es amplia, pues abarca a los espíritus de la naturaleza, de las plantas, de los animales, así como de algunos humanos. Esta relación es de participación y ayuda recíproca, no existe la posesión, ya que los espíritus son sus auxiliares. Por otra parte, el chamán posee un lenguaje secreto, que emplea, al igual que sus conocimientos de herbolaria, hipnoterapia y psicodrama, para la realización de curas mágicas, en las que hace resaltar la eficacia de lo simbólico. (Lagarriga 1995)

El chamán indígena latinoamericano, tiene entre sus funciones, el buscar el espíritu extraviado de una persona para traerlo de regreso, a fin de que ésta recupere la salud, sin embargo, por lo general, no se encarga de conducir el alma del difunto a su destino final. Así mismo, los sueños y las visiones producidas por distintos medios, representan la parte más significativa de su actuación, ya que como se dijo, tienen la capacidad de recordar y relatar los contenidos oníricos, además de proporcionar una interpretación coherente con la cosmovisión del grupo.

Así una condición necesaria para la iniciación chamánica, es el estado onírico que utilizará en los quehaceres posteriores. La vida espiritual del chamán representa una unidad, que lo faculta para la acción mediante el poder adquirido. De ésta manera, la ampliación de la percepción y el dominio de los sentidos lo encauza teológicamente. Las finalidades multifacéticas del chamán abarcan aspectos de la vida que lo relacionan con el ciclo vital de la vida, la enfermedad, su terapéutica y la muerte. También se ve involucrado, aunque sea de manera indirecta, con la economía, la política, o el gobierno y la normatividad de la comunidad. (Califano 1995)

Una diferencia fundamental que es necesario considerar cuando se trata de conceptualizar al chamanismo, es la vinculación del chamán con la cosmovisión. En este sentido, Dow (1998) hace énfasis en los procesos de aculturación que han modificado las creencias y plantea la existencia de dos clases de chamanes al interior de las comunidades indígenas. En primer lugar está el chamán tradicional, que basa su trabajo en un sistema de creencias coherente con la mitología y cuyas raíces son precolombinas. Es un líder religioso que actúa como pastor ante sus feligreses y puede ser llamado a oficiar servicios religiosos o de carácter público. Una característica del chamán tradicional es el ser reconocido como una autoridad sobre un invisible mundo espiritual, que es conocido por los demás solamente a través de los mitos. En segundo término, está el chamán curandero, éste lleva a cabo curaciones mágicas, sin la autoridad y el prestigio de ser un líder religioso de su comunidad. Estos manejan un amplio rango de creencias folklóricas que incluyen reminiscencias del periodo colonial español al lado de ideas del ámbito rural contemporáneo. La base mítica de los rituales es más confusa y por lo general se subdividen en especialidades de acuerdo con el modo de curar.

A manera de ejemplo, en Sudamérica, en particular en las tierras bajas Amazónicas, la enfermedad por penetración de objetos y el rapto de las almas, constituyen las dos grandes categorías nosológicas de los indígenas. Entre ellos, es muy extendida la creencia en la materialización de agentes patógenos, bajo la forma de objetos diversos. Estos pueden ser elementos puntiagudos (flechas, espinas, lascas de hueso, astillas de madera), filiformes (cabellos, pelos), cortantes (navajas, fragmentos de vidrio, escamas de pescado), o duros (pedrezuelas, cristales de cuarzo, pedazos de metal, dientes),



pero también pueden aparecer bajo la forma de diversas clases de insectos o pájaros que simbólicamente penetran o devoran el cuerpo (Chaumeil 1995).

## **2.1 La formación de un chamán.**

La iniciación de un chamán, es el proceso que se da a partir de que el individuo descubre su vocación hasta que llega a serlo por medio de una profunda transformación. Son varios los caminos y cada sociedad tiene el propio, mientras que para algunos es un cargo hereditario, para otros, es necesario que el futuro chamán descubra su vocación a partir de un accidente o una enfermedad, como puede ser un rayo que cae cerca o un padecimiento que lo mantiene inconsciente por varios días. Otros en cambio, consideran que un sueño puede revelar la vocación del futuro chamán. También está presente la búsqueda voluntaria, que a través de ayunos y privaciones, o mediante el uso de alucinógenos, es la que define e inicia al aspirante, bajo la guía de un chamán más experimentado (Lobo-Guerrero 1983).

Es posible que el proceso de iniciación del chamán, esté simbólicamente relacionado con el ciclo vital del Sol, ya que éste muere todos los días, y después de su paso por el inframundo, renace por el oriente de nueva cuenta.

Algo similar sucedía para la legitimación del poder de los gobernantes entre los antiguos mayas, que en gran medida eran a la vez chamanes, quiénes tenían que pasar por un ritual de iniciación, en el que morían simbólicamente para penetrar al inframundo, dejando atrás su estatus anterior y poder renacer cargados de una nueva sabiduría y una sacralidad (Valverde 1998).

En la mayoría de los casos, el esquema de la iniciación adopta la forma: sufrimiento—muerte—resurrección. Así el iniciado sufre una serie de padecimientos durante el proceso. Muere simbólicamente cuando queda inconsciente o está delirando por los terribles sueños que tiene. Resucita de la misma forma, habiendo logrado mediante su sufrimiento y su muerte, el acceso al mundo sobrenatural.

Tras la iniciación vinculada con la modificación de la conciencia, se presenta una iniciación tradicional, en la que el nuevo chamán deberá aprender de aquellos que tienen más experiencia todo lo relacionado con su nuevo oficio: el manejo y memorización de las tradiciones orales, las claves para la correcta interpretación de los acontecimientos y los sueños, las técnicas y los rituales curativos, así como, las propiedades de las plantas, animales y minerales. (Lobo-Guerrero 1983)

Si bien, algunos antropólogos que han trabajado en Sudamérica refieren que la decisión de ser chamán es generalmente algo personal, en Mesoamérica por lo regular los elegidos tienen que acatar los designios divinos. (Valverde 1998)

Las primeras noticias que se tienen en los umbrales del siglo XX acerca de los mazatecos de Oaxaca, en México, indican que no cualquiera puede ser chamán, pues se necesitan cualidades y dones especiales que los '*dueños de los cerros*' sólo otorgan a sus favoritos. Para comprobar que han recibido el don de curar y la fuerza especial que los hace resistentes, los aprendices se han de sujetar a una serie de pruebas voluntarias y con frecuencia también involuntarias. Si se sale airoso de ellas, serán entonces considerados con una fiel veneración. (Bauer 1968 [1908])

Los mazatecos vivieron hasta mediados del siglo XX dentro de una cultura cuyas tradiciones eran fundamentalmente orales ya que no tenían escritura,<sup>1</sup> las artes se aprendían por tradición que era transmitida de padres a hijos. La sabiduría se obtenía comiendo los hongos sagrados, los que con sus visiones y la comunicación impartían el conocimiento. (Munn 1976)

El proceso de incorporación de la religión cristiana a las ancestrales prácticas de los indígenas mazatecos, ha dado lugar a que en Huautla de Jiménez, la forma de iniciación más aceptada sea vista como un proceso de 'divinación', es decir, que se produce a través del contacto

---

<sup>1</sup> A mediados del siglo XX, el Instituto Lingüístico de Verano inició la traducción de los textos evangélicos a la lengua mazateca, adaptando una grafía para ello. En la actualidad son los mazatecos quienes han establecido una forma propia para escribirlo.

espiritual entre el *chjota chjine*<sup>2</sup> y Dios. Se puede dar éste contacto mediante el sueño, cuando el curandero se pone en comunicación con Dios, con los santos y con los seres sobrenaturales, quienes le indican como deberá curar y le enseñan a hacerlo invocando el nombre de Dios. (Cortés 1986)

En este ámbito para llegar a ser chamán existen tres formas, afirma Miyanishi (1992b). La primera es por herencia, es decir uno de los descendientes toma el lugar del Padre. La segunda es por don, lo que se refiere a la capacidad congénita del individuo, y la tercera es por fama, que corresponde al conocimiento que tiene el curandero de las hierbas medicinales.

En la narración que María Sabina hace a Estrada (1984), menciona que la primera vez que supo de los hongos sagrados fue cuando el sabio Juan Manuel fue a su choza, a petición de su abuela, para curar a su tío. El señor llegó ya entrada la noche, con un envoltorio que trataba con cuidado y respeto. Más tarde se inicio la ceremonia y la entonces niña, vio que el envoltorio contenía unos hongos grandes y frescos, como muchas otras veces los había visto en el monte donde cuidaba a los pollos y las cabras. Esa noche, la niña, en ese entonces de unos seis años de edad, permaneció despierta y vio como el sabio encendía las velas y hablaba con los '*dueños de los cerros y los manantiales*', para después tomar los hongos por pares y repartirlos entre los presentes, incluyendo al enfermo. Más tarde el lenguaje del sabio era bonito, hablaba sin cesar de cosas que la niña no comprendía, pero que le resultaban agradables. Vio como el sabio danzaba en la oscuridad y también como el tío se fue recuperando, hasta sanar completamente al término de dos semanas. Posteriormente, un día descubrió en el cerro unos honguitos y decidió comerlos junto con su hermana, pronto escucho la voz de Dios que le decía que se arrodillará y rezará, cosa que hizo, para sentir después que ella también hablaba bonito, que sus palabras eran hermosas.

En alguna ocasión el obispo de Huautla le aconsejó a María Sabina que iniciara a sus hijos en la sabiduría, a lo que ella le contestó, que se puede heredar el color de la piel, de los ojos, o la forma de llorar o

---

<sup>2</sup> *Chjota chjine* (gente de conocimiento) término mazateco con el que se denomina al sabio indígena.

sonreír, pero con la sabiduría no sucede lo mismo, ésta no puede heredarse, se trae de nacimiento. La sabiduría no puede enseñarse, es por eso que el lenguaje nadie lo enseña, es lo que dictan los *santitos*<sup>3</sup> al entrar en el cuerpo. (Estrada 1984)

Entre los tukano, de la región del Vaupes colombiano, el oficio de *payé*<sup>4</sup> no es hereditario, aunque el hijo puede seguir los pasos del padre, sin embargo, son más importantes las características psicológicas y educacionales de un individuo. El aprendiz debe mostrar una disposición constante al servicio del grupo, contar con una excelente memoria que le permita aprenderse los cantos y las canciones con los que iniciará las ceremonias, también debe estar dispuesto a pasar muchas noches sin dormir, a ayunar con frecuencia y practicar la abstinencia sexual. Pero lo más importante, es que deberá estar dispuesto a ingerir psicotrópicos y a '*entender*' las visiones que estos producen. Además de la privación de los alimentos, pues debe ingerir básicamente yuca y agua, se debe abstener del juego y de la actividad sexual. El programa de entrenamiento incluye el uso frecuente de alucinógenos, en particular el *ayahuasca* y la discusión con el *payé* maestro acerca de las visiones y la experiencia. Los jóvenes deben aprender conjuros interminables que se relacionan con la historia mitológica del grupo y con los espíritus y dueños sobrenaturales, ya que deberá saber cómo conversar con ellos. Su preparación incluye las supersticiones asociadas a las plantas, los animales, los raudales y los rápidos, los petroglifos y otros aspectos del arte y el saber chamánico. (Schultes y Raffauf 1994)

Para los tukano, el entrenamiento formal de un *payé* se inicia en una edad que pasa de los 25 años, puede darse el caso que el novicio haya pasado ya unos meses viviendo con un *payé*, observando las ceremonias curativas y los trances, aprendiendo de sus mayores algunos cantos, ensalmos y conjuros. Sin embargo, el verdadero aprendizaje se lleva a cabo en el aislamiento, pues sólo uno o dos novicios son los que van a vivir con un renombrado *payé* durante unos

---

<sup>3</sup> Santitos es una forma coloquial para designar a los hongos sagrados.

<sup>4</sup> *Payé*, vocablo con el que se designa al chamán. Es el que oficia en los rituales del ciclo vital (nacimiento, iniciación y entierro) y se encarga de curar las enfermedades. Pero su principal responsabilidad es la buena relación entre la sociedad y lo sobrenatural.

meses, periodo que puede ser de un año o incluso aun más. El aprendiz debe colaborar durante éste tiempo en el hogar del maestro y además pagar un honorario en especie, que puede consistir, según el caso, en varias canoas, una escopeta, un gran espejo enmarcado, o herramientas de carpintería. Por su parte el futuro *payé* debe adquirir algunos objetos materiales que usará más tarde en su oficio. La esencia de estos objetos se encuentra en la '*Casa del Trueno*', y durante un trance inducido el aprendiz debe visitar a la personificación del *Trueno* y pedir su ayuda. Es el *Trueno* el que concede la esencia, la forma material, o le indicará como conseguirlos, estos objetos son designados como '*armas*'.



**FIGURA 24.** *Payé makuna con su discípulo.* en: Schultes y Raffauf 1994: 81

La búsqueda de las '*armas*' implica que el *payé* y los discípulos se vayan a vivir a un lugar apartado en la selva, donde construyen una vivienda temporal con los enseres más indispensables, como hamacas y algunos utensilios de cocina. A ninguna mujer se le permite visitar este sitio.

Durante el día, el *payé* y sus discípulos salen a cazar, pescar o recolectar, pero éstas actividades, ahora están sujetas a una serie de reglas precisas que los aspirantes tienen que cumplir. Por la noche, bailan, cantan, fuman sus tabacos, emplean el *rapé de vihó* y toman pociones de diferentes clases de *yagé*. Es durante el trance cuando '*aparecen*' los objetos de poder, caen del cielo y se materializan frente al aprendiz.

La obtención de los objetos de poder es lenta y difícil, puesto que durante muchas noches cantan sentados pidiendo al *Trueno* que los favorezca con su poder. Para escuchar mejor las voces que se manifiestan en su trance, el aprendiz se pone en los oídos, los finos pelos blancos de la barriga del jaguar, o las delicadas plumas de la parte baja del cuerpo del águila arpía. Es de hacer notar, que ambos animales están relacionados con el *Trueno*.

A medida que el futuro *payé* se prepara, él y su maestro pasan horas cantando y pronunciando encantaciones a *Vihó-mahsë*, el dueño sobrenatural del rapé narcótico. Durante el periodo del noviciado, casi diariamente se consume *yagé* de diferentes clases y se aspira el *rapé de vihó* con regularidad, porque se considera que los detalles del conocimiento chamánico se transmiten directamente a través de *Vihó-mahsë*, cuya voz acompaña las imágenes provocadas por las alucinaciones. (Reichel-Dolmatoff 1978)

El discípulo aprende a seleccionar y combinar las diferentes plantas narcóticas, así como preparar *yagé* de distintas clases. También debe reconocer en la selva, las plantas medicinales y las mágicas.

Entre los tukano, se considera que el poder chamánico no se puede adquirir, este poder se otorga a la persona. Es el poder quién selecciona a su portador y no al contrario, algunos oyen el llamado, pero otros no, sin importar que tan asiduos sean para escuchar en la soledad de la selva y en sus ayunos.

Al volver a su hogar, un *payé* recién iniciado debe tener muchas precauciones, pues se encuentra en un estado delicado. La abstinencia sexual sigue siendo algo esencial y deben evitar cualquier contacto con mujeres que estén menstruando o embarazadas. Son importantes las restricciones alimenticias, por lo que se evitan ciertas preparaciones de la comida común, a fin de no afectar al nuevo *payé*. La sensibilidad al ruido que manifiesta el recién iniciado implica que debe evitar que se toquen flautas o instrumentos de sonido agudo y procurar la ausencia de toda clase de ruidos, pues si hubiere uno indebido, el *payé* se volvería confuso, se ahogarían las voces sobrenaturales, y su vista sería borrosa y las imágenes alucinatorias palidecerían hasta desaparecer.

El *payé* tukano no recibe de súbito la llamada sobrenatural, sino que desarrolla su personalidad lentamente. La fuerza motriz, es un interés intelectual en lo desconocido, para la satisfacción personal de 'conocer' lo que otros son incapaces de comprender. (Reichel-Dolmatoff 1978)

## 2.2 Los elementos rituales.

Los elementos que apoyan al chamán en su trabajo, son básicamente dos, las herramientas o armas con las que cuenta, que generalmente se encuentran asociadas al proceso de iniciación y los espíritus aliados, que pueden pertenecer a seres humanos, animales, o entidades sobrenaturales.

Un elemento que parece estar presente en todas las ceremonias en las que se ingieren sustancias psicotrópicas, es la dieta ritual. McKenna *et al* (1986), consideran que la observación estricta de la dieta está relacionada con dos funciones. La primera es la de limpiar el organismo para que pueda ser capaz de experimentar plenamente el efecto de las plantas y la segunda es la de protegerlo contra los efectos adversos de ciertos alimentos. Por lo general, las plantas sagradas son muy 'celosas', por lo que la abstinencia sexual y la dieta no se deben interrumpir, puesto que la persona puede ser castigada por los espíritus de las plantas.

Una de las formas más generalizadas entre los mazatecos para llevar a cabo el diagnóstico de una enfermedad, es el empleo de granos de maíz, en lo que se conoce como la '*tirada de los granos*' o la '*lectura del maíz*'. Los granos son como una forma de escritura revela Don Calixto Gómez, curandero de Soyaltepec. El considera que los granos se han de tomar de una mazorca que tenga doce hileras, de donde coge dos granos de cada una, para obtener un total de 24, pero elimina 2 y se queda con 22<sup>5</sup>. sobre un costal extendido en el piso, coloca una tela de manta blanca. Del pañuelo, donde previamente los depositó, toma los granos y empieza a rezar en mazateco, discurso

---

<sup>5</sup> El número de granos de maíz, varía de acuerdo con el curandero que los emplea.

del que sobresalen de vez en cuando algunos nombres de santos en español, los que pueden no corresponder a los reconocidos por la liturgia católica. Mientras hace esto, pasa los granos de una mano a la otra, una y otra vez, mencionando en sus oraciones todos los lugares conocidos de la región. Cuando ha finalizado con las plegarias, arroja los granos del maíz sobre la tela, para descubrir en ellos el camino que debe seguir. En ese momento conoce la enfermedad, su causa y el remedio que debe aplicarse. Si todos los granos caen tendidos, el curandero no tiene nada que hacer, porque el enfermo va a morir. Si algunos granos caen en posición hacia arriba, el enfermo tiene remedio y la forma en que caen los granos señala cual es. (Suárez 1969)

Cuando un individuo padece la enfermedad del '*susto*', la función del chamán mazateco es buscar el espíritu que se extravió, encontrarlo, hacerlo volver y reintegrarlo a la personalidad del enfermo. En algunos casos se hace necesario que el curandero compre el espíritu a los poderes que se han apropiado de él. Para ello emplea las semillas de cacao envueltas en papel de corteza, que ha de enterrar en el lugar donde el enfermo extravió el espíritu y que lo ha descubierto mediante las visiones del hongo. (Munn 1976)

Uno de los principales elementos que es empleado en las prácticas curativas y adivinatorias entre los mazatecos es el '*bulto*', que representa la ofrenda que hace el curandero, el paciente o ambos. El contenido de un '*bulto*' está formado por: semillas de cacao, que representan la riqueza y la prosperidad; los huevos, que son la fortaleza; las plumas de brillantes colores, son el '*testigo*'; y el papel de amate que es una promesa. (Weitlaner y Hoppe 1963)

El cacao es usado para pagar por la vida del enfermo y poder recuperar su espíritu, el mismo que fue atrapado. Son los dueños de las montañas a quienes hay que pagar y son los que hablan. Si el *Señor de la Montaña* pide un pollo, éste es el que ha de llevar el cacao, lo dejan ir con su carga rumbo a la montaña, donde al verlo, nadie lo toca, pues saben que ya le pertenece a los dueños de las montañas. El cacao que lleva es el dinero, va envuelto en papel de corteza y lleva una pluma de loro que simboliza al ave que anunciará con su canto la llegada del pollo con el cacao, "la llegada del dinero



para pagar lo que se ha pedido, como si se pagara por la libertad de un prisionero". (Munn 1976: 128)

Los objetos rituales varían de una cultura a otra, pero en términos generales el trabajo del chamán se lleva a cabo en la casa del paciente o en un lugar dedicado especialmente para este fin. En cualquiera de los casos, el lugar debe contar con un altar. Estos son generalmente complejos, en ellos se encuentran las imágenes tutelares, varas de poder, flechas, cristales, papel, carrizos y plumas entre otros. Las piedras y los huevos tienen un significado simbólico. El tabaco usualmente está presente durante una curación y el aguardiente es usado como agente purificador.

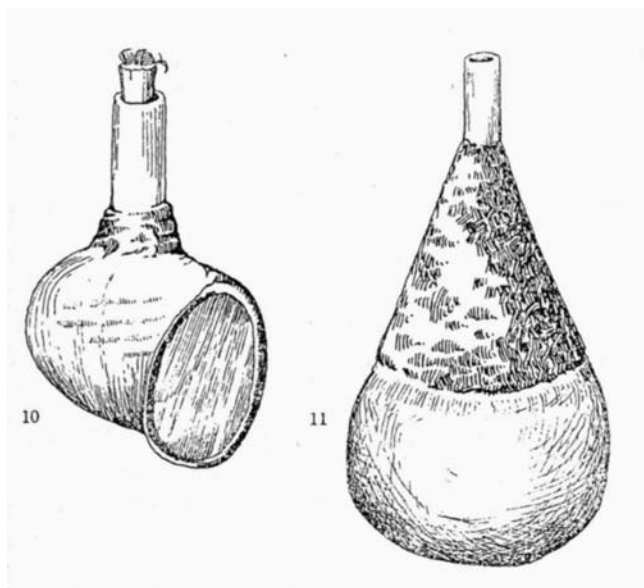
La mezcla de elementos religiosos queda de manifiesto durante la celebración de la velada de los mazatecos, cuando los conceptos de la antigua cultura indígena se mezclan con las ideas de la religión Católica. Así, la mujer chjota chjine al cantar hace referencia a que es el corazón de Cristo, el corazón de la Virgen María. Para poco después, decir en sus cantos que es la mujer Serpiente, la mujer Luna, la mujer Pájaro. Aparentemente el consumo de los hongos presenta algunas características comunes con la eucaristía cristiana. Sin embargo, a la hora de las revelaciones, una de las chjota chjine insistía en que Jesús no le habla a ella; que ella 've', al muchacho enfermo, sano. O en su caso, ella 've' como un tigre (jaguar) se come el alma del enfermo. (Pike & Cowan 1959)

Los cantos son creaciones lingüísticas debidas a la facultad individual del curandero, pero la estructura de los discursos y las sucesivas frases cortas terminadas con la palabra 'dice', son similares en todas las personas, condicionadas por la cultura y la tradición. Las cosas al igual que las emociones, cuando toman contacto con sus cantos se traducen mágicamente a sonoras y vibrantes tonalidades, que corresponden a la música de las montañas, las rocas, el espacio y el miedo. (Munn 1976)

Por lo que respecta a Sudamérica, entre los tukanos el uso de pinzas para la depilación de ciertas partes del cuerpo, tiene por lo general un significado ritual y a veces se efectúa por indicaciones del chamán, ya que los pelos arrancados suelen representar una ofrenda a

determinados personajes sobrenaturales. El chamán recibe los pelos, los consagra y luego los deposita en el lugar señalado.

El banco o asiento del chamán, simboliza el punto central donde la persona sentada en una posición ritual constituye una parte del eje cósmico. El banco denota autoridad y es sentado en él, como el chamán medita, adivina, canta, ejecuta sus ritos y lleva a cabo sus curaciones. Con frecuencia estos bancos son zoomorfos, con representaciones de caimanes, tortugas o armadillos. El banco del chamán tiene sólo dos soportes que imitan la cola bifurcada del gavián tijereto (*Elanoides forficatus*), que representa el ave chamánica por excelencia para los grupos tukanos del Vaupés. Con un simbolismo múltiple: una vida migratoria que a su regreso anuncia la abundancia de comida y trae los presagios. La cola bifurcada hace alusión a una referencia sexual, por lo que el ave se asocia a la procreación. Además, los indígenas ven en el vuelo acrobático una manifestación de que se trata de un chamán, o sea un pájaro-sabio.

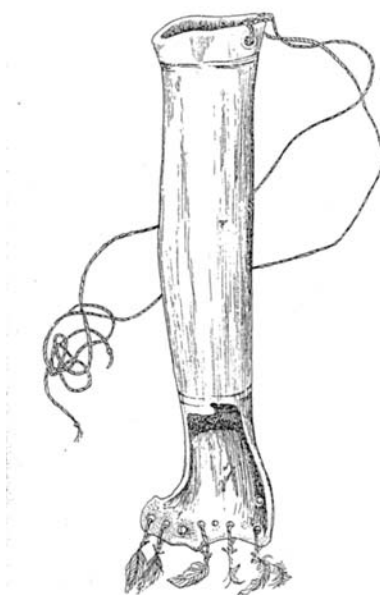


**FIGURA 25. Recipientes para rapé.** (Barasana) en: Reichel-Dolmatoff 1978 figuras 10 y 11.

Reichel-Dolmatoff (1988), considera se pueden distinguir varias categorías de los animales auxiliares, y que estos son simples representaciones zoomorfas de los poderes del chamán. Son los principios o cualidades que a los ojos del chamán están contenidos en los animales, como pueden ser entre otros: el vuelo, la agudeza visual

o del oído, la agresividad, la idea de devorar, la capacidad de metamorfosis o la simulación de la muerte.

Así, los animales que ayudan al chamán a volar y a los cuales invoca cuando emprende el vuelo, son aves que tienen características de vuelo notables, como: el gavilán tijereto, la tijereta de mar (*Fregata magnificens*), el águila arpía (*Harpia harpyja*), el colibrí, y la lechuza. Son importantes también el gallinazo y en particular el gallinazo rey (*Sarcorhamphus papa*).



**FIGURA 26. Recipiente de hueso de jaguar, para rapé.** Guahibo. en: Reichel-Dolmatoff 1978 figura 16

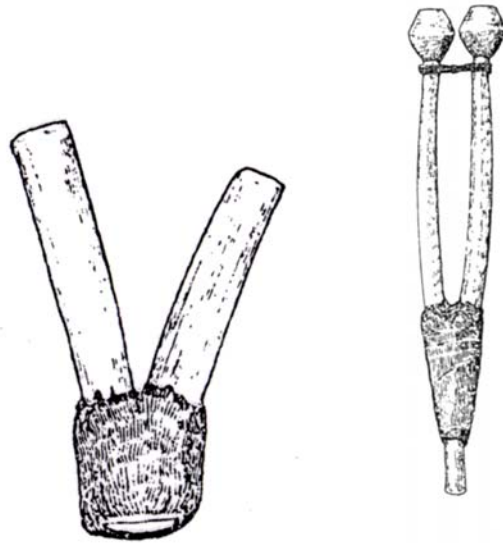
Otro grupo corresponde a los animales que ayudan al chamán en las curaciones, en el caso de los tukanos, son de dos clases, los que tienen connotación fálica y los que muerden o destrozan con sus dientes o sus picos. Los primeros, son animales como la ardilla, cuya cola se compara con un falo, el pájaro carpintero con una cabeza roja que es considerada fálica, y el pájaro mochilero, con un nido que se compara con los testículos. Los segundos, lo forman entre otros los peces muy voraces como la piraña, algunos roedores y ciertas tortugas que cuando muerden no sueltan la presa.

Un tercer grupo es el de los animales verdugos, son los encargados de ejecutar las ordenes del chamán para agredir a un enemigo. Está conformado por el jaguar, las culebras venenosas y los insectos ponzoñosos.

El cuarto y último grupo se integra con los mensajeros chamánicos. Aves que *'hablan'*, como es el caso de las guacamayas y loros, cotorras, guacharacos y otros. El murciélago, la chotacabra (*Caprinulgidae*) y determinadas libélulas y mariposas también forman parte de este grupo. (Reichel-Dolmatoff 1988)

Otro de los instrumentos mágicos que posee el *payé*, es un conjunto de espinas o astillas en forma de agujas, hechas con madera de palma. El *payé* para entregar estas *armas* al novicio, coloca las astillas en la parte interior del antebrazo izquierdo, luego toma el cuarzo blancuzco que cuelga de su cuello y presionándolo sobre las astillas, hace el gesto de prensarlas dentro de la carne del antebrazo, luego con la manija de la maraca hace una acción similar y finalmente pone el puño cerrado en ese mismo lugar y sopla abruptamente para hacer *'entrar'* las astillas en el brazo, donde éstas desaparecen. Ahora éstas astillas serán como dardos envenenados, que pueden dispararse contra cualquier enemigo al hacer un movimiento violento con el brazo; la razón por la cual se colocan en el brazo izquierdo, es para evitar que sean lanzados accidentalmente con cualquier movimiento brusco del brazo derecho. El *payé* también coloca dos de estas astillas sobre la lengua del aprendiz, soplando luego a través del puño cerrado en la boca, para que las astillas *'entren'*, ya que el nuevo *payé* necesitará de estas para poder absorber la esencia de la enfermedad del cuerpo de un paciente, y en su caso, servirán como un efectivo contraveneno.

Dentro de los objetos que el nuevo *payé* deberá conseguir, se encuentra una *vara sonajera*, que es la vara fálica por la que descendió la humanidad del cielo. Una azada de madera en forma de gancho, en cuyo brazo más corto se ha sujetado con fibras vegetales amarillas una hoja de piedra. Un porta cigarros en forma de tenedor, tallado en madera dura, donde se coloca el grueso cigarro de tabaco enrollado en hoja de platanillo (*Heliconia*). También necesita un banquito de madera, el absorbedor de rapé hecho con el hueso de una ave, sus coronas de plumas y sus cascabeles de semillas.



**FIGURA 27. Tubos de hueso de ave para la absorción de rapé.** en: Reichel-Dolmatoff 1978 figuras 4 y 8.

Para la ceremonia del *yagé*, los hombres se engalanan y usan sus atavíos especiales que guardan para éstas ocasiones. El vestuario comprende: coronas de plumas; maracas; taparrabos pintados. Se amarran grandes cascabeles al tobillo derecho y al codo izquierdo. Acostumbran tocar sus flautas. El inicio de la ceremonia lo marca el encendido de la gran antorcha cubierta de resina, la que proyecta una intensa luz roja.

En relación con el *yopo* y su empleo como rapé, existen menciones acerca de que los polvos son guardados en un recipiente elaborado con el pico de un tucán, de donde ponen un poco en un platillo de madera y los absorben con un hueso tubular.

### **2.3 Los espíritus en la concepción del indígena.**

En la mayoría de las comunidades indígenas latinoamericanas, las diferentes manifestaciones culturales forman parte de un todo. La religión, la medicina, el arte, la música, los cantos y los poemas expresan distintas facetas de una misma realidad, que está representada por una cosmovisión milenaria.

Existen diferencias sustanciales en el pensamiento indígena en torno a la concepción del espíritu, pues tanto el hombre, como los animales, las plantas y aún las cosas, son poseedoras de un espíritu. Mientras que el alma, en el pensamiento cristiano es privativa del hombre.

En algunos casos el espíritu, es considerado como un aspecto etéreo del cuerpo del que procede. Así, por ejemplo, se cree que los espíritus de los muertos, se nutren de los olores de las ofrendas, que son etéreos como ellos.

Existe la creencia entre algunos indígenas en que después de la muerte física, la persona continúa su existencia en forma de espíritu, para que transcurrido cierto tiempo pueda entrar en otra dimensión, donde finalmente desaparece, presentando así, una continuidad de carácter limitado para el espíritu del muerto. Sin embargo, para otros grupos se concibe su inmortalidad, ya que hacen referencia a los ancestros.

La costumbre de enterrar a los muertos bajo la casa, se relaciona con la idea de dos casas, de una intercomunicación entre dos realidades. La casa de arriba, donde vive la familia, es la de la luz y el calor, mientras que los entierros bajo el piso, corresponden a la casa de las tinieblas y del frío. (Reichel-Dolmatoff 1988)

También, es frecuente la creencia de que es posible oír las voces de los recién fallecidos y que éstos transmiten ciertos mensajes importantes a los vivos. También se cree que los espíritus de los antepasados no mueren del todo, ya que siguen acompañando a sus parientes vivos durante un determinado tiempo.

De acuerdo con Dow (1998), la concepción filosófica animista es simple. Todas las cosas se mueven y actúan porque fuerzas animadas le dan el poder de hacerlo. Estas fuerzas tienen una jerarquía de poder con el Sol y la Luna en la cúspide y las piedras en la base. Las fuerzas animadas de los humanos se encuentran entre esos dos límites. Así, los humanos tienen un poder total sobre las piedras, que carecen de una fuerza animada, pero no pueden cambiar el curso de los astros, por que su poder no es suficiente ante las poderosas

fuerzas animadas que tienen estos. En este contexto, los espíritus son más poderosos, por lo que dominan a los humanos.

En el norte de México, los huicholes usan las visiones y el trance para ver y pactar con las fuerzas animadas, al oeste de la región, algunos chamanes acuden al bosque en busca del poder de los lobos, mientras que al este, los chamanes entran en trance durante los rituales, auxiliados de sus plantas sagradas.

Los huicholes reconocen una fuerza esencial de la vida, ( Furst 1972a) a la que denominan *kupúri*. Emplean el mismo termino para la corona o punto blando de la cabeza, que es precisamente donde reside. Al no existir un concepto específico, se ha traducido como *alma*. Otras poblaciones mesoamericanas contemporáneas comparten la creencia de los huicholes, de que el *alma* reside en la parte superior de la cabeza, de donde puede perderse, en vida del individuo por un accidente o por un acto de magia malévol. Pero se separa en forma permanente con la muerte.

Cuando un huichol se enferma, el *Marääakáme*<sup>6</sup> indaga la causa, que puede ser el malestar de una deidad por algún olvido en el ceremonial o una acción de magia malévol o brujería. En ambos casos, se dice que el paciente ha sido herido por la flecha de la enfermedad, lo que hace referencia a la creencia en la intrusión de un objeto extraño. Pero el tercer caso corresponde a la pérdida del *alma*. El *kupúri* de una persona puede vagar durante el sueño y ser capturado por un brujo hostil o un espíritu animal, provocando lo que se conoce como el robo del *alma*. Pero también, el *kupúri* puede ocasionalmente salirse accidentalmente y perderse o ser devorado por seres malignos.

Cuando el *alma* ha sido capturada durante el sueño, el individuo amanece enfermo, por lo que se llama al *Marääakáme*, quién ha de ir a buscar el *alma* perdida, para traerla de regreso. Pero si no la encuentra, entonces esa persona muere.

Cada huichol tiene una vida o *alma* que reside en lo alto de la cabeza. Cuando la persona muere, el *alma* se eleva como una nubecita, como

---

<sup>6</sup> *Marääakáme* es el nombre local con el que se designa al guardián espiritual de la comunidad huichola.

un pequeño remolino. A los cinco días, el *Maräakáme* captura el *alma* bajo la forma de un pequeño insecto brillante, con la punta de sus plumas. Hace esto para que la persona muerta se pueda despedir de sus familiares, tras lo cual, el *Maräakáme* acompaña al *alma* y la despide. La mayoría de las veces, esta ceremonia marca la separación final entre los muertos y los vivos ( Furst 1972a).

Después de los rituales adecuados, el *Maräakáme* envía el alma otra vez a un más allá, que es vagamente concebido. A los individuos que a su avanzada edad han partido, sí se considera que han tenido sabiduría, experiencia de la vida y el conocimiento de las tradiciones, que es lo que identifica al *Maräakáme*, su *alma* regresa bajo la forma de un pequeño cristal de roca. Se dice, que el *alma* del *Maräakáme* acompaña al Sol, cuando menos hasta que regresa en la forma de un cristal de roca.



**FIGURA 28.** *Maräakáme*. en: Nahmad 1972

El *alma* del difunto debe recorrer el mismo camino, hasta que el *Maräakáme* la atrapa como un insecto luminoso y la despiden los familiares. A partir de ese momento, inicia un proceso de reformación, para aquellos espíritus de quienes fueron huicholes de tradición y conocimiento, que dura los siguientes cinco años. Cuando está completo, envía una señal a sus parientes, los que al consultar con el *Maräakáme* se enteran que el *urukáme* está listo y quiere que lo reciban. Ante esto, se apresuran a preparar su casita y la flecha, lugar



donde han de recibir al minúsculo cristal de roca, en que se ha convertido el *alma* de un *Maräakáme*.

El *Urukáme* tiene la facultad de hablarle al *Maräakáme* y lo que esa vida quiere decir, éste lo oye y lo dice a los familiares. Es como si trajera un consejo para los que sobreviven, para decirles como es que deben hacer las cosas, de acuerdo con las viejas costumbres. Cabe destacar que algunos *Maräakáme* suelen guardar un *urukáme*, o sea, el *alma* de un antepasado bajo la forma de un cristal de roca, amarrado a una pequeña flecha para cazar (Furst 1972a).

Para los huicholes, el pequeño cristal, no es sólo un objeto de poder, como tampoco es únicamente la personificación del espíritu, sino que representa la vida del difunto, que mágicamente transcurridos cinco años después de la muerte se ha convertido en un bello cuarzo (Furst 1972a).

Por su parte, los animales tienen su *alma* sí son de ellos y carecen de ésta sí los trajeron los españoles. Así el toro, la vaca, el cerdo y las gallinas no tienen *alma*, pero el venado sí tiene una como todos los huicholes, al igual que los demás animales autóctonos como los gavilanes, águilas, palomas, cuervos, tejones, zorras, serpientes, el sapo cornudo y la zarigüeya, se consideran dotados de una matriz de vida como el *alma*.

En el área central del territorio mesoamericano, los antiguos nahuas consideraban tres entidades anímicas fundamentales. La primera corresponde al *Tonalli*, un sustantivo que denota irradiación o calor solar, y es determinado por el día en que se nace. Dentro del cuerpo se le situaba en la cabeza y era responsable de la fuerza que se trasmite a través de la mirada. Intervenía junto con el *Teyolía* en la facultad de pensar. Se creía que el *Tonalli* salía del cuerpo durante la inconsciencia, cualquiera que fuera su causa, así como durante la ebriedad, el coito y el sueño. El *Tonalli* irradiaba su fuerza al resto del cuerpo, siendo a su vez regulado por las otras dos entidades anímicas. El *Teyolía* estaba situado en el corazón, se caracterizaba por su vitalidad, no pudiendo existir vida en su ausencia. Se relaciona con el pensamiento organizado, congruente y racional, con la capacidad de adivinar y los vuelos de la imaginación. La tercera de las entidades anímicas era el *Ihíyotl* y se encontraba en el hígado. Es la

menos documentada y se le relaciona con la vida emocional. Cuando el hígado era incapaz de controlarla y encauzarla, entonces salía del cuerpo en forma de emanación y era capaz de causar daño a otros seres que entraran en contacto con ella. (Viesca 1992)

*Nagual* y *tonal* o *tona*, son dos conceptos indígenas vinculados a los animales y que tradicionalmente se han prestado a confusión, al grado que en la actualidad en algunas comunidades se usan indistintamente, por lo que es necesario diferenciarlos. La *tona*, es una liga entre el hombre y un animal salvaje, que representa un *alter ego* zoomorfo, él que va de acuerdo con el rango social de los individuos. Se trata de un animal protector, como es el caso del jaguar, que representa el guardián zoomorfo de los soberanos en diversas latitudes. (Valverde 1998) Pero en ocasiones el felino no sólo se representa como protector de grandes personalidades, sino que ellas mismas son jaguares, por lo que entonces estaremos hablando de nagualismo, que es la capacidad que tienen ciertas personas para convertirse voluntariamente en un animal, mediante un poder especial y sobrenatural.

En el mundo prehispánico, el *nahual* era un sacerdote o hechicero que pierde su esencia humana y asume una forma animal. A raíz de la conquista se olvidan los atributos bondadosos, subsistiendo los malignos. En las culturas indígenas contemporáneas, persiste la creencia en esta metamorfosis. La conversión del *nahual* en bestia, tiene por lo general el propósito de causar daño, ocurre durante la noche y si la forma animal se mantiene hasta el alba, es posible que el hombre muera. Pero si el animal es golpeado, la acción repercute en el humano, que muestra los moretones de los golpes. Mientras que el *tonal*, representa una ligadura mística entre un ser humano y un animal. Esta unión se produce después del nacimiento. (De los Ríos 1974)

El tonalismo, es la creencia en el vínculo que se establece entre todo ser humano con un animal. El *tonal* o *tonalli*, es una voz procedente del náhuatl, que López Austin (1996: 299) traduce como: “entidad anímica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona, y que la relaciona con el resto del cosmos”.

Entre los pueblos actuales de la parte sureste del antiguo territorio mesoamericano, la *tona* es el animal que conserva parte de la fuerza anímica del hombre, compartiendo ambos la misma suerte. Los tzotziles la denominan *wajyel*, mientras que los tzeltales la llaman *lab*.

Existe la creencia generalizada de que durante la ingestión de plantas psicotrópicas, una de las '*almas*', el *tonalli* o *tonal*, sale del cuerpo y entra en contacto con el mundo trascendente, con lo que es posible adivinar y recibir respuestas a las preguntas planteadas por el chamán. (Díaz 1986)

Para los mazatecos, el espíritu de la gente es el *ase'a*, todos tienen el suyo y se puede traducir como "*el retrato de uno*". El *ase'a* sólo puede ser el "*Tigre Real*" (Jaguar) o el tigrillo y no los otros animales, como tampoco pueden serlo los árboles. Cuando se le hace daño al *ase'a*, la persona enferma o muere. Sí el animal recibe un balazo, la persona siente el dolor y se le forma un moretón. (Incháustegui 1984)

A pesar de los procesos de cristianización, persiste la creencia en los espíritus dueños de la Tierra, los Cerros, los Manantiales, así como en los señores del Trueno y en el Padre Sol y la Madre Luna. Así mismo, los mazatecos reportan la concepción de trece cielos que forman un arco, el que recorre el Padre Sol sobre la superficie de la Madre Tierra. Cada uno de estos cielos tiene una mesa a la que se sientan un señor y una señora, haciendo un total de trece parejas, que son personas sagradas, seis corresponden a los cielos de subida, o sea del oriente al cenit, y otras seis a los cielos del poniente, más una en el centro, lugar donde está ubicado el cielo número siete, que es el más importante, porque es donde residen el Padre y la Madre Dios. Los seis primeros representan un tiempo de luz, de claridad, que es bueno para los negocios, las alianzas matrimoniales y de compadrazgo, consagración de los niños, asambleas y curaciones, entre otras actividades. Los seis cielos que son de bajada, van al encuentro de la Madre Tierra, por lo que no se realizan actividades de importancia, excepto enterrar a los muertos, para que puedan iniciar el camino por el espacio de abajo. De manera semejante, se concibe un arco debajo de la superficie terrestre que está formado por cinco capas de agua rodeadas por cinco estrellas. Este arco es el lugar del descanso, de los sueños, la reflexión y también de las veladas, durante las cuales el curandero visita esta región. (Manrique 2004)

Es creencia general, que abajo de la superficie existe un sitio que no es el reino de los muertos, el que está formado por sótanos<sup>7</sup> y cavernas, donde se alojan los dueños de la geografía sobrenatural, los que son llamados en general *chikones*, y para particularizarlos se le agrega el nombre de sus dominios, o sea el lugar donde habita y que es de su propiedad. Tienen en los montes y las cuevas sitios a manera de cárceles, para encerrar a los espíritus de los hombres, que fueron atrapados por descuido, o por haber cometido una falta. Los *chikones* presentan una jerarquía, en la cual, entre más arriba se encuentre es mayor la importancia, y tienen como ayudantes a unos seres pequeños, como niños, con los cabellos dorados o plateados.

En la zona mazateca, se considera que el individuo tiene un espíritu que está fragmentado en varias partes, que pueden ser de cuatro a siete, cada una de estas partes esta representada por un animal silvestre, el que de acuerdo a su importancia ocupa un lugar después del espíritu principal o cabeza, y se les conoce con el nombre se 'segundos' o 'segunderos'. (Manrique 2004)

Una de las tareas del chamán es recuperar los espíritus extraviados. Cuando el enfermo muestra los síntomas del 'susto', el curandero ha de buscar el espíritu perdido con el fin de asociar lo desasociado. Para ello y con la ayuda de los hongos encuentra el lugar donde el espíritu se perdió o donde éste fue atrapado. El espíritu es como una mariposa atrapada en la red, cuando se le llama silbando, éste llega a donde se le llamó y cuando el espíritu llega a la persona da un suspiro y aparece limpio. En el caso de que el espíritu hubiese sido atrapado por los dueños de las montañas, entonces el curandero negociará con ellos el pago por su liberación. (Munn 1976)

En las tierras bajas de la zona mazateca, se cree en los chaneques, espíritus malignos que deambulan espantando a las personas y arrebatando su espíritu. Cuya recuperación requiere la participación del curandero, quién emplea plumas de guacamaya, aguardiente, flores de muerto y copal rociado con sangre de gallina. (Suárez 1969)

---

<sup>7</sup> Los sótanos son cavernas con entrada vertical, o sea las simas, las cuales son abundantes en la Sierra Mazateca.



**FIGURA 29. María Sabina.** en: Estrada 1984.

En Sudamérica, los indios tukano de la cuenca del alto Amazonas, creen que el espíritu esencial de todos los animales de caza se concentra en determinadas colinas en la selva, a donde son conducidos en su espiritual existencia bajo la protección del 'Dueño de los Animales'. Las entrañas de estas colinas, son imaginadas como una enorme casa alargada, la que es conocida como *maloca* y cuya relación con la vagina es evidente. (Reichel-Dolmatoff 1986)

Los chamanes penetran periódicamente con la ayuda de un trance inducido, en estas habitaciones con forma de vagina y conversan con el 'Dueño de los Animales' a fin de que suelte algunos para que puedan ser atrapados por los cazadores. A cambio, el chamán debe reponer la energía potencial que disminuyó con la caza, mediante la muerte mágica de un cierto número de personas cuyo espíritu esencial entonces podrá entrar en las casas alargadas, bajo la forma de animales de caza. Las muertes que el chamán reclama como causante, corresponden a la gente que violó algunas normas sociales más importantes, como son las que se refieren al incesto, la exogamia, y la reciprocidad.

Las moradas sobrenaturales son habitadas por espíritus de dos categorías: los que corresponden a los animales que son atrapados por los cazadores para darles muerte, y la gente que se portó y vivió como los animales, la que ahora está sufriendo al encontrarse

expuesta al peligro de ser vistos en la selva y aniquilados por los cazadores.

El chamán tukano desempeña varias actividades, pero la más importante es sin duda su relación con *Vaí-mahsë*, que es el dueño sobrenatural de los animales. Es el protector de todos los animales que viven en las selvas y los ríos, por ésta razón, el éxito en la caza y la pesca depende de su disposición favorable. *Vaí-mahsë*, gobierna tanto a los animales, cómo a los espíritus y a la gente fantasma, todos ellos muy hábiles para disfrazarse y muchos dispuestos a causarle daño a los humanos. Cuando el dueño de los animales está enojado, emplea a sus súbditos para castigar a la gente. Envía serpientes venenosas que causan enfermedades, o un jaguar, o un espíritu devorador. Algunos animales de presa, se auxilian de las armas de los humanos y se vengan así del cazador, al que le disparan flechas que le han de causar alguna enfermedad.

El *payé* en su trance se reúne con los representantes de las dimensiones celestiales, subterráneas y subacuáticas, así mientras continúan los cantos y las danzas, se decide el destino de la comunidad.

Para entrar en contacto con *Vaí-mahsë*, el *payé* se auxilia de *Vihó-mahsë*, quién es el dueño del *Rapé*. En su hamaca, el *payé* absorbe el polvo narcótico, al entrar en trance, asciende a la Vía Láctea que es la morada de *Vihó-mahsë* y con la ayuda de éste, el *payé* entra en los cerros donde habita el dueño de los animales y allí comienzan a negociar la comida, hierbas medicinales, exitosas temporadas de caza, o venganzas contra los enemigos. Mediante las negociaciones, el *payé* pone en libertad un cierto número de animales de presa, éstas son criaturas reales, de carne y hueso, que están listas para caer presa del cazador. Pero aquellos que se escapan sin ser escogidos por el *payé*, son animales espíritu, huecos por dentro y vestidos con la piel del animal. Para el cazador, los animales fantasma son peligrosos ya que no los puede matar y en cambio ellos si pueden causar daño a la gente. Son los mensajeros de *Vaí-mahsë*, los encargados de castigar a la gente por su conducta, en especial a los cazadores que no cumplen con los preparativos rituales, cómo son la dieta alimenticia y la abstinencia sexual. (Reichel-Dolmatoff 1978)



**FIGURA 30. Payé encendiendo la antorcha.** en: Schultes y Raffauf 1994: 33.

En la cultura de los tukano, está ausente el concepto de posesión por los espíritus. Un *payé* siempre es él, nunca es dominado o invadido por espíritu alguno, nunca es instrumento ciego de otras fuerzas, es el traductor, el interprete, es un negociador que trata siempre de aprender de los seres que inundan sus visiones. El *alma* del *payé* puede vagar, pero ésta no es reemplazada por la intrusión de un agente externo. (Reichel-Dolmatoff 1978)

El aspecto que ha sido reportado como uno de los desordenes más comunes entre los pueblos indígenas, es la disociación de la conciencia, representada por una ruptura de carácter perceptible a la que se llama '*perdida del alma*', la que no es exclusiva del adulto, y en donde el chamán es el encargado de su recuperación. Sin embargo, en virtud de que la conciencia en las comunidades indígenas tiene un nivel de desarrollo diferente, es que no se pueden aplicar las categorías patológicas que operan en otro ámbito. Para los indígenas, al igual que para otros muchos pueblos aborígenes del mundo, la psique no se considera unitaria. El individuo reconoce una o varias almas, las que interactúan con el sujeto, se trata de varias unidades independientes, pero ligadas entre sí, que comparten el cuerpo

mientras este tiene vida. A su muerte, cada una de las entidades reconocidas culturalmente toma su propio camino y cumple con el destino marcado por la cosmovisión del grupo.

## **2.4 Los poderes sobrenaturales del chamán.**

El contacto con los espíritus le permite al chamán conocer las propiedades medicinales de las plantas y elegir el remedio adecuado para lograr la curación del paciente, pero al mismo tiempo, puede explotar la posibilidad de usar una fuerza destructiva, lo que confirmaría que la fuente de su saber tiene una doble función, hacer tanto el bien, como el mal.

En la concepción mesoamericana, se cree que los santos y las almas pueden ser obligados, por las personas que manejan las palabras de poder, a hacer tanto el bien, como el mal. (Johnson [1939] 1996)

Sahagún hace referencia a los que el denomina hechiceros y trampistas, entre los cuales agrupa a los brujos y hechiceros, astrólogos, nigrománticos, procuradores y solicitadores.

El naualli propiamente se llama brujo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto; aprovecha y no daña. El que es maléfico y pestífero de este oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos y saca de juicio y ahoga; es embaidor o encantador. [Sin embargo, el astrólogo es también llamado nigromántico y es este quien] tiene pacto con el demonio (y) se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos, por lo cual él viene a mucha pobreza, y tanta, que aun no alcanza tras que parar, ni un pan que comer en su casa; al fin en él se junta toda la pobreza y miseria, que anda siempre mal aventurado. (Sahagún 1989: 555)

En estos párrafos, Sahagún describe con claridad las características propias de un chamán: efectúa curaciones, realiza encantamientos, adivina y su forma de vida no esta revestida de poder ni lujos.



Como se dijo, una de las características más importantes que poseen los chamanes, tanto mesoamericanos como sudamericanos, es la capacidad de transformarse en algún otro ser, sea éste animal o la manifestación de una fuerza natural, como sería el caso de un rayo.

En el pasado se afirmaba que las almas podían pasar de un cuerpo a otro, pero a partir de que el catolicismo condenó esta creencia y afianzó la idea de que sólo las personas tenían alma y ésta pertenecía a un sólo cuerpo, el ser acusado de haber transmigrado en un animal se consideraba como una falta grave que podía resultar fatal ante la Iglesia Católica. (Besserer 1999)

La transustanciación <sup>8</sup> se lleva a cabo generalmente mediante el uso de plantas o sustancias alucinógenas y su objeto fundamental es acceder a otros planos de la realidad, donde el chamán se pueda desplazar por los distintos tiempos y espacios buscando respuestas. El jaguar representa al cazador más audaz y fuerte de los carnívoros americanos, es un depredador por excelencia, con hábitos crepusculares y nocturnos, excelente trepador y nadador. Su piel manchada y la capacidad de moverse en su ambiente sin ser notado hacen de él un ser críptico y escurridizo. Cuando el chamán se transforma en jaguar busca adquirir no sólo su apariencia, sino también sus cualidades como son la corpulencia, la fuerza de sus garras y colmillos, su habilidad como cazador, su aguda visión y su penetrante olfato, entre otros. (Valverde 1996)

Conociendo las cualidades del jaguar, no es extraño que a éste animal se le asocie con los chamanes, que son los hombres sagrados de la comunidad, quienes a su vez, necesitan penetrar a los ámbitos nocturnos, oscuros y fríos, a los cuales el felino tiene acceso.

Es significativo que una práctica concreta del ritual chamánico, como lo es la transformación del chamán en jaguar, continúe vigente en un territorio tan grande como el que le correspondía al hábitat del felino, después de más de tres mil años y a pesar de los cambios y las influencias externas. (Valverde 1998)

---

<sup>8</sup> Por transustanciación se entiende la conversión total de una sustancia en otra.

El 'vuelo chamánico', es considerado por Reichel-Dolmatoff (1988: 26), como "la sensación de una disociación durante la cual el espíritu del chamán se separa de su cuerpo y penetra en otras dimensiones del cosmos", esto lo hace para buscar la curación a las enfermedades, consultar con los seres sobrenaturales y los ancestros acerca de sucesos actuales o venideros, o para aprender nuevos cantos, bailes o ensalmos. Algunos psicotrópicos producen la sensación de volar, así como también en algunos casos se presenta el fenómeno de la macropsia, es decir, la sensación de ver las cosas más grandes de lo que son. De acuerdo con este autor, la macropsia es el resultado de la ingestión de bufotenina, uno de los componentes del *yopo* (*anadenanthera sp*).

Lobo-Guerrero (1983) considera que el estado de trance es interpretado generalmente como un vuelo mágico que realiza el chamán a la morada de diferentes seres sobrenaturales.

Los huicholes conciben a la naturaleza, incluido al hombre en ella, en términos de poderes, donde las diferentes manifestaciones, sean naturales o sobrenaturales, son susceptibles de sufrir una metamorfosis. Los diferentes fenómenos se consideran cualitativamente equivalentes e imbuidos con una fuerza vital, que llega a ser un poder sobrenatural. (Furst 1972c)

Bauer (1968 [1908]) consigna a principios del siglo XX, que para los mazatecos de las tierras bajas, la transformación es un castigo a la conducta desordenada del individuo, en particular por la gula, el adulterio y el desprecio a los dioses. Así, de noche los hombres se convierten en tigres y otros animales salvajes, siendo obligados a vivir en los cerros boscosos. Mientras que, los habitantes de la sierra en la zona alta, consideran que la transformación es un don de los dioses, una recompensa para los servidores de éstos, quiénes se transmutan voluntariamente en animales, para su propio beneficio o para perjudicar a otros. Así los nahuales son el terror de los supersticiosos habitantes.

Es frecuente que en los cantos de los curanderos mazatecos se haga mención al poder de transformación que tienen, y que les permite ocupar el lugar del ser supremo, el que puede curarlo todo y que sabe como hacerlo. (Anzures 1983)

Al hablar de los curanderos mazatecos, Munn (1976) acota que mediante los poderes psicoactivos de los hongos abren los circuitos comunicativos entre ellos mismos y la comunidad, el mundo y los espíritus. Ellos acuden a otra modalidad en la actividad de la conciencia, que es distinta a la ordinaria. Los mazatecos reconocen que los hongos no le hablan a todo el mundo, lo que significa que no basta con tomar los hongos para convertirse en chamán. Son receptores sólo aquellas personas que tienen una disposición especial para explorar las otras dimensiones de la existencia humana. Durante la velada el curandero agudiza su percepción, fluyen las palabras y se acelera la conciencia de la significación.

Los poderes del hongo se manifiestan a través de los curanderos, como en el caso de alguna persona enferma, la que por su situación física y la distancia no le es posible acudir a donde radica el curandero y este no puede ir a donde está el enfermo, entonces un familiar toma su lugar en la ceremonia supliendo así al enfermo. El curandero realiza la velada con el familiar en forma normal, como si fuera el enfermo el que estuviera ahí. En este caso, las dos personas, el enfermo y el familiar que lo sule, deben guardar los cuatro días de abstinencia, tanto alimenticia como de carácter sexual. El enfermo se aliviará, como sí hubiera estado presente. (García y Ocampo 1971)

Una especie de telepatía que se establece entre el chamán y el paciente, es reportada durante una curación de pérdida del espíritu, en Jalapa de Díaz, Oaxaca, en la Mazateca Baja. El curandero antes de salir de la casa del paciente rumbo al sitio donde éste había perdido el espíritu, pidió a los que se quedaban en la casa con el enfermo, “que estuvieran pendientes durante el tiempo que él estaría en el lugar de la caída, por que en esos momentos el enfermo iba a llorar.” (Weitlaner 1949-1950: 281-282) Cuando regresaron a la casa preguntó si el enfermo había llorado, como había sucedido, pronosticó que el enfermo iba a sanar.

Cuando Don Manuel, un chamán camentsá del Valle de Sibundoy en Colombia comenta acerca de los poderes perdidos a raíz de la introducción del cristianismo en la región, menciona que antes tenían caminos que permitían conectarse con los animales y transformarse en *taita-tigre*, *taita-colibrí*, *taita-danta*. Pero la sal del bautizo les quito

sus poderes, y así como a la carne se le pone sal para que se seque, así se secaron los caminos de la sangre que van a esos *taitas*. Ahora sólo pueden usar la fuerza espiritual de éstos, pero antes, afirma, “nosotros podíamos convertirnos en animales. Era parte del secreto del *yagé*”. (Urrea y Zapata 1995: 187-188)

El polvo preparado a base de *virola*, es el medio más importante para ponerse en contacto con *Vihó-mahsë*, el dueño del rapé, que habita en la Vía Láctea. Este personaje es el mediador entre el *payé* y los demás espíritus. Se dice que es el *Vihó* el que escoge quién puede pretender ser *payé*, pues no afecta a todos por igual. Unos sólo sienten náuseas y enferman por varios días, mientras que otros después del dolor de cabeza con una sensación mareo inicial, subían a la Vía Láctea y se volvían jaguares. “Sus cuerpos yacían en las hamacas, pero sus almas se remontaban o tomaban forma de animal para poder vagar por la selva sin ser reconocidos.” (Reichel-Dolmatoff 1978: 114)

De acuerdo con los textos recuperados por Reichel-Dolmatoff (1978), entre los tukano, el *rapé de Vihó* suele inhalarse con dos fines: volverse jaguar o volverse ‘*doble*’ (*vearí-mahsë*), o sea uno de los espíritus de carácter antropomorfo que corresponde a las imágenes reflejas de la humanidad. En ambos casos, la transformación es para atacar a los enemigos. Pero afirman que convertirse en jaguar es más común para tomar venganza.

En otro texto se menciona la posibilidad de que los jaguares también se pueden transformar en ‘*dobles*’, así, a veces devoran gente disfrazados de anaconda. Pero se afirma que devoran gente sólo mientras duran los efectos del rapé. Al consumir los polvos de *vihó*, los hombres deben retirarse a un lugar apartado de la selva, o quedarse solos en una maloca, pues existe el riesgo que los hombres puedan embarazar a las mujeres por la influencia del rapé, lo que se considera peligroso para ambos sexos, ya que la mujer podría dar a luz un cachorro de jaguar si llegara a quedar encinta. Hay que recalcar que la abstinencia sexual prolongada es una condición previa durante el aprendizaje y en la primera experiencia con el *vihó*. (Reichel-Dolmatoff 1978)

El absorber *rapé de viho* tiene como objetivo el transformarse en jaguar, sin embargo, en primer lugar tiene que demostrar que posee la disposición para lograr esa peligrosa transformación, lo que constituye una iniciación. Y en segundo término está el hecho que el volverse jaguar es con el fin de cobrar venganza.

Otra cosa diferente es la transformación en *Vëarí-mahsë*, esta categoría es considerada peligrosa, son en ocasiones engañosos y los conciben como espíritus que adoptan el aspecto físico de parientes y amigos, imitando sus voces y ademanes para seducir a las mujeres o matar a los hombres.

Ante la pregunta de cómo se puede distinguir entre un jaguar común y un jaguar gente, algunos *payés* dicen que el jaguar es como un perro, pero que un *payé-vuelto-jaguar* está de cabeza, todo lo tiene al revés. El corazón está en la espalda, y la columna vertebral donde estaba el vientre. Dicen que hacen esto para ocultar su corazón. (Reichel-Dolmatoff 1978)

En virtud de que la realidad es comprendida de manera diferente por los diversos sectores de una sociedad, y ante el cuestionamiento del antropólogo, cada uno de los entrevistados refiere la porción que el conoce. Así, Reichel-Dolmatoff (1978) encuentra que respecto de la vestimenta de jaguar, unos consideran que el hombre jaguar era un *payé* que había estado tomando viho y se había vuelto jaguar. Otros creían que el *payé* tenía una piel de jaguar que se la ponía y se la quitaba según fuera el caso. Sin embargo, el tercer grupo, compuesto por hombres de edad, explicaba las cosas de otra manera. Para ellos, la piel de jaguar no es otra cosa que una esencia, un estado anímico que hacía a la persona actuar como jaguar.

## **2.5 La obtención del conocimiento.**

La ingestión de poderosos psicotrópicos le proporciona al chamán el acceso a formas de conocimiento que no están disponibles de otra manera y que le permiten acometer una gran variedad de tareas, algunas de las cuales son de gran importancia para la comunidad. Unas son positivas, como la curación de enfermedades o la predicción del futuro, pero frecuentemente, se usan también para propósitos

destruictivos, como el embrujamiento para causar enfermedades o incluso la muerte. (Judd 1980)

Cuando hablamos del conocimiento indígena, y en particular del chamánico, hacemos referencia a la otra visión del mundo, de las enfermedades y la forma de afrontarlas, de la misma manera la relación que ellos establecen con la naturaleza es también diferente. Por lo tanto, es necesario recalcar, que el conocimiento que el chamán obtiene a través de la práctica alucinatoria, no es el resultado de un proceso intelectual conciente, sino que procede fundamentalmente del inconsciente, al cual se accede mediante los psicotrópicos.

Entre los huicholes, el *marääakáme* es el recipiente de los poderes sobrenaturales, es quién escucha las voces de los espíritus y emprende la jornada hacia la región celestial, de él depende el bienestar y la integridad espiritual del grupo, Es él “quién viaja hacia las regiones del más allá, subterráneas o celestes, para traer el conocimiento del otro mundo donde uno debe viajar sólo cuando es espíritu.” (Furst 1972a: 109)

El lenguaje chamánico implica una sacralidad a la que no se accede a través de una creencia, como tampoco mediante un ritual, sino mediante una forma de percibir, que tiene sus raíces en el tiempo y la cultura. Una de las formas de expresión simbólica está representada por el lenguaje sagrado. Este es un lenguaje disfrazado que propone establecer un diálogo con el mundo no humano, es decir, con el mundo de las deidades y con el de la naturaleza. En este sentido, la velada es “un trance chamánico durante el cual la palabra adquiere un poder mágico”. (Glockner 1996:151)

Es común que los mazatecos digan que el hongo habla, sin embargo ningún hongo lo puede hacer, sólo el ser humano posee el habla, pero quién toma los hongos, si es una persona de lenguaje, obtiene la capacidad de hablar en forma inspirada. El *chjota chjine* que los toma tiene la función de hablar, de recitar y de cantar la verdad, es quién dice qué está mal y cuál es la forma de remediarlo. “Las palabras saltan a la mente, una tras otra, por sí mismas, sin que sea necesario buscarlas”. (Munn 1976: 97) El *fluir* de la conciencia tiende a ser coherente, como una enunciación racional de significado. “Campos mensajeros de comunicación con el mundo, con otros y con uno

mismo, son descubiertos por los hongos”. (*Op cit* : 97) Lo que se dice en la velada es más concreto que lo que se ve. Las palabras son materializaciones de la conciencia y el lenguaje es un vehículo privilegiado de esta relación con la realidad.

Todo inicia con querer descubrir cuál es el origen de la enfermedad y pronosticar el remedio. La chjota chjine toma los hongos para ver el interior del espíritu del enfermo.

La transformación de su ser cotidiano es trascendental y le concede el poder de moverse por las dos significativas esferas de trascendencia con el fin de lograr comprender: por la esfera de la otra conciencia donde pueden discernirse los síntomas de la enfermedad; y por la esfera de lo divino, del manantial de los acontecimientos del mundo. Además de su empatía visionaria, su principal medio de toma de conciencia es la articulación, el discurso, como si hablando dijera la solución y anunciara la verdad. (Munn 1976: 99)

En este sentido, los hongos son un medio que interactúa con el organismo, con el sistema nervioso y con el cerebro para producir una experiencia que está basada en las posibilidades ontológicas y existenciales de los seres humanos. Así, la experiencia es psicológica y social. De acuerdo con Munn (1976: 107) “A juzgar por su efecto, las sustancias químicas de los hongos tienen alguna conexión con los centros lingüísticos del cerebro.” Por otra parte, en la experiencia con los hongos hay una manifestación fisiológica definida, una especie de introspección visceral que enseña el funcionamiento del organismo, como si cada sistema fuera proyectado frente al curandero, como una visión del corazón, del hígado, los pulmones, las partes genitales y el estómago.

En algunas concepciones indígenas de la región amazónica, el *Padre Sol* y la *Madre Tierra* copulan, transformándose el semen del Sol en energía de creación de los seres del mundo. Cada uno de estos seres, adquiere una cierta cantidad de esa energía que llega en cantidades finitas. Quienes más acumulan ésta, son las plantas maestras, las que a su vez proporcionan la *energía-conocimiento* a los hombres sabios.

Los chamanes reconocen que conocen el mundo a través del *yagé*. Pero Ramírez y Pinzón (1986), afirman que no es la simple ingestión la que conduce a la experiencia trascendental que involucra la aprehensión de la esencia del mundo, ya que junto a ella, existe un proceso de entrenamiento para poder manejar la experiencia y entender su significado.

Son muchos los pueblos amazónicos en los que existe la idea de que tanto las plantas como los animales y aún ciertos objetos inanimados como las montañas, lagos o ríos, tienen su propio espíritu. A estos, se les llama '*las madres*' y pueden ser consultadas para adquirir de ellas conocimientos o ciertos poderes, pues la inteligencia no se considera como una prerrogativa de la especie humana.

Cada planta que el chamán toma le permite entrar en una nueva dimensión, donde encuentra seres que le dan poder para manipular su entorno, el que frecuentemente se manifiesta a través de melodías o ícaros y encantamientos. Así cada una de las plantas está asociada a un grupo de espíritus zoomorfos y antropomorfos.

Los tukano consideran la existencia de seres sobrenaturales, aparte del Sol, que tienen conocimiento y poder absoluto. Por lo tanto, cualquier enfermedad tiene su remedio si se puede encontrar el canal de comunicación con esas fuerzas que saben los remedios y las soluciones. En éste sentido, las "drogas narcóticas son las que ofrecen la llave para acceder a ésta esfera del conocimiento absoluto" (Reichel-Dolmatoff 1978: 108), el único problema consiste en saber entender el lenguaje de los seres sobrenaturales, por lo que corresponde a la habilidad del *payé* el poderlos interpretar correctamente.

El chamán es un hombre que puede producir su propia muerte a voluntad, para luego volver a su condición corporal, pero "imbuido de un 'saber' adquirido en otra dimensión cognoscitiva donde cree estar en presencia de seres sobrenaturales, así como espíritus de muertos". (Reichel-Dolmatoff 1988: 26)

En la región del Vaupés, el chamán es esencialmente un mediador y moderador entre las fuerzas sobrenaturales y la sociedad. El alma del *payé* debe iluminar, es decir, "su alma tiene que brillar con una fuerte



luz interior, que hace visible todo lo que está en la oscuridad, todo lo oculto del conocimiento ordinario y de la razón.” (Reichel-Dolmatoff 1978: 83)

La luminosidad sobrenatural del *payé* se manifiesta cuando él habla o canta, así, como cuando explica las experiencias alucinatorias, en caso de que las explicaciones no sean comprensibles para el oyente, se dice que ‘*su alma no se ve, no arde, no alumbrá*’. Es claro que la interpretación del chamán arroja luz sobre los asuntos consultados, por lo que su visión no debe ser borrosa y su oído debe ser agudo. Lo que quiere decir que el *payé* debe ser capaz de distinguir con claridad las imágenes que aparecen en su mente cuando está en trance y de poder comprender el significado de las voces sobrenaturales que le hablan. (Reichel-Dolmatoff 1978)

### **Interpretación y naturaleza del conocimiento chamánico.**

Durante la formación del aprendiz de chamán, se da una instrucción formal bajo la tutela de un chamán más experimentado, lo que implica que el novicio deba de aprender de memoria los cantos, las oraciones y las invocaciones que deberá emplear, así como las historias que hablan del origen del grupo y de su historia. Pero no hay que olvidar que también existe una preparación informal, la que se lleva a cabo mediante la transmisión de las tradiciones en el seno familiar, fortificando de esta manera los principales elementos de la propia cultura. La cosmovisión del grupo es reforzada mediante los mitos que son contados en función de la ocasión y las celebraciones de carácter ritual que los afianzan y les dan una significación.

Sin embargo, no todos los conocimientos del chamán son adquiridos mediante la transmisión formal o informal, pues además de éstos, el aprendiz debe recorrer el camino de las plantas sagradas, que lo ha de conducir a la sabiduría.

En las regiones indígenas se encuentra un conocimiento frente a otro, el que conlleva otra visión de las enfermedades y otra forma de afrontarlas. Este conocimiento no es creado, ni es el resultado de proyecciones e intelectualizaciones. Es un conocimiento que viene desde lo profundo del ser interior, al cual se accede con la ingestión de

ciertas plantas sagradas, las que también son llamadas plantas maestras.

Las plantas maestras son aquellas que tienen efectos psicoactivos y cuando se ingieren adecuadamente pueden generar conocimientos, a través de sueños, visiones, percepciones e intuiciones. Por sus características también permiten obtener una visión introspectiva del sujeto que las emplea, y de la vida en general. En los grupos indígenas se consumen para múltiples fines, entre los que se encuentran la curación y su aprendizaje, la preparación para la caza (entre los cazadores), para ver hechos pasados y futuros. Así como, para lograr la armonía con la naturaleza y los espíritus que en ella habitan.

Una interrogante normal en el investigador, es la forma en que el indígena obtiene el conocimiento, la respuesta que recibe es muy similar a la que han recibido muchos otros, como es el caso de Plotkin (1997). Ellos, los indígenas, tienen curanderos que toman ciertas plantas como el *ayahuasca* y el tabaco, y durante sus visiones hablan con las esencias animadas que son comunes a todas las formas de vida y con los espíritus de la naturaleza. En estas conversaciones, los curanderos aprenden acerca de las propiedades de las plantas. Esta respuesta también la obtiene de otros pueblos, pues le comentaron que son los *ayahuasqueros*, los *tabaqueros* y los *toeros*, quienes toman sus plantas para poder hablar con la inteligencia de la naturaleza.

En términos generales las respuestas de los indígenas son muy similares y los antropólogos frecuentemente han considerado que tal explicación no puede ser más que una metáfora. Sin embargo, los conocimientos adquiridos y practicados no son metafóricos. En el ámbito académico se ha afirmado que los conocimientos de los indígenas proceden de una práctica basada en el ensayo y error, experimentado durante algunos miles de años en los territorios donde habitan los indígenas, y que éstos, han acumulado y transmitido una serie de conocimientos. Pero los testimonios sugieren otro camino, ahí está el caso del curare, del que existen varios tipos, que es usado para fines específicos. Esta mixtura induce la parálisis muscular y es fruto de una cuidadosa combinación de una veintena de plantas que han sido seleccionadas de un potencial superior a las 80,000 especies que

habitan en el amazonas. Estas plantas son cocidas durante un periodo de tres días, en el cual se desprenden vapores que son mortales. Al final del proceso, se obtiene una pasta que es inactiva si se ingiere o se unta en la piel, sólo funciona si es inyectada. No es factible elegir mediante el método del ensayo y error, veinte plantas de un universo de más de ochenta mil, por lo tanto, es necesario pensar en la existencia de otros mecanismos. De igual manera, existen muchos ejemplos más, entre los que se pueden incluir las diferentes formas de preparar el *ayahuasca*.

En un trabajo previo (Hernández 1998), al indagar acerca de un posible método empleado por los chamanes mazatecos para obtener el conocimiento, tuve que establecer los criterios básicos para poder constatar la existencia de dicho camino cognoscente, criterios completamente diferentes a los que se emplean en el campo de la ciencia. Sin embargo, el hecho de que existan diferentes formas de ver una misma realidad no invalida la objetividad de los resultados.

Hablar de un método, implica hacer referencia a un procedimiento ordenado que se sigue para establecer lo significativo de los hechos y fenómenos hacia los cuales se dirigen los intereses del investigador. La existencia de un camino cognoscente, permite la implementación de las estrategias, encaminando los procesos mentales y las actividades prácticas hacia la consecución de los objetivos.

Al recorrer las formas en que se genera el conocimiento entre los chamanes mazatecos llego a la conclusión de que dicho método implica al menos cuatro etapas fundamentales. La primera consiste en la modificación del estado de la conciencia, a la que en su momento llamé éxtasis, por hacer referencia al estado de embelezo o arrobamiento ante la numinosidad, momento de integración conciente con el cosmos, que representa el elemento fundamental y la posibilidad de que el curandero pueda interrogar directamente a la esencia de la naturaleza. Es en ese momento, cuando el chamán establece un medio de comunicación con los fenómenos de su interés y además tiene la facultad de cuestionarlos. Mientras el chamán se encuentra en ese estado, se aparece la segunda etapa que representa la resolución de los problemas planteados y se manifiesta mediante la adquisición de un lenguaje simbólico y de carácter metafórico, mediante el cual se le revela la problemática del fenómeno en

cuestión. Así mismo, durante el transcurso de la velada, el curandero debe interpretar ese lenguaje simbólico, compartiendo con los demás participantes el conocimiento recién adquirido, lo que implica una tercera etapa, y entre todos se han de encargar de su transmisión mediante las tradiciones orales, que son las encargadas de convertir dicho conocimiento en los mitos y leyendas de la comunidad. Finalmente la velada concluye con el cuarto paso, que consiste en el momento de la divinación,<sup>9</sup> que es el pronóstico que el chamán elabora con base en las revelaciones obtenidas durante la velada.

El conocimiento generado por los curanderos mazatecos es simbólico en su forma de representación y de carácter subjetivo, ya que depende de la interpretación que el chamán hace de las revelaciones obtenidas. Es un conocimiento que va más allá de la realidad, ya que el chamán integra dos planos, el natural y el sobrenatural. Y tiene un alcance universal dentro de su ámbito.

En la actualidad, en términos generales el conocimiento chamánico se encuentra reducido a la práctica médica, amatoria y adivinatoria. Sin embargo, en otras épocas, como es el caso de los antiguos mayas, este conocimiento fue más amplio, abarcando aspectos como el desarrollo de las matemáticas y la creación del calendario por sólo citar dos.

---

<sup>9</sup> Se entiende por divinación el momento que implica el sentimiento y la convicción de una revelación profunda, que va acompañado de una alta numinosidad

### 3. LAS PLANTAS SAGRADAS.

La relación entre los seres humanos y las plantas está determinada por dos factores, que son el medio ambiente y la cultura, por lo que en el seno de cada sociedad esta relación adopta características particulares.

El carácter sagrado de las plantas psicotrópicas y la forma como son empleadas en las sociedades tradicionales, ofrece un testimonio invaluable acerca de la experiencia que tienen los aborígenes en el manejo de estas sustancias.

El conocimiento que los indígenas tienen sobre los efectos de las plantas, ha sido adquirido a lo largo de miles de años, y algunos autores consideran que la experimentación ha sido uno de los factores importantes en su obtención. Schultes (1994), afirma que los pueblos aborígenes son muy curiosos y que la curiosidad los lleva normalmente a la experimentación. Sin embargo, el mismo Schultes (1986), plantea como uno de los enigmas de la etnobotánica amazónica, el hecho de que los indígenas reconozcan diferentes clases de plantas como es el caso del *Banisteriopsis caapi*, mientras que los expertos botánicos consideran que es imposible separar dichas clases en especies o, incluso en variedades.

Cuando Reichel-Dolmatoff (1978) estudia la relación entre el jaguar y el chamán, los indígenas colombianos le cuentan acerca del conocimiento que ciertos animales tienen sobre las hierbas medicinales, como es el caso de algunas aves rapaces que devoran serpientes venenosas y a continuación se comen unas hojas que actúan como contraveneno; como los perros comen hierba; y los monos usan hojas verdes a manera de emplasto cuando están heridos. En esa conversación, alguien mencionó que los animales se purgan comiendo ciertas hierbas, entre los que está el jaguar, que mastica y se come las lianas del *yagé* para purgarse. El *yagé* tiene fuertes efectos purgantes, pero los felinos son en extremo sensibles a las drogas y bajo su influencia se comportan de manera extraña, como retorcerse en el suelo de manera convulsiva.

En el contexto de las comunidades indígenas contemporáneas, el uso de las plantas psicotrópicas ha estado restringido a grandes campos:

el religioso, el médico, el arte amatorio, la búsqueda y la adivinación. Así, en la cultura de los indígenas, el ejercicio de estas actividades suele darse en una sola persona, la que con sus poderes es capaz de ejercer la múltiple función.

En América, el gran número de especies psicotrópicas y su importante significado cultural, han llegado a dominar la mayor parte de la vida de los aborígenes. Sin embargo, su distribución no es uniforme a lo largo del territorio.

El norte y noroeste de México es pobre en la variedad de plantas psicotrópicas. Se sabe que se emplearon varias especies de *Datura*, así como el fríjol rojo o *fríjol de mezcal*. Sin embargo, el cactus llamado *Peyote* es el alucinógeno sagrado más importante.

El área Mesoamericana representa la zona más rica del mundo, tanto por la diversidad de especies psicotrópicas, como por el uso que han hecho los indígenas de ellas. El hongo sagrado, que era conocido por los aztecas como *Teonanacatl*, tuvo y aún tiene una gran importancia en algunos rituales. Se sabe de por lo menos 24 especies de estos hongos que se usan en la actualidad. La semilla conocida como *Ololiuqui*, es otra de las que se emplearon y su uso subsiste hasta nuestros días. Otros psicotrópicos fueron usados de manera secundaria, como es el caso de las *daturas*, *brugmansias*, *la hierba de la pastora*, el *sinicuiche*, *zacatechichi*, el *bejín*, y el *fríjol de mezcal* entre otros.

En cuanto a Sudamérica, tenemos que las principales plantas psicotrópicas que se usan en la Amazonia Colombiana, son las diferentes especies de una liana del género *Banisteriopsis*, a la que comúnmente le denominan *yagé*; la fruta y flor del árbol '*Borrachero*', que es una *Brugmansia*, diversas especies de *Datura* y las semillas que provienen de la *Ipomoea violacea*. Los rapés narcóticos que se absorben por la nariz se preparan de las semillas del *yopo*, o sea de la *Anadenanthera peregrina* y *A. macrocarpa*, que es un árbol de los llanos orientales, así como, de la corteza de varias especies arbóreas del género *Virola* que es originaria de la selva. Los grandes cigarros que fuman ritualmente los indígenas pueden causar la intoxicación y provocar alucinaciones. Los indios usan ciertos hongos *psilocybe*, así como otras especies. Además de las secreciones de las glándulas

parótidas del sapo *Bufo marinus*, que contiene componentes alucinógenos muy poderosos. (Reichel-Dolmatoff 1988: 25)

Por su parte, en el área andina crece un cacto en forma de columna al que se denomina *San Pedro (Trichocereus pachanoi)*, también se emplean los polvos conocidos como *yopo*. (Schultes y Hofmann 1982)

### **3.1 Psicotrópicos de origen vegetal.**

La diferencia que existe entre los componentes activos de cada planta considerada sagrada, hace que José Luis Díaz (1989), proponga una clasificación de acuerdo a las acciones específicas de cada una de ellas, catalogándolas como: alucinógenos, inductores de trance, cognodislépticos, deliriógenos, neurotóxicos y narcóticos.

#### **Alucinógenos.**

En este sentido el término 'alucinógeno' se refiere a una sustancia que induce fenómenos sensoriales en ausencia de un estímulo consensualmente validado. Muchos compuestos químicos y estados alterados de conciencia pueden producir alucinaciones, sin embargo, el grupo de agentes a los que se debe restringir esta categoría comprende sólo aquellos que producen este efecto en el contexto de una conciencia clara. Otros niveles alucinatorios se reportan durante estados delirantes u oníricos.

Los alucinógenos inducen una constelación de modificaciones mentales que son reguladas por determinantes sociales, ambientales y personales, sin embargo tienen elementos que pueden considerarse universales. De acuerdo con Díaz (1989), esta familia de sustancias induce una intensificación de la experiencia mucho más notable que el resto de los psicodislépticos con excepción de los deliriógenos.

Un grupo pequeño de sustancias indólicas componen esta familia: psilocibina, dimetiltriptamina, LSD y mezcalina, que es una feniletilamina.

De las plantas mexicanas usadas ritualmente como sacramentales, adivinatorias y mágicas sólo el teonanácatl (hongos psilocíbicos ) y el péyotl (*Lophophora Williamssi*) pueden considerarse alucinógenos.

Los inhalantes de la selva amazónica que contienen dimetiltriptamina (especies de *Viola*, *Mimosa* y *Anadenanthera*) producen efectos similares. (Díaz 1989)

### ***Teonanacatl.***

En los ritos mágico-religiosos que aún se llevan a cabo en el estado de Oaxaca, en México, se emplean unas dos docenas de hongos estrechamente relacionadas, como es el caso del *Panaeolus*, *Psilocybe* y *Stropharia*. Las tres especies tienen los mismos alcaloides activos: la psilocibina y la psilocina.

Además de los efectos alucinógenos, los signos incluyen la relajación muscular, flacidez y midriasis<sup>1</sup> en las primeras fases de la intoxicación, seguidas de un período de trastornos emocionales e intensa hilaridad, así como una dificultad en la concentración, momento en el que aparecen las alucinaciones visuales y auditivas. Normalmente estas son seguidas de cansancio, con importantes alteraciones en la percepción del espacio y el tiempo.

Son muchas las especies del género *Psilocibe* las que se emplean como alucinógeno sagrado, aún en nuestros días. Una de las especies más empleadas, es *Psilocibe mexicana*. Un pequeño hongo, cuya altura oscila de los 2.5 a los 10 cm. Crece en altitudes que van de los 1,375 a los 1,675 m.s.n.m., en regiones con suelos calizos, así como en forma aislada en los prados húmedos o en los bosques de pinos y encinos. El pileo<sup>2</sup> es cónico-campanulado, de 0.5 a 3 cm. de diámetro de color paja pálida a café rojizo, cuando está fresco.

En la lengua mazateca, los hongos sagrados son nombrados de distintas maneras, se les conoce como '*niños santos*', '*pequeño que brota*', '*santitos*' ó '*cositas*'. Al referirse al hongo, los mazatecos

---

<sup>1</sup> Dilatación anormal de la pupila, con inmovilidad del iris.

<sup>2</sup> También llamado sombrerete del hongo.



siempre lo hacen con cariño y a la vez con respeto y veneración. En esta zona son tres clases de hongos, los que consumen los chamanes: los llamados *pajaritos* (*P. mexicana*), que brotan en los árboles o en los troncos, su efecto es suave y quién lo toma, escucha trinos melódicos; el *San Isidro* (*P. cubensis*) tiene un efecto un tanto ligero y es colectado en el estiércol del ganado; y el *derrumbe* o *desbarrancadero* (*P. caerulescens*), cuyo efecto es muy fuerte y se encuentra en aquellos lugares que se han abonado con bagazo de caña. (Cortés 1986)



**FIGURA 31. Hongos alucinógenos.** en: Schultes 82: 66.

Mediante la ingesta de los hongos sagrados, la persona según las creencias indígenas penetra en el mundo de los sobrenaturales. Su empleo está reservado para el estatus más alto en la jerarquía de la curación. Por medio de una ceremonia basada en la toma de los hongos se adquieren las cumbres del conocimiento. Bajo su influencia cobra vida el panteón Mazateco, las personas pueden ver, sentir y comunicarse con los *chikones*, las grandes serpientes enraizadas dentro de la tierra, las auroras y los arco iris, el trepidar del suelo y un mundo vertiginoso de luces, voces, sonidos y oscuros palpitar del individuo que se eleva al espacio o se sumerge en las entrañas de la tierra, el que sale de sí mismo y recorre los desconocidos mundos, penetrando en otros pensamientos mediante una extraña comunidad

telepática, la que le permite participar de las acciones, deseos, gestos, sueños, ambiciones y temores de otros individuos, para lograr al final una extensa paz, fruto del convencimiento de haber vivido un conocimiento nuevo al lado de los sobrenaturales. (Incháustegui 1997)

Las recomendaciones que se hacen a los que van a participar en una velada, son fundamentalmente: el guardar una dieta, no tener relaciones sexuales cuatro días antes y cuatro días después de la ceremonia, no dar ni recibir alimentos de personas en pecado,<sup>3</sup> no deben ver personas, ni animales muertos, por lo tanto no pueden acudir a un velorio. Entre los mazatecos, como en muchos otros grupos indígenas, el chamán no acompaña al espíritu del difunto a su morada final. El individuo debe recorrer el camino por sí mismo, como lo hizo en vida.

El poder adivinatorio de los hongos sagrados es algo que se encuentra presente en la mayoría de las narraciones. El proceso de adivinación forma parte sustancial de las creencias del pueblo mazateco, lo emplean para recuperar animales perdidos, saber de parientes que están de viaje, o descubrir al autor de una acción.

Los efectos de los hongos sagrados varían de acuerdo con la forma de pensar, el estado de ánimo y el sistema de creencias de cada individuo, por lo que, el contenido onírico de cada velada es siempre diferente y acorde a los participantes.

### ***Peyotl, peyote.***

En el norte y noroeste de México la principal planta alucinógena es sin lugar a dudas, el Peyote. El cacto *Lophophora* presenta dos especies, las cuales difieren morfológica y químicamente. La especie más compleja es *Lophophora williamsii*, que generalmente es de color azul-verde, con 5 a 13 costillas y surcos definidos, contiene más de 30 alcaloides, incluyendo a la mezcalina. Habita en las regiones desérticas secas y pedregosas, por lo general, sobre suelos calcáreos. Los efectos alucinógenos son fuertes con visiones caleidoscópicas

---

<sup>3</sup> Habría que recordar que la concepción del pecado, entre indígenas es algo relativo.

ricamente coloreadas. También provoca alucinaciones en los otros sentidos, oído, gusto, y tacto. Se han registrado dos estados: al principio, un período de satisfacción y sensibilidad; luego una fase de gran calma y pesadez muscular, en la que cambia la atención de lo externo a lo interno. (Schultes y Hofmann 1982)

El peyote es utilizado por los grupos indígenas mexicanos que habitan en la zona montañosa del noroeste, donde no existe la planta, lo que da lugar a peregrinaciones anuales para proveerse del cacto sagrado.



**FIGURA 32. Peyote (*Lophophora williamsii*)** en: Schultes y Hofmann 1982: 133

### **San Pedro.**

El cacto del San Pedro, *Trichocereus pachanoi* cuyo hábitat es el centro de los Andes entre los 1,830 y los 2,750 m.s.n.m., es una planta columnar, ramificada de hasta 16 metros de altura. Las ramas, que tienen de 6 a 8 costillas, son glaucas<sup>4</sup> cuando jóvenes y luego verde oscuro. Los capullos son botones aguzados que se abren en la noche, para dar grandes y aromáticas flores en forma de embudo, que alcanzan los 24 cm. de longitud. Los segmentos internos de la flor son blancos y los externos de color café-rojizo; los filamentos de los estambres son verdes. Tanto el fruto como las escamas sobre el tubo floral tienen pelos largos y negros. La planta es rica en mezcalina. (Schultes y Hofmann 1982)

---

<sup>4</sup> De color verde claro.



**FIGURA 33. San Pedro.** (*Trichocereus pachanoi*.) en: Schultes y Hofmann 1982:58

El cacto *San Pedro* es sin duda una de las plantas sagradas más antigua de la América del sur. El uso actual del cacto en las regiones costeras del Perú y en los Andes peruanos y bolivianos ha recibido una fuerte influencia cristiana que se puede apreciar en el nombre de la planta, el que se origina de la creencia que es San Pedro el custodio de las llaves del cielo. El sincretismo entre los elementos paganos y cristianos se pone de manifiesto en el ritual de orientación lunar que circunscribe su uso.

Se distinguen cuatro tipos de cactos, de acuerdo con el número de costillas que tienen. Los más escasos son los que poseen cuatro costillas, y se consideran más potentes y con poderes sobrenaturales muy especiales, ya que las cuatro costillas representan los cuatro vientos y los cuatro caminos; los que sin duda hacen referencia a los cuatro rumbos del mundo de la cosmogonía indígena.

Otros nombres del *San Pedro* son: el de *huachuma*, en la zona Norte de los Andes; *achuma*, en Bolivia; y *Aguacolla* o *gigantón*, en Ecuador. Los tallos del cacto se pueden conseguir en los mercados locales, se cortan en rebanadas y se hierven en agua por más de siete horas.

El San Pedro puede tomarse solo, pero con frecuencia se le agregan otras plantas hervidas por separado, dando lugar a que la bebida se llame *cimora*. Algunas de las plantas que se usan como aditivo son: el cacto andino *Neoraimondia macrostibas*; una especie de la *Amarantácea Iresine*; la *Euforbiácea Pedilanthus tithymaloides* y la *Isotoma longiflora*, de las *campanulácea*. También es usual que se le agregue *Brugmansia aurea* o *B. Sanguinea*, conocidas por su potencia psicotrópica. (Schultes y Hofmann 1982)

A la persona que toma el *San Pedro*, se le recomienda que siga una dieta después de haberlo tomado. No debe comer chile, sal, grasa animal o manteca, de igual forma, debe abstenerse de consumir cualquier alimento que lo pueda embrollar, como es el caso del fríjol, el chícharo, o las lentejas, que son los que al crecer se enroscan.

### **Inductores de trance.**

De conformidad con Díaz (1989), al segundo grupo de plantas lo denomina Inductores de trance y se caracteriza porque no producen cambios sensoriales cualitativos. En términos generales producen una especie de fascinación con texturas y formas ocasionales, pero en la mayor parte de los casos reportados el sujeto se inclina a experimentar estados interiores e incluso refiere una cierta irritación por los estímulos externos, especialmente si son intensos.

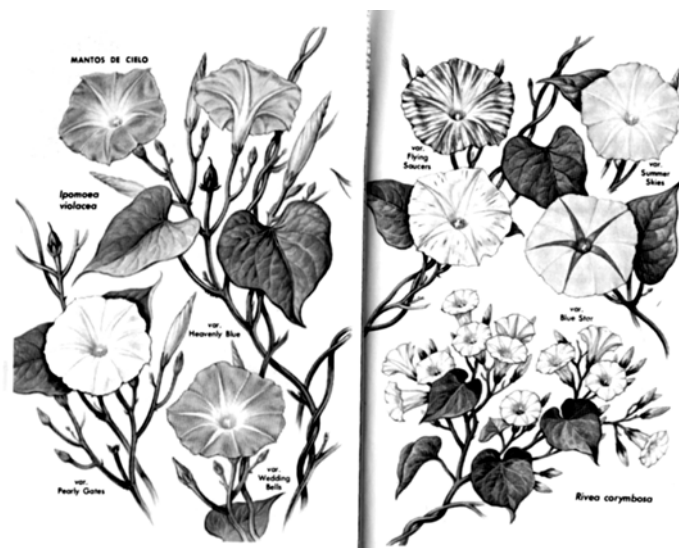
Uno de los síntomas cardinales de este estado es la letargia; una fase de apatía y quietud que dura varias horas. En este contexto se reportan algunas alteraciones en las esferas cognitivas: la imaginería visual se incrementa y puede adquirir un tono onírico similar a los fenómenos hipnagógicos del estado de somnolencia que el sujeto puede experimentar como sueños.

El representante más conocido de esta familia en América del Norte es el ololiuhqui, otra planta de efectos similares es el '*sinicuiche*' identificado como *Heimia salicifolia* (Díaz 1989: 120-121). En Sudamérica probablemente es el *ayahuasca* la planta representativa de este grupo.

## ***Ololiuqui.***

El *ololiuqui*, procede de las semillas de dos enredaderas: la *Ipomoea violacea* y la *Turbina corymbosa*. En la actualidad, aún se emplea en ciertos rituales mágico-religiosos, así como en la adivinación.

La *Ipomoea violacea*, es una enredadera anual, con hojas enteras, ovaladas y profundamente cordadas entre 6 y 10 cm. de longitud y de 2 a 8 cm. de ancho. El color de las flores puede variar, predominando el azul-violeta, la corola tiene forma de trompeta y el fruto es ovoide con semillas negras y elongadas, las que reciben el nombre de *Piule* (mzatecos y chinantecos) o *Badoh negro* (zapotecos). Esta especie se distribuye por todo el oeste y sur de México llegando a Guatemala y el Caribe. También se reporta su presencia en la Sudamérica tropical.



**FIGURA 34. *Ololiuqui.*** en: Schultes 82: 132-133.

La *Turbina corymbosa* es una enredadera grande, leñosa, con hojas cordiformes entre 5 y 9 cm. de largo. La inflorescencia es una cima multiflora, con corolas campaniformes, blancas con bandas verdosas. El fruto es seco, elipsoidal con una semilla redonda, dura y finamente cubierta por una vellosoidad. La clasificación de los géneros de la familia de las convolvuláceas siempre ha sido difícil, por lo que se ha designado a la *T. corymbosa* con diferentes denominaciones, entre ellos la más frecuente es la de *Rivea corymbosa*. Las semillas de ambas especies han sido valoradas como un importante psicotrópico

sagrado entre los indígenas del sur de México. Su uso se remonta a la época prehispánica, donde eran conocidas por sus propiedades embriagantes y como analgésico.

La intoxicación comienza rápidamente con imágenes visuales, un estado intermedio de vértigo seguido de una lasitud, euforia, modorra y una narcosis hipnótica. La ingestión produce un estado de indiferencia hacia todo lo que acontece en torno del individuo, quien es muy sugestionable. Las visiones son a menudo grotescas, retratando gentes o eventos. La intoxicación dura aproximadamente unas tres horas, con efectos posteriores desagradables. El *ololiuqui* se toma de noche en un lugar tranquilo y aislado. (Schultes y Hofmann 1982)

### ***Sinicuiche.***

El *sinicuiche* se identifica con la *Heimia salicifolia*, cuyas hojas se secan ligeramente, se trituran en agua y la preparación se deja fermentar, dando lugar a una bebida intoxicante. La cual tiene un efecto ligeramente embriagante, caracterizado por la sensación de vértigo, que es seguida por una euforia adormilada y un oscurecimiento del entorno. El mundo circundante desaparece, se altera la percepción del tiempo y del espacio, creando un alejamiento de la realidad, así como alucinaciones auditivas. Los indígenas le atribuyen al *sinicuiche* el poder sobrenatural que les permite recordar acontecimientos que sucedieron hace muchos años como si acabaran de suceder. (Schultes 1994)



**FIGURA 35. *Heimia salicifolia*.** en: Schultes 82: 109.

Este género tiene tres especies similares, las que tuvieron un papel muy importante en la medicina popular. La *Heimia salicifolia* es una hierba que mide entre los 60 cm. y el 1.8 m. de alto, hojas lanceoladas de 2 a 9 cm. de largo. Las flores amarillas nacen en la axila de la hoja; el cáliz desarrolla apéndices largos a manera de cuernos. El arbusto crece en abundancia en lugares húmedos a lo largo de las zonas montañosas. Su distribución va desde Norteamérica hasta Argentina. (Schultes y Hofmann 1982)

### **Yagé, yajé, ayahuasca.**

El término *ayahuasca*, en quechua, hace referencia a la '*liana de las almas*' aunque también se puede traducir como la '*soga de los muertos*'.

El *ayahuasca*, es una bebida que se elabora a base de una liana, el *Banisteriopsis caapi*, y generalmente se prepara añadiendo otros ingredientes botánicos. A menudo, se agregan las hojas o la corteza de las plantas de mezcla, con el objeto de fortificar o modificar los efectos del brebaje.

El *Ayahuasca*, procede de la corteza de *Banisteriopsis caapi* y de *B. inebrians*, se prepara en agua fría, o después de una prolongada ebullición, se puede tomar sola, pero es frecuente que se le adicionen varias plantas. Ambas especies de *Banisteriopsis*, son lianas de corteza lisa, color café y hojas verde oscuro, pergaminosas, ovado-lanceoladas, con una longitud de hasta 18 cm. y entre 5 y 8 cm. de ancho, la inflorescencia es multiflora con flores pequeñas de color rosa. El fruto es una sámara<sup>5</sup> con alas de más o menos 3.5 cm. de longitud. La diferencia entre ambas especies radica en las hojas principalmente. (Schultes y Hofmann 1982: 35)

El *ayahuasca* crece en una extensa área, que corresponde a los sistemas hidrográficos del Orinoco y el Amazonas. Incluye territorios de lo que hoy es Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil.

---

<sup>5</sup> Fruto seco, indehisciente, con pocas semillas y pericarpio extendido a modo de ala.



Crece espontáneamente en zonas boscosas o selváticas con abundantes precipitaciones fluviales y una alta humedad atmosférica. Otra área que corresponde al *ayahuasca* se encuentra en el litoral ecuatoriano al occidente de Quito. (Naranjo 1986)



**FIGURA 36. Ayahuasca.** (*Banisteriopsis caapi*.) en: Schultes y Raffauf 1994: 20.

Otras especies que se mezclan con el *ayahuasca*, son: la *Diplopteris cabrerana*, que produce que la intoxicación se prolongue e intensifique. Con frecuencia se utiliza como aditivo las hojas de la *Psychotria viridis*, que es comúnmente conocida como *chacrana* por los indios del Vaupés. Mientras que en la Amazonia peruana también agregan hojas de la *Psychotria carthaginensis*.

Además de estos dos aditivos ya mencionados, hay algunas especies que ocasionalmente se agregan a la bebida. Muchas de ellas son por sí solas psicoactivas y tienen un uso local: *Alternanthera* (*amarantácea*); *Brugmansia*; *Datura*; *Brunfelsia*; *Juanulloa* y *Nicotiana* (*solanáceas*); *Calathea* (*marontácea*); *Clusia* (*guttiferae*); *Cyperus* (*ciperácea*); *Epiphyllum* y *Opuntia* (*cactáceas*); dos helechos: *Ligodium* (*schizaéacea*); y *Lomariopsis* (*lomareopsidácea*); *Ocimum* (*labratae*); *Phrygilanthus* (*Lorantácea*); *Pontederia* (*ponederiácea*); y *Teliostachyo* (*acantácea*). (Schultes 1986),

## Cognodislépticos y onirógenos.

Este grupo está constituido por una familia que raramente induce alucinaciones. Las alteraciones perceptuales se restringen a una desautomatización de la percepción con un incremento en la intensidad de todas las esferas sensoriales. Los efectos más característicos suceden en la cognición, particularmente en el pensamiento y la imaginación. (Díaz 1989)

### ***Hierba de la Pastora.***

La distribución de *Salvia divinorum* está restringida a la Sierra Mazateca, en el estado de Oaxaca, con una altitud entre los 750 y los 1,500 m.s.n.m. Se reconoce por su tallo cuadrado y hueco de color verde cristalino del que emergen las hojas alternas y opuestas.

En la actualidad, se cultiva con el nombre de '*hierba de la pastora*' o '*hierba de la virgen*'. Las hojas de la planta son molidas en el metate y luego se diluyen en agua y la solución se bebe, también acostumbran mascar las hojas frescas. Se emplean en rituales adivinatorios por sus propiedades psicotrópicas. La *Salvia divinorum* es una planta herbácea perenne con un metro de alto aproximadamente, con hojas ovaladas de márgenes finamente dentados que llegan a medir hasta 15 cm. Las flores son azulosas y nacen en panículas de hasta 41 cm. de longitud. (Schultes y Hofmann 1982)



FIGURA 37. *Salvia divinorum*. en: Schultes 82: 137.

En el período de iniciación chamánica se habla de una secuencia en el uso de alucinógenos vegetales de acuerdo a su potencia. La pastora es la más débil y con ella se inicia el proceso, porque permite el desarrollo de gran atención, expectación y conocimiento de los efectos.

La ceremonia en que se usa '*la pastora*' se celebra en ciertos días, que el chamán indica. Cuando llega la hora de la ingestión, quienes acompañan al paciente deben evitar el hablar, porque la voz se graba en la mente de quién está bajo los efectos de la hojita. Por el contrario, es el usuario quién debe hablar, o mejor dicho, cantar y relatar su experiencia. Se hace énfasis en la abstinencia sexual, hasta de una semana después de la ingesta. En caso de trasgresión el usuario puede enloquecer. (Díaz 1976)

La *Salvia divinorum* al parecer no se ha encontrado nunca en estado silvestre, lo que indica que es posible que tenga una larga historia como planta cultivada. Aunque la infusión de las hojas de '*la pastora*' es un psicotrópico débil, puede provocar poderosas visiones, si se toma bajo las circunstancias apropiadas. (Schultes 1994)

### ***Zacatechichi.***

Conocido como *zacatechichi* (zacate amargo), la *Calea zacatechichi* es un arbusto poco llamativo que crece desde México hasta Costa Rica. Ha sido usado en la medicina popular y como insecticida. Los curanderos aseguran que esta hierba clarifica los sentidos. La intoxicación es acompañada de alucinaciones auditivas. La *Calea zacatechichi* es un arbusto densamente ramificado, con hojas ovado-trianguulares, generalmente dentadas, las que miden de 2 a 6.5 cm. de largo. La inflorescencia es multifloral con cerca de 12 flores (Schultes y Hofmann 1982)

### **Deliriógenos.**

Este grupo lo constituyen los deliriógenos. Aquí la palabra 'delirio' se usa en su sentido psiquiátrico clásico, o sea un estado de obnubilación de la conciencia, estupor, confusión, desorientación, distorsión

perceptual, inquietud y alteraciones motoras. El principal síntoma es la disminución de la conciencia, ya que evoluciona desde una dificultad de concentración, hasta el estupor y el coma. El pensamiento se torna fragmentario y la voluntad de la atención se pierde. Entre las plantas de uso mágico la *Datura* y el tabaco son las principales representantes de esta familia. (Díaz 1989)

### **Tabaco.**

Una de las plantas más importantes para el chamanismo sudamericano y mesoamericano, tanto en sus aspectos medicinales como mitológicos, es el tabaco, la *Nicotiana tabacum* de la familia *Solanaceae*. Planta nativa de los Andes, que es empleada de diversas formas: fumada, como rapé, mascada, chupada, como almíbar para ser aplicado en las encías y como enema. El hogar natural de la planta del tabaco son las tierras bajas de la Patagonia, las Pampas y el Gran Chaco.

La fuerza del tabaco nativo y las grandes cantidades que utilizan los indígenas, pueden producir los efectos psicotrópicos que son considerados de gran importancia por los chamanes. Aún no queda claro, cómo se dio la difusión de esta planta hacia el norte de América. Las rutas y la escala temporal en que se dio el fenómeno sigue siendo una incógnita, al igual, que el hecho de consumir el tabaco, mascando las hojas de la planta con cal. (Rudgley 1999)



**FIGURA 38. Tabaco.** (*Nicotiana tabacum*.) en: Rudgley 1999: 288.

En muchos grupos, el chamán en su faceta de médico, suele soplar el humo del tabaco sobre el paciente, y en particular en el área afectada, acompañándose de los conjuros apropiados al caso. Se tiene la creencia de que esta práctica puede curar y en ciertos casos servir de preludeo a otros tratamientos.

En las tribus de la Amazonia colombiana, el tabaco es esencial en el entrenamiento de quienes desean ser *payés*. Así, el aprendiz debe aspirar rapé de tabaco en grandes cantidades, este le permite al *payé* tukano aumentar su conocimiento y su entendimiento de la actividad de las fuerzas espirituales benévolas y malévolas con las que debe comunicarse durante sus sesiones. Para los indígenas, el rapé del tabaco es el alimento de los espíritus, y además es el que permite que se abra la mente para entender la sabiduría de ese mundo. El rapé y el tabaco en general, que puede ser mascado o fumado, se considera una medicina importante y un regalo directo de los dioses.

Pero también, las hojas del tabaco se hierven para producir un líquido concentrado que tiene la consistencia de una melaza espesa, a la que se le denomina *ambil* o '*jarabe de tabaco*', El recipiente preferido para este líquido se hace con la cáscara del fruto del cacao, el que dicen le añade un sabor dulce al jarabe.

Para liberar los componentes bioactivos en algunos vegetales como es el caso del tabaco, los indígenas emplean algunas sales alcalinas, que se preparan evaporando el agua que ha sido vertida y filtrada. Son numerosas las plantas que pueden usarse para obtener el residuo alcalino que se forma después de la lixiviación <sup>6</sup> de las cenizas con agua y la evaporación final del filtrado. La fuente preferida para la preparación de estas sales, es la corteza del árbol selvático *Eschweilera itayensis*. Pero también se usan frecuentemente los tallos de numerosas plantas *ciclantáceas* en particular las especies de *Carludovica*.

También se preparan las hojas molidas y mezcladas con cal y en ocasiones se le agrega ajo molido. Esta preparación es de uso externo

---

<sup>6</sup> Acción y efecto de tratar con el disolvente adecuado una sustancia compleja a fin de obtener de ella su parte soluble.

y se emplea para tranquilizar al paciente durante la velada que se celebra con los hongos sagrados. La mezcla es conocida en la Zona mazateca con el nombre de *San Pedro*, o el de *Piciete*, derivado del vocablo nahua *picietl*. (Hernández 2005)

### ***Daturas.***

Es un grupo importante de plantas emparentadas entre sí, cuya presencia se extiende a lo largo del continente, su hábitat se encuentra tanto en las zonas tropicales, cómo en las templado-cálidas de ambos hemisferios. La especie más importante de acuerdo con Schultes y Hofmann (1982), es la *Datura innoxia*, de la cual, los tarahumaras, le agregan al *tesgüino*<sup>7</sup> las semillas, raíces y hojas.

La *Datura innoxia*, es una hierba perenne de más de 1 metro de alto, que aparenta un color grisáceo debido a las finas vellosidades que tiene sobre el follaje, las hojas desigualmente ovaladas miden más de 5 cm. de longitud. Las flores dulcemente perfumadas, erectas, con una longitud de 14 a 23 cm., son blancas con tintes rosas o violetas y una corola de 10 puntas. El fruto colgante es casi globoso, de unos 5 cm. de diámetro, cubierto con afiladas espinas. (Schultes y Hofmann 1982)



**FIGURA 39. Toloache. (*Datura sp.*) en: Schultes 82: 53**

<sup>7</sup> Bebida tradicional, que se obtiene a partir de la fermentación de granos de maíz cocidos.

Las daturas se conocen en el ámbito mesoamericano con el término genérico de *toloache* y sus efectos son bien conocidos desde la antigüedad, pues ya Sahagún (1989) menciona que además de emborrachar 'enloquece perpetuamente'. Las daturas constituyen el grupo de plantas psicotrópicas de uso generalizado que mayores riesgos presentan, dado que pueden producir locura parcial y temporal, o bien, locura total y permanente, incluso puede, en dosis altas, provocar la muerte.

Respecto a la *Datura stramonium*, no existe un acuerdo acerca del origen de la misma, pues este se asigna tanto al viejo como al nuevo mundo, siendo su distribución en la actualidad bastante amplia. Se emplea en ambos hemisferios como psicotrópico. La *Datura ceratocaula*, es una especie acuática mexicana, carnosa con tallo bifurcado y engrosado, que crece en pantanos o pequeños depósitos de agua y tiene propiedades narcóticas muy fuertes.

Varias de las especies de la *Datura* han sido empleadas desde hace mucho tiempo, jugando un papel importante en la medicina nativa y en los ritos de carácter mágico y religiosos. Sin embargo, el peligro de este potente tóxico nunca ha sido puesto en duda.

*Toloache*, es una deformación del antiguo término *toloatzin* que significa cabeza inclinada, una clara referencia a su fruto. Además de ser empleado para provocar imágenes visuales, tenía usos medicinales, para aliviar dolores reumáticos y reducir hinchazones. (Schultes y Hofmann 1982)

### **Floripondio, borrachero.**

Estas plantas son biológicamente muy complejas y la mayoría de las especies se encuentran en las regiones montañosas templadas y húmedas con una altitud mayor a los 1,830 m.s.n.m.



**FIGURA 40.** *Brugmansia aurea*. en: Schultes 94: 92

La planta conocida como floripondio o 'borrachero', ha sido empleada con fines mágico-medicinales en casi todo el territorio americano. Su presencia y consumo en Sudamérica es de gran importancia por el número de especies empleadas. Es posible que la *Brugmansia suaveolens* y la *B. insignis*, sean de origen híbrido, existen en las zonas más cálidas de Sudamérica, en especial en el Amazonas occidental, donde se emplean solas o mezcladas con otras plantas. La especie más difundida es la *Brugmansia aurea*, presenta dos variantes, una de las flores amarillas y otra con flores blancas que es más común. Esta especie ha sido confundida frecuentemente con la *Brugmansia arborea*, a la que se denominaba *Datura arborea*. La *B. aurea* es un arbusto o árbol pequeño que llega a medir hasta 9 metros de alto, con hojas oblongo-elípticas, finamente vellosas; el limbo mide de 10 a 40 cm. de largo y entre 5 y 16 cm. de ancho, nace de un pecíolo que puede medir hasta 13 cm. de longitud. Las flores están inclinadas, no completamente pendulosas, miden de 18 a 23 cm. de largo y son muy aromáticas, en especial por las mañanas. La corola tiene forma de trompeta y es blanca o amarillo-oro, su parte basal es delgada y está completamente encerrada por el cáliz; los denticulos de la corola son curvos y de 4 a 6 cm. de largo. El fruto es ovoide-elongado, liso, verde, y variable en su tamaño, permanece carnoso, no se vuelve duro o lanoso. Las semillas angulosas, negruscas o pardas, son relativamente largas, midiendo cerca de 12 por 9 mm. (Schultes y Hofmann 1982)





**FIGURA 41. Borrachero.** (*Brugmansia sp.*) en: Schultes y Raffauf 1994: 49.

Los *borracheros* en tiempo de floración son más fragantes de noche, causando dolores de cabeza, trastornos y aún desequilibrios mentales. Con las semillas de *Brugmansia candida* se prepara el cacao sabanero, bebida narcótica. Toda la planta, pero en especial las frutas son venenosas, narcóticas y acres. Se dice que las hojas tienen propiedades abortivas, por lo que se acostumbra tomar una decocción con tal fin, sin tomar en cuenta los riesgos de un desequilibrio mental. (García-Barriga 1983)

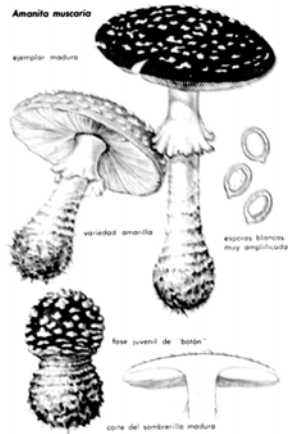
### ***Amanita muscaria.***

Es posible que este hongo sea el alucinógeno más antiguo que el hombre haya usado. Se trata de un hermoso hongo que crece en los claros de los bosques. Puede alcanzar una altura de poco más de los 20 cm. Con un píleo algo viscoso, el que ya maduro llega a alcanzar hasta los 20 cm. de diámetro con un color rojo sangre y escamas blancas que son restos de su velo roto. Otra variedad tiene el píleo amarillo o anaranjado con escamas amarillas. El estípite<sup>8</sup> es cilíndrico con una base bulbosa, blanco y hueco, con un diámetro de unos 2

---

<sup>8</sup> Tallo o tronco largo y desnudo.

cm., el que lleva un anillo blanco recubierto de escamas que forman pseudo anillos en toda su superficie. (Schultes y Hofmann 1982)



**FIGURA 42.** *Amanita muscaria*. en: Schultes 82: 23.

### **Neurotóxicos.**

El último grupo, esta compuesto por los psicodislépticos neurotóxicos, que son un grupo de plantas que comparten el efecto deliriógeno y están representadas por la *Sophora secundiflora* o frijol del mezcal, la *Erythrina coraloides* o colorín. “Producen también una toxicidad del sistema nervioso central que se manifiesta por parálisis o por excitación que puede llegar a las convulsiones.” (Díaz 1989: 127-128)

Otro de los psicotrópicos que se posiblemente se emplearon en la antigüedad, fueron las semillas de la *Sophora secundiflora*, unos frijoles muy vistosos de color rojo. Se trata de un arbusto o árbol pequeño que llega a medir poco más de 10 metros. La planta es perennifolia, las hojas tienen de 7 a 10 folíolos lustrosos. Las flores son aromáticas azul-violetas de 3 cm. de longitud y nacen en racimos colgantes de más o menos 10 cm. de largo. La vaina es leñosa y dura y contiene de 2 a 8 frijoles rojos. También es posible que fueran empleados los frijoles rojos y negros de la *Rhynchosia*. Son dos especies similares, ambas son trepadoras con flores en racimos largos. (Schultes y Hofmann 1982)

## Psicotr3picos de efectos inciertos.

Los estudios farmacol3gicos a3un no llegan a todas las plantas que se han reportado como sagradas entre los ind3genas. Cada d3a nuevas especies se incorporan a los inventarios que levantan etn3grafos y otros estudiosos, por lo que no todas se han estudiado a profundidad. A continuaci3n se presentan aquellas plantas que por la dificultad que he tenido para asignarlas a un grupo espec3fico, he preferido dejarlas aparte, en espera de contar con mayor informaci3n acerca de sus efectos en la psique humana.

## Yoco.

El *yoco* es una planta *Sapindaceae* que se ha empleado por cientos de a3os, la *Paullinia yoco* s3lo se da en la parte m3s occidental del Amazonas, lo que es el 3rea de Colombia, Ecuador y Per3. El *yoco* es una parte indispensable en la dieta habitual de numerosas tribus del 3rea, se trata de una liana selv3tica de lento crecimiento, la que nunca se cultiva.



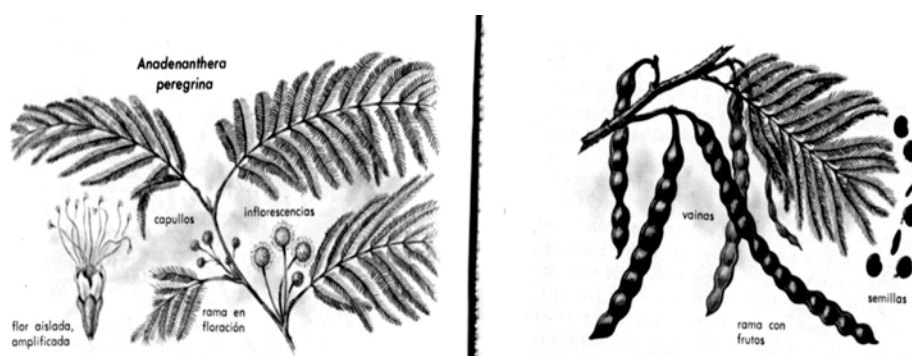
**FIGURA 43. Yoco.** (*Paullinia yoco*.) En: Schultes y Raffauf 1994: 115.

En el caso del yoco, los indígenas reconocen por lo menos quince clases. Para su preparación, se raspa la corteza de la liana, se amasa y se machaca en agua, para retirarla posteriormente. El líquido sobrante adquiere un color amarillo café. Los indígenas al levantarse no toman alimento, beben yoco y pueden estar hasta dos días sin comer, manteniéndose sólo con esta bebida. La planta se colecta bajo la supervisión de un chamán, el que pide perdón por la destrucción de la planta dispensadora de vida y después asegura que puede ser cortada sin peligro. (Schultes y Raffauf 1994)

### Yopo.

En la cuenca del Orinoco se prepara un potente rapé psicotrópico con la especie de *Anadenanthera peregrina* al que llaman yopo. (Schultes y Hofmann 1982)

Esta planta se encuentra en las zonas tropicales de Sudamérica. Es una mimosa arborescente, crece en los pastizales, alcanza los 20 metros de altura, con un tronco de hasta 60 cm. de diámetro, que presenta una corteza negruzca armada con espinas cónicas. Las hojas tienen de 15 a 30 pares de pinnas<sup>9</sup> y cada una de estas posee gran cantidad de folíolos vellosos. Las flores son diminutas, dispuestas en cabezuelas esféricas y se presentan en inflorescencias o grupos terminales; las semillas son aplanadas, delgadas, negras y lustrosas, las que se encuentran en vainas leñosas y jugosas de 3 a 10 semillas por vaina.



**FIGURA 44. Yopo.** (*Anadenanthera peregrina*.) en: Schultes 1982: 86-87.

<sup>9</sup> Pluma o aleta. Se dice de la hoja que tiene forma de pluma. Hoja compuesta de hojuelas insertas a los lados del pecíolo, como las barbas de una pluma.

El polvo del *yopo*, puede ser usado como estimulante, sin embargo, es más frecuente que este sea empleado por los *payés* para provocar el estado de trance, obtener visiones y comunicarse con los espíritus para profetizar o adivinar, para proteger al grupo contra epidemias y enfermedades, así como, para que los cazadores y sus perros estén más alertas.

La forma de preparar el *yopo* varía de un grupo a otro. Por lo general, las semillas de *Anadenanthera peregrina* se tuestan y pulverizan, siendo frecuente que se le adicione cal, la que se obtiene mediante la calcinación de los caracoles, también se le pueden agregar las cenizas de ciertas plantas. (Schultes y Hofmann 1982)

### **Virola.**

Son varias las especies de la *Virola* que contienen una resina roja en la cara interna de la corteza, la que se prepara como rapé alucinógeno o en forma de pequeñas píldoras. La especie más importante es la *Virola theiodora*. Se trata de un árbol delgado que alcanza una altura de aproximadamente 23 m. La especie es originaria de los bosques de la cuenca amazónica occidental. El tronco es cilíndrico de hasta 46 cm. de diámetro, con una corteza lisa de color café moteada de gris. Las hojas oblongas o anchamente ovadas de hasta 33 cm. de longitud y 11 de ancho. Las inflorescencias masculinas son multifloras de color café o amarillentas, más cortas que las hojas; las pequeñas flores femeninas nacen individualmente o en racimos de 2 a 10 flores y son muy picantes. El fruto es subgloboso de unos 2 cm. de largo y 1.5 de ancho. (Schultes y Hofmann 1982)

Para la preparación de los polvos inhalantes, se emplean las especies de *Virola calophylla*, *V. calophylloidea*, *V. elongata*, *V. theiodora*. En algunos lugares se emplea la *V. rufula*, *V. cuspidata* y otras especies. Algunos indígenas ingieren directamente la resina de la corteza, o bien la hierven y después toman una poción que aleja los malos espíritus.

El polvo se prepara de muchas maneras. En Colombia, los indígenas desprenden la corteza de la planta en la madrugada y raspan las capas interiores, el resultante se amasa durante unos veinte minutos con agua fría. La raspadura es un líquido café que se filtra hasta tener

la consistencia de un jarabe denso que puede secarse. Finalmente se pulveriza y se mezcla con las cenizas de la corteza de un árbol de cacao salvaje.



**FIGURA 45. Rapé de Vihó.** (*Virola theiodora*.) en: Schultes y Raffauf 1994: 34.

En la zona del Orinoco, se raspa la capa cambial de la corteza y del tronco poniendo a secar el raspado sobre el fuego, para poderlo guardar para su empleo posterior. Cuando han decidido usarlo, rehidratan los cortes y los hierven media hora o poco más, el líquido se reduce a un jarabe que se seca y después se muele y cierne para obtener un polvo muy fino. Este polvo se mezcla en partes iguales con otro polvo preparado a base de las hojas secas de la *Justicia pectoralis*. Finalmente agregan otro ingrediente, que son las cenizas de una planta leguminosa *Elizabetha princeps*.

El *rapé de vihó*, o sea de *virola*, puede inhalarse entre los indígenas del Vaupés colombiano, con dos fines: para volverse jaguar o para volverse 'doble', o sea uno de los espíritus antropomorfos que son las imágenes reflejas de la humanidad. (Reichel-Dolmatoff 1978)

En el Amazonas colombiano y peruano, prefieren ingerir la *virola* en bolitas o píldoras elaboradas con la resina. Cuando las bolitas no son para el consumo inmediato, por lo regular las recubren con una sal, que se prepara a base de numerosas plantas.

La resina de la *virola* tiene un papel importante en la medicina de los nativos. Algunas especies se usan como fungicidas para curar la tiña y otras micosis dermatológicas que son tan frecuentes en las selvas tropicales. Sin embargo, para ello escogen sólo ciertas especies, que al parecer no están en función de las propiedades alucinógenas. (Schultes y Hofmann 1982)

### ***Lycoperdon***

Algunas especies de *Lycoperdon* son empleadas como alucinógeno auditivo, ya que tiene efectos similares a los del *sinicuiche* (*Heimia salicifolia*). El efecto provoca un estado de semisomnolencia que se inicia una media hora después de la ingestión. Son dos las principales especies que se usan en el estado de Oaxaca, México: *Lycoperdon mixtecorum* y *L. marginatum*. Se dice que la primera especie es más activa. (Schultes 1994)

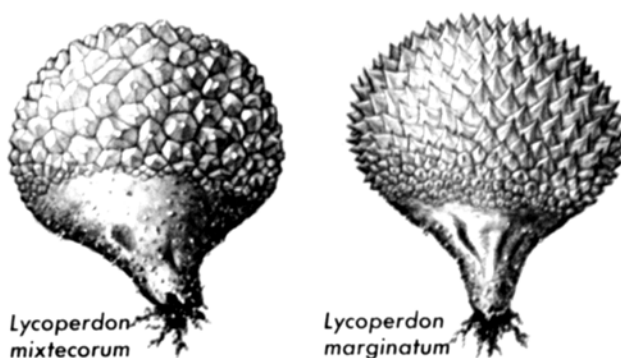


FIGURA 46. Hongos *Lycoperdon*. en: Schultes 82: 57.

### **3.2 Aspectos farmacológicos.**

Los psicotrópicos se caracterizan por su habilidad para inducir estados especiales de conciencia que son cualitativamente diferentes del ordinario. Estimulan la imaginación y la fantasía, lo que permite que plantas diferentes sean usadas con el mismo fin: la adivinación. Sin embargo, cada una de las sustancias empleadas presentan

diferencias notables a nivel psicofarmacológico, por lo que es posible especificar los efectos psicológicos y neurales. (Díaz 1989)

Desde el punto de vista farmacológico, Díaz (1986a), clasifica las plantas mágicas y sagradas de los indios americanos en las siguientes categorías: alucinógenas, inductores de trance, cognodislépticos, delirioógenos y neurotóxicos.

Los alucinógenos inducen alteraciones perceptuales, afectivas y cognitivas en una conciencia acrecentada y clara. Son muchos los compuestos químicos que pueden producir alucinaciones, al igual que ciertos estados modificados de la conciencia, sin embargo, se deben limitar el número de agentes responsables, restringiendo esta categoría, a aquellos que inducen fenómenos sensoriales en ausencia de un estímulo validado, produciendo este efecto en el contexto de una conciencia ampliada. Es necesario mencionar que también se presentan estados alucinatorios en los casos de delirio.

Las visiones o alucinaciones sustantivas ocurren también en una progresión de modificaciones de la esfera visual las que se inician con una intensificación y desautomatización de la percepción, continúan con ilusiones o alteraciones de la forma y color de los objetos o sujetos en el espacio perceptual y culminan con las reacciones disociativas en las cuales la realidad completa se modifica. El pensamiento permanece claro y tiende al análisis de realidades complejas y la aceptación de afirmaciones contradictorias. El cambio cognitivo es fundamentalmente cualitativo y se caracteriza por una modalidad intuitivo-sintético-espacial más que racional-analítico-temporal.

La esfera afectiva se intensifica notablemente; las emociones se sienten con fuerza inusitada y se pueden producir periodos de profundo asombro o incluso de éxtasis inefable. (Díaz 1989: 115)

Los principales representantes de este grupo son el peyote (*Lophophora williamsii*), los hongos sagrados o teonanácatl (*Psilocybe spp.*) y una serie de leguminosas que son inhaladas por los grupos amazónicos. La mezcalina, la psilocibina, el LSD y la Dimetiltriptamina, son las moléculas alucinógenas fundamentales. Todas ellas tienen efectos sobre la transmisión sináptica de un grupo de trasmisores neuronales que se les asemejan desde el punto de vista de su estructura. Estos son la serotonina y la dopamina, que median



funciones afectivas, de vigilancia y motoras en el cerebro. (Díaz 1986a)

La palabra trance hace referencia a un estado de quietud y abstracción. Como ya se mencionó, a diferencia de los alucinógenos, los inductores de trance no producen cambios sensoriales cualitativos, pero inducen una fascinación con texturas y formas ocasionales. El sujeto se inclina más a la experimentación de los estados interiores, manifestando irritación por los estímulos externos. Se caracteriza por una letargia, una fase de apatía que puede durar varias horas.

En este contexto se reportan algunas alteraciones en las esferas cognitivas: la imaginería visual se incrementa y puede adquirir un tono onírico similar a los fenómenos hipnagógicos del estado de somnolencia que el sujeto puede experimentar como sueños. Concomitante el intelecto tiende a la concentración y la reflexión muy características de la fase de letargia. Algún autor se ha referido a este periodo como 'paralisis de la voluntad' implicando que los contenidos de conciencia se experimentan de una manera pasiva. Al final de la fase letárgica, que puede durar varias horas, se produce una total recuperación o incluso un estado de particular lucidez. (Díaz 1989: 120)

Los inductores de trance producen un estado letárgico y de aislamiento en el que se reporta una gran claridad de pensamiento. Están representados por el *ololiuqui* (*Ipomoea violacea* y *Rivea corymbosa*), dos especies de convulvuláceas. " Las moléculas responsables de estos efectos, aunque se parecen al LSD, tienen una farmacología muy distinta y sus efectos cerebrales son muy inciertos." Díaz (1986a: 27)

Los delirógenos se caracterizan por disminuir el estado de la conciencia en relación a la dosis. El efecto puede variar de una confusión y dificultad para recordar eventos recientes, hasta una completa desorientación y delirio de tipo febril con intensas alucinaciones y estados oníricos que son considerados como reales.

La palabra delirio como ya se mencionó, es empleada por Díaz (1989), en el sentido de un estado de obnubilación de la conciencia que se manifiesta a través de los siguientes síntomas: estupor, confusión, desorientación, distorsión perceptual, inquietud y alteraciones motoras.

Es sintomática la disminución de la conciencia, que evoluciona a partir de una dificultad para lograr la concentración, pasando por el estupor, para llegar al coma.

El pensamiento se torna fragmentario y la voluntad de la atención se pierde; esto se acompaña de un incremento de la imaginación visual y de la fantasía que adquieren tonos oníricos que el sujeto puede confundir con ensoñaciones o bien con la realidad misma. Simultáneamente se presentan modificaciones de la esfera emocional que varían entre la excitación, la furia y el estupor. (Díaz 1989: 125)

Dentro de esta categoría se encuentra el complejo del *tolache*, compuesto por los géneros *Datura* y *Solandra*. Otras plantas comparten en mayor o menor medida los efectos, como es el caso del tabaco (*Nicotiana rustica*), que en dosis altas presenta efectos delirioógenos. Las daturas contienen alcaloides del tropano, fundamentalmente escopolamina, un potente bloqueador de la transmisión nerviosa que se efectúa por la acetilcolina.

Los neurotóxicos hacen referencia a aquellas plantas que además de presentar fuertes efectos mentales, tienen intensos efectos tóxicos sobre el sistema nervioso central, que se manifiestan mediante la parálisis, o por una excitación que puede llegar a las convulsiones. Los efectos centrales incluyen el vértigo, alucinaciones y las mencionadas convulsiones. Dentro de este grupo están las semillas de mezcal (*Sophora secundiflora*) y otras leguminosas de los géneros *Erythrina*, *Rynchosia* y *Genista*.

Los cognodislépticos afectan fundamentalmente a la esfera del pensamiento y la imaginación, y sólo de manera secundaria influyen en la percepción. El principio activo está constituido por terpenos, a diferencia de los alcaloides de otros psicotrópicos. Son representantes de este grupo, la marihuana (*Canabis sativa*), introducida del oriente, probablemente a través de la Nao de la China. Otras plantas con usos rituales y efectos similares son la 'hoja de la pastora' (*Salvia divinorum*) de los mazatecos y 'la hoja madre' (*Calea zacatechichi*). Díaz (1986a)

Este grupo de plantas rara vez inducen alucinaciones, se restringen las alteraciones perceptuales a una desautomatización de la

percepción con un incremento en la intensidad de las esferas sensoriales. Sus efectos más relevantes suceden en el campo de la cognición, particularmente en el pensamiento y la imaginación. “La imaginación visual se estimula con una proliferación de imágenes que se refieren como vívidas, cambiantes e independientes de la voluntad”. (Díaz 1989: 122) Imágenes que se experimentan sólo con los ojos cerrados.

### **3.3 Las Plantas Sagradas y sus efectos.**

Es a partir de los reportes etnográficos, que conocemos la importancia, los efectos y las formas de consumo, respecto de los principales psicotrópicos empleados en el mundo indígena latinoamericano. En estos relatos es posible establecer algunas diferencias entre las distintas sustancias consumidas, así como, plantear una escala que permita evaluar los efectos de cada uno de ellos.

Por lo general, después de haber consumido alguna de las plantas sagradas, se presenta una etapa rica en representaciones que adquieren diferentes connotaciones. Es común que se generalice ese momento como una etapa alucinatoria, que se presenta como una respuesta universal al uso de estas plantas. Sin embargo, cada una de éstas, tiene una respuesta específica en el ser humano, por lo que no es posible pensar en forma general. Si bien, en condiciones de laboratorio, se ha logrado aislar la sustancia activa y se han podido controlar los experimentos, lo cierto es que la realidad funciona de manera muy diferente, ya que cada una de las plantas a las que hacemos referencia tiene un número de componentes que al actuar conjuntamente, producen efectos específicos, que pueden ser diferenciados de otros. En muchas ocasiones se busca obtener una mayor potencia en la imaginación, mediante la mezcla de dos o más plantas, cuyos efectos son bien conocidos por los curanderos locales. Así, las alucinaciones son una forma de percibir la realidad bajo un estado modificado de la conciencia, momento en el que se le prestan atención a otros parámetros, que son más importantes que los que se pueden percibir en un estado de vigilia, considerado como normal.

En el mundo indígena, son muy importantes las manifestaciones de carácter auditivo, pues se consideran como el mensaje directo que pueden recibir de los seres de la otra realidad, mientras que los visitantes generalmente le prestan poco interés a este tipo de alucinación, concentrando su atención en las manifestaciones plenas de formas y colores que se pueden percibir a través de todos los sentidos, donde las palabras tienen un aroma y las cosas inertes, vida propia.

Las alucinaciones tienen su origen en dos fuentes principales: físicas y químicas. Cuando el curandero percute el tambor o ejecuta una danza frenética, está produciendo los estimulantes neurocerebrales que darán lugar a un tipo específico de alucinaciones, las que son sustancialmente diferentes de las que se producen mediante la ingestión de un hongo o una planta sagrada, pues en este caso, ésta contiene los ingredientes químicos que actuarán en la producción de un número mayor de estimulantes, dando lugar a procesos de modificación de la conciencia más complejos y por lo tanto más profundos. Cuando el curandero, después de haber consumido los hongos, empieza a cantar, danzar o palmear las manos, lo que hace, es activar esos recónditos rincones del cerebro que es necesario despertar para modificar la percepción de la realidad.

Son muchas las especies psicotrópicas empleadas a lo largo y ancho del continente, sin embargo, las principales forman un reducido grupo, que es utilizado en forma regional, de acuerdo a los recursos bióticos de que se dispone. No todas las especies reportan los mismos resultados, algunas plantas es necesario mezclarlas para incrementar su potencia o su poder visionario, otras deben ser adecuadas mediante una preparación que facilite su asimilación, mientras que algunas más, se consumen directamente como la naturaleza las ofrece.

### **La velada con los hongos.**

Si se trata de establecer una escala en la que se refleje el poder visionario que provocan, indudablemente son los hongos sagrados del área mesoamericana los que se encuentran en la cúspide. Sin embargo, al hablar de ellos, lo estamos haciendo de más de dos

docenas de especies, de los cuales los más importantes pertenecen a los géneros *Psilocibe* y *Stropharia*. Por supuesto, todos tienen componentes distintos y efectos diferenciados. Cada chamán emplea aquellos que considera los más apropiados, lo que puede indicar la predisposición de una estructura neural a determinados componentes, por lo que podríamos decir que cada chamán prefiere el hongo que estimula mejor las partes receptoras de su propio cerebro. Es por esta razón que siendo diferentes cada uno de los chamanes en cuanto a sus potencialidades, en relación a la percepción y desempeño en la otra realidad, es que prefieren un hongo o una determinada planta, sobre todas las demás que ofrece el medio.

Es una idea generalizada en el ámbito indígena mesoamericano que los hongos hablan, si bien es cierto, que esta es una expresión metafórica que hace referencia a la capacidad que tiene el *teonanacatl* para despertar un lenguaje interior cargado de numinosidad. Otro aspecto común, es la relación que se establece entre los hongos y una pareja, que esta formada por un hombre y una mujer.

Por lo general, se considera que los efectos de los hongos sagrados son compartidos, aunque en menor grado, por aquellos participantes en la velada que no los consumieron, quienes mencionan que las percepciones y las sensaciones son diferentes a lo común del estado de vigilia. Así, durante esta celebración, todos los participantes entran en un especial estado de comunión, que se refleja en la empatía que se percibe respecto a los demás. Este fenómeno, aunque está bastante relacionado, es diferente a lo que se ha reportado como telepatía, entendiendo ésta como la comunicación de sentimientos, impulsos, ideas, o experiencias complejas, de una psique a otra, sin que medien los órganos sensoriales. Es necesario mencionar que tanto la empatía como la telepatía se manifiestan durante la velada, como instantes que parecen eternidades y que asombran al extraño.

Las etapas en que se puede dividir la velada, corresponden a los efectos que se van presentando en el sujeto, las diferencias de una persona a otra pueden ser muy grandes, debido, a las variaciones de orden biológico y cultural entre los individuos, pero también hay que considerar que el empleo de diferentes especies, conlleva a obtener resultados diferenciados.

En la región mazateca, al tomar los hongos, cada uno de los participantes se sume en sus pensamientos, se concentra en lo que desea de la velada. No es posible divagar, puesto que para el indígena lo importante es el mensaje que obtiene de los sobrenaturales y por lo tanto ha de ser preciso en su búsqueda.

Una de las primeras manifestaciones, es la variación en la percepción del tiempo, de repente parece que éste se hubiera detenido, un minuto parece una eternidad. Una sensación de frío invade a la persona, pero es un frío interno el que se conjunta con un miedo a lo desconocido, como si se pudiera ver lo que viene mas adelante. A partir de este momento se inicia un proceso de análisis profundo, que ha de caracterizar esta primera etapa. Las cosas más sencillas son analizadas en forma compleja: una gota de lluvia, no es sólo una gota de agua, sino un mundo de relaciones que la gota de agua permite descubrir. El análisis poco a poco se va interiorizando, hasta apoderarse cabalmente de la atención. Es el momento en el que se repasan los actos de la vida de cada quién, cuando surgen del inconsciente individual imágenes guardadas o pensamientos olvidados, elementos de una vida que han quedado soterrados más allá del fondo de la conciencia, los que ahora han de desfilar ante la asombrada forma de percibir las cosas. Aquí han de surgir las preocupaciones vigentes, ocupando rápidamente la mayor parte de la atención, lo que puede perturbar la finalidad de la velada.

Una sensación de deformación de los sentidos coloca las percepciones sensoriales en otro nivel, fuera de lo común, donde los sentidos parecen agudizarse. Las alucinaciones son visuales, táctiles, auditivas y olfativas. La velada se realiza en la más completa oscuridad, que funciona como pantalla a las visiones multicolores. Una hipersensibilidad en el tacto permite que al deslizar los dedos por una superficie, se pueda sentir ésta con mayor detalle. Cuando se dice que son los hongos los que hablan, es porque los mazatecos escuchan una voz sabia, pero la gente de fuera no la percibe o no le presta atención ante la magnificencia de las visiones. En cuanto al olor, éste se manifiesta dependiendo lo que las personas están viendo.

Hay la sensación, en el momento del trance, de que las ideas se clarifican y se sitúan en un plano analítico. Uno lo sabe todo, no hay nada oculto. Los sentimientos y las pasiones se desbordan, llegando

a un clímax: durante el desarrollo del ritual los participantes emiten risas, llanto, gritos desesperados, voces diciendo maldiciones, monólogos que para el que está bajo el influjo de los hongos es diálogo: cada uno 'platica' con alguien. En ese momento comulga con los mágicos seres superiores. El flujo de emociones y sentimientos varía de acuerdo con la personalidad, la formación íntima de cada quién. Hay instantes de telepatía entre dos o más participantes. (Estrada 1996: 109)

Es posible percibir un entendimiento franco con todos los participantes, en el cual se pueden intercambiar ideas profundas, sin que sea necesario emitir largos discursos. Instante en el que parece que todos conocen todo, acerca de cada uno de los participantes.

El frío se desvanece y el miedo poco a poco se va transformando en terror. A medida que se repasan a detalle cada uno de los miles de puntos críticos que se han presentado en la vida, en un instante se recorre una eternidad y cada acto es recordado de manera analítica, viendo todas las posibles alternativas de lo que hubiera podido suceder, por lo que, el terror y la angustia se apoderan del individuo. Este paso es variable, ya que cada quién tiene sus propias formas de ver y aceptar la actuación que ha tenido en la vida.

Este es el momento de las alucinaciones más horribles, los seres más horripilantes, monstruos o visiones perturbadoras, que no son más que un reflejo de como el individuo se observa, pues nadie puede ser tan crítico respecto de uno, que uno mismo. En la superficie de la conciencia se perdona todo y se disculpa, considerando que la actuación sólo es producto del momento o la situación. Pero en el fondo, es muy difícil que se acepte, y de alguna manera queda registrado en el inconsciente individual. Por lo que, cuando se toman los hongos, se inicia un diálogo de carácter interno, donde el interlocutor, representa a la otra realidad, la que descansa en la parte inconsciente. Este diálogo, es considerado como una revelación auditiva <sup>10</sup> y lo primero que se presenta es el reclamo por la pobre y deficiente actuación de la parte consciente en la realidad física en la que se desenvuelve. De este profundo diálogo ha de surgir la luz.

---

<sup>10</sup> La revelación auditiva se lleva a cabo mediante la expresión del lenguaje interior, que puede o no, tener una fuerte carga numinosa.

Cuando se logra dejar atrás el ajuste psico-social, entramos en el momento del ajuste psicofisiológico. Si bien, el primero se logra después de un intenso diálogo con uno mismo, el que conduce a la aceptación de las limitaciones y a una modificación de la conducta, lo que repercute en un nuevo proyecto de vida. En el segundo caso, se tiene otro camino, ya que al dejar atrás el terror y la angustia en un grado supremo, se inicia una etapa de luz, de armonía, de pleno gozo, es el momento de la sublimación de los sentidos, cuando la música tiene un aroma, las plantas comunican su sentir, se puede entender el lenguaje de los animales, y las cosas más insignificantes adquieren una insólita dimensión.

Este es el momento de iniciar el recorrido en busca de lo que se quiere saber. Sí se trata de una enfermedad, será necesario buscar el origen de la misma. Para ello, la atención se centra en el viaje al interior del cuerpo del paciente, buscando cuál es la anomalía y porqué se presenta. La causa se manifiesta en forma simbólica, por lo que el restablecimiento del paciente se logra mediante el manejo y arreglo de los símbolos. Es decir, se acude a los aspectos simbólicos del inconsciente individual, para reforzar el proceso curativo.

Lentamente se ira difuminando la esplendorosa visión interna, quedando cada quién con pensamientos gratos y tranquilizantes al haber conseguido el objetivo de la velada, o en caso contrario, queda un sentimiento de intranquilidad y angustia. Estos pensamientos conducen a la última etapa de la velada, el momento de la reflexión y del deseo de cambio.

Es el momento de la reflexión profunda, se debe ahora acomodar la parte conciente y pensar cómo es que ésta puede aceptar todo lo sucedido en las horas previas. Por lo general, esta etapa continúa de manera casi imperceptible durante varios días, que pueden prolongarse hasta unas tres semanas.

Los instantes de transición entre la iluminación y la reflexión profunda, son importantes para el paciente, porque representan el momento apropiado para estimular los elementos positivos del inconsciente individual.



A medida que la visión regresa a la normalidad, un estado de relajación se apodera de cada uno de los participantes, ahora las cosas se captan de manera distinta, si bien carecen de la majestuosidad de la noche anterior, pareciera que se puede apreciar la esencia de las cosas simples.

Una diferencia significativa entre los participantes, se manifiesta a nivel de la mente; los mazatecos reconocen dos clases de mente: fuerte y débil. (Hernández 2005a) El chamán posee una mente fuerte, que le permite a través del ejercicio de su actividad, transformarla en una mente de poder, es decir, en una mente que es capaz de intervenir en otras mentes, facultad que aprovecha para conocer la situación del paciente, su entorno y su problemática. Se trata de una mente adiestrada que puede traspasar las fronteras entre esta realidad y su parte complementaria, que es el otro plano en el cual se mueve para incidir sobre su realidad cotidiana, es de carácter dominante, por lo que es capaz de manejar las situaciones que se presentan durante la velada. Una mente de condición fuerte, si bien no puede dominar las situaciones que se presentan en la otra realidad, si puede influir en el desarrollo de la velada sobre todo en la influencia que ejerce sobre aquellos que presentan una mente débil.

Por otra parte, está la mente catalogada como débil, que es característica de los niños, porque aún se encuentra en formación, pero también incluye a algunos adultos; se considera que es dominada, subyugada o en pocas palabras podemos decir que es una mente manejable. Los tipos de mente se pueden apreciar cuando hay que enfrentar la otra realidad, pues en el plano de la realidad cotidiana parece no haber diferencia alguna y si existe, ésta no es notoria, ya que no necesariamente se refleja en la personalidad del individuo.

Cuando en la velada participan varias personas, es frecuente se presenten fenómenos particulares, algunos de los cuales aparentemente no tienen explicación. Pero hay que considerar que la velada propicia un estado especial de la conciencia, en el que es posible percibir cosas que en la realidad objetiva no tomamos en cuenta. Este es el caso del papel que juega la mente del individuo. Hay que mencionar que la clasificación acerca de los tipos de mente, responde y corresponde a la forma de pensar del indígena mazateco.

Cuando el individuo es poseedor de una mente fuerte, puede transformarse en curandero, ya sea por voluntad propia o por presión de la comunidad, ya que, en el proceso curativo, una mente de poder, como es el caso de los curanderos (sabios), puede manipular la mente débil del paciente, pero sobre todo representa la posibilidad de trabajar en la otra realidad, la que está vedada a la mayor parte de la población que carece del 'don' que tienen los curanderos.

Los que toman los hongos, son hombres y mujeres de conocimiento, tienen un lenguaje, están iluminados del espíritu, se llaman a sí mismos '*los que hablan*'. Son los que articulan el significado y la experiencia a través de la mediación activa del lenguaje. "llamar alucinaciones a estas trascendentales experiencias de luz, visión y habla es negar que sean reveladoras de la realidad". (Munn 1976: 135)

En el texto de Munn, encontramos que éste pone el dedo en la llaga, pues es significativo que en el ámbito científico se cuestione el término alucinación como una negación del saber del chamán. que excluye la posibilidad de que éstas sean portadoras de conocimiento, mientras que por la otra parte, la concepción indígena les otorga un sentido y un significado culturalmente establecido, que les permite actuar como una particular forma de percibir la realidad y de interactuar con ella.

### **La ceremonia del *ayahuasca*.**

De acuerdo a la potencia y la imaginaria provocada por las plantas sagradas, tenemos que el segundo lugar, lo ocupa el ayahuasca, también conocido como yagé, o yajé, una liana de amplia difusión en la región del Amazonas. Pertenece al género *Banisteriopsis*, que incluye al menos dos especies: *B. caapi* y *B. inebrians*. Sin embargo, los indígenas reconocen cerca de veinte clases diferentes, a las que distinguen por el nombre. A partir de la liana, se prepara una infusión que puede ser cruda o cocida, la cual en contadas ocasiones carece de la adición de algún otro componente vegetal. Por lo general, a la infusión se le agregan las hojas o la corteza de otras plantas, para que los efectos de la bebida sean más fuertes o se modifique la respuesta esperada, como en el caso en que se busca incrementar las imágenes percibidas.

En el ámbito sudamericano es frecuente encontrar en las descripciones etnográficas, que son las plantas las que le enseñan al chamán como es que debe emplearlas. Sin embargo, para ello es necesario que él mismo entre en contacto con las plantas del conocimiento, es decir, las plantas maestras. Entre las diversas concepciones de los muchos grupos que habitan esta región, prevalece la idea de las 'Madres' de las plantas, que corresponden al espíritu de cada una de las plantas, fundamentalmente de las maestras, como es el caso del *ayahuasca*, el *tabaco* y el *toe*, entre otras más.

Durante la ceremonia, la ingestión del *ayahuasca* permite que el chamán pueda entrar en contacto con el espíritu de diversas plantas, y entablar una conversación con ellas, para de esta manera, conocer sus propiedades y la utilidad que ofrecen para diversas enfermedades.

Acompañando a la ingestión del *yagé*, se presentan alucinaciones visuales, pero también están presentes las alucinaciones auditivas,<sup>11</sup> los indígenas reconocen los sonidos de las flautas de hueso, las de hueso de venado, los silbatos de caracol. Así, como ellos mencionan, "uno puede oír esta música aunque nadie toque los instrumentos." (Reichel-Dolmatoff 1978: 155)

El chamán, además de dialogar con los espíritus de la naturaleza, lo hace con las 'Madres de las plantas', sin que quede claro cual es el medio que emplean para llevar a cabo este diálogo, pero por las similitudes que se presentan entre los efectos del consumo de psicotrópicos y la generación de los sueños, es posible suponer que es mediante el empleo de imágenes mentales, o sea los símbolos contenidos en los arquetipos que reposan en el inconsciente colectivo, que son los que dan forma y contenido al proceso alucinatorio que vive el chamán.

Pero la cosa no acaba ahí, pues el chamán escucha además de las voces con las que conversa, diversos sonidos con un específico

---

<sup>11</sup> Una alucinación auditiva corresponde a la percepción de sonidos con un significado cultural aparente, pero carentes de la manifestación lingüística que caracteriza una revelación auditiva.

referente cultural, entre otros se encuentra la música de ciertos instrumentos, o el sonido de algunos animales.

La experiencia alucinatoria del chamán está cargada de imágenes, símbolos que son portadores, algunos de una gran numinosidad, mientras que otros carecen de ésta. Pero, todos en su conjunto responden al cuestionamiento que hace el chamán; acuden a dar respuesta a la problemática que ha sido planteada. No hay respuesta si no existe una pregunta previa. El chamán consume el ayahuasca con una finalidad específica, consultar con los seres sobrenaturales algún aspecto de los problemas que aquejan a la comunidad, o a uno de sus integrantes, y obtiene una respuesta acorde con lo planteado.

El chamán percibe además de las imágenes simbólicas, los efectos sonoros de éstas, permitiendo la existencia de dos vías de recepción que se complementan. Imagen y sonido recrean de una manera más que realista, las posibles respuestas, ya que, al estar expresadas mediante imágenes simbólicas, el chamán debe transformarlas al lenguaje apropiado, que es el empleo de la metáfora, donde no es una, sino varias las posibilidades de interpretación, según el contexto en el que se encuentren.

Los tukano consideran que al beber *yagé* ven imágenes que se mueven y danzan, ya que el *yagé* es hembra y produce esas visiones. Al describir las alucinaciones emplean las mismas palabras que usan para describir una experiencia sexual. Así, durante el coito la persona 'se ahoga' y ve visiones. El acto sexual se describe como un estado de intoxicación, de embriaguez, de embeleso, en donde la ansiedad y el deleite se combinan transportando al varón a otra dimensión de conciencia física y espiritual. De acuerdo con los indígenas, cuando el mito explica el origen del *yagé*, a la vez explica el del sexo. (Reichel-Dolmatoff 1978)

Sin embargo, y a pesar del paralelismo señalado, son dos caminos, muy parecidos por su naturaleza psíquica. Esto se corresponde con el pensamiento mesoamericano, que reconoce el coito, el sueño y la ingestión de psicotrópicos como formas que permiten el desplazamiento de la entidad anímica a otros planos. En ambas regiones, a pesar de reconocer aspectos similares entre el orgasmo y el éxtasis, cada uno se maneja en situaciones diferentes. Es por esto,

como se señaló, que una norma común, es el respeto a la abstinencia sexual, antes, durante y después de la ingesta de algún psicotrópico. En muchos grupos se considera que la violación a esta norma se castiga con la locura, pero entendiendo ésta como un desorden de carácter conductual, que se refleja en el comportamiento social del individuo.

En ocasiones se involucra a los animales para describir el comportamiento no humano del trasgresor. Comportarse como los monos, implica tener una vida ruidosa, alborotada y sin orden, que es una de las formas en que se puede describir la locura.

Los animales, independientemente de como son percibidos y conceptuados, son una realidad para los indígenas. Reichel-Dolmatoff (1986), considera que en las selvas amazónicas, cuando el hombre habla de los animales y a los animales y está presto a oír sus voces, él está conversando consigo mismo y el tema es la supervivencia física, social y psicológica.

Todos los fenómenos que se presentan a partir de la ingestión del brebaje, participan de un simbolismo que está estructurado en torno a las creencias, valores y supersticiones compartidas por la comunidad respecto al *ayahuasca*. Reichel-Dolmatoff (1978), resume los efectos de la ingestión del *yagé* en tres etapas.

En la primera, aparecen estrellas o flores de colores, se experimenta una agradable sensación de contemplar las siempre cambiantes formas caleidoscópicas y flotantes. Se ha pretendido explicar el surgimiento de estas formas a partir de la influencia de los fosfenos en la imaginería de los indígenas sudamericanos, pero los resultados no han sido concluyentes.

En la segunda etapa, se van plasmando elementos figurativos y se visualizan escenas mitológicas; inicia al desaparecer la simetría de la fase anterior para empezar a formarse figuras mayores que asemejan personas, animales o seres desconocidos. Entre esos se pueden encontrar jaguares, serpientes, o enormes rapaces. Es una fase llena de peligros.

La tercera etapa, sólo manifiesta un lento movimiento de formas y colores fugaces, en los que reina una luz amarillo-verdosa, la luz del paraíso, hay música suave y nubecillas errantes. Cuando Reichel-Dolmatoff (1978), menciona la luz del paraíso, está evocando la tranquilidad y el relajamiento con el que el individuo accede a la última etapa, la que implica reflexión y meditación a fin de lograr la comprensión de lo revelado.

### **Los cactus.**

El tercer lugar de acuerdo a la potencia e imaginación reportada por los indígenas, lo ocupan los cactus del peyote y el San Pedro. Las visiones que provocan son del tipo caleidoscópico, ricamente coloreado, pero también se reportan alucinaciones auditivas, táctiles y gustativas.

En el caso del peyote, Schultes y Hofmann (1982), dividen el periodo alucinatorio en dos fases: la primera corresponde a una etapa que se caracteriza por una sensibilidad extrema de las sensaciones y los sentimientos del individuo, en la que se refleja una gran satisfacción; la segunda fase se manifiesta con una calma y una tranquilidad que se perciben magnificadas, mientras que la atención hacia lo externo, se transfiere a lo interno, dando lugar a pensamientos profundos que involucran un análisis exhaustivo de la situación que fuera recreada.

Por su parte, el San Pedro, al igual que el ayahuasca, son empleados en la actualidad por las poblaciones mestizas, para combatir el alcoholismo y otras adicciones. Pero también es usado con otros fines, como la adivinación, el combate a la brujería y para asegurar el éxito, tanto en empresas particulares como amatorias.

Se dice que el objetivo del ritual del San Pedro, es permitir que el paciente pueda florecer durante la ceremonia nocturna, de igual forma que lo hace el cacto.

Respecto a los efectos que produce el San Pedro, se reporta inicialmente un ligero aturdimiento, que da paso a una mayor percepción de las facultades del individuo, acompañada de un ligero adormecimiento del cuerpo y una tranquilidad bastante grande, que da

lugar a la sensación de un desprendimiento en el que se ven involucrados todos los sentidos, desarrollando una mayor percepción.

Los fenómenos que se presentan en asociación con la ingesta del brebaje del San Pedro, se vinculan directamente con los propósitos que motivaron su empleo, confirmando así las expectativas. En este sentido, todos participan de un simbolismo que está estructurado en torno a las creencias que la comunidad tiene en relación al cacto.

Por lo general, el San Pedro se toma solo, pero en ocasiones se le agregan otras plantas, cuya función no ha sido reportada, dando lugar a que la bebida adopte el nombre de *cimora*. También se le agregan algunas especies del género *Brugmansia* para incrementar el poder alucinatorio del cacto.

### **Otras plantas.**

Además de los tres grupos ya señalados, tenemos el caso de plantas con una amplia distribución a lo largo de todo el continente, y con evidencias de que en algún momento de la historia han tenido una gran relevancia en las sociedades locales. Una de estas, es conocida como *floripondio*, *toe* o *borrachero* (*Brugmansia sp.*), es referida frecuentemente por su uso medicinal, y en forma más eventual, como alucinógeno, sin embargo, no hay descripciones etnográficas acerca de su empleo, ni del tipo de alucinaciones que provoca.

Durante mucho tiempo, las especies pertenecientes al ahora género de las *brugmansia*, se consideraron como parte del género de las *datura*.

Es frecuente que alguna *brugmansia* sea agregada al preparado del *ayahuasca* o del San Pedro, para incrementar la potencia alucinógena de estos brebajes.

Otra planta que tiene una importante distribución en el continente es el grupo de las *daturas*, sin embargo, es más difícil aún encontrar referencias etnográficas acerca de su empleo, ya que por lo general está asociada a los procesos de brujería.

Las daturas son consideradas como las plantas psicotrópicas de uso generalizado que mayores riesgos presentan para el individuo, ya que son las causantes de la locura, la cual puede ser desde parcial y temporal, hasta total y permanente. En este caso, la locura es considerada como un proceso que conduce a una serie de alteraciones mentales. Las daturas ingeridas en dosis altas, pueden provocar lesiones graves en el cerebro e incluso ocasionar la muerte.

Otra planta de gran importancia para las actividades chamánicas, es el tabaco. Si bien, en principio no se considera alucinógena, en dosis elevadas puede producir visiones. Con un origen sudamericano, se le conoce y relaciona con el chamán a lo largo del continente desde épocas tempranas.

Es característico que el tabaco además de ser usado para fumarlo, se mezcle con cal y sea mascado o untado en ciertas partes del cuerpo.

La comunicación que se establece entre el chamán y la otra realidad, se ve reforzada por la generación de imágenes mentales y fantasías, que como lo menciona Díaz (1989), no sólo son reactivaciones de pasadas experiencias, sino que pueden constituir parte del proceso creativo de investigación original, tal y como sucede en las ciencias y el arte.



#### **4. LAS APORTACIONES DE LAS CIENCIAS.**

En los apartados anteriores se analizaron algunos elementos que describen el quehacer de los chamanes indígenas contemporáneos en Latinoamérica, así como el papel de las plantas sagradas en la vida de los indígenas. Es frecuente que la mayoría de los investigadores considere que todos los psicotrópicos son alucinógenos, sin que esto sea cierto, como se expuso en capítulo anterior. De la misma manera, se hace referencia a las cuestiones neurales que son comunes en el ser humano, sin que se especifiquen cuales son estas funciones. Es por esta razón, que este capítulo se dedica a mostrar cuales son las bases sobre las que es posible hablar de funciones neurales comunes. Así mismo, se abordan algunos aspectos relacionados con la interpretación que se hace del quehacer del chamán, tal es el caso de los estados de la conciencia y de las alucinaciones, temas por demás controvertidos y en los cuales no se ha dicho la última palabra. También se toca el tema de la cuestión simbólica y su vinculación con la formación cultural en el ser humano. Todo esto, con el fin de aportar elementos y evidencias para fortalecer la propuesta de interpretación que presento en el siguiente apartado.

Es común encontrar una vaga definición de los términos asociados a los fenómenos de carácter psíquico que se producen en respuesta a la ingestión de algún psicotrópico. También es frecuente que se consideren los efectos de las diferentes plantas sagradas como una respuesta única, lo que aleja al fenómeno de su comprensión. Por otra parte, en la ciencia contemporánea, se tiende a desplazar el conocimiento generado por otras formas de percibir la relación entre el hombre y la naturaleza, que no por ser distintas, son menos válidas.

En torno a la relación mente-cerebro, existen básicamente dos posturas. Por un lado están las teorías materialistas de la mente, que también son llamadas teorías monistas, con la afirmación de que los estados y procesos mentales son un producto sofisticado de un sistema físico complejo, como lo es el cerebro. En la otra parte, se encuentran las teorías dualistas, que consideran a los estados y procesos mentales como un tipo específico de fenómenos que son de naturaleza esencialmente no física. Ese plano no físico, evoca lo mental y psíquico. Así, para estos pensadores, la psique es el aspecto

subjetivo de algunos eventos cerebrales, lo que implica que es diferente a decir que lo psíquico es lo cerebral.

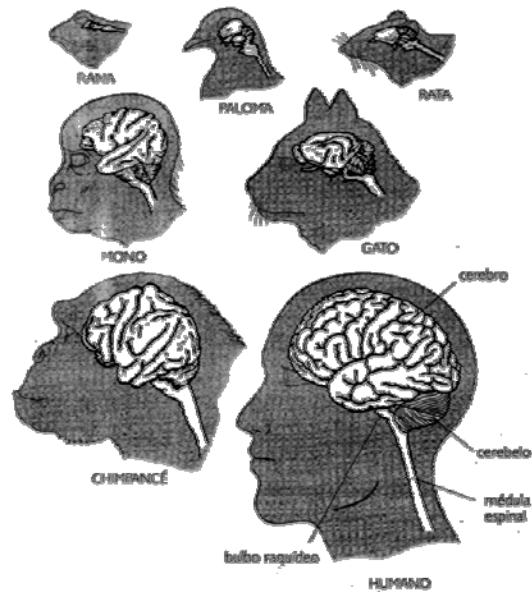
#### **4.1 Mente y cerebro.**

Del cerebro surge todo, y es el fundamento de lo que percibimos, sentimos, creemos, o hacemos. En él se basa la creatividad que abarca los más diversos campos: las artes plásticas, la música, o la poesía. El cerebro es un dispositivo, producto de la selección natural que está al servicio de la supervivencia de un organismo vivo. En este sentido, la mente es el resultado del funcionamiento del cerebro. (Rubia 2002)

El ser humano al nacer posee ciertas facultades innatas que ha heredado de sus antepasados y que le sirven para tener determinadas habilidades preparadas para enfrentarse al mundo. Estas facultades no se heredan totalmente terminadas, lo que se hereda es la disposición para esas facultades, las que posteriormente se desarrollarán en forma plena, en su interacción con el medio ambiente. Como la naturaleza siempre construye sobre lo ya existente, se dice que cada vez que aparece una nueva función cerebral, lo hace basándose en funciones y por lo tanto en estructuras cerebrales ya existentes. (Rubia 2002)

Al hacer referencia al cerebro, es necesario mencionar que entre más elevada es la jerarquía que ocupa una especie animal en la escala evolutiva, es mayor la masa relativa de su cerebro, así como, la complejidad anatómica del mismo. Hay que hacer notar que el comportamiento conciente aparece cuando la evolución anatómica y neurofisiológica alcanzan un nivel adecuado. (Rosenblueth 1994)

El cerebro se encuentra en estrecha interacción con el entorno, tanto físico, como social. La cultura actúa como una trama que cubre la masa cerebral, cada vez que ésta se modifica, la trama vieja es cubierta por un nuevo epitelio que se encarga de la adaptación a las nuevas circunstancias. (Rubia 2002)



**FIGURA 47. El cerebro en varias especies.** en: Rubia 2002: 78

No parece muy económico que la naturaleza seleccione aquellas facultades físicas que son útiles para la supervivencia, pero desprecie las cualidades mentales. [...] si consideramos la mente como ajena al cerebro, sin duda es difícil aceptar una herencia de facultades mentales, pero parece la cosa más natural del mundo en cuanto aceptamos que la mente no es otra cosa que un producto de la actividad cerebral, tanto en su vertiente consciente como inconsciente. (Rubia 2002: 31)

Es necesario reconocer, que si bien, los estudios de las neurociencias han avanzado notablemente en las últimas décadas, el conocimiento del cerebro y por consiguiente de la mente, aún se encuentran muy alejados de la comprensión total. En el mundo contemporáneo, la principal fuente de información se ha constituido por los casos mórbidos y las situaciones patológicas. Quedan relegadas a segundo término, por cuestiones éticas generalmente, las investigaciones en individuos normales con la plenitud de sus funciones en ejercicio.

Piaget (1974), plantea que el desarrollo psíquico que se inicia al nacer y concluye en la edad adulta, es comparable al crecimiento orgánico. Así como el cuerpo evoluciona hasta alcanzar un nivel relativamente estable, que se identifica por la madurez de los órganos, la vida mental se concibe como la evolución hacía una forma de equilibrio final, que

es representada por el espíritu adulto. El autor considera la existencia de seis estadios en el desarrollo del niño, que se caracterizan por la forma en que se organiza la actividad mental, a partir de los aspectos intelectual y afectivo. Así como el establecimiento de relaciones en dos dimensiones que son la individual y la social.

Cada uno de estos estadios se caracteriza por la aparición de estructuras originales que se distinguen de las que corresponden a los estadios anteriores, los que subsisten en forma de subestructuras que permiten la edificación de nuevas características. Hay que señalar que toda acción (movimiento, pensamiento, o sentimiento) responde a una necesidad y que ésta, es la manifestación de un desequilibrio. “Cada estadio constituye, pues, por las estructuras que lo definen, una forma particular de equilibrio, y la evolución mental se efectúa en el sentido de una equilibración cada vez más avanzada.” (Piaget 1974: 15)

La capacidad de hablar forma parte de la herencia biológica, y tiene una base genética. Sin embargo, no se puede hablar de genes del lenguaje, ya que éste no se adquiere por simple imitación, pues el niño debe abstraer las regularidades y relaciones a partir de lo que escucha, para aplicar esos principios y construir sus expresiones lingüísticas. Así, el aprendizaje vocal se inicia guiado por la audición al principio, imitando los sonidos escuchados, por lo que se considera otra variedad del aprendizaje motor en el niño. Sólo que ahora la retroalimentación procede del oído y no de la visión.

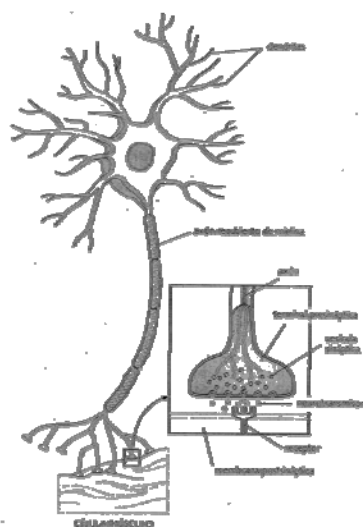
En el conjunto de órganos que forman el cuerpo humano, se encuentran las evidencias de un pasado filogenético. Es decir, cada uno de esos órganos cuenta con un largo proceso de evolución, en el que, la estructura del cuerpo se basa en el modelo anatómico general de los mamíferos. Ahora bien, es de suponer que la mente ha pasado por un proceso de evolución similar al del cuerpo, de manera que el desarrollo biológico de la mente, también se inició con el hombre prehistórico, cuya psique era cercana a la del animal y el inconsciente tenía una mayor predominancia en la vida cotidiana.

A mediados del siglo pasado, se hablaba que la estimulación eléctrica en determinadas áreas de la corteza cerebral desencadenaba el desarrollo de algunos procesos mentales en el sujeto. A los eventos mentales que ocurren al aplicarse la estimulación en los lobos

temporales, Penfield los divide en dos tipos, el primero corresponde a interpretaciones ilusorias de la situación material en que encuentra el sujeto y el segundo contempla las alucinaciones relacionadas con experiencias que tuvo en el pasado (en: Rosenblueth 1994).

Los conocimientos actuales de las neurociencias permiten entender los mecanismos básicos de acción de distintas sustancias a nivel molecular, celular, así como de pequeños circuitos neuronales. Sin embargo, se desconoce la forma en que la actividad cerebral da origen a los procesos psíquicos superiores.

Las células nerviosas del cerebro emplean una serie de sustancias químicas para comunicarse entre sí, a las que se les ha denominado genéricamente neurotransmisores, siendo los principales la *noradrenalina*, *dopamina*, *serotonina*, y *acetilcolina*, que son excitatorios, mientras que por otra parte está el *ácido gamma-amino-butírico*, o *GABA*, que es un neurotransmisor inhibitorio. La acción de un neurotransmisor no depende del mismo, sino de la molécula con la que reacciona en la membrana postsináptica (Rubia 2002).



**FIGURA 48. Neurona y sinapsis.** en: Rubia 2002: 81

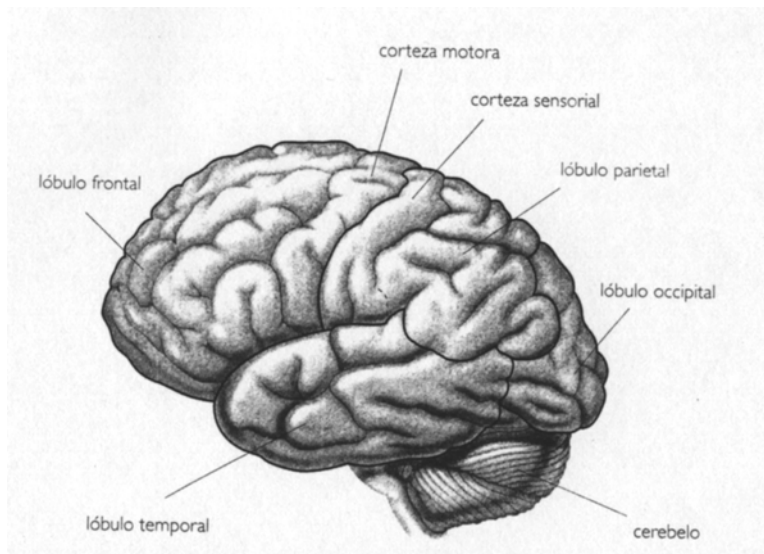
En este sentido, la actividad mental es consecuencia de la dinámica funcional de un sistema complejo, en el que la actividad del cerebro es el elemento que genera la realidad con la que se cree estar interactuando.

Al hacer referencia al cerebro, se acostumbra hablar de las divisiones anatómicas, las que sin embargo, conforman un todo orgánico y armónico, por lo que ya no es posible pensar que cada una de esas partes cumple con una función específica, como se había planteado con anterioridad. Ahora se sabe que el cerebro funciona a base de redes neuronales, pero los estudios y las descripciones frecuentemente contemplan la división anatómica.

Al analizar la anatomía de ambos hemisferios, ésta es casi idéntica con pequeñas diferencias de carácter muy sutil, sin embargo, las funciones mentales de cada uno de los hemisferios es radicalmente diferente. Así, el cerebro se compone de dos hemisferios, derecho e izquierdo, cada uno de los cuales está formado por cuatro lóbulos. Sin embargo, estas divisiones son artificiales, ya que el cerebro funciona como un todo debido a las innumerables conexiones que existen entre las diferentes regiones.

Al hemisferio izquierdo se le conoce como dominante y se caracteriza por ser el hemisferio de lo verbal, secuencial, temporal, digital, lógico, analítico y racional, mientras que el hemisferio derecho, se caracteriza por ser no verbal, visuoespacial, simultáneo, analógico, holístico, sintético, intuitivo y emocional. En el ser humano existe una lateralización de ciertas funciones cerebrales, es decir, existe una división del trabajo respecto a determinadas funciones, como es el caso del lenguaje localizado en el hemisferio dominante y las funciones visuo espaciales, que se localizan en el hemisferio derecho, o no dominante, donde también, es característica una aptitud artística en general y una mayor capacidad musical en particular.

Se cree que el hemisferio derecho se desarrolló antes que el izquierdo, lo que explicaría la estrecha relación entre la música y las emociones. El lenguaje y la música son capacidades diferentes, cuando menos en lo que respecta a su origen. Por otra parte, Rubia (2002), hace notar que la música ha estado ligada a las cuestiones espirituales en muchas culturas.



**FIGURA 49. Lóbulos del hemisferio izquierdo.** en: Rubia 2002: 79

El hemisferio izquierdo se encarga del control del razonamiento lógico, matemático y el lenguaje. Se caracteriza por elaborar formas analíticas y lineales de raciocinio que actúan de manera temporal en la interpretación de la realidad y la comprensión de los fenómenos. El hemisferio derecho, por su parte, se ocupa de los procesos sintéticos y convergentes, donde juegan un papel importante la intuición y las emociones. Es unitario, integral e intemporal. De esto se deriva que “existirían potencialmente dos modos de ver alternativos. Uno sería lógico, analítico y realista, y el otro, intuitivo, sintético y simbólico.” (Vergara 1996: 46)

Es un hecho que el hemisferio izquierdo es dualista por excelencia, a diferencia del hemisferio derecho que es holístico y global.

El pensamiento dualista, sin embargo, no está terminado al nacer. Los niños pequeños utilizan sin duda mucho más el hemisferio derecho que el izquierdo. Existen hipótesis que apuntan a una maduración tardía de este hemisferio, lo que explicaría este hecho. Más difícil es comprender por qué el hombre primitivo comienza también utilizando más el hemisferio derecho que le confiere a su pensamiento no sólo un pensamiento holístico y global, mágico, sino que probablemente explique por qué su mundo está lleno de espíritus y por qué su pensamiento es prelógico. (Rubia 2002: 33)

El pensamiento mítico es extraordinariamente emotivo, por lo que se le relaciona con el hemisferio no dominante, sin embargo, en muchos de

los mitos, sobre todo los de la creación, está presente el pensamiento dualista, como es el caso de la concepción de los gemelos divinos, o parejas de deidades que en ocasiones son antagónicos.

La mayoría de las reacciones del ser humano ante el medio que le rodea están programadas desde su nacimiento y operan en forma inconsciente. Las emociones juegan un papel importante en la preservación de la especie, ya que controlan conductas sexuales, la procreación y la preservación del propio organismo. Sin embargo, como lo señala Rubia (2002), no existe una definición científica de las emociones. Por lo general son procesos genéticamente determinados y que transcurren de manera inconsciente.

Las emociones presentan tres manifestaciones básicas. En primer lugar, están los aspectos fisiológicos que las acompañan, en segundo término, las conductas mediante las que se comunican las diferentes emociones, y en tercer lugar están las sensaciones de carácter subjetivo.

El mundo de las emociones, de la misma manera que sucede con el mundo de la cognición, transcurre generalmente de forma inconsciente. Rubia (2002) señala que algunas estimaciones indican que sólo un 2% de la masa cerebral se ocupa de los procesos conscientes, mientras que el resto se ocupa de los procesos de carácter inconsciente.

La percepción de eso que llamamos realidad, es la resultante de una serie de relaciones funcionales en el sistema nervioso. El individuo experimenta el medio ambiente en función de la actividad cerebral, de tal manera que la realidad existe sólo como resultado de la combinación de las percepciones que se han transformado en relaciones de la actividad mental. (Soto 1996)

La información que podemos recabar acerca del universo material que nos rodea, es a través de los sistemas sensoriales. Estos se conforman por los receptores, las fibras nerviosas aferentes, y una serie de neuronas concatenadas sinápticamente, que son las encargadas de conducir los impulsos, que determinan las actividades que han de realizar las neuronas centrales correlacionadas con las percepciones conscientes. El ser humano tiene un número limitado de



modalidades sensoriales, que fijan el límite de los conocimientos que puede adquirir acerca del universo material. (Rosenblueth 1994)

La información que recibe el cerebro respecto al mundo externo llega a través de los órganos de los sentidos y el proceso de percepción del mundo exterior está orientado para permitir la comprensión de lo que percibimos. Se hace uso de la realidad que interacciona con el cerebro y es el resultado de esa interacción la que se conserva y se utiliza. Así, el cerebro interpreta lo que le conviene de la información que los sentidos le están aportando. (Rubia 2002)

La percepción en ocasiones se lleva a cabo sin que el individuo sea consciente de ello, una prueba la podemos encontrar en lo que se ha denominado percepción subliminal. Y por otra parte se puede afirmar que la realidad no es una cosa, sino que se parece más a un pensamiento, que no puede ser confinado, ya que no es posible decir donde empieza y donde acaba.

Así, el mundo material que construimos cotidianamente está subordinado a las propiedades de los receptores y sistemas nerviosos. Las “cualidades secundarias de las entidades materiales, los colores, el tono de los sonidos, etc., son características mentales y no materiales, como sugirió Demócrito.” (Rosenblueth 1994: 72)

Es frecuente que se afirme que lo único que podemos conocer de los objetos y los eventos del universo material es su estructura y esto se debe al hecho de que en cuanto llegan los mensajes del exterior a las fibras sensoriales aferentes, éstos son cifrados “en un código que no tiene nada en común con los objetos o eventos salvo la estructura.” (Rosenblueth 1994: 73)

Los sentidos limitan lo que el hombre percibe del mundo que le rodea, sin embargo en la actualidad, es posible emplear distintos instrumentos científicos que permiten compensar parcialmente las limitaciones de los sentidos. Así, el telescopio permite explorar objetos celestes, como el microscopio lo hace con las diminutas partículas de la materia, y un amplificador permite escuchar los sonidos más débiles. Pero sin importar qué instrumentos use, llega un momento en el que se alcanza el límite de la certeza, más allá del cual no puede pasar el conocimiento conciente. Ahora bien, es un hecho que los

sentidos reaccionan ante fenómenos reales, que son visuales y sonoros, pero son trasladadas de alguna manera, de la realidad al reino de la mente donde se convierten en sucesos psíquicos cuya naturaleza última no puede conocerse (Jung 1995).

La percepción se complementa con otras actividades cerebrales, para llevar a cabo una cabal comprensión del medio circundante, entre éstas destaca la función de la memoria, que al conservar una parte de las experiencias del individuo influye de manera determinante en la forma en que éste percibe la realidad.

La memoria en la especie humana es muy similar a la de otros mamíferos, y muy antigua desde el punto de vista filogenético. Hoy se sabe que la memoria no es unitaria y que se compone de distintos sistemas y procesos. La memoria es una replica de cómo el cerebro ha experimentado la realidad, la que se ve influenciada por los conocimientos previos y las memorias almacenadas.

De acuerdo con Rubia (2002), existe una memoria consciente o explícita y otra inconsciente o implícita, que es una memoria escondida que afecta las percepciones, creencias, sentimientos y acciones.

la memoria consiste en la capacidad del cerebro de retener información, tanto del mundo externo como del mundo interno, útil para el organismo. Los contenidos retenidos se han acumulado a lo largo de la evolución, previa intervención de la selección natural, por lo que nuestra especie también posee una memoria ancestral que se ha ido sedimentando a lo largo de la evolución, resultado de innumerables adaptaciones al entorno. (Rubia 2002: 14)

La capacidad de almacenamiento que tiene la memoria, parece ser mayor de lo que se piensa. Con la posibilidad de recordar, sólo se puede traer a la conciencia una pequeña parte de la inmensa cantidad de información que se encuentra almacenada, de igual forma que una vela sólo alumbraba una pequeña parte del entorno. Así, en determinadas circunstancias, aparece en la conciencia información que no se tenía la idea de poseer, por lo que se le atribuye a este fenómeno una causa sobrehumana o sobrenatural.

La función de la conciencia es tanto introspectiva como evaluativa, siendo esta última la función más básica, la que consiste en monitorear el estado de los sistemas homeostáticos del cuerpo humano y reportar si están satisfechos o no. Esta función tiene sus raíces en las estructuras de monitoreo visceral del centro cerebral. Así, “la conciencia no es sólo lo que sentimos, sino lo que sentimos acerca de algo.” (Solms y Turnbull 2004: 92)

La conclusión de Damasio, (en: Solms y Turnbull 2004) es que la conciencia está compuesta de algo más que el conocimiento de los estados internos, considera que está formada por acoplamientos del estado actual del individuo con el estado actual del mundo objetivo. A este estado de acoplamiento le llama ‘conciencia central’. El planteamiento involucra el hecho de que la conciencia está profundamente arraigada en un conjunto de antiguos valores biológicos, que son los sentimientos, por lo tanto, para él, la conciencia es un sentimiento. Los autores consideran que existen suficientes razones para creer que tanto los perros, como los gatos, delfines, ballenas e incluso las ratas y ratones de laboratorio, poseen una ‘conciencia central’, lo que implicaría que todos los mamíferos comparten los valores más básicos cuya raíz es biológica. Pero consideran la existencia de niveles más elevados de conciencia, los que involucran estructuras neurales no compartidas con los mamíferos, a los que Damasio denomina como ‘estados de conciencia expandida’.

Otros teóricos han dividido la conciencia en forma similar a como lo hace Damasio. Así, lo que él considera como ‘conciencia central’ equivale a lo que han llamado conciencia simple o primaria, mientras que la ‘conciencia expandida’ es similar a lo que otros han llamado conciencia reflexiva o secundaria, términos que hacen referencia a ‘la conciencia de la conciencia’. Esta manifestación no se limita a la simple percepción, sino que implica el pensar en la percepción, no limitándose a las imágenes actuales, ya que es posible pensar acerca de residuos de percepciones pasadas.

Ahora bien, la recuperación de los recuerdos, depende de un aspecto de la conciencia expandida, a la que llaman ‘memoria episódica’, que implica el volver a experimentar sucesos pasados, traer a la conciencia episodios de experiencias previas. La ‘memoria episódica’

permite recordar de manera explícita los incidentes singulares que definen cada una de las vidas, comprende los recuerdos de situaciones previas del individuo en relación con determinados objetos.

Se considera con frecuencia que la memoria implica el acto de recordar, la reminiscencia es traer a la mente un suceso ya vivido o un hecho aprendido con anterioridad. En otras ocasiones, la memoria se refiere al conocimiento almacenado en sí, denotando la parte de la mente que muestra rastros de la influencia del pasado que operan en el presente. Sin embargo, el término memoria también se relaciona con el proceso de adquisición del conocimiento, puesto que éste implica un proceso de aprender y memorizar.

Solms y Turnbull (2004) reconocen una 'memoria semántica' la cual consiste en una red de asociaciones y conceptos que sostienen el conocimiento básico del mundo. En esta memoria no hay nada personal, pues no almacena experiencias, sino palabras, categorías, datos, proposiciones y cosas semejantes. Esta memoria incluye muchos conocimientos generales que algún día el individuo tuvo que aprender. Gran parte de lo que el hombre considera respecto al mundo circundante, es decir, la forma en que lo percibe, corresponde a lo que ha aprendido respecto a esta realidad y como es que la recuerda. Todos los seres humanos reconstruyen en forma automática la realidad que perciben, a partir de los modelos que han sido guardados en la memoria.

La 'memoria procesal', es de tipo corporal, se encarga de almacenar las destrezas motoras habituales, es la que permite aprender destrezas y el saber cómo es que se hacen las cosas. Para la 'memoria procesal' es de gran importancia la repetición constante en una determinada fase del aprendizaje. La 'memoria procesal' tiene unas raíces evolutivas mucho más profundas que la 'memoria semántica'. La 'memoria procesal' funciona de manera implícita, el comportamiento habitual se ejecuta de manera inconsciente. Es importante el señalamiento en el sentido de que las huellas de la memoria pueden ser activadas de manera inconsciente todo el tiempo, no es necesario recuperar un recuerdo en forma explícita para que éste se active e influya en la cognición y el comportamiento. (Solms y Turnbull 2004)

Dado que la memoria consciente tiene una capacidad limitada, es que algunos pensamientos pierden su energía emotiva desvaneciéndose en el inconsciente, para dejar el espacio a nuevas impresiones e ideas. Sin embargo, así como algunos contenidos conscientes pueden desvanecerse en el inconsciente, hay contenidos nuevos, los cuales nunca fueron conscientes, que pueden surgir del inconsciente, ya que éste no es un mero depositario del pasado, sino que también está lleno de gérmenes de futuras situaciones psíquicas e ideas. Así, además de los recuerdos de un pasado consciente muy lejano, también pueden surgir del inconsciente pensamientos nuevos e ideas creativas, las que anteriormente jamás fueron conscientes.

Siguiendo con este orden de ideas, podemos decir que son muchos los artistas, filósofos y científicos, los que deben algunas de sus mejores aportaciones, a la inspiración súbita que procedía del inconsciente. Un testimonio de este fenómeno lo encontramos en la propia historia de la ciencia, cuando el matemático Poincaré y el químico Kekulé, reconocen cada uno por su lado, que su descubrimiento científico se debió a repentinas revelaciones del inconsciente. (Jung 1995)

### **El estudio de la mente.**

Más de treinta años han transcurrido desde que se concluyó que no es posible que la mente sea capaz de controlar el cerebro sin violar algunas de las leyes de la física. Se consideró que no era posible formular una definición del inconsciente con un sentido operacional, y se aceptó que “el único conocimiento que podemos tener del universo material es el de su estructura, que sólo podemos obtener a través de nuestras percepciones conscientes.” (Rosenblueth 1994: 144)

La conciencia, desde el punto de vista de la psicología, se refiere a la cualidad momentánea que caracteriza las percepciones externas e internas dentro del conjunto de los fenómenos psíquicos. Mientras que el inconsciente representa el conjunto de los contenidos no presentes en el campo de la conciencia.

La parte psíquica del ser humano se puede diferenciar entre lo consciente y lo inconsciente, que es la premisa básica del psicoanálisis. En la fase consciente el individuo asume la simbolización de los significados, sus pensamientos y sus actos. Mientras que en el inconsciente se guardan todos aquellos componentes que son reprimidos del plano consciente por alguna razón.

Debido a que la física ha sido la ciencia por excelencia, y las demás disciplinas se han modelado de acuerdo a la física clásica, es que éstas han adoptado la visión mecanicista de la física newtoniana. Sin embargo, en la actualidad, los físicos han traspasado este modelo, lo que no significa que la física newtoniana esté equivocada, o que las nuevas teorías sean las correctas. Simplemente lo que sucede es que el conocimiento científico plantea una aproximación a la realidad mediante un modelo que es mejorado mediante sucesivas elaboraciones, por lo que una teoría siempre será una aproximación que no tiene prueba absoluta. (Capra 2000)

En el ámbito de la psicología, se considera a Sigmund Freud como el fundador del psicoanálisis y a su amigo y colaborador Carl Gustav Jung, quién se separó por la divergencia en torno a la función de la libido, como el primero en ampliar su campo, al desarrollar conceptos más cercanos a la física moderna. Así, el concepto de inconsciente colectivo proporciona un vínculo entre el individuo y la humanidad como un todo. Mientras que el concepto de psique como sistema dinámico caracterizado por el flujo de energía psíquica entre polos opuestos, se acerca mucho a la importancia que la física moderna atribuye al equilibrio dinámico.

Jung (1999), considera que en ocasiones la psique funciona más allá de la ley de la causalidad del espacio-tiempo, señalando con ello, que el rechazo a los estudios de la psicología profunda se debe fundamentalmente a la discordancia que presenta la mente ante la supuesta regularidad de un mundo real, la que es pregonada por la física clásica.

Es, a partir de los trabajos de Jung, que la psicología analítica se ha visto obligada a crear sus propios conceptos, los que han resultado análogos a los creados por los físicos. Así el inconsciente se puede

describir aproximadamente, al igual que las partículas de la microfísica, por medio de conceptos paradójicos. “Lo que realmente es ‘en si mismo’ jamás lo sabremos, lo mismo que jamás sabremos lo que es la materia”. (Von Franz 1995: 304)

Tratar de descubrir que es el inconsciente, nos lleva a pensar como lo hace Jung (1995:102), que “sea lo que fuere el inconsciente, es un fenómeno natural que produce símbolos que tienen significado”.

Dos conceptos se emplean frecuentemente como sinónimos, cuando no lo son: psicológico y psíquico. Con el primero se hace referencia a los enunciados procedentes de la psicología como ciencia. Psíquico, por otra parte alude a los eventos emocionales o mentales del individuo. Así el psicólogo busca encontrar la relación entre los eventos de carácter psíquico que se presentan en los individuos. Cuando se trata de explicar fenómenos culturales a partir de las emociones de muchos individuos, es necesario demostrar que la investigación ha contado con las técnicas adecuadas. (Gluckman 1968). Así, el antropólogo elabora enunciados basados en la observación que hace acerca de las emociones o las ideas, que como eventos psíquicos se presentan en el grupo social, que es algo muy diferente de los enunciados analíticos de corte psicológico.

Freud hace una distinción entre lo que es inconsciente en un sentido descriptivo, pero que puede llegar a la conciencia por estar latente, lo que denomina preconscious, dejando el término inconsciente para lo reprimido, lo que no llega a la conciencia. Sin embargo, gran parte de la mente tiene un funcionamiento inconsciente, que incluye determinadas funciones cognitivas, que de acuerdo a los postulados de Freud, nada tienen que ver con aspectos ‘reprimidos’. (Rubia 2002)

Carl Gustav Jung perteneció a la escuela de Sigmund Freud, pero finalmente discrepó de él y posteriormente dio lugar a una nueva corriente. Considera que los complejos forman parte de la estructura inconsciente de la psique y que estos corresponden a fenómenos normales de la vida psíquica. Freud consideró el complejo desde el punto de vista patológico, mientras que Jung lo concibe a partir de lo sano.

Jung frecuentemente compara la psique con el cuerpo humano y plantea que al igual que en la anatomía comparada, en la psique se pueden encontrar residuos del pasado filogenético.

El concepto de arquetipo, hace referencia a una condición estructural de la psique vinculada al cerebro. Los arquetipos son los fundamentos que están ocultos en la profundidad de la psique inconsciente, son de acuerdo con Jung, sistemas de disposiciones que implican simultáneamente imagen y emoción, se heredan con la estructura cerebral y representan el aspecto psíquico de ésta. (Jacobi 1983)

En este sentido es el propio Jung quién afirma: “El arquetipo es una estructura psíquica inconsciente en sí, pero que posee realidad, independientemente de la actitud de la conciencia.”(Jung 1963: 81)

Los arquetipos son imágenes de los instintos, a los que Jung denomina ‘*patrones fundamentales del comportamiento instintivo*’. No corresponden a ideas heredadas, sino a posibilidades de ideas, es decir, la posibilidad dada de una forma de representación y no la representación en sí. (Rubia 2002)

Además del inconsciente individual o personal que contendría las imágenes procedentes de las memorias de la infancia y el desarrollo del sujeto, Jung considera la existencia de un inconsciente colectivo, que representa un estrato más arcaico que el primero, que es depositario de las imágenes que hacen referencia a la vida ancestral, o sean las de carácter mitológico.

Los contenidos del inconsciente personal consisten sobre todo, en complejos emocionalmente acentuados que constituyen la actividad personal en la vida del sujeto, su origen se basa en los conflictos infantiles tempranos, y en los acontecimientos actuales, mientras que su expresión puede aparecer como un complejo patológico o uno sano.

El inconsciente colectivo es considerado como el conjunto de todos los arquetipos, en este sentido, es el sedimento de toda la experiencia vivida por la especie humana, desde sus inicios como tal. Pero, no se trata de un sedimento muerto, ni de un campo en ruinas, sino de sistemas vigentes de reacción y disposición que determinan la vida



individual. En la psique se encuentran presentes las disposiciones, en su forma inconsciente, que prefiguran e influyen en el pensamiento, el sentimiento y los actos. (Jacobi 1983)

De igual manera que la anatomía del cuerpo humano, a pesar de las diferencias individuales, es común a todos, la psique humana también tiene un sustrato cuyos orígenes están más allá de las diferencias de cultura y conciencia. Este elemento común a la psique de todos los seres humanos, es el inconsciente colectivo.

El contenido del inconsciente colectivo está representado por las imágenes arquetípicas, las que pueden llegar a la conciencia, sin que su contenido sea el resultado de las experiencias del individuo a lo largo de su vida.

De acuerdo con este orden de ideas, el arquetipo sería una disposición del inconsciente colectivo para producir imágenes arquetípicas en la conciencia común de toda la humanidad. Jung consideró que no eran las ideas las que se heredaban, sino la disposición para generar dichas ideas. Así, los arquetipos, al igual que los instintos, no se adquieren por la vía de la experiencia, ni se aprenden a lo largo de la vida, porque representan las premisas originales que determinan la forma de vivir. (Rubia 2002)

El arquetipo no surge a partir de los hechos físicos, sino que, describe la vivencia de la psique respecto del hecho físico.

La psique proporciona sin interrupción, en los arquetipos, aquellas configuraciones y formas que, en último término, posibilitan el conocimiento. No existe ninguna idea o concepción esenciales que no se hallen basadas en formas primordiales arquetípicas. Formas primordiales que se construyeron en una época en que la conciencia no pensaba aún, sino que percibía, ya que el pensamiento era todavía esencialmente revelación; en la que no era algo inventado, sino impuesto por una necesidad interior; o bien convincente por su efectividad directa e inmediata. (Jung en: Jacobi 1983: 53)

Los arquetipos no son representaciones heredadas, sino posibilidades de representaciones que son las que se heredan. De acuerdo a los actuales conocimientos de la ciencia, se ha excluido la posibilidad de heredar cualidades o recuerdos adquiridos. Así los arquetipos

suponen una condición estructural de la psique, que es capaz de producir las mismas configuraciones, lo que no tiene nada que ver con la herencia de imágenes determinadas.

Cuando el arquetipo surge del inconsciente, entre más profundo sea el estrato, más sobrio será su esquema básico, más posibilidades se encontrarán encerradas en él y mayor será la multiplicidad de significados. Con base en lo anterior, se puede distinguir una determinada secuencia de niveles, designando a los arquetipos que no pueden ser reducibles, y que representan a los '*progenitores primordiales*', como arquetipos primarios, cuyos hijos serían los arquetipos secundarios y los nietos serían los arquetipos terciarios, y así hasta llegar a aquellos que se hallan más próximos al ámbito conocido de la conciencia y que por lo tanto, poseen así una menor carga de numinosidad.

Es indiscutible que junto a los arquetipos que corresponden a toda la humanidad o al europeo, un ciudadano de Basilea vivenciará también aquellos que son exclusivamente típicos para el natural de dicha ciudad, debiendo ser considerados entonces estos últimos como variaciones de los primeros, que están dados ya en la estructura primordial, pero que marcados por la correspondiente época y la correspondiente constelación ambiental, se manifiestan de un modo (es decir, <<se revisten>>) que es la concreción individual, témporo-espacial de la estructura primordial. (Jung en: Jacobi 1983: 58)

El inconsciente colectivo representa el infinito número de condiciones psíquicas fundamentales y operantes, posee una amplitud inconmensurable y una insondable profundidad. Pero no está determinado por el contenido de la experiencia, sino, por su correspondencia con ésta y el mundo en general. Así, el inconsciente colectivo es la suma de los arquetipos que son trascendentes a la conciencia y por lo tanto, no son captables. Jung afirma que su existencia sólo puede deducirse a partir de la fenomenología colectiva, de carácter humano en general y no en la forma individual de la psique.

En las diversas partes del sistema nervioso se encuentran estructuras y circuitos neuronales que son responsables de la realización de ciertos movimientos, como es la locomoción, que ya se encuentran formados al nacer pero que deberán desarrollarse en un medio

propicio, de la misma manera, las estructuras que permiten la creación de imágenes míticas que son semejantes en distintas culturas, estarían ya formadas al nacer.

Jung plantea a partir de la similitud universal del cerebro humano, que existe la posibilidad de un funcionamiento mental uniforme. Establece que es la 'mente colectiva' la que permite que los pensamientos tengan ciertos denominadores comunes en toda la humanidad. Así, el tener una 'mente colectiva', le permite al ser humano poseer un pensamiento fantástico que surge espontáneamente, sin que se lo proponga, con sus contenidos listos y a la mano, que son guiados por motivos inconscientes.

El pensamiento fantástico es la forma de pensamiento que es común a los sueños, al pensamiento del niño y al de los pueblos aborígenes, Jung lo plantea diciendo que tanto el pensamiento infantil como el onírico, no son más que una recapitulación de los estados evolutivos anteriores.

El pensamiento fantástico bebería, pues, en la fuente más arcaica de la psique, en esa capa profunda que, en palabras de Jung, representa un tesoro escondido del que la humanidad ha echado mano desde tiempos inmemoriales, del que ha extraído sus dioses y demonios y todos los pensamientos potentes y poderosos sin los que el hombre no sería hombre. (Rubia 2002: 130)

En Jung, encontramos algunas referencias a los pueblos tradicionales, él anota que en su forma de pensamiento, la voluntad y el pensamiento propio aún no se han diferenciado, son preconscientes, lo que se manifiesta en un pensamiento que no es pensado conscientemente, sino que aparece. Por eso, el individuo en su estado de ánimo, no inventa los mitos, sino que los vive, pues provienen directamente de la parte inconsciente. Considera que el funcionamiento mental del hombre tradicional, es similar al del hombre occidental, si bien, no es igual, ya que las diferencias radican en el peso que el primero le da al poder arbitrario de la causalidad, donde las extravagancias se convierten en intencionalidades de seres animados, mientras que el hombre occidental reconoce causas naturales en los mismos fenómenos. Así, las proyecciones en sentido psicológico, adquieren en el hombre tradicional una vida propia a la que el hombre occidental no está acostumbrado. Dentro de estas

manifestaciones psíquicas, que adquieren vida propia, se encuentran los mitos. (Rubia 2002)

Los planteamientos acerca del inconsciente colectivo y los arquetipos, tienen una gran trascendencia, ya que permiten una explicación posible a muchas de las producciones del ser humano, sean éstas mitos, arte, o poesía. Además de que en ese nivel, el más profundo de nuestra psique, nos fundimos con el resto de los seres humanos, nos hacemos uno con ellos. Es esta forma, como el individuo reacciona de la misma manera en que la humanidad siempre ha reaccionado.

Se ha mencionado ya, la relación que existe entre el inconsciente colectivo y los arquetipos, sin embargo, es preciso distinguir entre los arquetipos del inconsciente colectivo, que actúan a partir del ámbito intrapsíquico, influyendo en el sentido del comportamiento específicamente humano, y los arquetipos de la conciencia colectiva, los que representan las normas, hábitos y puntos de vista del entorno correspondiente. Son los primeros con su carga mágica y numinosa, los que se encargan de proporcionar forma y configuración plena de sentido al dinamismo del fundamento instintivo del ser humano.

El Yo, está situado entre dos grandes ámbitos, el del inconsciente colectivo y el de la conciencia colectiva, ambos amenazan con violentarlo y devorarlo, por lo que el hombre se ve en la necesidad de mantener una posible posición media entre los dos para lograr su propia conservación.

A diferencia de Freud, quién consideraba que los ensueños en que las imágenes mostraban analogías con los mitos, los ritos y las ideas primigenias, a los que denominó restos arcaicos, se encontrarían en el inconsciente, como residuos de la conciencia. Jung rechaza que el inconsciente funcione como un bote de basura que contiene lo inservible y considera que los arquetipos se muestran como numinosos, o sea, como una vivencia de significación fundamental. (Rubia 2002)

Al hacer referencia a los pueblos aborígenes, Jung hace una distinción, muy importante para nuestros propósitos, entre lo que él considera como las almas, que corresponden a los complejos

autónomos del inconsciente individual, y los espíritus que pertenecen a los complejos del inconsciente colectivo.

La auto revelación del espíritu, como es el caso de las apariciones, se ha considerado como una alucinación, sin embargo, se trata de acuerdo con los planteamientos de Jung, de un acontecer psíquico espontáneo que no se encuentra sometido a la voluntad del individuo.

De acuerdo con la teoría postulada por Jung, la simultaneidad que es experimentada plena de sentido, mediante percepciones internas, que pueden ser visiones, sueños o intuiciones, acompañadas de acontecimientos externos, sin importar que correspondan al presente, pasado o futuro, además de todos aquellos fenómenos que se pueden atribuir a la percepción extra sensorial, entre los que se encuentra la telepatía, no son sino, manifestaciones de ese territorio marginal en el que entran en contacto o bien se imbrican entre sí las esferas psíquicas consciente e inconsciente. Esto suele suceder cuando desciende el umbral de la conciencia y se presenta una penetración de los contenidos del inconsciente en el ámbito de la conciencia, en ese momento, pueden ser vivenciados simultáneamente dándose a conocer en el campo de la conciencia bajo la relatividad témporo-espacial y la acausalidad que reinan en el inconsciente. Se trata entonces, de una concatenación de acontecimientos, que se encuentran bajo circunstancias que no son de naturaleza causal, sino que exigen otro principio explicativo, en el que es necesario considerar a los arquetipos, puesto que cada uno de estos reúne en sí diversas posibilidades de lo que ya ha sucedido y de lo que está por acontecer, en una totalidad plena de sentido. (Jacobi 1983)

### **La conciencia humana.**

Un aspecto significativo, es el hecho de que todas las culturas están de acuerdo con la existencia del cuerpo, pero también reconocen otra u otras entidades, que corresponden a la parte que siente las emociones y cuida al individuo. Hay un acuerdo universal acerca de esta dicotomía, pero no se han podido encontrar las pruebas que demuestren la existencia de la parte espiritual. Así, las neurociencias se ocupan de estudiar la parte material, o sea, el cerebro, negando en muchas ocasiones la existencia de la contraparte espiritual. Por su

lado, las psicologías<sup>1</sup> se encargan del estudio de la parte inmaterial, de la psique y su funcionamiento, conocimiento subjetivo de por sí.

Los procesos mentales no se pueden concebir desvinculados del sistema orgánico que les sirve de base y cuyas modificaciones le afectan directamente. Sin embargo, no es posible conocer los contenidos de la conciencia a partir de sus condiciones orgánicas.

La conciencia humana no es simplemente un proceso de reconocimiento y adaptación a la realidad ambiental. “Existen estructuras simbólicas y sociales que determinan las conciencias de los hombres, a través de los procesos inconscientes.” (Left 1979: 236)

Muchos son los sentidos que se le dan al término conciencia, por lo que es conveniente conocer algunos de sus significados. En primer lugar está el concepto ético, donde descansa la facultad moral para distinguir entre el bien y el mal, así como, lo que es correcto y lo que no lo es. También suele emplearse el término en función de ciertas creencias o contenidos cognoscitivos, como es el caso de conciencia de clase o conciencia social. Sin embargo, hasta aquí, son conceptos que las neurociencias descartan, quedando para ellas, sólo la posibilidad de analizar la conciencia en el sentido de estado de vigilia, un estado en el que se es susceptible de tener experiencias, y que se ha considerado como un estado cerebral. El sentido crucial del término conciencia, es la afirmación de que es lo distintivo de lo mental, o dicho de otra forma, que todo evento mental es consciente. Se habla también de conciencia reflexiva o autoconciencia al hecho de percatarse de los propios procesos y estados mentales.

Dentro de los conceptos que se han propuesto, destaca el de Sperry (en: Díaz 1979), quién concibe la experiencia mental consciente como una actividad cerebral holística y emergente, que es diferente de los eventos cerebrales de los que se compone y es más que la suma de todos ellos, es un fenómeno real en sí mismo y posee una potencia causal sobre la función cerebral. A partir de los postulados anteriores, el autor, considera que los eventos mentales son, al mismo tiempo,

---

<sup>1</sup> Cada escuela postula sus principios los que en ocasiones son excluyentes entre sí. Por lo que respecta a su objeto de estudio, las distintas corrientes se ocupan del inconsciente, la conducta, la percepción, el aprendizaje, o las estructuras epistémicas.

productos emergentes de algunas actividades cerebrales y causa de otras, propiedad que ha liberado a los individuos, a través del proceso evolutivo, de un condicionamiento estímulo – respuesta.

El estar conciente implica que el sujeto esté despierto y tenga intactas todas sus facultades mentales, con el consecuente conocimiento de sí mismo y del medio. Desde el punto de vista clínico, la conciencia tiene un significado más restringido, que consiste en considerarla como un estado de vigilia, con la capacidad de responder apropiadamente a un determinado número de estímulos externos. La definición clínica de la conciencia limita el concepto a los procesos fisiológicos básicos, los que dependen de interacciones entre los hemisferios y el tallo cerebral. Sin embargo, la conciencia presenta un aspecto de carácter filosófico, por lo que podría considerarse como una propiedad emergente del cerebro, una propiedad por medio de la cual los diversos organismos adquieren una interrelación especial con su medio. (Drucker-Colín y Díaz Mitoma 1979)

La mente se ha desarrollado hasta llegar a su actual estado de conciencia, proceso que ha ocupado mucho tiempo. De manera que aquello que llaman conciencia civilizada se ha ido separando de sus instintos básicos, los cuales no han desaparecido, sino que, sólo han perdido contacto con la conciencia, por lo que se hacen valer de forma indirecta.

El desarrollo de la conciencia del hombre ha sido un camino lento y laborioso que necesitó de incontables generaciones para alcanzar lo que algunos han llamado el estado civilizado. Sin embargo, esa evolución está lejos de hallarse completa, puesto que se trata de un proceso relacionado con la adaptación y supervivencia de las especies.

Quienquiera que niegue la existencia del inconsciente, supone, de hecho, que nuestro conocimiento actual de la psique es completo. Y esta creencia es, claramente, tan falsa como la suposición de que sabemos todo lo que hay que saber acerca del universo. (Jung 1995: 23)

En los largos periodos que se inician en la prehistoria, la mente originaria era la totalidad de la personalidad del hombre, pero a medida que éste desarrolla la conciencia, como producto de la propia

evolución, la mente se fue escindiendo, la parte conciente se fue alejando de aquella energía psíquica primitiva, que se ha conservado en la parte que se ha llamado inconsciente.

El intelecto humano ha creado un mundo nuevo que tiene el dominio sobre la naturaleza y lo ha poblado con infinidad de máquinas. Sin embargo, el hombre aún no ha conseguido el dominio de su propia naturaleza.

Ya no hay dioses a los que podamos invocar para que nos ayuden. Las grandes religiones mundiales sufren de anemia progresiva porque los númenes benéficos han huido de los bosques, ríos y montañas, y de los animales; y los hombres dioses desaparecieron sumergiéndose en el inconsciente. (Jung 1995: 101)

Los estados mentales o de conciencia presentan una correlación con los estados fisiológicos centrales y periféricos, dando por resultado que en algunos casos estos estados sean paliativos o terapéuticos.

Podemos considerar a las personas como sistemas enclavados en suprasistemas de orden cultural, social y ecológico y a su vez constituidas por subsistemas de naturaleza biológica. De esta manera las propiedades, estados y transformaciones del individuo se determinan por influencias convergentes de tres niveles: la de los elementos biológicos que lo componen, los estados emergentes de estos como la conciencia, la conducta, estados cognoscitivos o emocionales y las influencias de los medios en los que se inserta. Los tres niveles se hallan en un estado de transformación continuo, modulado por una compleja red de interdependencias. (Díaz 1986b: 32)

También se han detectado “múltiples correlaciones periféricas no motoras de estados cognoscitivos particulares como fantasía y pensamiento”, así como, “la capacidad de control de órganos específicos por retroalimentación” (Díaz 1986b: 25), donde los sujetos aprenden a controlar funciones ‘autonomas’ sin que sepan precisamente cómo lo hacen. Es decir, que han empleado procedimientos mentales que no tienen la forma de expresión verbal.

Existe una notable semejanza entre el concepto de ‘*estado ordinario de la conciencia*’ y el de paradigma. Ambos constituyen complejas



interrelaciones entre un conjunto de leyes y teorías que le permiten a la persona interactuar e interpretar sus experiencias dentro de un entorno. En ambos casos, las reglas son ampliamente explícitas y no son reconocidas como una hipótesis tentativa de trabajo; ellas operan automáticamente y la persona considera que está haciendo las cosas de la manera más natural. El paradigma sirve para centrar la atención del investigador en las áreas sensibles del problema y prevenirlo de perder su tiempo en cuestiones triviales, de la misma forma que '*el estado ordinario de la conciencia*' centra la atención del individuo en lo que su sociedad considera vital para la supervivencia.

En las prácticas tradicionales "se inducen estados especiales de conciencia por aislamiento o saturación perceptual, dirección de la atención a los estados interiores y supresión activa o pasiva de los procesos cognoscitivos y del pensamiento." (Díaz 1986b: 24) Dentro de las técnicas empleadas para lograr estos estados especiales se encuentran la contemplación, los distintos tipos de meditación, la música y las danzas rituales, entre otros.

Fisher (en: Díaz 1986b), postula que estos estados de conciencia se presentan en un continuo de excitación-relajación, caracterizado por la penetrante emotividad, una intensificación de la experiencia y de la percepción del significado de la realidad, modificándose la conciencia del espacio y del tiempo, dando lugar a la vez a la aceptación de proposiciones contradictorias.

### **Los estados modificados de la conciencia.**

Estos estados de la conciencia representan una situación en la que el sujeto reconoce de manera subjetiva que sus funciones psicológicas son diferentes de las que puede presentar en el estado de alerta y vigilia, que es considerado como el estado normal de la conciencia, y se caracteriza por un razonamiento lógico a través del cual el individuo controla su propia actividad mental, canalizándola hacia un pensamiento de tipo reflexivo basado en el principio de causa y efecto, donde el sujeto tiene conciencia de sí. (Lagarriga 1983)

La teoría de los estados modificados de la conciencia, se enfrenta a una objeción basada en el hecho de que en una jornada ordinaria, el

ser humano transita por diversos momentos en los que su atención se ve centrada en ciertos eventos específicos, variando con ello la forma de percibir su entorno. Por lo general, dichos cambios pasan desapercibidos, pues se trata de un proceso continuo. (Martínez 2003) Sin embargo, cuando se habla de un estado modificado de la conciencia se hace referencia a los cambios en la forma general de percibir la realidad, cambios que pueden tener a su vez distintos momentos y que reflejan las variantes que el individuo puede percibir, tanto en el entorno sobrenatural, como en el circundante.

En relación a los estados de la conciencia, las definiciones también presentan diferencias y en algunos casos omisiones graves. Así Bourguignon (1980), considera que un estado de conciencia '*alterada*' es aquel en el cual ocurren cambios psicológicos o fisiológicos, que incluyen una modificación en la percepción del tiempo y de las formas, los colores y los brillos, el sonido y el movimiento, los aromas, el gusto y en términos generales, un cambio en la propia sensación del cuerpo respecto del dolor, calor o frío, del tacto y de la memoria, así como, en las nociones de la propia identidad. (en: Martínez 2003)

Un estado ordinario de la conciencia, no es conceptualizado en función de un contenido particular, un conocimiento específico o un cambio psicológico, sino en términos de un patrón general del funcionamiento psicológico. Es por esta razón que un estado modificado de la conciencia está representado por cambios cualitativos en el patrón general del funcionamiento psicológico, que ocasionan en quien los experimenta, que su conciencia sea radicalmente diferente de la forma en que funciona de manera ordinaria. Algunos estados modificados de la conciencia son experimentados por la mayoría de las personas, bajo la forma de estados psicológicos del soñar; aquellos que se presentan justo antes del despertar o instantes después de haberse dormido, o sea en los estados transicionales entre el dormir y el despertar.

Un estado modificado de conciencia se puede definir como el "estado mental que puede ser reconocido subjetivamente por un individuo (o por un observador objetivo del individuo) como diferente en funciones psicológicas, del estado <normal> del individuo, del estado de alerta y vigilia." (Krippner 2000: 23)

Un total de veinte estados de conciencia, son planteados en forma tentativa por Krippner (2000), quién señala que es necesario realizar estudios más profundos al respecto.

El estado de sueño presenta movimientos oculares rápidos y ausencia de ondas cerebrales lentas. Este estado se repite periódicamente durante la noche como parte del ciclo dormir-soñar.

El estado dormido se identifica por la ausencia de movimientos oculares rápidos, y el surgimiento gradual de un plano de ondas cerebrales lentas.

El estado hipnagógico ocurre entre el estado normal y el sueño, al inicio del ciclo dormir-soñar. Se caracteriza por una imaginería visual y a veces auditiva. Las imágenes difieren de la actividad mental que se experimenta durante el dormir-soñar.

El estado hipnapómpico tiene lugar entre el estado dormido y el normal, al final del ciclo dormir-soñar. Al igual que en el estado anterior, las imágenes se diferencian cualitativamente de las formas de actividad mental que se presentan en el ciclo dormir-soñar.

El estado hiperalerta es caracterizado por una vigilancia incrementada y prolongada mientras el individuo está despierto.

El estado letárgico presenta una actividad mental aburrida y perezosa.

Los estados de raptó se caracterizan por un sentimiento intenso y una emoción imponente que puede ser evaluada como placentera y de naturaleza positiva.

Los estados de histeria presentan sentimientos y emociones imponentes que son evaluadas como negativas y de naturaleza destructiva.

Los estados de fragmentación se observan cuando existe una falta de integración entre segmentos, aspectos o temas de la personalidad total del individuo.

Los estados regresivos se caracterizan por conductas inapropiadas respecto del estado psicológico del sujeto y de su edad cronológica.

Los estados meditativos presentan una actividad mental mínima, con ausencia de imaginación visual y presencia de ondas *alpha* continuas.<sup>2</sup>

Los estados de trance tienen como característica la ausencia de ondas *alpha* continuas, una hipersugestionabilidad, vigilancia y concentración de la atención ante un estímulo único, sin responder a otros.

El estado de ensoñación, también llamado '*reverie*', se manifiesta con movimientos oculares rápidos y tiene lugar durante el trance.

El estado de soñar despierto se refiere a los pensamientos que tienen lugar rápidamente y con poca relación con el ambiente exterior, se presentan con los ojos abiertos o cerrados, en este último caso, pueden aparecer imágenes visuales y movimientos oculares rápidos.

El estado de examen interior se caracteriza por la conciencia de los sentimientos corporales en los órganos, tejidos, músculos, etc.

El estado de estupor es la capacidad suspendida o muy reducida para percibir los estímulos, la actividad motora es posible, pero su eficiencia se encuentra muy reducida. Se puede emplear el lenguaje en forma limitada y a menudo carente de significado.

El estado de coma se presenta como la incapacidad de percibir los estímulos, con muy poca actividad motora y sin el empleo del lenguaje.

El estado de la memoria almacenada supone una experiencia pasada que no puede obtener inmediatamente la conciencia reflexiva de un individuo.

---

<sup>2</sup> La frecuencia del ritmo cerebral se mide en ciclos por segundo, el nivel *alpha* se encuentra entre 7 y 14, por lo que le corresponde una media de 10, mientras que el nivel correspondiente al estado normal o de vigilia es superior a los 14 ciclos por segundo.

Los estados de conciencia expandida se representan por un umbral sensorial reducido y por un abandono en la manera habitual de percibir el ambiente externo y/o interno. Por lo general, estos estados se desarrollan a lo largo de cuatro niveles: recolectivo-analítico, simbólico, sensorial e integral. En el nivel recolectivo-analítico nuevas ideas y pensamientos emergen relacionándose con la concepción del mundo y el papel del individuo en él. A nivel simbólico, existe una relación con los personajes históricos o legendarios, con la recapitulación evolutiva y con los símbolos míticos. A nivel sensorial se presentan informes acerca de alteraciones de espacio, tiempo, de la imagen del cuerpo, y de las impresiones sensoriales. A nivel integral, que es alcanzado sólo por unos cuantos individuos, existe una experiencia mística y/o religiosa, en que la razón de ser se confronta consigo mismo o en la que el individuo tiene la impresión subjetiva de estarse desarrollando en el campo de energía del universo.

Durante el éxtasis, el sujeto experimenta una sensación de liberación que es momentánea, logrando percibir una separación entre el cuerpo y el alma, sintiendo como ésta parece salirse del primero. También se presenta una actividad intelectual más intensa, así como la intuición de lo divino. Existe la tendencia a hacer referencia al éxtasis sagrado en contraposición al éxtasis profano caracterizado por manifestaciones físicas extremas. (Lagarriga 1983)

Finalmente, el estado normal, es la vigilia cotidiana que se caracteriza por el empleo del razonamiento lógico, el pensamiento causal, la intencionalidad y el sentimiento de tener el propio control de la actividad mental. (Krippner 2000)

Los estados modificados de la conciencia están íntimamente relacionados entre sí, por lo que es difícil una clara separación y por lo tanto una definición precisa de cada uno de ellos. Se pueden considerar como parte de un conjunto, en el cual, en uno de sus extremos se podría situar el estado normal, al que también se le ha llamado conciencia plena y en el otro el trance profundo.

La conciencia plena, término empleado por Clottes y Lewis-Williams (2001) es equiparable al llamado estado normal o de vigilia. Es un estado en el que el individuo es conciente de lo que le rodea, con capacidad de reaccionar ante el entorno de una manera racional. Sin

embargo, este estado no es de fácil definición, ya que frecuentemente en la vida cotidiana se pasa de estados más introspectivos a otros con mayor orientación hacia el exterior. Los estados interiores o de reflexión son el inicio de un camino que lleva a la modificación radical de la conciencia, en cuyo extremo se encuentran los estados profundos que son inherentes al chamanismo.

En términos generales, el estudio psicológico del individuo se lleva a cabo a partir de una división dicotómica entre la región de lo consciente y la parte correspondiente al inconsciente, dándole a cada una un tratamiento diferenciado. Pero hasta donde llega una región y empieza la otra, es variable y puede ser cambiante en función de la persona, la sociedad, y la cultura. Para poder adecuarse al doble aspecto de la naturaleza psíquica, el lenguaje debe ser forzosamente ambivalente, es decir, debe tener un doble sentido, porque éste es superior a la expresión de un sentido único y se adecua al ser de la naturaleza. (Jung 1999)

## **4.2 Las alucinaciones.**

Las alucinaciones no se consideran como una fuente de información auténtica, ya que por definición las visiones que experimenta el individuo no tienen una existencia objetiva, aunque éste las considere como reales. Así, las alucinaciones son contempladas en el mejor de los casos como ilusiones, y en el otro extremo, como fenómenos de carácter mórbido.

La palabra *hallucinatio*, proviene del latín, su significado es extravío, equivocación, error, engaño. A principios del siglo XIX, el médico francés Juan Esteban Domingo Esquirol consideró que las alucinaciones se pueden definir como percepciones carentes del estímulo externo correspondiente. Afirmando que quien tiene “la convicción íntima de una sensación que percibe actualmente, cuando ningún objeto exterior capaz de despertar está sensación llega a los sentidos, sufre un estado de alucinación: es *un visionario*.” (en: Lanteri-Laura 1994: 13)

Dos cosas llaman la atención, la primera se refiere a la adopción del término alucinación por parte de Esquirol, ya que, como él mismo

reconoce, carece de una acepción determinada y “puede convenir a todas las variedades del delirio, que suponen la presencia de un objeto propio para excitar uno de los sentidos, aunque estos objetos no estén al alcance de los sentidos”. (en: *Op cit.* 13) y en segundo lugar, está el hecho de reconocer que el sujeto que se encuentra en un estado de alucinación es un visionario.

Otro aspecto importante en la obra de Esquirol, es la diferencia que hace entre ilusiones y alucinaciones, correspondiendo las primeras a los órganos de los sentidos y las segundas al cerebro.

Garnier, por su parte, afirma que “la alucinación es una concepción cuyo objeto nos parece estar presente.” (en: Lanteri-Laura 1994: 25)

Litré y Pobin, escriben en su *Dictionnaire de Médecine*, que “la alucinación es una perturbación de la parte del cerebro que percibe habitualmente”. (en: Lanteri-Laura 1994: 25)

Como lo señala Lanteri-Laura (1994), las alucinaciones no pueden enumerarse a partir de los sentidos tradicionalmente aceptados, porque en ellas, el lenguaje desempeña un papel muy importante. Por otro lado, reconoce que las modalidades alucinatorias presentan una heterogeneidad que no permite clasificarlas en función de los sentidos, ya que en muchas ocasiones se ven involucradas sensaciones, así, afirma que las alucinaciones genitales implican muchas sensaciones, pero el conjunto de estas no constituye un sentido, por lo que no es posible hablar de un sentido genital o sexual, como en el caso de la vista, o del oído.

Sin lugar a dudas, el desarrollo de las ciencias ha avanzado a pasos acelerados, hoy se puede afirmar que se posee una sólida neurofisiología de las funciones sensitivas y sensoriales, de la misma manera que se conocen muchas semejanzas entre la estructura química de algunos neurotransmisores y la de algunos cuerpos alucinógenos. Sin embargo, todo este conjunto de conocimientos no permiten elaborar un modelo neurofisiológico que pueda confirmarse o refutarse, y que permita suponer qué funciona cuando un alucinado efectivamente alucina. Como tampoco es posible proponer un modelo neuroquímico de la actividad alucinatoria. En este sentido Lanteri-Laura (1994), es claro al señalar la falta de un metalenguaje que

podría tratar, como a las dos partes de un todo, las aportaciones del psicoanálisis y las explicaciones de la neuroquímica.

Para poder explicar la mayor parte de las variedades del estado alucinatorio, de acuerdo con Lanteri-Laura (1994), se tendrían que tomar en cuenta cuando menos dos variables independientes: en un eje, el grado de vigilia desde la total claridad hasta la alteración profunda, y un segundo eje que permitiera ordenar las alucinaciones desde las monosensoriales hasta los estados en los que se ocupan todos los registros sensibles y sensoriales. Este autor menciona dos dificultades con las que frecuentemente se encuentra en el ejercicio de su trabajo: por una parte, la inteligencia no impide la sugestión y por la otra, el hecho de que la retórica del discurso tenga que valerse de metáforas, o sea de aproximaciones que no se han dilucidado.

Las alucinaciones se han considerado, en términos generales, como algo patológico. Sin embargo, cuando vemos lo que sucede en otras culturas, nos damos cuenta de que las alucinaciones, antes de ser consideradas como un problema, o el fruto de una mente enferma, son buscadas activamente para entrar en contacto con los espíritus, dioses, o demonios.

Las ilusiones sensoriales se forman a partir de influencias tanto externas, como internas. Mientras que las alucinaciones son producto exclusivo de los procesos internos cerebrales, se puede decir que son experiencias parecidas a las percepciones, pero a diferencia de estas, se carece de los estímulos apropiados, además de que no son influenciables por la voluntad del sujeto que las experimenta.

Una precisión de gran importancia, es la que señala Lanteri-Laura (1994), en relación a las alucinaciones auditivas y el lenguaje. Considera, que si bien, el lenguaje desempeña en las alucinaciones un papel dominante y específico, hay que tomar en cuenta que lo esencial depende del lenguaje interior, que es totalmente diferente de lo que él denomina alucinaciones auditivas, las que se componen de ruidos o sonidos sin un contenido fonético.

El concepto de lenguaje interior es empleado por Dejerine (en: Lanteri-Laura 1994), para hacer referencia al discurso que cada individuo entabla consigo mismo. Menciona que en el curso de las reflexiones,



cuando se práctica el acto de pensar, se puede hacer de dos maneras, con imágenes de objetos o con palabras. En el segundo caso, el sujeto charla consigo mismo, es decir, piensa con su lenguaje interior.

El lenguaje interior presenta dos características que Lanteri-Laura (1994), considera importantes. Por una parte, funciona al mismo tiempo como emisión y recepción, pues el discurso que se entabla consiste en una emisión que simultáneamente también es una recepción. Por otra parte, este lenguaje interior es una propiedad individual, en la que, cada sujeto es poseedor a la vez, de su dominio y su disfrute personal.

Este lenguaje interior, puede ser esquematizado de lo simple a lo complejo, y se encuentra entonces formando fonemas, sílabas, palabras, preposiciones, frases y discursos, pero en ningún momento se trata de ruidos o sonidos, sino de elementos del lenguaje que son portadores de sentido, o dicho con mayor precisión, de signos, que supuestamente son portadores de sentido, pues puede suceder que el sujeto no los pueda descifrar o que suponga pertenecen a una lengua extranjera que puede ser poco conocida o desconocida.

Las palabras vienen de fuera: ya sea de un lugar preciso o impreciso, de cerca o lejos, de arriba o de abajo, de la derecha o de la izquierda, de adelante o de atrás. Más exactamente el origen puede parecer difuso o, por lo contrario, bien determinado. (Lanteri-Laura 1994: 147),

Las características fonéticas son variadas, el timbre, el tono y la intensidad pueden ser claras, de manera que se reconoce la voz de un hombre o una mujer, o ser bastante difusas. Puede haber más de un interlocutor alucinatorio, que pueden ser identificables o no, tratarse de algún conocido, un pariente, un personaje público, un difunto, o alguien que sólo existe en la mente del alucinado.

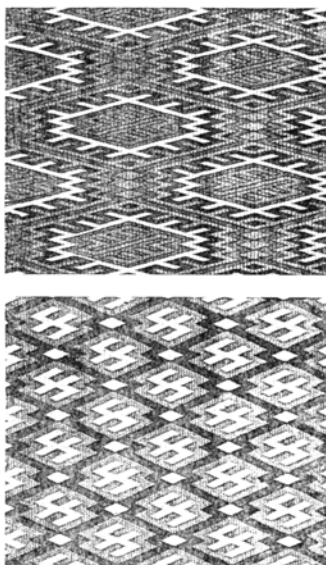
El principal problema que se plantea a partir de los fenómenos alucinatorios, es la imposibilidad de que otra persona pueda comprobarlo. “Las visiones y las alucinaciones no son fenómenos objetivables, quedan reducidos a la persona que los padece.” (Rubia 2002: 173)

Lanteri-Laura (1994), También señala, que en relación a la actividad alucinatoria en el ámbito de la sexualidad, es menester no confundir la simulación, que se presta a malos entendidos, con los estados de excitación sexual, en donde se encuentra incluido el orgasmo, que se observan como una reacción en el onirismo erótico.

Ahora bien, el onirismo, es un estado de origen tóxico o infeccioso, en el que el sujeto se encuentra en una situación de confusión, con un sueño delirante con alucinaciones polisensoriales, sobre todo visuales y auditivas, múltiples ilusiones de los sentidos y una cierta sugestibilidad. En estos casos, la vigilia está muy alterada y se trata propiamente de un trastorno global de la presencia perceptiva del mundo. Lanteri-Laura (1994), considera que el efecto de las drogas alucinógenas, es precisamente el onirismo. Mientras que, lo que se designa con el término visiones o estado visionario, es para él, parecido al onirismo, pero se diferencia en que el sujeto permanece pasivo y la mayor parte del tiempo no es muy sugestionable.

Lanteri-Laura (1994), organiza las alucinaciones con respecto a los diversos campos sensoriales. Así, en relación con lo visible, las alucinaciones pueden ser elementales o complejas, las que van desde el punto luminoso hasta el llamado "*dreamy state*". Pueden permanecer inmóviles o estar en movimiento, a estas últimas se les denomina caleidoscópicas. También el tamaño se puede modificar, y entonces se tratan como macroscópicas o microscópicas, y metamorfósicas en el caso de que las modificaciones sean de la forma. Las alucinaciones visuales pueden aparecer en perspectiva o estar pegadas a la superficie de los objetos. Pueden ser opacas o transparentes, de color, o sin el. Las alucinaciones visuales elementales, están formadas por visiones sencillas que van desde un punto luminoso, una recta, un ángulo y así con todas las demás formas geométricas en dos y tres dimensiones. Las alucinaciones visuales complejas, corresponden a aquellas que por su elaboración tienen una correspondencia, es decir, se parecen a algo.

Por lo que respecta a los demás sentidos, Lanteri-Laura (1994), sigue por el terreno de lo patológico, que muy poca relación tiene con la percepción en el mundo indígena acerca de los olores, sabores y el tacto en un estado alucinatorio.



**FIGURA 50. Patrones lineales.** en: Siegel 1977: 134

Los efectos y las visiones de los alucinógenos varían, no sólo entre los individuos, sino que también sucede entre culturas, que son portadoras de códigos estéticos y simbólicos específicos, así como de referentes arquetípicos y psicológicos de carácter particular. Sin embargo, “todas las sociedades coinciden en que se trata de un estado de comunión con las deidades que se manifiestan de diferentes formas, es decir, que se trata de un acceso al mundo sagrado.” (Bartolomé 1996: 46)

Este estado de interacción con el universo, también se manifiesta con la sociedad, ahora todas las relaciones humanas se perciben bajo una nueva luz que permite repensarlas y reentenderlas.

Pero los efectos más importantes no son los orgánicos, sino la ampliación de la conciencia individual y social: se reexamina la propia vida a la vez que la inserción personal dentro de la sociedad. También el entorno natural manifiesta una dimensión distinta; se puede reconocer plenamente la vida orgánica de las plantas, a la vez que se produce una desagregación de la estructura de los objetos que revelan aspectos distintos, *esenciales*, de sí mismo. Incluso se puede acceder a una inusitada percepción del aspecto vital de los accidentes naturales, tales como arroyos, cerros, hondonadas y peñascos, que revelan un aspecto activo, es decir que se manifiestan como entidades que pueden llegar a actuar y, de hecho, lo hacen cuando se producen alucinaciones. (Bartolomé 1996: 46)

La historia personal se inserta en la vida colectiva y adquiere una nueva perspectiva, bajo una comprensión infinita, “hasta el punto que se puede llegar a entrever y pronosticar el futuro.” (*Op cit* : 46)

### **Símbolos y herencia cultural.**

Una característica de los símbolos es que no tienen un significado único. Un símbolo conlleva en sí una pluralidad de sentidos, muestra y oculta al mismo tiempo realidades contradictorias que requieren de una interpretación. “Los símbolos pueden revelar una modalidad de lo real, una estructura del mundo que no se presenta como evidente a nivel de la experiencia inmediata.” (Valverde 1996: 29)

El símbolo, de acuerdo con Jung, representa al arquetipo que ha penetrado ya en el ámbito de la conciencia y que por lo tanto es perceptible, ya que ha sido convertido a su forma visible. Se diferencia del arquetipo en sí, o en reposo, en que este no se ha actualizado y no es visible a la conciencia, ya que se manifiesta fundamentalmente en el campo del inconsciente.

La palabra símbolo ha experimentado diversas definiciones, sin embargo, todos están de acuerdo en que con ella se designa algo tras cuyo sentido objetual visible, se halla oculto otro invisible y más profundo. Así, como lo señala Doering, “los símbolos son parábolas de lo imperecedero que se manifiestan en formas de lo perecedero; ambos aspectos se hallan mezclados en ellos, fundidos entre sí para constituir una unidad de sentido.” (en: Jacobi 1983: 76)

Los signos y los símbolos corresponden a dos distintos planos de la realidad, mientras que el signo constituye parte del mundo físico del ser, el símbolo es parte del sentido del mundo humano.

Al ahondar en las diferencias que existen entre el signo y el símbolo, se debe mencionar que el signo siempre es menor al concepto que representa, mientras que el símbolo representa siempre algo más que su significado evidente e inmediato. Por otra parte, el signo es producto de la creación del individuo, mientras que los símbolos son productos naturales y espontáneos. Los símbolos se producen en los

sueños es forma espontánea, porque los sueños ocurren pero no se inventan. (Jung 1995)

Los símbolos no son un producto exclusivo de los sueños, pues aparecen en toda clase de manifestación psíquica. Así, hay pensamientos, sentimientos, situaciones y actos simbólicos. Muchos símbolos no son individuales, sino que en su naturaleza y origen son colectivos. Se dice que una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Así, cuando la mente humana explora el símbolo, se ve trasladada a ideas que por lo general están fuera del alcance de la razón.

Los símbolos pueden clasificarse en dos grandes grupos, que se encuentran entrelazados de tal forma que es casi imposible separarlos, como sucede con el pasado de la humanidad, fuertemente vinculado con el presente. Por un lado están los símbolos naturales y por el otro los culturales. Los primeros derivan de los contenidos inconscientes de la psique, por lo que, se encuentran una gran cantidad de variaciones sobre un mismo tema que representa la imagen arquetípica esencial, muchos de ellos han de proceder de las etapas que iniciaron el proceso de humanización. Mientras que los símbolos culturales, son aquellos que, aflorando a la conciencia desde lo más profundo del inconsciente, han sido empleados para expresar 'verdades eternas' en muchas religiones. Algunos han pasado por numerosas transformaciones, que incluyen un desarrollo consciente, convirtiéndolas en imágenes colectivas aceptadas por las distintas sociedades.

En la medida en que un símbolo procede de un estrato psíquico más universal, el mundo a través de él será expresado más naturalmente. Sin embargo, para que un símbolo sea considerado como tal, depende en primer término de la actitud de la conciencia que lo contempla.

La función del símbolo es la de unificar a los contrarios, al postular para su contenido algo múltiple y diverso. El símbolo es una totalidad en sí, que no puede apelar tan sólo a una de las capacidades del ser humano, sin que afecte a la totalidad de las funciones psíquicas simultáneamente. El símbolo, al actuar como 'imagen', tiene un carácter de llamada que estimula al ser entero en una reacción

conjunta, en la que participan tanto el pensar como el sentir, al igual que los sentidos y la intuición.

Los arquetipos representan el contenido del inconsciente colectivo, y cuando pasan a la esfera psíquica, han de considerarse como símbolos auténticos, ya que proceden de la biografía del universo y no de la de un individuo aislado, por lo que han de exceder también la capacidad de comprensión de la conciencia. Sin embargo, la forma en la que se hacen perceptibles es mediante un ropaje que es adquirido por la asimilación del material representativo, cuyo origen está tomado del mundo de las manifestaciones exteriores.

El símbolo, de acuerdo con los planteamientos de Jung, representa un factor psíquico que no es aclarable, ni se puede captar causalmente, como tampoco es posible determinarlo de antemano, siendo siempre plurisignificativo y bipolar.

El ser humano se desarrolla y desenvuelve en diversos planos, los cuales coexisten simultáneamente, tal es el caso de los planos material y espiritual, así como del biológico y el psicológico, los cuales se pueden expresar mutuamente por medio de analogías. Así, el acontecer inmaterial suele estar representado por imágenes y símbolos que provienen del mundo sensorialmente perceptible.

El hombre vive en una realidad más amplia que aquella en la que viven los animales, pues mientras estos pueden emitir señales y signos, el ser humano cuenta además con los símbolos. En comparación con el animal, el hombre vive en una nueva dimensión de la realidad, que es aquella que está dotada de sentido.

El símbolo es una especie de instancia mediadora entre la incompatibilidad que se presenta entre la conciencia y el inconsciente, un mediador entre lo oculto y lo revelado. “no es ni abstracto, ni concreto, ni racional ni irracional, ni real ni irreal: es, en cada momento ambas cosas”. (Jung en: Jacobi 1983: 92)

En este sentido, todo símbolo está más allá del bien y el mal, en principio, contiene en sí ambas significaciones como posibilidades y dependiendo de la situación de la conciencia y de la índole de la

elaboración que activa el sujeto, será la connotación positiva o negativa.

## **Sueños y alucinaciones.**

Dormir y soñar, son dos términos que se prestan a confusión, ya que es frecuente que se diga tengo sueño, cuando lo que se desea es dormir. Así, es preciso definir cada uno de ellos a fin de no tener que recurrir a otro concepto. Dormir hace referencia al estado de reposo o descanso, cuando los sentidos se encuentran inactivos o en suspenso. Mientras que por soñar se entienden las representaciones en la imaginación, de fantasías, especies o sucesos, que se presentan durante el dormir. Así, los sueños son las cosas que se representan.

Existe una diferencia clara entre el dormir y el soñar. Mientras que el dormir representa la protección y el mantenimiento de la integridad de la personalidad, mediante un descanso de la actividad cotidiana, el soñar es un medio por el cual se asegura el proceso del dormir. El mecanismo del soñar es relativamente autónomo y de ninguna manera está cautivo a los estímulos externos. Por lo que se considera que el sueño es una exploración de ciertas experiencias y problemas que ocurren en la vigilia.

Es frecuente la opinión respecto a que los sueños protegen al individuo durante el dormir, sin embargo, Jung (1995), es escéptico al respecto ya que considera que es más frecuente que los sueños perturben el dormir. La forma que toman los sueños es natural al inconsciente, ya que el material con el que están conformados es retenido en su estado subliminal.

Robinson (en Rubia 2002), considera que los sueños han tenido una fuerte influencia en la formación de la mente, ya que según éste autor, las ideas y las creencias religiosas serían completamente diferentes si los seres humanos no soñarían.

No fue solamente la sombra, o su reflejo en el agua, lo que hizo al hombre imaginar la existencia de almas y dobles, sino sobre todo las visiones nocturnas. Mientras el cuerpo permanece tranquilo, hundido en el sueño, el hombre se encuentra vagando por lugares distantes. A veces era visitado por los muertos, de manera que para él quedaba

claro que el cuerpo tenía un habitante que no estaba necesariamente sujeto a él, y que podía abandonarlo de vez en cuando durante la vida, y que continuaba existiendo e interesado en las cuestiones humanas después de la muerte. (Rubia 2002: 241)

Un sueño, no puede producir un pensamiento definido, y cuando empieza a hacerlo, deja de ser un sueño, pues ha traspasado el umbral de la conciencia. En este sentido los símbolos oníricos son, en su gran mayoría, manifestaciones de una psique alejada del dominio de la mente conciente.

Las imágenes e ideas contenidas en los sueños no se pueden explicar sólo en función de la memoria, ya que, también encontramos que expresan pensamientos nuevos que hasta ese momento, no habían alcanzado el umbral de la conciencia.

Jung (1995), reconoce que los sueños tienen una estructura diferente a la forma normal del pensamiento. Las imágenes pueden parecer contradictorias o ridículas y se apiñan sobre el soñante, se pierde el sentido normal del tiempo y las cosas corrientes pueden adquirir un aspecto fascinante, el que también puede ser amenazador.

Al hacer referencia a los sueños premonitorios, a los presentimientos o a los fenómenos sincrónicos, encontramos que el inconsciente ofrece una posibilidad de transmitir algo o aportar datos significativos. "Afortunadamente es capaz de comunicarnos cosas que nosotros no podemos saber por lógica alguna." (Jung 1999: 355)

El ser humano emplea constantemente elementos simbólicos para representar lo que no es posible definir o comprender del todo, es por esta razón que todas las religiones emplean un lenguaje simbólico o determinadas imágenes. Pero este empleo conciente de los símbolos es sólo una parte de la realidad, puesto que, el hombre también produce símbolos en forma inconsciente y espontánea bajo la forma de sueños.

Con frecuencia los sueños tienen una estructura definida con un propósito evidente que muestra una idea o intención subyacente, aunque por lo general esta no es inmediatamente comprensible.



Jung (1995), acota que las dos partes fundamentales respecto a los sueños son en primer lugar, que el sueño tiene un sentido, y en segundo término, que el sueño es una expresión específica del inconsciente.

Hay que hacer notar que las imágenes producidas durante los sueños, tienen mayor vivacidad que los conceptos y las experiencias que se perciben estando despierto.

Los sueños cumplen con la función de tratar de restablecer el equilibrio psicológico, mediante la producción de material onírico que restaura de forma sutil el equilibrio psíquico total. Así, un determinado sueño compensa las deficiencias de la personalidad, advirtiéndolo al mismo tiempo de los peligros en su vida presente.

Los sueños, a veces, pueden anunciar ciertos sucesos mucho antes de que ocurran en la realidad. Esto no es un milagro o una forma de precognición. Muchas crisis de nuestra vida tienen una larga historia inconsciente. Vamos hacia ellas paso a paso sin darnos cuenta de los peligros que se van acumulando. Pero lo que no conseguimos ver conscientemente, con frecuencia lo ve nuestro inconsciente que nos transmite la información por medio de los sueños. (Jung 1995: 51)

Una idea común a muchos pueblos es la creencia de que en el sueño se presenta una separación temporal del espíritu, que le permite penetrar en aquellos espacios que son inaccesibles para el cuerpo. El sueño se equipara con la muerte, que es la separación definitiva entre el cuerpo y el espíritu. Entre los antiguos nahuas, se aprecia un vínculo entre los sueños naturales y los inducidos por sustancias psicotrópicas, “al parecer, ambos representaban el externamiento del espíritu.” (De la Garza 1990: 48)

En estos grupos, el sueño se presenta bajo dos modalidades: el que experimenta la mayoría de la gente, y el que es percibido por los individuos de conocimiento. Dado que el especialista se distingue por la habilidad para dirigir los sueños hacia el asunto de su interés.

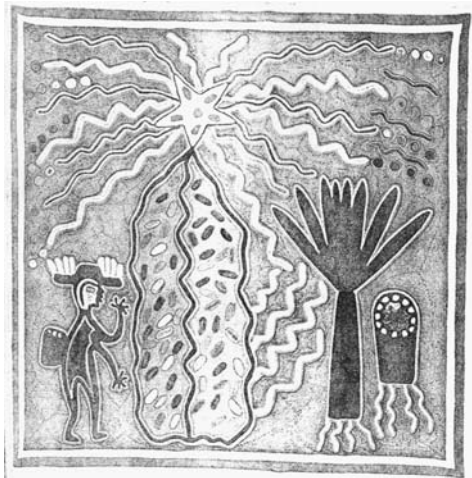
Por lo que respecta a la interpretación de las escenas oníricas, entre los nahuas y los mayas contemporáneos, se considera que corresponden a ciertos acontecimientos actuales, los que el espíritu vive en el momento en que se está soñando. Pero también pueden ser

premoniciones acerca de acontecimientos futuros, en cuyo caso, los sueños son generalmente simbólicos. (De la Garza 1990)

Dentro de los trabajos que se han realizado acerca de la interpretación de los sueños entre los grupos mayas contemporáneos, destacan el de R. Bruce con los lacandones y el de R. Laughlin con los tzotziles de Zinacantan. Ambos indican que son tres reglas las que guían al soñador individual para interpretar sus sueños. En primer término, el sueño puede corresponder a una imagen inversa de lo que puede suceder en la vida real. En segundo lugar, el sueño puede ser una representación metafórica o metonímica de eventos futuros. Y la tercera, hace referencia a la posibilidad de que el sueño sea una representación directa de sucesos que acontecerán en el futuro. Tedlock (1983), cuando analiza la epistemología de los sueños entre los mayas, agrega una cuarta posibilidad al plantear que el sueño puede corresponder a un deseo por parte del soñador, en lugar de indicar un evento actual o futuro.

Es posible comparar las alucinaciones con los sueños y no ha faltado quién afirme que lo propio del hombre normal es alucinar sólo cuando duerme, mientras que el loco lo hace despierto. Sin embargo, es un problema establecer los parámetros que corresponden al hombre normal, y otro más complejo, el caracterizar al loco. Hoy sabemos que las alucinaciones son producto de la mente y que no tienen relación directa con la locura, salvo por el hecho, que estas se estudian desde la perspectiva en la que prevalece la idea de una dualidad en el ser humano, entre el hombre normal o sano y el loco. (Lanteri-Laura 1994)

Posiblemente una de las mejores explicaciones acerca del fenómeno alucinatorio ha sido la formulada por Jackson en 1931 y puesta al día por J. West. (en: Siegel 1977) La hipótesis asume que la memoria normal es suprimida por un mecanismo que actúa como puerta para el flujo de información que proviene del exterior. Una entrada de nueva información inhibe la emergencia y el despertar previo a las percepciones y el procesamiento de la información. Si la entrada disminuye o se empalma con los restos del estado de alerta, esas percepciones son relegadas y pueden ser organizadas dinámicamente y experimentadas como alucinaciones, sueños o fantasías.



**FIGURA 51. Formas y colores.** en: Siegel 1977: 133

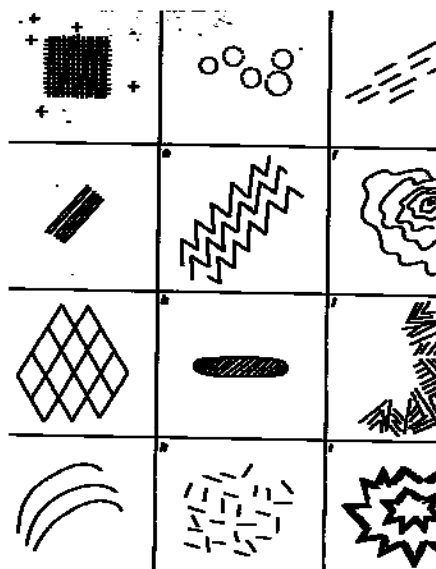
### **La interpretación de las alucinaciones.**

En cuanto al origen de las visiones provocadas por la ingestión de alucinógenos, Reichel-Dolmatoff (1988), considera dos categorías.

Una es la que tiene una base neurofisiológica y se presenta bajo la forma de sensaciones luminosas que aparecen en el campo visual como relámpagos, esto sucede aún en la oscuridad más absoluta. Por lo general, se trata de líneas y puntos, estrellas y círculos, es decir, motivos geométricos. A esta categoría de visiones se le designa con el término 'fosfenos', y se basa en que todos los seres humanos poseen la misma estructura cerebral. La otra categoría tiene una base cultural y no biológica. Consiste en "imágenes figurativas que la persona proyecta a base del acerbo acumulado de sus experiencias, sobre el fondo de colores y movimientos causados por la droga." (Reichel-Dolmatoff 1988: 25). Y considera que la representación de lo sobrenatural conlleva a la abstracción y aún a la geometrización.

Los fosfenos representan un fenómeno común que es caracterizado por la fugaz percepción, a través de la vista humana, de manchas, independientes de cualquier fuente luminosa. Como se originan en el cerebro, son comunes a todos los hombres. En ocasiones los fosfenos pueden aparecer espontáneamente, pero además pueden ser inducidos por un cierto número de drogas alucinógenas. Es frecuente

que las sensaciones visuales persistan durante un cierto tiempo posterior a la experiencia inicial.



**FIGURA 52. Alucinaciones visuales.** en: Siegel 1977: 138

La segunda categoría es caracterizada por la percepción de alucinaciones verdaderas, en donde, el contenido de las alucinaciones individuales no forman parte de un mundo privado, ya que se comentan francamente y cualquiera puede hacer preguntas y solicitar respuestas, las personas describen sus visiones y los demás proponen las explicaciones, de esta forma, se da un proceso de retroalimentación, o de reinterpretación y elaboración, puesto que el que ve, crea su propia traducción basada en experiencias anteriores, exponiéndola a los demás, quienes la aceptaran sí cumple con sus experiencias y expectativas. (Reichel-Dolmatoff 1978)

Las visiones, no son simples imágenes de colores a contemplar, cada una de ellas tiene un significado, un valor especial para el que las ve, quién cree que a través de ellas se manifiesta el otro mundo, como una respuesta a la demanda, de aquí que la interpretación correcta sea de la mayor importancia.

De acuerdo con Clottes y Lewis-Williams (2001), la investigación neuropsicológica acerca de las alucinaciones, ha encontrado que existen tres grandes etapas entre las que se pueden encontrar superposiciones entre ellas, de la misma manera, que no todos los

individuos han de pasar necesariamente por cada una de estas etapas.

El primer estadio, es el más ligero, se aprecian formas geométricas: puntos, líneas en zigzag, parrillas, conjuntos de líneas o curvas paralelas entre sí y meandros. Son formas con colores vividos, que centellean, se mueven, se alargan, se contraen y se entremezclan. Cuando los ojos están abiertos, estas figuras adquieren un aspecto luminoso y se proyectan sobre cualquier superficie.

En el segundo estadio, se produce una racionalización de las percepciones geométricas las que se transforman en objetos cargados de significado emocional o religioso.

El tercer estadio es alcanzado cuando el individuo se siente atraído por un torbellino o un túnel, al final del cual se aprecia una luz viva. Al salir del túnel se encuentra un extraño mundo, donde los monstruos, los humanos y el entorno son inmensamente reales. Las imágenes geométricas permanecen en la periferia de las figuras.



## **5. DISCUSIÓN FINAL.**

Al hacer referencia a las fuentes del conocimiento, Popper (1995), sitúa a la tradición junto con la cognición innata, como las más importantes. Pero destaca el hecho de que cualquier fragmento del saber, sea este tradicional o innato, está sujeto a un examen crítico, por lo que, si es preciso se puede invalidar. Sin embargo, reconoce el hecho de que sin la tradición sería imposible el entendimiento. Resalta también, la forma en que avanza éste, que es mediante la modificación y la corrección del anterior. Ante esto, señala que el conocimiento no puede empezar de la nada, ni tampoco de la observación, a pesar de que en ocasiones la observación o un descubrimiento casual, tenga una significación tal, que permita modificar las teorías existentes. Por último, hace notar que en la medida en que un problema se resuelve, surgen nuevas incógnitas por despejar. Todo nuevo conocimiento genera conjeturas, y cada interrogación, es la posibilidad de un conocimiento nuevo.

### **5.1 Los estudios de laboratorio y el contexto cultural.**

Por lo que respecta a las alucinaciones Rubia (2002), plantea que estas son en su mayoría visuales y que responden a las mismas características que las imágenes oníricas, lo que se contrapone a los informes etnográficos que reportan alucinaciones que afectan a todos los sentidos: visual, táctil, auditivo, olfativo y del gusto.

Algo similar sucede con Lanteri-Laura (1994), quién considera que el efecto de los alucinógenos es el onirismo, contemplado este como un estado en que el sujeto se encuentra en situación de confusión, como ya se ha descrito, y afirma que el estado visionario se parece al onirismo, salvo que el sujeto permanece pasivo y no es muy sugestionable. Evidentemente, la descripción no concuerda con lo que hemos visto de los chamanes indígenas, pues estos no manifiestan un estado de confusión. Tampoco el sujeto permanece pasivo, pues aunque en ocasiones su cuerpo este inmóvil, su actividad la desarrolla en la otra realidad, que es donde él actúa.

En las condiciones del laboratorio no es posible reproducir las características de la ingesta de las plantas sagradas. La diferencia en

la percepción del conjunto de alucinaciones, puede tener su origen en el uso mismo de los alucinógenos, pues en el mundo indígena, se usa una planta o parte de ella, que puede ser mezclada con otros recursos bióticos, para obtener un determinado estado, que es esperado y condicionado socialmente. En el ámbito científico, se emplean por lo general extractos o los elementos activos, bajo la forma de sustancias químicas, las cuales han sido aisladas y a las que se les considera como responsables del proceso alucinatorio que se desencadena.

Miller (1996 [1966]), señala acertadamente que traducir la velada con los hongos sagrados al lenguaje resultante de una experiencia en el laboratorio, mostraría sólo el efecto de los componentes químicos en los participantes del experimento, pero carecería por completo de los efectos que en el indígena pueden causar las esperanzas de curación, la solución a sus problemas, las respuestas a sus preguntas. Así como, los solemnes preparativos, la abstinencia y el ayuno, el recinto aislado y silencioso, su asimilación al ambiente ritual y espiritual que representa para él, tomar los hongos sagrados.

Hay que destacar el papel preponderante de la cultura en el contenido onírico de las alucinaciones, pues el proceso que se inicia con el nacimiento del individuo y se ve reforzado a través de su vida mediante el aprendizaje, es el que conforma a final de cuentas, los contenidos culturales de cada persona, que son los que se han de reflejar durante la ingesta de un determinado psicotrópico. En los grupos indígenas, la cosmovisión es en términos generales homogénea y se vive cotidianamente a través de los mitos, y las leyendas, siendo reforzada por las tradiciones establecidas desde tiempos inmemoriales.

Es imprescindible señalar las diferencias entre el uso del tejido de la planta en su estado natural o con ligeras modificaciones y el uso de los compuestos químicos, que han sido aislados a partir de fuentes vegetales. En el primer caso, cuándo se usa la planta en su estado natural, el material puede ser tragado, mascado, bebido, fumado, o inhalado, de manera que la cantidad total de los ingredientes activos que llega al torrente sanguíneo es muy limitada. En el segundo caso, los elementos activos que se encuentran en las sustancias químicas concentradas, pueden penetrar de manera directa al torrente



sanguíneo, en cantidades relativamente grandes, produciendo efectos más potentes.

Tenemos que valorar el conocimiento de los indígenas, pues ellos emplean determinadas partes de la planta, para obtener una respuesta específica, sin embargo, esta manifestación puede ser modificada, mediante la adición de algún otro elemento vegetal. Si tomamos en cuenta, que cada uno de los principios activos de una planta actúa sobre determinados neuroreceptores, tendremos entonces, que al consumir un vegetal, en su forma original o ligeramente modificado para facilitar su asimilación, el individuo está ingiriendo una serie de alcaloides que actúan como los neurotransmisores, activando o inhibiendo determinadas funciones del cerebro, las que son en su conjunto, más complejas que la suma de sus partes individuales.

Así mismo, la cantidad del principio activo que se emplea, es sumamente importante, puesto que una dosis baja, como la que se administra a través de la ingestión de las plantas, conlleva a un proceso gradual de asimilación, que no es posible contemplar cuando se usa una sustancia química concentrada. En los grupos indígenas, generalmente este proceso de activación es tipificado como el acceso a lo sobrenatural, por lo que es menester celebrar tan importante ocasión, lo que da lugar, tanto a los preparativos como a las expectativas de la propia ceremonia.

Es frecuente que para realizar estudios de laboratorio en las investigaciones acerca del fenómeno alucinatorio, los participantes reciban una capacitación previa, o un entrenamiento que les permita reconocer formas y motivos que se presentan durante los periodos de alucinación inducida mediante un alcaloide psicoactivo. Si bien, los científicos se han encargado de negar la posible interferencia del entrenamiento en los resultados (Siegel 1977), es posible pensar que éstos se ven afectados tarde o temprano por lo que representa un acondicionamiento cultural en el sujeto investigado.

En la actualidad las modernas técnicas de imagen cerebral, como el caso de la Tomografía por Emisión de Positrones, permite registrar los aumentos y disminuciones del metabolismo en algunas partes del cerebro, pudiendo así determinar las zonas que se activan cuando se realiza una actividad específica. (Rubia 2002) Sin embargo, la

activación de determinadas zonas del cerebro, en respuesta a una actividad específica, sólo hace referencia a la participación que dichas áreas tienen en el proceso, pero de ninguna manera aclara que es lo que sucede tanto en el cerebro como en la psique correspondiente. La medición de los fenómenos que se lleva a cabo en forma cuantitativa no permite una interpretación de lo que sucede en forma cualitativa, ya que la cantidad de las manifestaciones cerebrales no es equivalente a la calidad de la actividad mental.

Son muchas y muy variadas las descripciones que se han elaborado en torno a los efectos que producen los diferentes psicotrópicos. En estas narraciones ocupan un lugar privilegiado la mescalina, la psilocibina y la harmalina, que son los agentes químicos activos del peyote, los hongos sagrados y el ayahuasca. Sin embargo, la mayoría de las experiencias son de carácter personal, emprendidas por médicos, científicos, filósofos o artistas, completamente imbuidos en su propia cultura, la que se manifiesta en sus percepciones. Ya se acotaron algunos de los impedimentos que se presentan durante la realización de los estudios de gabinete y que se aplican a dichos relatos, complementando *infra*, las dificultades que se presentan a partir de las diferencias en la percepción de las realidades.

## **5.2 La concepción cultural.**

La cultura va revolucionando la realidad del sujeto, a la vez que lo va transformando, ya que al impactar en el epitelio cerebral, que es el responsable de asimilar los cambios originados por ésta, se va modificando al establecer nuevas conexiones en el entramado neuronal, y estas son las encargadas de permitir que el individuo se pueda adaptar a los avatares culturales. Es muy probable que estas modificaciones sean heredadas, ya que como se mencionó, representan las adaptaciones de carácter psíquico a las transformaciones en el ámbito de la cultura.

En los dos primeros años de vida, el infante desarrolla su capacidad de adaptación al entorno, presentándose en el segundo año las primeras diferencias formales de carácter cultural, es el momento que corresponde al reforzamiento en los esquemas de una forma de pensar basada en la concepción de la naturaleza.

Con la adquisición del lenguaje, el infante se verá enfrentando al universo físico, dos mundos nuevos, el mundo de lo social y el de las representaciones interiores. Así, de acuerdo con Piaget (1974), el lenguaje es el vehículo de los conceptos y las nociones de pertenencia colectiva.

La principal diferencia de carácter cultural parte de la adquisición del lenguaje que lleva al niño a perfeccionar sus estructuras cerebrales, permitiéndole la formación de una manera específica de pensar y de percibir la realidad que le circunda. El niño indígena, después de asimilar el vocabulario básico, empieza a construir sus expresiones en forma metafórica con una polisignificación incluyente, relacionando así los diversos planos de la vida cotidiana.

Como ejemplo, tenemos la concepción de los indígenas tukanos acerca de la relación entre el hombre y los animales, donde se pueden establecer varios niveles. En primer lugar, es obvio que los animales representan alimento y son cazados, pescados o colectados como en el caso de los insectos y sus larvas. En el segundo plano, los animales son considerados como modelo para las relaciones humanas, así, tenemos que la territorialidad del venado, la organización social del insecto, o los patrones de vuelo de las aves, esto se transforma en metáforas que la gente emplea para hablar de sí, o de los otros. Un tercer nivel está constituido por la aparición de los animales en los sueños, las pesadillas y las visiones inducidas por los psicotrópicos, donde se presentan a los humanos para transmitir conceptos abstractos, los que en muchas ocasiones deben ser interpretados por el chamán. (Reichel-Dolmatoff 1986)

Como lo señala Reichel-Dolmatoff, para una persona ajena a la comunidad como lo es el investigador, es difícil usar estas categorías, ya que por lo general su visión se encuentra inmersa en una tradición cultural que implica la exclusión. El manejar los diferentes niveles de la concepción acerca de los animales de manera aislada, se aleja de la forma de pensar de los indígenas, porque su imaginación es metafórica y el significado de un determinado animal dependerá de los detalles del contexto en el que se encuentre, de la tradición local, la experiencia individual, la interpretación chamánica, así como de muchos otros factores.

Con la participación de los animales se establece una relación de solidaridad, cuando por ejemplo, ciertas especies han ayudado al hombre a adquirir el fuego, elemento vital para la subsistencia, o lo han auxiliado durante las calamidades, por lo que el ser humano debe responder solidariamente con este animal, respetando su vida. En otros casos, la expresión metafórica hace referencia al apareamiento con determinados animales, lo que representa el resultado de una alucinación de carácter sexual,<sup>1</sup> en donde lo que se transmite, es la adquisición de ciertos poderes y facultades que son propias del animal y que han sido asimiladas por el hombre. En otros casos el animal comparte su destino con el hombre, bajo la forma de un *alter ego*, al que en Mesoamérica se le ha llamado '*tonal*', mientras que, el '*nahual*', representa al animal en el que se puede transformar el chamán.

Aquí cabría señalar que en la mayoría de los reportes etnográficos, no se mencionan aspectos eróticos relacionados con el consumo de alucinógenos, por lo que es probable que las menciones reportadas por Naranjo (1986), correspondan a ideas relacionadas con la estimulación sexual que se presenta durante los sueños, o acaso sean representaciones plásticas que hacen una referencia similar a la del mito del origen del *yagé*, que entre los tucanos, que explica al mismo tiempo el origen del sexo, por lo que, se emplean conceptos parecidos para describir las experiencias sexuales y los efectos del *ayahuasca*.

La gran mayoría de los pueblos indígenas que consumen psicotrópicos, consideran como una acción indispensable, el mantener una dieta, tanto alimenticia como de carácter sexual, por lo que, quién va a participar en una ceremonia que implica la ingesta de alguna planta sagrada, deberá guardar abstinencia, por lo regular cuatro días antes y cuatro después.

Lanteri-Laura (1994), al hacer referencia al estudio clínico de las alucinaciones, señala con certeza, que el origen de todo lo que la ciencia puede suponer que sabe, depende de lo que el sujeto alucinado quiera confiarle al clínico, relatándolo más como un

---

<sup>1</sup> Alucinación sexual, es la percepción mental de una actividad sexual que no se llevó a cabo físicamente, es diferente de la alucinación genital ya que esta implica la precepción de sensaciones.

recuerdo que como una experiencia actual. Por la otra parte, el investigador relata lo que él ve, preocupándose muy poco por describir lo que el indígena ve o siente, y cuándo lo hace, el escepticismo del que escribe es el que domina el relato y la relación con el mundo del indígena.

Un ejemplo lo tenemos en el trabajo de Tedlock (1983), quién con afán de abrir una brecha a la racionalidad, plantea una cuarta posibilidad en las reglas que guían al soñador individual para interpretar sus sueños. Cambia la posibilidad de que el sueño pueda indicar un evento actual (pero desconocido por el soñador) o uno futuro, por una idea más racional, que es la correspondencia del sueño con un deseo por parte del soñador. Sin embargo, como hemos señalado antes, es sólo el chamán, por ser él el especialista, el que tiene la habilidad de dirigir los sueños hacía los asuntos de su interés, pero siempre conservando el carácter de búsqueda, ya que espera encontrar a través de este medio, la respuesta a sus interrogantes. Así, el sueño funciona como una puerta alterna para entrar al inframundo, que le permite al chamán acceder a él, sin la necesidad de consumir psicotrópicos. Aunque en ocasiones, tenga que hacer uso de ellos posteriormente, para poder aclarar y comprender el significado de las revelaciones que tuvo en el sueño.

Es posible afirmar, que el chamán indígena contemporáneo, cuando hace uso de las plantas sagradas, no pierde el sentido de la realidad, ni de su propio cuerpo, ni de sí mismo, ni la que corresponde a otras personas. Por el contrario, ésta se ve magnificada, puede sentir, y en algunos casos visualizar cada órgano de su cuerpo, es conciente de la realidad que le circunda, pero le da mayor importancia a los aspectos espectaculares de sus revelaciones, por lo tanto, no es ajeno a la realidad de las personas que participan con él en la ceremonia, ya que una extraña comunión integra a los participantes, dando la sensación de un conocimiento pleno entre ellos, aunque sea la primera vez que estén reunidos. Es posible que quién vea al chamán en trance, piense que éste siente que está muerto, pues cuando regresa del inframundo, por lo general, cuenta lo sucedido en ese lugar, que es donde habitan los muertos. Pero una cosa es que el chamán acuda al reino de los muertos, sienta que está muerto para poder dialogar con los espíritus de éstos, pero otra muy diferente, es el que realmente crea haber estado muerto.

### **5.3 La búsqueda del conocimiento.**

El proceso para generar el conocimiento reconoce dos grandes momentos: el primero corresponde a la generación propiamente dicha, de un nuevo aspecto que complementa el acervo del sujeto respecto a los ya existentes; mientras que el segundo, se refiere a las formas en que este nuevo saber es transmitido a los demás miembros de la comunidad.

Los chamanes obtienen una visión propia de la realidad, la que, perciben en forma de símbolos, los que han de interpretar de acuerdo con los códigos establecidos por cada grupo, es decir, conforme con las elaboraciones de carácter cultural de cada sociedad. En este sentido, la generación del conocimiento representa la correcta lectura de la secuencia de símbolos que el chamán recupera durante su experiencia en la otra realidad.

Al igual que un libro puede contener determinada explicación, la secuencia de símbolos que son percibidos por el chamán, también la contiene, y de la misma forma que para recuperar esta información, el lector del libro deberá conocer el lenguaje en el que esta escrito y tener idea del contexto al que hace referencia para una mejor comprensión, el chamán por su parte, tiene que conocer el lenguaje que su cultura ha establecido en relación a los símbolos percibidos, para que a su vez los relacione con el contexto en el que se desenvuelve.

Ahora bien, al hablar del conocimiento chamánico en las sociedades indígenas Latinoamericanas contemporáneas, es necesario reconocer que este es un saber validado en la actividad cotidiana del grupo en cuestión, puesto que, cuando se requiere de toda la energía de la comunidad para la obtención de los satisfactores necesarios para la vida, no es posible desperdiciar parte de esta en actividades que no se contemplan como una forma de apoyo al patrón de subsistencia. Así, el chamán debe aportar conocimientos válidos y útiles a la sociedad en su conjunto. El conocer la forma del comportamiento animal, permite que el cazador pueda ser más eficiente, de la misma forma que al interceder ante las fuerzas sobrenaturales puede lograr la salud del enfermo y con ello, reintegrarlo a la actividad productiva.

Otro camino para acceder al conocimiento, es el de los sueños, que es frecuentemente empleado por los indígenas, tanto por la gente común, como por los chamanes. Los sueños al igual que las alucinaciones, se presentan bajo la forma de un lenguaje simbólico, que para poderlo comprender, primero deberá ser interpretado de acuerdo al código cultural ya establecido. Cuando el sueño no permite una interpretación inmediata, es posible que el chamán consuma algún psicotrópico para poder aclarar su mente y así entender el mensaje. Es decir, emplea el camino de las plantas sagradas para desentrañar los misterios del sueño, complementándose así, las dos vías cognoscentes.

Hay otras dos formas de conocer la realidad, una de ellas es la intuición, que opera como una capacidad cognoscitiva que le permite al indígena actuar sin que medie un proceso racional. La intuición y las tradiciones se encuentran estrechamente vinculadas, pues mientras que la primera corresponde a la respuesta de carácter fisiológico que ofrece el cuerpo frente a un evento inesperado, la segunda, corresponde a una respuesta culturalmente programada.

Otro de los atributos del chamán para ser considerado como gente de conocimiento, se relaciona con el diagnóstico que permite revelar el origen y las causas de la enfermedad que aqueja al paciente. Pero su labor no acaba con este descubrimiento, puesto que deberá obtener la información necesaria para su tratamiento, así como el poder que es indispensable para curarla. El chamán por lo general, recurre a las plantas psicotrópicas de su localidad, para llevar a cabo el diagnóstico de la enfermedad y es frecuente que se diga que son estas plantas, o sus espíritus sobrenaturales los que proporcionan la información necesaria para tratar el padecimiento, además de otorgar al chamán el poder que le es necesario para combatir la enfermedad con éxito. Ahora bien, hay que recordar que la información que se obtiene tras haber consumido las plantas sagradas tiene una esencia simbólica y deberá ser expresada en forma metafórica para compartirla con los miembros de la comunidad.

La obtención del conocimiento, como ya se ha mencionado, es un proceso que sigue por rumbos distintos. Sin embargo, gran parte del proceso se lleva a cabo de la misma forma, ya que el cerebro humano no presenta discrepancias significativas entre los hombres contemporáneos. Como ya lo he señalado, las diferencias que se

presentan entre el hombre europeizado y el indígena, son fundamentalmente de carácter cultural y de ninguna manera es posible pensar que éstas tengan un origen fisiológico. Por lo tanto, en primer término es necesario mencionar que son dos las partes que constituyen el proceso del conocimiento. Una está representada por el trabajo conciente que busca la apropiación de la realidad, y la otra, se basa en la actuación del inconsciente, que complementa y le da sentido a la primera.

Ambas son indispensables para que pueda ser generado un nuevo conocimiento; sin el trabajo conciente, la sabiduría del inconsciente no tiene la necesidad de aflorar, pues nadie la llama, en cambio, cuando la parte conciente del individuo se esfuerza en comprender y asimilar la esencia de un fenómeno, está invitando a su contraparte inconsciente a intervenir con aquella información que ha venido almacenando desde tiempos inmemoriales, y que se encuentra encriptada y con posibilidades de ser recuperada. Por lo que, es a la hora de la interpretación, cuando la cultura marca los caminos separados. Hay que recordar, que los símbolos son representados mediante imágenes polisignificativas, de las que el lenguaje ordinario y excluyente no puede dar cuenta, más que en forma parcial y limitada, por lo que se hace necesario en el mundo indígena el emplear el lenguaje metafórico, a fin de lograr una cabal comprensión del problema al que se le busca solución.

Es frecuente que el trabajo del inconsciente en la búsqueda del conocimiento, quede relegado a los sueños, los cuales no siempre son tomados en cuenta y en ocasiones son tratados con bastante recelo.

Algo muy distinto ocurre entre los indígenas, pues ellos por lo general consideran que los sueños son fuente de conocimiento y en ocasiones los provocan con la finalidad de resolver algún problema que los aqueja. Sin embargo, aquí habría que acotar, que en los sueños, se considera que el alma se separa del cuerpo y se desplaza por la otra realidad, pero el individuo, por lo general, no puede controlar ese desplazamiento, por lo que debe someterse al inconsciente y sólo le queda la posibilidad de interpretar las imágenes que fueron apareciendo como una secuencia, para obtener de ellas determinado tipo de información, que puede corresponder a eventos del pasado, del presente, —tanto en lugares cercanos, como en aquellos que



están alejados de la persona que sueña—, e incluso sucesos que están por ocurrir. En ocasiones los sueños se presentan en forma inversa a la realidad, pero hay que recordar que la otra realidad es precisamente un reflejo de esta y por lo tanto, se aprecia en forma inversa, como el reflejo en un espejo. En los sueños, el alma vaga por los caminos de la otra realidad y cuando regresa al cuerpo, recrea lo que ha visto en su recorrido, razón por la cual se aprecian así.

Los sueños también pueden tener un aspecto de presentimiento o de pronóstico. Cuando se presenta un sueño, en ese momento, el hecho puede aún estar en el futuro, pero de la misma forma en que los pensamientos concientes se ocupan en muchas ocasiones de las posibilidades futuras, lo mismo hacen el inconsciente y los sueños. Cuando estos se producen, suele ser de repente, dejando la duda acerca de que los provocó, la causa no es clara, pues la conciencia aún no la conoce. Es el inconsciente el que parece ya estar informado y haber llegado a una conclusión, que es expresada mediante el sueño. De hecho, el inconsciente parece ser capaz de examinar los hechos y extraer conclusiones, de forma muy similar a como lo hace la conciencia. (Jung 1995)

El fenómeno alucinatorio entre los indígenas americanos, no fue tratado por Jung, pero la similitud que existe entre la producción onírica y las alucinaciones inducidas por las plantas sagradas, nos permite retomar y aplicar el tratamiento que Jung le aplica al material de los sueños, como un proceso semejante al que se presenta durante el consumo ritual de los alucinógenos, lo que abre una de las muchas puertas, para poder comprender como es que el chamán puede prever y en algunos casos predecir el futuro inmediato.

Pero además de los sueños, el indígena considera que las alucinaciones que percibe durante el consumo ceremonial de los psicotrópicos, también son portadoras de información que le es útil a la comunidad, es un conocimiento que se adquiere de la esencia misma de las cosas, ya que son los espíritus de la naturaleza los que le informan directamente al chamán sobre los aspectos de su interés.

Existe una gran diferencia entre los sueños y las alucinaciones, puesto que el sujeto no puede controlar el destino del alma durante el sueño, pero si lo puede hacer cuando ingiere algún psicotrópico.

Por otra parte, los sueños no se pueden provocar, puesto que hay ocasiones en que no se sueña, o si ocurre, no se presentan con claridad, como para poderlos interpretar, mientras que las alucinaciones son provocadas a discreción del chamán. Lo que quiere decir que conocen bastante bien los efectos de las plantas que emplean, no sólo de carácter general, sino que también pueden diferenciar aquellos que son particulares de cada especie, pero eso no es todo, porque además saben cual es el resultado de una determinada combinación, pudiendo distinguir los resultados obtenidos con cada parte de la planta.

El conocimiento de los chamanes implica el empleo adecuado de cada parte de la mezcla, así se pueden agregar las hojas maceradas o cocidas, las raíces, los tallos o las flores. Cada parte es usada con una finalidad y debe participar en el conjunto con una preparación previa, que de ninguna manera es casual.

## **5.4 Propuestas de interpretación.**

### **EL EQUILIBRIO INTERNO.**

En primer termino, quiero referirme a lo que he llamado el 'equilibrio interno del individuo' (Hernández 2005b), que se basa en una coherencia plena entre las diversas formas en que el ser humano se enfrenta a la realidad. La más conocida, es la que representa 'el hacer', o sea el conjunto de las actuaciones de un ser humano en un momento de su devenir histórico. Sin embargo, el hombre para actuar, necesita ejercer otra función propia de su especie, que es 'el pensar', y representa el poder de abstracción y la capacidad para interpretar o evadir su realidad circundante.

Hasta aquí es evidente la obligación de encontrar un equilibrio entre estas dos funciones: el pensar y el actuar. Cuándo una persona piensa de una forma y actúa de manera diferente, no se puede considerar que tenga un equilibrio interno. Ahora bien, es a partir de las concepciones de los indígenas latinoamericanos, que podemos decir que hace falta un tercer elemento, que también es propio del ser humano, que es 'el crear', o sea el conjunto de ideas y pensamientos

con los que el individuo aborda su proceso de vida, y que integran su herencia cultural. Es muy probable que una parte se transmita de forma similar al proceso de la herencia biológica, y la otra corresponda al aprendizaje, el cual es partícipe del proceso de reingeniería social, con el que cada grupo busca las adecuaciones propias a su momento histórico.

La mente humana guarda los principios fundamentales que definen a la especie y en la medida en que el individuo se aleja de la naturaleza, la estabilidad se rompe, dando lugar a disfunciones de carácter mental. El equilibrio en el ser humano, es una parte fundamental para el correcto desarrollo del individuo. Como ya lo mencioné, este se logra cuando hay una igualdad en la identidad de los tres elementos básicos: creer, pensar y actuar.

Las creencias, son el referente cultural y representan la matriz, es decir, el lugar de la incubación, donde se han de gestar las emociones del pensamiento y las acciones de la actuación cotidiana. Las creencias se forman de varios segmentos, no son puras y generalmente representan el resultado de un sincretismo. El ser humano se apropia de lo que le conviene dentro del cúmulo de ideas con que se encuentra. Una parte de éstas, se considera que son heredadas mediante un proceso de transmisión cultural, que se cobija bajo el proceso biológico. De la misma forma que se transmiten los caracteres genéticos de padre a hijo, se transfieren los aspectos simbólicos de las creencias. Otra parte, viene con la formación del individuo, ideas que tienen su origen en ambos padres o en alguno de ellos y que se matizan con lo poco que se afirma mediante la educación formal.

Cada individuo, de manera consciente, pone atención a los aspectos que considera importantes, sin embargo, en ocasiones algunas creencias quedan arrumbadas por no ser prácticas, o porque representan un estorbo en el mundo contemporáneo, dando lugar a una forma de pensar que difiere de los conceptos básicos de su perfil de creencias. Cuando esto sucede, lo más frecuente es que el comportamiento no se corresponda con la forma de pensar, lo que conduce al ser humano a un estado que los indígenas consideran como locura, entendiendo ésta como un comportamiento antisocial y de ninguna manera como una disfunción mental.

Los pensamientos en el individuo tienen una estrecha relación con la concepción que éste tiene de la realidad y de la forma en que la interpreta. Si bien, la concepción de la realidad encuentra su cimentación en las creencias, ésta puede verse modificada a lo largo de la vida de la persona, por lo que se hace necesario llevar a cabo los ajustes correspondientes, ya sea en la esfera de las creencias o en la forma de concebir la realidad. Este desajuste se transforma en una manifestación psíquica, que es la causante de las visiones terroríficas durante la velada y se presentan cuando el individuo requiere de un ajuste psico-social.

Y aquí regresamos a lo ya planteado en relación al 'equilibrio interno del individuo: podríamos pensar en una ecuación de carácter interno que tiene que ser observada y respetada. El primer término de ésta, representa las creencias de cada persona, lo que ha heredado de los ancestros, además de lo que ha asimilado durante la propia existencia, este elemento es de carácter cultural y conforma la parte medular del sistema. El segundo corresponde a la forma de pensar del propio individuo; esta es la resultante de un proceso psíquico que combina la interpretación que se hace de la realidad, con la posición frente a ésta, que puede ser acorde a las creencias o no. El tercero se refiere al actuar, es decir, a la forma de comportarse frente a la naturaleza y la sociedad, lo que es muy importante en el desarrollo del individuo.

Cuando los tres representan una misma identidad (creer = pensar = actuar), la fase de terror puede no presentarse, o ser realmente benigna. En cambio cuando las creencias son diferentes a la forma de pensar y la actuación frente a la vida no corresponde con las dos anteriores, entonces será más probable, que la fase del terror sea realmente angustiante.

## EL ALMA Y LOS ESPÍRITUS DE LA NATURALEZA:

La especie humana tiene garantizada su presencia en el planeta con las mismas características, debido a la existencia de su ADN, que como se ha mencionado, es el depositario genético. Gracias a el, los seres humanos se pueden reproducir, heredando a las generaciones siguientes una serie de características que han pasado por un proceso

evolutivo de carácter selectivo, sin que cada nuevo individuo tenga que recorrer el mismo camino de la adaptación. Por decirlo así, el nuevo ser viene ya equipado para poder sobrevivir, es decir, ha conservado los cambios, que sus ancestros sufrieron.

La naturaleza construye sobre lo ya existente, lo modifica y adapta a las nuevas necesidades, por lo que, es imposible que surja una nueva función, si no existe una que le sirva de antecedente, por lo tanto, cuando aparece una nueva función cerebral, es porque ésta se ha basado en aquellas estructuras cerebrales que ya existían.

En la escala evolutiva, el hombre se encuentra en un lugar privilegiado, por la mayor masa relativa de su cerebro y la complejidad que el mismo presenta, características que tienen su antecedente en las estructuras del cuerpo de los mamíferos. En los órganos que forman el cuerpo humano se encuentran evidencias del pasado filogenético, por lo que podemos afirmar que cada órgano, incluyendo al cerebro, cuenta con un largo pasado evolutivo.

La evolución ha modificado los órganos del cuerpo, por lo que es posible suponer que la mente también ha pasado por un proceso similar de evolución, el que; al igual que el desarrollo físico, debió iniciarse con el hombre prehistórico, cuyo cuerpo y psique estaban más cerca de la animalidad, por lo que, los instintos y el inconsciente tenían un peso mayor en su desenvolvimiento.

Las evidencias de la evolución en la parte física del ser humano, se ven reflejadas en el proceso embrionario, por lo que es posible sugerir, que también en este proceso, se debieran encontrar las pruebas de la evolución que ha sufrido la psique. Cosa aún difícil de lograr, por lo evasivas que pueden resultar las evidencias.

Bajo esta perspectiva, no es posible pensar en la existencia independiente de la psique, sino que, como se ha demostrado ampliamente, la psique requiere del cerebro para poder existir. Son dos los elementos que conforman la vida humana, el cuerpo de carácter físico y la parte psíquica. Ambos se han desarrollado en forma paralela, transmitiendo de generación en generación las modificaciones que la selección natural adoptó como necesarias para la supervivencia. Los cambios fisiológicos se pueden observar en los

mismos órganos, sin embargo, con las modificaciones psíquicas es mucho más difícil puesto que no son observables en forma directa.

Como ya se mencionó, la vida humana está condicionada a dos dimensiones, el plano físico y el plano psíquico. Todas las particularidades de los individuos se encuentran encriptadas en el ADN, que se representa simbólicamente como una doble cadena, a la que se le atribuye la transmisión de las características genéticas del individuo. Sin embargo, sería lógico creer que en esta cadena también se transmitiera en forma codificada la información correspondiente a la parte psíquica del individuo, dando así cabida, desde el origen mismo de la vida a la doble relación que se establece entre los fenómenos físicos y los psíquicos, donde una manifestación de carácter física se transforma en una determinada actividad psíquica en el individuo, de igual manera que ciertas actividades psíquicas, producen transformaciones que se manifiestan en la parte física.

Ahora bien, para poder pensar que el ser humano conserva los cambios realizados en la parte psíquica, sería necesario considerar que en el ADN, se encuentra además de la información genética, aquella que hace referencia a los aspectos psíquicos de la especie, posibilitando así, la transmisión hereditaria de las características psíquicas que se han ido modificando a lo largo del proceso evolutivo. Aquí cabría señalar, que al igual que se transmiten los caracteres físicos, puede existir la posibilidad de que las características psíquicas sean también heredadas, con lo cual se abre la perspectiva de que algunos aspectos de carácter cultural sean también heredados como una parte del contenido psíquico, toda vez que los eventos físicos son registrados por el cerebro bajo la forma de los aspectos psicoides<sup>2</sup> del evento, con lo que se afirma que la mente no es independiente del cuerpo, sino que forma parte del mismo y se encuentra estrechamente vinculada a él, por lo que podríamos decir que la psique, es el interprete que permite que el cuerpo pueda entender las características del medio en el que actúa.

---

<sup>2</sup> Lo psicoide hace referencia a la energía que emerge del cerebro, portando la esencia del fenómeno físico que lo afecta. Esta energía es la que se ha de transformar en las manifestaciones psíquicas que le corresponden al individuo.

De la misma manera que el cuerpo y la mente forman una unidad indisoluble, lo consciente y el inconsciente, constituyen la unidad de la psique y forman parte de un todo que no es posible separar.

Posiblemente, la idea de Jung acerca de una interpretación de los espíritus de la naturaleza como elementos que pertenecen a los complejos del inconsciente colectivo, sea una contribución muy importante para poder ubicar dichos espíritus, ya que estos no se encuentran en una situación imaginaria o de fantasía, como comúnmente se interpreta, sino de pleno reconocimiento a los saberes depositados en el inconsciente colectivo.

Indudablemente una de las principales aportaciones de Jung, para el esclarecimiento de la relación que existe entre el chamán y la otra realidad, es la distinción que plantea entre las almas y los espíritus.

El chamán, por lo general, no inventa, ni alucina, sino que recrea simbólicamente lo que se encuentra contenido en su psique. Así, cuando habla con las entidades sobrenaturales, lo que hace es establecer un diálogo con su inconsciente, tanto con la parte individual, como con la colectiva. Como lo señalamos con anterioridad, Jung plantea que el alma o las almas, en la concepción del indígena, pertenecen a los complejos autónomos del inconsciente individual, mientras que los espíritus de las plantas, los animales y de la propia naturaleza, a los que hacen referencia, corresponden a los complejos del inconsciente colectivo. En este sentido, es significativo que los huicholes digan que los animales propios de su cultura, como es el caso del venado, tienen alma, mientras que aquellos que fueron introducidos por los conquistadores, como la vaca o el caballo, no la tienen. Acaso porque simbólicamente sus animales si están presentes en los complejos del inconsciente colectivo, mientras que, aquellos que se introdujeron tardíamente, no están representados y por lo tanto, no aparecen en la relación numinosa que se establece con los espíritus de los animales.

Hay que recordar que Jung, concibe los complejos del inconsciente, no sólo desde el punto de vista patológico, sino que también lo hace desde una concepción de lo sano. Los complejos son parte de la estructura inconsciente de la psique y se corresponden con los fenómenos normales de la vida psíquica. Los complejos presentan una

raíz dual, es decir, hacen referencia al pasado tanto como al presente. En el caso de los complejos del inconsciente colectivo, van del pasado de la humanidad al presente de la comunidad. Tratándose de los complejos autónomos del inconsciente individual, encontramos que tienen su origen tanto en los conflictos infantiles tempranos, como en los acontecimientos que se presentan a lo largo de la vida del sujeto. Pero también son considerados como bipolares, es decir, pueden aparecer como un complejo patológico o uno sano. Por eso, entre los espíritus de la naturaleza que reconocen los indígenas, se encuentran tanto los seres malignos, como los aliados del chamán, que a fin de cuentas lo son de la comunidad, los primeros buscan hacer el daño, mientras que los aliados procuran ayudar al restablecimiento del equilibrio psicofisiológico y psico-social.

Pero además, cuando Jung identifica al alma, o las almas del aborigen, con los complejos autónomos del inconsciente individual, hace otra aportación invaluable, pues nos permite entender los desplazamientos del alma y su interacción con los espíritus de la naturaleza, a los que frecuentemente se les ha denominado seres sobrenaturales o entidades de la otra realidad.

En este sentido, el chamán y la gente común saben e identifican al cuerpo humano como el lugar de residencia de las almas, pero no sucede lo mismo respecto a los espíritus de la naturaleza, los que reconoce como externos a su propio cuerpo.

Es necesario retomar los planteamientos que ya se han hecho, acerca de una conciencia indivisa, pues el indígena no se ve a sí mismo como un individuo aislado e independiente, sino que por el contrario, se siente y piensa como parte de un todo, el que está representado en su primer nivel, por la comunidad.

En el individuo, las almas comparten las funciones que deben llevar a cabo, de la misma manera que en la sociedad se reparten las tareas para poder subsistir. El número de almas y sus funciones, están culturalmente determinadas, pero estas no se encuentran sujetas a la voluntad del individuo, razón por la cual, Jung hace referencia a los complejos autónomos, es decir, aquellos que tienen su propia capacidad para desenvolverse, y por lo tanto, en determinadas



ocasiones, se manifiestan en contra de la actuación del sujeto frente a la realidad que le circunda.

El alma del chamán tiene una función especial, ya que él es custodio de los saberes comunitarios y por lo tanto, en él los complejos autónomos del inconsciente individual se encuentran cargados de un fuerte contenido cultural, el que es acentuado emocionalmente, y le da forma a la relación que ha de establecer psíquicamente con los complejos del inconsciente colectivo, que se manifiestan a través de los arquetipos, y que a su vez pueden tener una carga numinosa o una fuerte influencia cultural.

La emergencia de los arquetipos desde el fondo del inconsciente, se lleva a cabo mediante la generación de imágenes de carácter simbólico, con una polisignificancia que es determinada culturalmente. Estas imágenes no son heredadas, sino que se hereda la posibilidad de generarlas, de la misma manera que no se heredan las palabras, lo que se hereda es la posibilidad de emplear un lenguaje. Y de igual forma que sucede con el habla, si no se desarrolla la capacidad innata en el hombre, entonces se atrofia. Así, el niño para aprender a hablar debe estar en un entorno parlante, de la misma manera que el chamán, para desarrollar la posibilidad de generar imágenes simbólicas, debe encontrarse en un entorno social que propicie y reconozca la función de estas.

Al igual que el lenguaje, los arquetipos permiten comunicar un contenido: en el primer caso de los signos que conforman el lenguaje y en el segundo, de los símbolos con los que el inconsciente aflora a la conciencia.

Ya se ha planteado la estrecha relación que se presenta entre la parte consciente del individuo y su inconsciente, así como, la forma en que este último transmite sus contenidos. Los arquetipos residen en el fondo del inconsciente y representan el patrón fundamental del comportamiento que distingue a los seres humanos del resto de los animales. Por su naturaleza, los arquetipos implican tanto una imagen, como una emoción asociada a ésta, pero además cuando un arquetipo se encuentra en los estratos más profundos del inconsciente, presenta un esquema más sabio, con un número mayor de posibles significados, pero, en la medida en que se aproxima al

ámbito conocido de la conciencia, su carga numinosa es menor y presenta una mayor posibilidad de comprensión.

Resta plantear algunas características que se le pueden atribuir al arquetipo, ya que este es un concepto muy amplio, que da cuenta de un fenómeno difícil de asir. Así, se propone que de acuerdo con el estrato al que pertenecen dentro del inconsciente, los arquetipos pueden ser: primarios, si proceden de lo más profundo del inconsciente y por lo tanto, corresponden a las primeras épocas de la humanidad; secundarios, si se consideran como pertenecientes a la parte media, por así decirlo, del inconsciente y corresponderían al largo proceso de transformación y adaptación del hombre a la vida en el planeta, donde la cultura ha jugado un papel importante; mientras que los terciarios, serían los que se encuentran bajo la superficie del inconsciente, ya que pertenecen al proceso particular de adaptación que un determinado grupo humano ha llevado a cabo dentro de un entorno específico, lo que significa que son los arquetipos que más recientemente han descendido al inconsciente colectivo.

Los arquetipos, dependiendo del estrato al que pertenecen en el inconsciente, pueden estar cargados emocionalmente con una mayor numinosidad, como es el caso de aquellos que proceden de lo más profundo, o aparecer carentes de ésta y mostrando su lado totalmente profano, si proceden de las capas recientes del inconsciente colectivo.

Por otra parte, y pensando de manera similar a lo que sucede en la biología, se plantea que los arquetipos pueden ser de carácter dominante y por lo tanto emerger a la conciencia de diferentes individuos con mayor frecuencia, o bien, recesivos y permanecer en el inconsciente hasta que un determinado suceso los haga aflorar.

Al aflorar a la conciencia, el mensaje del inconsciente aparece bajo la forma de una secuencia de símbolos, cuya adecuada interpretación puede permitir una comprensión cabal. Sin embargo, para poder interpretar el contenido de esa secuencia simbólica que se manifiesta a través de imágenes y emociones, el chamán deberá reconocer el código cultural establecido.

De la misma manera que las ideas contenidas en los pensamientos, al buscar una fórmula para su expresión, deben codificarse de tal forma

que puedan ser representadas por los signos que corresponden a las palabras del idioma; los patrones fundamentales del comportamiento humano que se encuentran almacenados en los arquetipos, para poder establecer una comunicación, deben presentarse mediante una codificación que adopta los símbolos como medio de representación y la metáfora como forma de expresión.

Para poder comprender las ideas expresadas mediante un determinado lenguaje, es preciso conocer, tanto los signos empleados, como su significado. Así, para un matemático, no existe dificultad en comprender el significado de una ecuación, un músico puede leer una partitura, y de la misma manera, el chamán reconoce los símbolos que forman parte de su cosmovisión y que tienen un significado mucho más amplio que el de un signo.

En el mundo indígena, los arquetipos se manifiestan como una secuencia de símbolos, que poseen un significado múltiple y en términos generales incluyente, por lo que, para poderlos aprehender y luego comunicarlos a los demás, es necesario emplear una forma más sofisticada del lenguaje, que es la metáfora, donde el significado de una expresión, es múltiple e incluyente.

Es por esta razón, que frecuentemente los investigadores, al describir los procesos alucinatorios en los que se ven envueltos, mencionan la imposibilidad de relatar con palabras ordinarias la experiencia que han vivido, mientras que el chamán al emplear la metáfora establece varios niveles de comprensión, los que a su vez son incluyentes, es decir, lo que parece contradictorio puede existir al mismo tiempo y en el mismo lugar.

Los indígenas conocen desde hace bastante tiempo que la vida humana se forma de dos partes, una corresponde a la realidad cotidiana, y la otra esta representada por la realidad sobrenatural, a la que comúnmente hemos llamado la otra realidad.

Aquí podemos proponer, que es la parte consciente la que se encarga de interpretar los eventos de la realidad cotidiana, a la que también podemos llamar esta realidad, mientras que lo inconsciente, se ocupa a su vez de integrar lo que se identifica como la otra realidad.

El chamán no habla de las partes de la psique, sino de dos clases de realidad, con las que el hombre debe interactuar. Con base en lo anterior, es posible comparar la unidad de la psique humana, con la unidad respecto a la percepción de realidad, que es planteada entre los indígenas. En este sentido, podemos considerar que el inconsciente es el equivalente a la percepción de la otra realidad, considerada ésta como un reflejo, y por lo tanto como una forma inversa de la realidad cotidiana. La otra realidad a su vez, está integrada por un paisaje similar al de esta realidad, el que se conforma por los distintos cielos, las regiones subterráneas del inframundo, así como las moradas subacuáticas.

Sin embargo, aún se debe distinguir lo que sucede en la otra realidad, puesto que de igual forma el inconsciente tiene una conformación dual, pues podemos reconocer dos partes que lo conforman: el inconsciente individual y el inconsciente colectivo. Ambos están constituidos como ya se ha señalado, por un conjunto de elementos que corresponden a los complejos autónomos del inconsciente individual y a los complejos del inconsciente colectivo, los que en el mundo indígena, se reconocen como las almas del individuo, en el primer caso, y como los espíritus de la naturaleza o también conocidos como los seres sobrenaturales, en el segundo.

Como ya lo hemos señalado, el hombre evoluciona como tal, a partir de la prehistoria; se ha insistido en que la evolución ha involucrado tanto al cuerpo físico, como a la mente. Por otra parte, es necesario recalcar el papel que ha desarrollado el binomio naturaleza-cultura, en ese proceso. Así, cuando hacemos referencia al inconsciente tenemos que tomar en cuenta la carga cultural que soporta, pues a semejanza del cuerpo, que acumula las modificaciones, conservando evidencias de los órganos y las funciones que tenían anteriormente, el inconsciente también va acumulando las evidencias que manifiestan una evolución en las funciones psíquicas, en donde las estructuras cerebrales que corresponden a las viejas funciones subyacen bajo las nuevas. Sin lugar a dudas, la característica fundamental del inconsciente es la conservación de la cultura, este es el lugar donde son guardadas las creencias, las que no sólo se aprenden, sino que se recrean y se viven con una magnificencia muy superior a la ordinaria.

En el inconsciente individual, se va escribiendo la historia del sujeto, ahí quedan registrados los aspectos primordiales de su cultura en lo particular, así como las experiencias más significativas de su propia existencia. El feto siente y tiene experiencias dentro del vientre materno, estableciéndose un proceso de comunicación entre ambos. A partir del momento en que se inicia esta transferencia de información, da comienzo el proceso que ha de conducir a la formación de la conciencia. Las impresiones, vivencias y sentimientos del feto, dan lugar a las ideas primordiales del individuo, que junto con la formación e información que recibe durante los primeros meses de vida extrauterina, marcan y determinan la forma de pensar que ha de regir el resto de su vida, de igual manera que los instintos se desarrollan desde que se inicia la formación del ser; así se conforman las creencias. Los instintos forman parte de la herencia biológica, de la misma forma que las creencias corresponden a una fracción de la herencia cultural del ser humano.

En el primer caso, el inconsciente individual se va conformando a lo largo de la existencia del sujeto, mientras que las modificaciones que el individuo común puede realizar en el inconsciente colectivo son mínimas y es posible que en su vida no logre alterar el contenido del mismo.

En el inconsciente individual se registran los elementos que han de conformar la manera de pensar del individuo, la que como se mencionó, se inicia con la inscripción de los eventos prenatales, donde las emociones tienen un peso mucho mayor que los símbolos. Al nacer el niño, en los primeros dos años se inicia la organización de las estructuras mentales, tanto en lo intelectual y afectivo, como en lo individual y lo social.

Lentamente, la comunicación del infante se va transformando, dejando atrás las formas emotivas, para dar paso a la manifestación de los pensamientos, proceso que se refuerza con la adquisición del lenguaje y posteriormente con la asimilación de la escritura, elementos característicos de lo que hemos llamado cultura.

Siguiendo con este orden de ideas, podemos plantear que, el inconsciente individual se encuentra estrechamente ligado con la memoria, o las diferentes memorias, pues no penetra en el

inconsciente lo que aún esta vigente en la memoria y es comprensible para el individuo. Los sucesos cargados de significación simbólica y emotiva, son los que al diluirse de la memoria trascienden al inconsciente, dando lugar a los diferentes complejos, sanos o patológicos, que se han de manifestar en forma autónoma, como ya lo he señalado.

Los complejos autónomos del inconsciente individual conforman la plataforma de las creencias del sujeto y están estructurados a partir de los arquetipos, en estos complejos. Podríamos pensar que los arquetipos presentan una numinosidad relativamente escasa a diferencia de aquellos que proceden de los sedimentos del inconsciente colectivo, que por corresponder a los orígenes de la humanidad están cargados de una plena numinosidad.

Ya he mencionado, cómo las creencias juegan un papel muy importante en la búsqueda del equilibrio psicofisiológico y psico-social. En el primer caso, se manifiesta como un estado saludable que le permite al individuo participar plenamente en las tareas colectivas e individuales que debe realizar en la comunidad, lo que repercute en un equilibrio de carácter social. La forma en que el sujeto maneja sus creencias, repercute tanto en su aspecto físico, es decir, en su salud, como en lo social.

Esas creencias, a su vez se forman de dos grandes segmentos, las que corresponden al inconsciente individual y por lo tanto, la numinosidad de sus arquetipos es baja, y de aquellas que proceden de estratos más profundos del inconsciente colectivo y sus arquetipos presentan una numinosidad mucho mayor. Las creencias que corresponden al inconsciente individual se reflejan en la forma de pensar, mientras que aquellas que proceden del inconsciente colectivo, se pueden traducir como la forma de creer, o la manera en que esta organizada la forma de creer, que no es otra cosa, que la macrocultura en la que se encuentra inmerso el hombre desde tiempos inmemoriales, aunque éste no tenga conciencia de ello.

Otro de los fenómenos que ha intrigado a la mayoría de los investigadores, es el proceso de comunicación que establece el chamán, sin emplear los canales establecidos, con las personas que se encuentran participando con él, en una ceremonia que implica la

ingesta de psicotrópicos. Al respecto quiero señalar que, de igual forma que los individuos se comunican verbal, emotiva o físicamente entre sí, la psique individual debería tener sus propios canales de comunicación para con otras psiques, dando lugar a que se presenten fenómenos como la adivinación y lo que se ha llamado telepatía, los que, hasta el momento, no existe forma de comprobar, sólo hay testimonios

Por lo que concierne a los procesos de adivinación, ya se ha expresado en su momento, la manera en que se puede explicar el fenómeno. Recordemos que al igual que la parte consciente del individuo se esfuerza en conocer lo que puede resultar de sus acciones, el inconsciente hace lo mismo, sólo que posee mucha mayor información, que aquella de la que dispone lo consciente. Por lo tanto, la adivinación se nutre tanto de los procesos de razonamiento, como de las experiencias que vive el chamán, pero además, participa en el proceso lo que se ha llamado fenómeno de la simultaneidad o de sincronidad, es decir el afloramiento a lo consciente de una serie de sentimientos, emociones, y percepciones de carácter simbólico, que se manifiestan como una revelación cuyo origen esta cargado de una gran numinosidad.

Queda por establecer la posible participación de los hemisferios cerebrales en los diferentes tipos de percepción. Se acotó ya, que es probable que el hemisferio derecho se desarrollara antes, lo que explicaría la estrecha relación entre la música y las emociones; es en este hemisferio donde se llevan a cabo los procesos convergentes y donde la intuición juega un papel importante.

Ya hemos acotado con base en los planteamientos de Jung, la razón por la cual, la otra realidad de los indígenas esta poblada de espíritus y cómo es que se lleva a cabo su interrelación. Aquí la importancia de los hemisferios radica en las posibles conexiones que se establecen en una, o en otra dirección, pues no se encuentran aislados, ni tampoco tienen funciones particulares muy específicas. El cerebro funciona como un todo, que realza la importancia de algunos de sus elementos en determinadas situaciones. Así, el indígena recrea sus mitos cargados de emociones y saturados de imágenes simbólicas, a través de los cuales, reconoce su devenir y se reconoce a sí mismo, como parte de esa totalidad. También explicaría, la razón por la cual,

la mayoría de los chamanes se comunican con las almas y los espíritus, mediante opciones alternativas de comunicación, como el caso de la música, los cantos, chiflidos y otras manifestaciones similares, las que se encuentran cargadas emocionalmente.

Así mismo, la transferencia de información de un hemisferio a otro, explicaría por qué el chamán en determinados casos, recibe la respuesta mediante la expresión de un lenguaje interior que se encuentra cargado de metáforas, única forma de dar cuenta de lo que sucede en la otra parte del cerebro, lenguaje, que por cierto el chamán no reconoce como propio.



## CONCLUSIONES

El viaje del chamán no es un viaje al espacio exterior, sino un viaje al interior del subconsciente en estado de éxtasis, es decir, en un estado alterado de conciencia. Es este estado el que le permite ver y hablar con los espíritus, dioses y demonios y adquirir poderes extraordinarios. (Rubia 2002: 307)

Generalmente los investigadores han puesto en tela de juicio los conocimientos de los indígenas como un *corpus*, captando sólo aquellos saberes que los han beneficiado de una u otra forma. Poca ha sido la atención que se le ha prestado al lenguaje metafórico, relegándolo al campo de lo mítico, sin comprender, como ya se ha expuesto, que los mitos forman parte del conocimiento y se expresan en forma metafórica haciendo mención de varios aspectos de un sólo fenómeno, lo que permite una comprensión global del mismo.

Cuando se pretende explicar la realidad del mundo indígena, se puede hacer desde dos perspectivas: la del propio indígena o la del etnólogo. El primero se ubica en una realidad compleja e integradora, donde el mundo cotidiano se mezcla e interactúa con lo sobrenatural, que es un reflejo inverso. El etnólogo, por su parte, ve una sociedad que se vincula a la naturaleza mediante una serie de ritos que cumplen con distintos fines, que pueden ser clarificados con un orden lógico.

El proceso de aculturación que acompaña a la globalización ha ido penetrando hasta las raíces mismas de la comunidad indígena, despojándola de su patrimonio cultural y sus ancestrales formas de vida; pérdida que ha sido equiparada a la extinción de diversas especies. Así, podemos afirmar que en los últimos 50 años, la penetración ideológica, económica y cultural ha sido más fuerte y destructiva que todo lo sucedido en los 500 años anteriores.

Dedicarle tiempo y esfuerzo a la comprensión de las formas que tienen los indígenas de pensar y construir los conocimientos, no es un acto inútil, puesto que representa una posibilidad de comprender la esencia de nuestro pasado, ya que los países latinoamericanos tienen en

términos generales un pasado indígena que se ha ido mezclando, primero con los aportes de los conquistadores, luego con las múltiples migraciones y en la actualidad con la amplia movilidad social que se presenta a nivel internacional. Hoy no podemos afirmar que haya indígenas '*puros*', pero si es posible reconocer las raíces que nos identifican.

El origen de los grupos indígenas latinoamericanos, es el elemento fundamental para poder comprender lo que hoy son como realidad. Todos tienen como antecesores a los aborígenes que en distintos lugares y con lenguas diferentes habitaron en el territorio. La diversidad cultural que se manifiesta para la época prehispánica, coincide en una forma de concebir la realidad, que con sus propias variantes era común a todos los pueblos.

Pero aquí cabe señalar que también es cierto que no todos los grupos prehispánicos tuvieron en el mismo grado de desarrollo económico y tecnológico, lo que hace de Latinoamérica un mosaico heterogéneo de formas culturales, tanto en el tiempo como en el espacio. Sin embargo, sea que hubiera habido relaciones permanentes entre norte y sur, o que sólo se hubiera tratado de contactos recurrentes, en muchos aspectos se encuentran concordancias de carácter económico, político y social cuya discusión queda fuera de los límites del trabajo. Lo cierto es que Latinoamérica en la época prehispánica tuvo un desarrollo desigual y una constante búsqueda del poder por parte de los caciques. Situación que no cambió con el encuentro entre dos mosaicos culturales, medularmente diferentes. A pesar de que los conquistadores trataron de imponer su forma de pensar y de concebir la relación entre el hombre y la naturaleza.

La conquista representó para los pueblos americanos, la sumisión y la explotación, nuevas formas de pensar se fueron imponiendo. Sin embargo, los conquistadores aprovecharon todas las instituciones económicas de los antiguos habitantes, para lograr una eficaz extracción del tributo que era demandado a las comunidades. Pero no conformes con lo que tenían, implementaron nuevos medios de explotación, la agricultura, la ganadería y la minería, pronto fueron lugares comunes para el confinamiento de los indígenas, quienes poco a poco, perdían sus valores, sus creencias y su dignidad.

La penetración que instrumentaron los europeos, trascendió a la forma de pensar y de actuar. Así, la tradición empezó a sucumbir ante la razón impuesta por los extranjeros. La religión se sometió lentamente a un proceso de sincretismo, en el que las antiguas deidades fueron sustituidas por los santos cristianos, que tenían características similares a las de su contraparte indígena. La medicina por su parte, se fue amalgamando con los conceptos galénicos, dando por resultado una extraña mezcla de prácticas aborígenes, junto a los procedimientos de la incipiente medicina europea.

El periodo Colonial en Latinoamérica se caracterizó en términos generales, por un despoblamiento causado por la gran mortandad de indígenas afectados por las nuevas enfermedades, de las que eran portadores los conquistadores. Pero, también estuvo marcado por el desplazamiento de los indígenas fuera sus lugares de origen la población fue concentrada para emplearla como mano de obra cerca de las zonas económicamente redituables para los conquistadores.

Si la conquista fue un proceso de aniquilamiento y destrucción de todo aquello que recordará la grandeza del pasado indígena, el periodo colonial, fue la continuación de la obra, aniquilando al individuo, hasta lograr la total sumisión, cuando menos en su apariencia externa.

Dentro del marco de la destrucción, pocas culturas pudieron preservar su antiquísimo legado, y la mayoría de sus conocimientos sucumbieron junto con sus deidades y sus representaciones. De toda América, el centro de México fue privilegiado al contar entre los conquistadores con hombres cultos e interesados en conservar lo que veían, su vasta herencia es tan sólo un boceto de los saberes que los antiguos indígenas poseían.

Si comparamos el proceso de colonización que se dio en Latinoamérica con el de Norteamérica, encontramos que la principal diferencia, fue el exterminio sistemático y generalizado que caracterizó a los conquistadores anglosajones. En Latinoamérica, el mestizaje fue una situación frecuente y común, mientras que en Norteamérica eso no sucedió y fue más bien la excepción que la costumbre. Tras cruentas e interminables batallas, los pocos indígenas que sobrevivieron, fueron confinados en reservaciones, donde tuvieron que rehacer sus vidas y reinventar sus tradiciones.

## **El chamanismo en los grupos indígenas.**

Habría que hacer algunos replanteamientos en torno a lo que implica hablar de chamanismo, puesto que, como ya se mencionó, es una actividad y un concepto que representa una aproximación de carácter antropológico que pretende englobar, a veces, una gran diversidad de actividades que le son atribuidas al chamán. Este concepto refleja generalmente y de manera sistemática el enfoque del antropólogo, la forma en que este ve la realidad en la que se desenvuelve el indígena.

En muchas ocasiones, el chamanismo se concibe como la suma de las acciones del chamán, un agrupamiento de variables, que pueden o no, presentarse en una cultura determinada, sin que esto sea correcto, porque, lo fundamental es el significado de su labor, y no la forma en que es apreciado por los que no comparten los valores y la herencia cultural.

También es frecuente que se hable del chamanismo como la supuesta religión de los pueblos cazadores y hay quien pretende encontrar las evidencias de esto, hasta en los antiguos neandertales. Sin embargo, creo que no hay nada más falso que considerar al chamanismo como una religión, pues para hablar de una religión, es necesario pensar en una institucionalización de los pensamientos de carácter espiritual, y en el chamanismo esto no se presenta. Por lo tanto, considero que más que una religión, el chamanismo es una concepción espiritualmente animada del mundo, que bien pudiera ser considerada como el antecedente de las religiones.

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que las diferentes iglesias han influido en el pensamiento indígena, integrando algunos aspectos de sus prácticas religiosas a las comunidades, pero, de ninguna manera es posible pensar, que el chamanismo sea la institucionalización del pensamiento espiritual indígena. Por el contrario, el chamanismo representa una forma de interactuar con las diferentes fuerzas de la naturaleza, así como, con las que corresponden a su contraparte, es decir, las que pertenecen a la otra realidad.

Es obvio recordar que al interior de cada uno de los grupos indígenas, la palabra chamán les es desconocida, o les causa desconfianza, pues es empleada por los extranjeros para irrumpir en las tradiciones más antiguas. Generalmente los indígenas prefieren usar el vocablo empleado por su propia comunidad para designarlos como gente de conocimiento, o en su lugar, el término curandero, que describe más lo que ellos hacen.

El chamán es considerado como una persona de conocimiento, es el que sabe, el que tiene la sabiduría, por lo que sería más apropiado hablar del sabio indígena, en lugar de usar una denominación que les es totalmente ajena.

Indudablemente, desde la perspectiva que he planteado, el chamán no es un neurótico, tampoco un psicópata y mucho menos un esquizofrénico, como se le ha querido ver en algún momento. Eso sí, es un personaje con características muy particulares, pues debe reunir entre otras cosas, un excelente dominio de la memoria, que le permita recordar los interminables discursos que guardan el devenir, tanto histórico como chamánico, del grupo. También debe tener un amplio conocimiento de las plantas y los animales que existen en su entorno así como en la otra realidad. Es el responsable de conservar el conocimiento de la comunidad, mediante la preservación de los mitos, ritos y tradiciones, que deben transmitirse de generación en generación. Además de lo anterior, ineludiblemente debe contar con la aceptación de las plantas sagradas, para poder transformarse en un chamán.

El proceso de iniciación ha de conducir al futuro chamán por un camino dual: por un lado, se deberá aprender de memoria las historias chamánicas, los interminables cantos, y los aspectos más profundos de la cosmovisión del grupo. Pero además, deberá desarrollar la capacidad de operar en la otra realidad, donde tendrá que ser capaz de negociar con los distintos seres sobrenaturales que conforman su cosmogonía.

El proceso hace que el aprendiz se transforme en un verdadero chamán; para ello, deberá someterse a una serie de rigurosas pruebas, entre las que destacan: el aislamiento, para que aprenda a escuchar las distintas voces de la naturaleza; la dieta, para que su

cuerpo esté limpio y pueda sentir los efectos de las distintas plantas; y la abstinencia sexual, que le permitirá ver con mayor claridad las visiones inducidas por las plantas. Todas estas pruebas, tienen como finalidad el propiciar el adecuado conocimiento de las diferentes plantas psicotrópicas empleadas por el chamán.

Una vez finalizado el periodo de aprendizaje, deberá demostrar su capacidad, tanto en la conducción de las ceremonias, como en las negociaciones que tiene que llevar a cabo con los seres sobrenaturales. En la medida en que el nuevo chamán va demostrando su capacidad, la fama que le suele acompañar, se va incrementando. Es la propia comunidad la que se encarga de difundir sus avances, o en su caso, los retrocesos que éste pueda tener, por lo tanto, la fama va de acuerdo a la efectividad del trabajo que realiza.

Por lo general, el chamán no hace referencia al trabajo que realiza y deja que sean los pacientes los que se encarguen de difundir su capacidad. Una de las principales causas de esto radica en las envidias que puede despertar entre otros chamanes, además de que en ocasiones van mezcladas con las actividades del chamán, otras que corresponden al plano del mal, las que se consideran como brujería o hechicería, y por lo tanto prefieren callar.

La parte más significativa del trabajo del chamán, es el manejo de lo sobrenatural; él es el especialista de lo que sucede en la otra realidad, conoce su geografía y por lo tanto puede desplazarse a voluntad por las distintas regiones la conforman. Acude a los diversos seres que de acuerdo a sus creencias habitan en esa otra realidad, para negociar con ellos y en su caso, lograr que intercedan por los humanos. Así, del dueño sobrenatural de los animales obtiene algunas presas que los cazadores podrán atrapar en su próxima salida, pero también puede suplicar para la obtención de buenas cosechas, implorar una mejoría en la situación climática, o lo que es más frecuente, interceder para la devolución de una alma perdida, o que fuera atrapada por esos seres sobrenaturales.

Esta es una de las principales ocupaciones del chamán, recuperar el alma del paciente, a fin de que éste pueda recobrar la salud. Para ello, debe primero conocer las causas por las que se separó el alma del cuerpo, y estas se pueden atribuir a un susto, un golpe, una caída, o lo

que es más frecuente, la trasgresión cometida en contra de las reglas de conducta y comportamiento hacia la sociedad y la naturaleza.

Otra actividad en la que se ve involucrado el chamán indígena, es en los procesos curativos, siempre y cuando la enfermedad sea provocada por entidades malignas o hechiceros, ya que en el caso de enfermedades cuya causa es atribuida a la naturaleza misma, son atendidas por los curanderos y los yerberos de la comunidad, puesto que no se hace necesaria la intervención del especialista en la otra realidad. Así, por ejemplo, una fractura es atendida por el huesero, quién es el encargado de reducirla, entablillarla y aplicar las yerbas apropiadas para que auxilién en la curación y la pronta recuperación. Sin embargo, en algunas regiones, las enfermedades causadas por los elementos naturales, también son atribuidas a diversos factores sobrenaturales, por lo que debe ser el chamán quien interceda por el enfermo. Por otra parte él es el depositario de las tradiciones, en él recae la responsabilidad de preservarlas y transmitir las a las generaciones siguientes, además de vigilar su observancia. También es el encargado de recrear los mitos y en determinadas ocasiones, de guiar a los miembros de su comunidad a través del paisaje mítico que forma parte de su propia cultura.

Su característica más importante, radica en la posibilidad que tiene para acceder al conocimiento. Para ello es menester que entre en contacto con las plantas sagradas, las que en algunas regiones son consideradas también como plantas maestras. En algunos casos se dice que son las 'Madres' sobrenaturales de estas plantas las que transmiten el conocimiento, en otros casos se habla de los espíritus de las plantas y de la naturaleza como portadores de un conocimiento, que le es transmitido al chamán en forma simbólica, el cual deberá interpretar de acuerdo al contexto en el que se desarrolla la problemática de la comunidad.

### **Acerca de la unidad en el chamanismo indígena contemporáneo en Latinoamérica.**

A pesar de la diversidad cultural que se manifiesta en Latinoamérica, es posible hablar de los remanentes de una unidad en el pensamiento

indígena. Si bien, el desarrollo, adaptación y supervivencia de los pueblos indígenas no ha seguido el mismo camino en todos los casos. Hoy día, podemos hablar, de grupos cuya economía está basada en una agricultura incipiente, la que es complementada con la caza, la pesca y la recolección, mientras que otras poblaciones se dedican a la agricultura o practican la ganadería, y algunas más, se encuentran sometidas a los procesos capitalistas de explotación, vendiendo su mano de obra y participando de procesos tecnológicos avanzados. Por lo que respecta a las creencias, de igual forma, hay quienes aún conservan gran parte de su cosmovisión original, mientras que otros han asimilado cosmovisiones ajenas.

En el presente trabajo, se ha apuntado hacia una unidad y una diversidad en las concepciones indígenas Latinoamericanas, en donde la tradición chamánica se inició probablemente hace más de 5,000 años y perdura hasta nuestros días, con un nutrido y vigoroso cuerpo de respuestas, que son las que marcan la diversidad, dentro de un pensamiento que conserva, como lo menciona López Austin (2004) al hacer referencia a Mesoamérica, una historia común de carácter milenario, con una decantación cultural y la formación de un núcleo duro, que es rector, y del que derivan y al que alimentan las variaciones culturales. Idea que puede ser aplicada en forma extensiva al resto de Latinoamérica.

En la gran mayoría de los grupos indígenas actuales, se cree que el mundo se compone de dos realidades, que son opuestas entre sí; que el individuo comparte su cuerpo con otras entidades anímicas, las que juegan un papel culturalmente determinado; consideran la existencia de una serie de espíritus que corresponden a los diferentes elementos de la naturaleza, así como la existencia de los dueños sobrenaturales de las plantas y los animales. Estas creencias se encuentran en el común de la gente, no es necesario ser chamán para creer en los elementos mencionados.

En el pensamiento indígena, sobrevive la concepción de dos realidades que conforman la totalidad de la existencia. Una corresponde a la realidad cotidiana del mundo físico, es decir, es lo que puede ser percibido objetivamente mediante los sentidos por cualquiera de los individuos. La otra realidad, es la que sólo puede ser percibida por ciertas personas, los chamanes, y en contadas



ocasiones por algunos otros. Las dos realidades son complementarias y opuestas a la vez, se ha dicho que la otra realidad es un reflejo especular de la que corresponde al mundo real. Así, los vivos habitan en casas construidas sobre la superficie del terreno, mientras que los espíritus de los muertos, lo hacen bajo el piso de la casa donde vivieron. Los animales, por su parte, andan en el monte, mientras que los espíritus de los animales, habitan en ciertos lugares bajo la tierra. Dentro de esta concepción opera la necesidad de 'matar' el objeto que se desea le sirva al muerto en la otra vida. Es la otra realidad, el campo donde el chamán debe desempeñarse, debe ser capaz de tratar con los seres sobrenaturales y negociar con ellos.

Generalmente la negociación es para obtener una buena cacería, para lo cual deben lograr que el dueño de los animales ceda algunos ejemplares para el sostenimiento de los humanos, a cambio de lo cual, el chamán o su grupo deberán cumplir con ciertos requisitos. En otros casos, se buscan buenas cosechas, o bien la salud de los integrantes, siendo frecuente que el chamán tenga que interceder ante los seres sobrenaturales para recuperar el alma de una persona que la perdió y fue atrapada por estas entidades, para lograr su recuperación, el chamán deberá pagar por su liberación.

Si el alma fue atrapada por alguna entidad sobrenatural, entonces el chamán deberá negociar con ella para lograr su liberación, para lo cual, generalmente deberá pagar por el rescate con aquellos elementos que son deseados por los espíritus. Tal es el caso del tabaco, las semillas de cacao, las flores aromáticas, los huevos de distintas aves, plumas de vistosos colores, líquidos perfumados, y muchas cosas más, donde cada uno de los objetos tiene un significado que es establecido culturalmente. Aunque algunos, como es el caso del tabaco, tienen una difusión que rebasa los límites locales, ya que es empleado por la mayoría de los grupos indígenas con fines similares.

No existe uniformidad en cuanto al número de almas que cada individuo posee, cada cultura ha establecido a través del tiempo sus características particulares al respecto. Pero eso sí, todos comparten la idea de la existencia de al menos una entidad anímica, la que generalmente se traduce como alma, la cual habita en el cuerpo físico, pudiendo o no limitar su existencia a la vida del sujeto. Esto quiere

decir, que algunos creen que el alma o una de las almas permanece en el entorno tras la muerte del individuo, mientras que otros consideran, que el alma o las almas, mueren junto con el difunto.

Otro aspecto común a los pueblos indígenas contemporáneos, es la concepción de una serie de entidades sobrenaturales, las que generalmente se consideran como los espíritus de la naturaleza. El indígena cree en la animación de la naturaleza, por lo que, además de las plantas y los animales, también son poseedores de un espíritu los accidentes geográficos, como las montañas, cuevas, barrancas, cascadas, ríos o los cruces de caminos, por sólo citar unos cuantos. Estas entidades pueden variar de una cultura a otra, pero en términos generales, priva el concepto que hace referencia a los espíritus de la naturaleza, los que interactúan con el hombre y regulan su conducta social al imponer normas y restricciones de comportamiento.

En algunos casos, estos espíritus cumplen con la función de ser guardianes en la otra realidad, adoptando el papel de los dueños de los conocimientos de las plantas, como es el caso de la '*Madre del Ayahuasca*', o la '*Madre del Tabaco*', así como, también representando a los dueños sobrenaturales de los animales, los que pueden ser de utilidad para el ser humano, o bien nocivos.

En todos los grupos indígenas en los que se hace uso de los psicotrópicos, se acostumbra guardar una 'dieta', cuya duración puede variar, dependiendo de los motivos de la ceremonia y de las plantas psicoactivas que se emplean. La dieta tiene la finalidad de contribuir al buen desarrollo de la velada y dependiendo de la región, son los productos que habrán de suprimirse en la alimentación cotidiana. Se ha dicho que las restricciones alimenticias tienen el propósito de permitir una mejor asimilación de los principios activos de las plantas psicotrópicas. También se incluye la abstinencia sexual, tanto antes de la ceremonia, como después de realizada esta. Por lo general se habla de cuatro días antes y después, pero hay reportes de hasta cuarenta días, mientras que en otros casos, basta sólo un día.

Por lo general el sujeto recibe el llamado ineludible para iniciar su transformación en chamán, a partir de una enfermedad grave o de alguna señal extraordinaria como puede ser un sueño profético o la caída de un rayo que lo prive del sentido. Los diferentes llamados para

seguir la vocación chamánica constituyen otro elemento común, pues si bien, una persona puede incursionar por voluntad propia en este ámbito, serán las plantas sagradas las que manifiesten el rechazo o su aprobación para que el sujeto pueda continuar con el camino de su aprendizaje. Cuando se dice que son las plantas sagradas, las que escogen a los futuros chamanes, el indígena está haciendo referencia a la capacidad innata en ciertos individuos, la que deberá desarrollarse mediante el proceso de iniciación. Pero si el sujeto carece de esta capacidad, la de poder usar las plantas sagradas, para entrar en contacto con la otra realidad y operar en ella, entonces no podrá ser chamán, independientemente de todos los esfuerzos que realice. El niño al nacer lo hace con una serie de capacidades que son diferenciadas entre un individuo y otro. Esto quiere decir, que a pesar de la unidad fisiológica del cerebro humano, éste puede presentar en algunos casos, ciertas capacidades y en otros determinadas incapacidades. Sin embargo, si una capacidad no encuentra el medio adecuado para su posterior desarrollo, lo más probable es que ésta se atrofie.

Por su parte, los 'aliados' representan una fuerza adicional a la que ya posee el chamán y corresponden a los espíritus que le son favorables. Varían enormemente entre los grupos, pudiendo ser los espíritus de chamanes o personajes ya fallecidos que vivieron en la comunidad, políticos o gente importante que radican en la ciudad. Pueden ser espíritus humanos, antropomorfos, o corresponder a las plantas o los animales. La función de los aliados es combatir a las fuerzas malignas que buscan hacerle daño a la comunidad.

El chamán tiene dentro de sus atributos, el poder de la premonición y la capacidad para ver situaciones que suceden en lugares lejanos. Por esa razón se le consulta frecuentemente y sus pronósticos suelen ser acertados, de la misma forma pueden informar sobre personas, cosas, o eventos en los cuales se ve involucrado el consultante.

También se considera como una creencia generalizada, el hecho de que el chamán tiene la facultad de conocer tanto el presente, como el futuro. Así, este es consultado para conocer la situación de familiares alejados del territorio, para encontrar a los responsables de un ilícito, o descubrir el lugar donde se extravió algún objeto de valor. Pero de

igual forma, puede predecir el resultado de un viaje, una expedición punitiva o un enlace matrimonial.

Otro aspecto significativo que habla de la unidad del pensamiento, es el fenómeno de la transustanciación, es decir, la posibilidad de que el chamán se pueda transformar en un animal determinado, dentro de los que predomina el jaguar. Son muchas las referencias hacia un pasado que va más allá de la Conquista, tiempo en el que los chamanes realmente se podían transformar en jaguares, pero que con la 'sal del bautismo' esto ya no es posible. Indudablemente que en tiempos remotos los hombres se podían convertir en jaguares y de hecho lo hacían. Si consideramos que los mayas antiguos deformaron su cráneo logrando un parecido sorprendente con la estructura del cráneo del felino, podemos entonces decir, que si se podían transformar en jaguar y que este cambio era de carácter fisiológico. La practica de la deformación craneal hace mucho tiempo que se abandonó, por lo que es posible que sólo quede un vago recuerdo de esa felinización.

Ahora bien, como ya se mencionó, el desarrollo económico de los pueblos indígenas no ha sido uniforme, lo que ha dado lugar a la existencia de algunas diferencias de carácter cultural que se manifiestan en el trabajo del chamán, así como en los elementos auxiliares que emplea.

En las sociedades cuya economía está basada fundamentalmente en la caza y la recolección, el elemento principal para que el chamán pueda cumplir con su cometido, son las llamadas '*armas*', que consisten en astillas, dardos, puntas de flecha, y objetos similares que están cargados de una fuerte significación mágica, y son introducidos simbólicamente en un brazo del aprendiz por el maestro, para que por medio de estas '*armas*' el nuevo chamán pueda actuar, incluso a grandes distancias.

En las sociedades agrícolas, es característico que el chamán se auxilie de las ofrendas para lograr el restablecimiento del equilibrio social. Estas generalmente consisten en envoltorios que contienen aquellos objetos, que de acuerdo con la propia cultura, son deseados por los espíritus, entre los que se incluyen el copal, las semillas de cacao, los huevos de gallina y de guajolote, tabaco, flores, plumas, etc. En ocasiones se incluye un gallináceo, u otra clase de ave. La

ofrenda representa el objeto de un intercambio con los seres sobrenaturales para obtener de ellos algún favor para la comunidad, o para gestar la devolución del alma de algún paciente del chamán.

Dentro de las características estudiadas, podemos señalar que el chamán indígena latinoamericano, en su función de conductor de almas, de ninguna manera se encarga de conducir el alma del difunto a su morada final, si acaso, como los chamanes huicholes, que buscan el alma del difunto al final de su recorrido de purificación, para regresarla a la comunidad donde vivió, para así poder celebrar la correspondiente ceremonia en que se le despide para que cumpla con su ciclo final.

La relación del chamán con las almas, que constituyen la materia prima de su trabajo, es la de rescatarlas y devolverlas a su dueño, para lo cual, deberá conocer el lugar donde se extravió o fue capturada el alma y luego proceder a la negociación con los seres sobrenaturales para obtener su liberación y con ello, el restablecimiento del paciente.

Una diferencia significativa, pero que no está relacionada con la cuestión económica, sino que, probablemente tenga más que ver con el entorno o con el tipo de psicotrópico empleado, es la forma en que el chamán se comunica con las entidades sobrenaturales. Mientras que unos lo hacen mediante chiflidos o sonidos provocados con instrumentos de viento, otros se comunican a través de la música y las canciones, que resultan imprescindibles para una buena relación con los espíritus. Algunos más, emplean un extraño lenguaje que rebasa el contenido de lo cotidiano, empleando los niveles más recónditos de las expresiones metafóricas acostumbradas.

El chamán posee por lo general un lenguaje especial mediante el cual logra convertirse en intermediario entre los hombres y las fuerzas de la otra realidad, lenguaje cuya expresión es metafórica y por lo tanto polisignificante, además de que, como ya se mencionó, representa el nivel menos comprensible de la metáfora, por la profundidad cosmogónica que implica. En ocasiones, se atribuye a los espíritus el uso de un lenguaje mediante el cual transmiten su conocimiento a los chamanes, y en otros casos, el chamán emplea un lenguaje que le es desconocido y que asegura le es indicado por la planta sagrada que

consumió en la ceremonia, por lo que para recalcar este hecho, agrega a sus afirmaciones la frase 'dice que'.

Con base en los argumentos anteriores, considero que sí es posible hablar de una unidad en el chamanismo indígena latinoamericano, el cual se diferencia tanto del chamanismo asiático, que es considerado como el modelo clásico, como de otras manifestaciones chamánicas, con las que puede guardar algunas semejanzas, pero también muchas discrepancias.

El chamán trabaja con las fuerzas interiores, con las que es eficiente en su manejo, pero, aunque lo intente, no puede combatir las fuerzas exteriores que afectan a su comunidad, como es el caso en Latinoamérica, de la explotación capitalista.

### **A manera de colofón.**

Una vez concluido el trabajo sólo queda la reflexión final. Muchos fueron los caminos por los que traté de abordar el problema de la búsqueda del conocimiento entre los chamanes indígenas contemporáneos en Latinoamérica, sin embargo, pocos fueron los apropiados para analizar un fenómeno por demás complejo, ya que, el chamanismo es en si mismo un objeto de estudio con múltiples y cuestionables facetas.

Las limitaciones de la investigación no permitieron una discusión más amplia de muchos aspectos relacionados con el tema central, por que a final de cuentas solo mantienen una relación y no se consideraron indispensables para abordar el problema de la investigación. Debo reconocer que de la misma manera que muchos tópicos quedaron fuera, por estar solamente relacionados, otros más, fue necesario dejarlos momentáneamente de lado por la carencia de trabajos relacionados que pudieran sustentar los planteamientos en cuestión. Tal es el caso del fenómeno al que he llamado focalización y que consiste en la facultad del chamán para fijar su atención de manera detallada en aspectos micro o microscópicos. Así mismo, quedo fuera la posibilidad de plantear la reactivación de antiguas estructuras filogenéticas del cerebro humano, que le permitiría al chamán obtener

una visión de la forma en que un animal determinado organiza sus percepciones del entorno y las actitudes instintivas del mismo.





## GLOSARIO:

<b>Acetilcolina</b>	Neurotransmisor que es excitador en algunas sinapsis e inhibidor en otras.
<b>Achiote</b>	<i>Bixa orellana</i> . Planta que produce un tinte de color rojo.
<b>Aferencias</b>	Información que llega a una célula nerviosa o al sistema nervioso.
<b>Alcaloide</b>	Sustancia portadora de nitrógeno, se encuentra en las plantas y en algunos animales, con un alto grado de actividad biológica en otros organismos.
<b>Alma</b>	Se dice de la psique, o sustancia específica que suele suponerse distinta de la material y que se manifiesta en los fenómenos psíquicos.
<b>Alucinaciones</b>	Experiencias parecidas a las percepciones, pero en ausencia de estímulos apropiados. No son influenciadas por la voluntad de quién las experimenta.
<b>Alucinógeno</b>	Sustancia capaz de producir una percepción aparente, compuesta de visiones, sonidos y sensaciones.
<b>Ambil</b>	Preparación a partir del tabaco. Se hierven las hojas y se evapora la solución, hasta alcanzar la consistencia de la miel.
<b><i>Anadenanthera peregrina</i></b>	Planta leguminosa de cuyas semillas se preparan polvos para ser inhalados. ( <i>Cohoba, yopo, vilca.</i> )
<b>Anfractuoso</b>	Se dice de un terreno quebrado, tortuoso, sinuoso o desigual.
<b>Antropomórfo</b>	Que tiene forma o características humanas.
<b>Área cultural</b>	Término empleado por los difusionistas norteamericanos para clasificar y representar geográficamente a los grupos tribales de norte y Sudamérica, en oposición a las tipologías evolucionistas.

<b>Arquetipo</b>	Elementos estructurales del inconsciente colectivo planteado por Jung como una predisposición de la mente a crear las imágenes arquetípicas que se repiten en las diferentes culturas, así como en los sueños y fantasías de las personas.
<b>Ayahuasca</b>	En quichua quiere decir el 'bejuco del alma', pero se puede traducir como la 'soga del ahorcado'. <i>Banisteriopsis caapi</i> .
<b>Ayahuasquero</b>	Denominación que recibe el curandero tradicional que reúne las características del sacerdote, el doctor y el psicoterapeuta occidental, en las zonas mestizas del Perú. El término abarca ambos géneros.
<b>Banisteriopsis sp.</b>	Son varias especies con propiedades alucinógenas pertenecientes a un género de las malpigiáceas. ( <i>Ayahuasca</i> , <i>caapi</i> , <i>yagé</i> o <i>yajé</i> )
<b>Barbasco</b>	Nombre común de una planta empleada por los pueblos sudamericanos como veneno para los peces.
<b>Borrachero</b>	Término aplicado a varias plantas que producen intoxicación, entre las que se encuentran: las <i>brugmansias</i> y las <i>daturas</i> .
<b>Caapi</b>	<i>Banisteriopsis caapi</i> . Liana de las selvas amazónicas, contiene alcaloides capaces de producir alucinaciones. Ver: <i>Banisteriopsis</i>
<b>Cazabe</b>	Harina que se prepara con la mandioca.
<b>Chacrana</b>	Nombre local de la <i>Psychotria viridis</i> ( <i>Rubiaceae</i> ), un aditivo ampliamente usado en la región amazónica para la preparación del ayahuasca.
<b>Chagropanga</b>	<i>Diplopterys cabrerana</i> ( <i>Malpighiaceae</i> ) aditivo empleado en la preparación del ayahuasca.
<b>Chiricaspi</b>	<i>Brunfelsia chiricaspi</i> .
<b>Chiric-sanago</b>	<i>Brunfelsia grandiflora</i> var. <i>Schultesii</i> .
<b>Chjota chjine</b>	Gente de conocimiento. Término para designar al sabio indígena. (chamán mazateco de Oaxaca, México)
<b>Chonta</b>	Madera muy dura, proveniente de una palma ( <i>Bactris sp.</i> ), con la que fabricaban sus armas de caza y guerra los

	habitantes del amazonas.
<b><i>Chupe del tabaco</i></b>	Jarabe de tabaco se usa para sorber, lamer o untar en las encías.
<b>Cosmogonía</b>	Hace referencia al estudio del origen y transformación del universo. Cada cultura tiene la propia.
<b>Cosmovisión</b>	Es el conjunto de características ideológicas que son afines a un grupo social. Representa los rasgos propios de una cultura.
<b><i>Cuchara caspi</i></b>	<i>Malouetia tamaquarina.</i>
<b><i>Culebra borrachero</i></b>	Nombre que se le da en Sibundoy al <i>Methysticodendron amesianum.</i>
<b>Cultura</b>	Patrón de significados históricamente transmitidos, conformado por símbolos y basado en un sistema de concepciones heredadas, que son expresadas en forma simbólica y por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y la experiencia de la sociedad, así como, las actitudes frente a la vida.
<b><i>Curaca o Curaka</i></b>	Nombre con el que se designa al chamán en algunas regiones de la Amazonia colombiana.
<b>Curandero</b>	Término en español para designar al médico tradicional, en ocasiones se emplea como sinónimo de chamán.
<b><i>Datura</i></b>	Género arbóreo con alcaloides muy tóxicos.
<b>Deprivación sensorial</b>	Representa una considerable reducción en la información que perciben los sentidos.
<b>Dopamina</b>	Neurotransmisor implicado en algunas formas de psicosis y en trastornos de movimiento.
<b>Eferencias</b>	Información que abandona una célula nerviosa o el sistema nervioso.

<b>Endorfinas</b>	Sustancias químicas producidas por el cerebro que actúan produciendo analgesia al unirse a los receptores opiáceos que están implicados en la percepción del dolor.
<b>Epistemología</b>	Rama de la Filosofía que se ocupa de la naturaleza del conocimiento, de su posibilidad, alcance y base general.
<b>Estípite</b>	Tallo o tronco largo y desnudo.
<b>Éxtasis</b>	El sujeto experimenta una sensación de liberación que es momentánea, logrando percibir una separación entre el cuerpo y el alma, sintiendo como ésta parece salirse del primero. También se presenta una actividad intelectual más intensa, así como la intuición de lo divino.
<b>Feracidad</b>	Término que hace referencia a la fecundidad copiosa de un terreno. Fertilidad.
<b>Filogenia</b>	Formación y desarrollo de una especie por evolución biológica.
<b>Glaucas</b>	De color verde claro.
<b>Gnoseología</b>	Rama de la Filosofía que se ocupa de producir conocimiento de la realidad última, especialmente en la medida en que ésta no es asequible a la experiencia sensible.
<b>Hiperestesia</b>	Sensibilidad excesiva que produce dolor.
<b>Inconsciente colectivo</b>	Término acuñado por Jung, para nombrar aquella parte del inconsciente del ser humano en la que se encuentran las experiencias ancestrales de la especie que se transmiten de generación en generación.
<b>Interdisciplinario</b>	Proceso de investigación en el que participan varias ramas del conocimiento científico, las cuales tienen un objeto de estudio en común. Al final, cada disciplina aporta sus propios resultados para la comprensión del fenómeno.
<b><i>Kinde</i></b>	Uno de los clones atrofiados de la <i>Brugmansia aurea</i> en el valle de Sibundoy.
<b><i>Kultrún</i></b>	Tambor chamánico empleado por los mapuche.
<b>Lixiviación</b>	Acción y efecto de tratar con el disolvente adecuado una sustancia compleja a fin de obtener de ella su parte

	soluble.
<b>LSD</b>	<i>Ácido Lisérgico-d Tartrato de Dietilamida</i> . También es conocido como <i>Ácido Lisérgico Dietilamida</i> , o <i>LSD-25</i> .
<b><i>Maloca</i></b>	Casa comunal en las selvas amazónicas, que es ocupada por varias familias nucleares.
<b><i>Maräakáme</i></b>	Es el nombre local con el que se designa al guardián espiritual de la comunidad huichola.
<b>Maraca</b>	Consiste en un calabazo grande de forma ovoidal, decorado con incisiones, conteniendo en su interior algunas semillas y piedritas.
<b>Midriasis</b>	Dilatación anormal de la pupila, con inmovilidad del iris.
<b>Mitología</b>	Conjunto de mitos y leyendas cosmogónicas, divinas y heroicas de un grupo social.
<b><i>Munchiro borrachero</i></b>	Uno de las variedades atrofiadas de la <i>Brugmansia aurea</i> en el valle de Sibundoy.
<b><i>Nagual o Nahual</i></b>	El termino presenta tres connotaciones: la primera hace referencia al chamán. La segunda, al animal que representa el compañero inseparable del individuo. La tercera, al animal en el que se puede transformar un chamán. (Mesoamérica)
<b><i>Nawá</i></b>	Cerveza ligeramente intoxicante elaborada por los huicholes a base de maíz. En el norte de México también se conoce como <i>Tesguino</i> .
<b>Neuro-transmisores</b>	Sustancias químicas que emplean las células nerviosas para comunicarse entre sí
<b>Noradrenalina</b>	Neurotransmisor que actúa sobre varios órganos del cuerpo y regiones del cerebro aumentando la excitabilidad generalmente.
<b>Numinosidad</b>	Sinónimo de divinidad.
<b><i>Ololiuqui u Ololiuhqui</i></b>	Procede de las semillas de la <i>Ipomoea violacea</i> y de la <i>Turbina corymbosa</i> . Es empleada en Mesoamérica en rituales mágico-religiosos, en los que se incluye la adivinación.

<b>Onírico</b>	Relativo a los sueños.
<b>Oniromancia</b>	Arte de adivinar por medio de la interpretación de los sueños.
<b>Ontología</b>	Parte de la Metafísica que trata del Ser en general, abarcando la existencia y la estructura categorial de la realidad. Se emplea para hacer referencia a un conjunto de cosas cuya existencia es reconocida por una teoría o sistema de pensamiento concreto.
<b><i>Payé</i></b>	Nombre con el que se designa al chamán en las selvas amazónicas
<b>Petroglifos</b>	Inscripciones y dibujos antiguos tallados en los peñascos.
<b>Pileo</b>	Es el sombrerete del hongo
<b>Pinnas</b>	Pluma o aleta. Se dice de la hoja que tiene forma de pluma. Hoja compuesta de hojuelas insertas a los lados del pecíolo, como las barbas de una pluma.
<b><i>Pinta</i></b>	El termino <i>pinta</i> hace referencia a la toma del <i>yagé</i> .
<b>Psicología profunda</b>	Designa en su sentido más amplio todas las tendencias que utilizan fundamentalmente la hipótesis relativa a lo así llamado 'inconsciente'. En el sentido estricto, sólo comprende el 'psicoanálisis' de Freud, y la 'psicología compleja' o 'analítica' de Jung.
<b>Psicopompo</b>	Conductor de almas.
<b>Pulseo</b>	Técnica que implica la capacidad del curandero para mantener comunicación con la sangre del paciente y diagnosticar con base en las señales reveladas. También establece la posibilidad para que el terapeuta se comunique con el espíritu.
<b>Sámara</b>	Fruto seco, indehiscente, con pocas semillas y pericarpio extendido a modo de ala.
<b><i>Santo Daime</i></b>	Bebida preparada a base de <i>Banisteriopsis caapi</i> y <i>Psychotria viridis</i> .
<b>Serotonina</b>	Neurotransmisor cerebral que está implicado en la dominancia y la agresividad, pero también en la depresión y en la ansiedad.

<b>Sinapsis</b>	Contacto entre las células nerviosas.
<b>Sobrenatural</b>	Que excede los términos de la naturaleza.
<b>Sótano</b>	Las simas son cavernas con entrada vertical, las cuales son abundantes en la Sierra Mazateca.
<b><i>Susto</i></b>	Temor psicológico a la muerte o a la enfermedad, causado por ciertos maleficios o la influencia de las fuerzas sobrenaturales.
<b><i>Teonanacatl</i></b>	Vocablo náhuatl para designar a los hongos sagrados. ( <i>Psilocybe sp.</i> )
<b><i>Tesgüino</i></b>	Bebida tradicional de los tarahumaras de México, que es obtenida a partir de la fermentación de granos de maíz cocidos.
<b>Tomografía por emisión de positrones</b>	Técnica moderna de imagen cerebral, que registra flujos sanguíneos que acompañan a los aumentos o disminuciones del metabolismo cerebral.
<b>Trance</b>	Se caracteriza por la ausencia de ondas alpha continuas, una hipersugestionabilidad, una vigilancia y una concentración de la atención ante un estímulo único.
<b>Transustanciación</b>	Es la conversión total de una sustancia en otra diferente.
<b><i>Vai-mahsë</i></b>	Es el Dueño sobrenatural de los animales. (tukano)
<b><i>Vëarí-mahsá</i></b>	Son los dobles sobrenaturales del género humano que habitan en la morada del Dueño de los Animales. (tukano)
<b><i>Vihó</i></b>	Es el rapé o polvo con propiedades alucinógenas, que se prepara con la resina de la corteza de diversas especies del género <i>Virola</i> .
<b><i>Vihó-mahsë</i></b>	Es el Dueño sobrenatural del <i>rapé de vihó</i> .
<b><i>Virola</i></b>	Son varias especies de éste género que pertenece a las <i>Miristicáceas</i> . A partir de la resina que se obtiene de la corteza, se prepara el <i>rapé de vihó</i> , con propiedades alucinógenas.
<b>Volva</b>	Velo fugaz que rodea el piececillo y el sombrerete de ciertos hongos.

<b>Xibalbá</b>	Nombre que se le da en el <i>Popol-Vuh</i> , al inframundo de los mayas.
<b><i>Yagé, yagué o Yajé</i></b>	También es conocido como <i>Ayahuasca, Pindé o Caapi</i> . Es un preparado de la corteza y hojas de los bejucos del género <i>Banisteriopsis</i> . Bebida alucinógena muy popular en la región amazónica occidental.
<b>Yo</b>	término empleado para designar al individuo considerado como conciente de su propia y continua identidad así como de su relación con el medio.
<b><i>Yoco</i></b>	<i>Paullinia yoco</i> .
<b><i>Yopo</i></b>	Rapé o polvo narcótico preparado a partir de las semillas secas de la <i>Anadenanthera peregrina</i> .



**Apéndice 1: Tabla comparativa.  
Testimonios de América del norte**

<b>Región</b>	<b>Área</b>	<b>Cultura</b>	<b>Época</b>	<b>Testimonio</b>
Norte y noroeste de México	Cuatro cienegas.	—	±8,500 a. C.	Restos orgánicos
Norte y noroeste de México	Península de Baja California.	—	±5,500 a. C.	Pintura rupestre
Mesoamérica	Juxtlahuaca, Edo, de Guerrero	Olmeca	±900 a. C.	Pintura rupestre
Mesoamérica	Teotihuacan, Edo. México	Teotihuacana	200 a. C. 750 d. C.	Pintura mural
Mesoamérica	Tlalmanalco, Edo. México	Mexica	1300 d. C. 1500 d. C.	Escultura
Mesoamérica	Maya Kaminaljuyu	Maya	1000 a. C. 900 d. C.	Escultura
Mesoamérica	Maya	Maya		Códice
Mesoamérica	Oaxaca	Mixteca		Códice
Mesoamérica	Altiplano Central			Códice
Mesoamérica	Palenque, Chiapas	Maya	±600 d. C.	Bajo relieve
Mesoamérica	Naranja, Guatemala	Maya	300 d. C. 900 d. C.	Cerámica
Mesoamérica	Tulum, Q. Roo	Maya	1,100 d. C. 1500 d. C.	Pintura mural
Mesoamérica	Maya	Maya	Siglo XVI	Textos coloniales.



**Apéndice 2: Tabla comparativa.  
Testimonios de América del sur**

<b>Región</b>	<b>Área</b>	<b>Cultura</b>	<b>Época</b>	<b>Testimonio</b>
Cuenca del Amazonas	Vaupés, Colombia	—	—	Pintura rupestre
Andina	Costa sur de Ecuador	Valdivia	±3,000 a. C	Cerámica
Andina	Ecuador	Machalilla	±1,500 a. C	Cerámica
Andina	Tolita		.	Cerámica
Andina	Huantar	Chavín	1300 d. C.	Bajo relieve
Andina	Costa sur de Perú	Paracas	600 a. C. 150 a. C.	Textiles
Andina	Sur de Perú	Nazca	100 d. C. 800 d. C.	Cerámica Dibujos rupestres
Andina	Chile	San Pedro Atacama	500 a. C. 1530 d. C	Madera, Hueso y Cuero
	Colombia Museo del Oro	Tairona, Calima, Quimbaya		Orfebrería



## BIBLIOGRAFÍA.

ACOSTA, Joseph de

1985.[1590] *Historia natural y moral de las indias en que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas / y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios*. Segunda reimpresión de la segunda edición. Fondo de Cultura Económica, México.

ADOVASIO, J.M. y Fry, G.F.

1976 "Prehistoric psychotropic drug use in northeastern México and Trans Pecos, Texas" en *Economic Botany* Vol. 30, pp 94-96. .

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1992 *Obra antropológica. VIII. Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Fondo de Cultura Económica. México.

ALBERRO, Solange

1972 "Políticas de la iglesia frente a las manifestaciones idolátricas durante la Colonia." en: *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda. pp 485-494. Sociedad Mexicana de Antropología, México.

ANDERS, F.; JANSEN, M. y G. A. PÉREZ J.

1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado códice vindobonensis*. Códices Mexicanos I. Fondo de Cultura Económica. México.

ANÓNIMO

1979 *Arte y Magia de los Huicholes*.

Museo de Ciencias y Arte, U. N. A. M. México, D.F.

ANONIMO

1983 "Declaración tzotzil sobre salud" en: *La Medicina Invisible*. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México. (Xavier. LOZOYA y C. ZOLLA, Ed)

Folios Ediciones, S.A. México.

ANÓNIMO

1986 "Chamanismo y etnobotánica en la cuenca amazónica"

en: *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 6-8 Instituto Indigenista Interamericano.

ANZURES Y BOLAÑOS, Ma. del Carmen.

1983 *La medicina tradicional en México*.

Serie Antropológica 57, Instituto de Investigaciones Antropológicas, U.N.A.M. MEXICO

ANZURES Y BOLAÑOS, Ma. del Carmen.

1983b "Tiempo mítico y curación" en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*.

Vol. XXIX, pp. 67-79 México.

- ANZURES Y BOLAÑOS, Ma. del Carmen  
1995 “Los shamanes, conductores de las almas” en: *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. pp. 45- 64. Plaza y Valdés Editores. México.
- ARÉVALO VALERA, Guillermo  
1986 “El Ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú)” en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 147-161 Instituto Indigenista Interamericano
- ARGÜELLO, Silvia  
1991 “Creencias tradicionales y uso de plantas medicinales” en *El Hombre y Las Plantas. Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica Y Botánica Económica*. pp. 199-209. Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador
- AUGÉ, Marc  
1987 *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*. Colección Enlace, Editorial Grijalbo. México.
- AUGÉ, Marc  
1998 *Los no lugares. espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* Gedisa, Barcelona, España
- AVENI, Anthony F.  
1986 “The Nazca lines: Patterns in the Desert” en *Archaeology* Vol, 39 n° 4,
- BAER, Gerhard  
1992 “The one intoxicated by tobacco. Matsigenka Shamanism” en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 79-100 University of New Mexico Press,
- BÁEZ, Lourdes  
2005 “Experiencia onírica y práctica ritual entre los nahuas de la sierra norte de Puebla.” en: *Arqueología y Antropología de las Religiones*. pp. 19-31. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- BARBER, Carroll  
1959 “Peyote and the definition of Narcotic” en *American Anthropologist* Vol. 61, N° 4 pp. 641-646
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y S. RENDÓN (Traductores)  
1984 *El libro de los libros de chilam balam* Lecturas Mexicanas 38, S. E. P., México.
- BARRIGA PUENTE, Francisco  
2004 *Tsik. matemática y numerología entre los mayas* Tesis de Doctorado en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.

- BARTOLINI, Stefano  
1994 "Tiempo e investigación comparativa" en *La comparación en las Ciencias Sociales* pp. 105-150. Alianza Editorial S.A. España
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto  
1996 "Psicotrópicos e identidad étnica" en *Boletín de la Academia de la Investigación Científica* No. 28, pp. 45-48, México, D.F.
- BAUER, Wilhelm T.  
1968 [1908] "Paganismo y superstición entre los indios Mazatecas" en *Traducciones Mesoamericanistas*. Vol. 2, pp. 247- 257. Sociedad Mexicana de Antropología. México
- BECK, Hans T.  
1991 "Clasification problems of the stimulant 'yoco' (*Paullinia yoco* Schultes & Killip, Sapindaceae): taxonomic and athnotaxonomic identification in Ecuador, Colombia and Peru" en: *Las plantas y el hombre*. Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica Y Botánica Económica. pp. 187-197. Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador
- BELLIER, Irène  
1986 "Los cantos Mai Huna del Yajé (Amazonia Peruana)" en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 129-145 Instituto Indigenista Interamericano.
- BENAVIDES, Luis G.  
1986 "Medicina indígena: entre la ciencia y la magia" en: *México Indígena* No.9, pp. 30-33. Instituto Nacional Indigenista, México.
- BENÍTEZ, Fernando  
1970 *Los indios de México*. 5 vol. Biblioteca ERA, Serie Mayor. Ediciones Era, México.
- BERENQUER R., José  
1998 "La iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera." en: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. N° 7 pp. 19-37 Santiago de Chile.
- BERRIN, Kathleen (editor)  
1988 *Feathered serpents and flowering trees*. The Fine Arts Museums of San Francisco. U.S.A.
- BERTOGLIO, Oscar Johansen  
1994 *Introducción a la teoría general de sistemas*. Editorial Limusa, S.A.de C.V. México.
- BESSERER, Federico  
1999 "Lugares paradójicos de la Mixteca" en *Alteridades*, Año 9, núm. 17, pp.29-42

- BLANCO LABRA, Víctor  
1992 *Wirikuta. la tierra sagrada de los huicholes*  
Daimon Mexicana. México, D.F.
- BOEGE, Eckart  
1988 *Los Mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual.* Siglo XXI Editores, S..A. de C.V. México.
- BOEGE, Eckart  
1996 "Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos"  
en *Etnoecológica* Vol. 3, Núm. 4-5
- BOYER, L. Bryce , R.M. BOYER y H.W. BASERHART  
1976 "El chamanismo y el uso del peyote entre los apaches de la reserva de los indios mescalero" en: *Alucinógenos y Chamanismo* pp. 64-75  
Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España
- BRAUNSTEIN, José  
1997 "El chamanismo y el espacio religioso en la "misa" de los matacos" en  
*Shamanismo Sudamericano* pp. 69-86 Ediciones Continente, Editorial Almagesto,  
Argentina
- BRUHN, Jan G. & BRUHN, C.  
1973 "Alkaloids and ethnobotany of mexican peyote cacti and related species." en:  
*Economic Botany* Vol. 27, N° 2, pp 241-251.
- BUCHILLET, Dominique  
1992 "Nobody is there to hear. Desana therapeutic incantations"  
en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 211-229  
University of New Mexico Press.
- CÁCERES, Abraham  
1986 "The Huehuetl: A Book from which flowers bloom" en *Estudios de Antropología Médica.* Vol. 4, pp.395-419. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, México
- CALIFANO, Mariano  
1995 "Los rostros del Chaman: Nombres y estados" en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual.* pp. 103-142 Plaza y Valdés Editores. México.
- CALLAWAY, J.C.  
1994 "β-Carbolinas endógenas y otros alcaloides indólicos en los mamíferos"  
en *Plantas, chamanismo Y estados de consciencia* pp. 197-230  
Los libros de la liebre de marzo, S.L., España
- CAPRA, Fritjof  
2000 "La nueva física y la realidad científica de nuestra época." en: *El espíritu de la ciencia.* pp. 41-68 Editorial Kairós, España.



CASO, Alfonso

1942 "El paraíso terrenal en Teotihuacan" en *Cuadernos Americanos*, pp. 127-136

CASO, Alfonso

1958-59 "Glifos Teotihuacanos" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. XV, pp. 51-70 Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F.

CASO, Alfonso

1963 "Representaciones de hongos en los códices" en *Estudios de Cultura Nahuatl* Vol. IV. Pp. 27-38. México.

CASTIGLIONI, Arturo

1943 "Magic plants in primitive medicine" en *Ciba symposia* Vol. 5, Números 1 y 2, pp. 1522-1535 U.S.A.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1995 "Del proyectil al virus. El complejo de flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico" en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. pp. 21-43 Plaza y Valdés Editores. México.

CHIAPPE COSTA, Mario.

1977 "La influencia de los psicotrópicos en el marco de la medicina popular" en *Estudios Sobre Etnobotánica Y Antropología Médica II*, pp. 153-168. Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales. México

CLOTTEES, Jean y David LEWIS-WILLIAMS

2001 *Los chamanes de la prehistoria*. Editorial Ariel, S. A., España.

CORONA SÁNCHEZ, Eduardo

s/f *Tiwanaku y Teotihuacan. dos formaciones de estado en la América prehispánica* Dirección de Etnohistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia Mecanuscrito. México.

CORONA SÁNCHEZ, Eduardo

1996 "*Las relaciones meso-suramericanas*" en *XXIV Mesa Redonda*. Sociedad Mexicana de Antropología, Nayarit, México

CORTES, Jesús

1986 "La medicina tradicional en la Sierra Mazateca" en *Estudios de Antropología Médica*. Vol. 4, pp. 41-52. Instituto de investigaciones Antropológicas. U.N.A.M. México.

COWAN, Florencia H.

1946 "Notas etnográficas sobre los mazatecos de Oaxaca, Méx." en: *América Indígena* Vol. VI N° 1 pp. 27-39. Instituto Indigenista Interamericano. México D.F.

CURTIS, Edward S.  
1994 Chamanes y deidades. El indio norteamericano. volumen X, La pipa sagrada.  
España

CYPHERS, Ann  
2000 "Recent discoveries at San Lorenzo, Veracruz" En *Olmecs* pp. 56-59 Edición de  
Arqueología Mexicana. México

DE CERTEAU, Michel  
1996 *La invención de lo cotidiano* Universidad Iberoamericana, ITESCO/CEMCA,  
México

DE LA BORBOLLA, Oscar  
1986 "Brujos y magia en nuestro tiempo" en: *México Indígena* No. 8, pp. 59 México.

DE LA FERRIERE, S. Raynaud  
1959 *El Chamanismo*.  
Colección Los Propósitos Psicológicos, s.p.i.

DE LA GARZA, Mercedes  
1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*.  
Instituto de Investigaciones Filológicas, U. N. A. M. México

DE LA SERNA, Jacinto *et al.*  
1953 [ ] *Tratado de las supersticiones, dioses, ritos hechicerías y otras costumbres  
gentílicas de las razas aborígenes de México*. 2 Volúmenes. Notas y comentarios de  
Don Francisco del Paso Y Troncoso. Segunda Edición. Ediciones Fuente Cultural.  
México, D.F.

DE LOS RIOS, Francisco  
1974 "Nahualismo, Tonalismo y Chanismo" en *Cultura y Sociedad* Año 1, Tomo 1,  
Número 1 pp. 71-72 México

DE ROPP, Robert S.  
1959 *Las Drogas y la Mente*.  
Compañía Editorial Continental, S. A., México

DESMARCHELIER, C. *et al*  
1996 "Ritual and medicinal plants of the Ese'ejas of the Amazonian rainforest (Madre de  
Dios, Perú)" en *Journal of Ethnopharmacology* Volumen 52, pp. 45-51.

DÍAZ, José Luis  
1976 "Algunas plantas mexicanas con efecto sobre el sistema nervioso" en *Estado  
actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*. IMEPLAM, A.C., pp. 109-130  
México, D.F.

DÍAZ, José Luis

1977 "Ethnopharmacology of sacred psychoactive plants used by the indians of México" en *Annual review of pharmacology and toxicology*. Vol. 17, pp. 647-675.

DÍAZ, José Luis

1979 "Un enfoque sistémico de la relación mente-cerebro: hacia una reconciliación del determinismo y el libre albedrío." en: *La conciencia. El problema mente-cerebro*. pp. 107-119, Editorial Trillas, S.A. México

DÍAZ, José Luis

1986a "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena" en *México Indígena* No. 9, pp. 26-29 Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.

DÍAZ, José Luis

1986b "Relación médico-paciente: Terapéutica: la psicobiología del proceso de curación" en *Estudios de Antropología Médica*. Vol. IV, pp. 21-39 U.N.A.M. México

DÍAZ, José Luis

1989 *Psicobiología y conducta. Rutas de una indagación*. Fondo de cultura Económica, México

DÍAZ, José Luis

2003 "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria" en *Arqueología Mexicana*. Vol. X, Núm.59, pp.18-25. México, D. F.

DOBKIN DE RÍOS, Marlene

1971 "Curanderismo con la soga alucinógena (ayahuasca) en la selva peruana" en *América Indígena* Vol. 31, No. 3, pp. 575-591

DOBKIN DE RÍOS, Marlene

1975-1976 "Los alucinógenos de origen vegetal y las Pampas de Nazca" en *Arqueología Puc* No. 17-18, Boletín del seminario de arqueología. Instituto Riva Agüero. Pontificia Universidad Católica del Perú.

DOBKIN DE RÍOS, Marlene

1977 "Una teoría transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal" en *América Indígena* Vol. 37, No. 2, pp. 291-304 Instituto Indigenista Interamericano, México

DOBKIN DE RÍOS, Marlene & D. E. SMITH

1977 "Drug use and abuse in cross cultural perspective" en *Journal of the society for applied anthropology* Vol. 36, No. 1 pp. 14-21

DONNAN, Christopher B.

1975 "The thematic Approach to Moche Iconography" en *Journal of Latin American Lore* Vol 1 N° 2 pp.147-162 University of California, Los angeles

DONNAN, Christopher B. y D. McCLELLAND

1979 *The Burial Theme In Moche Iconography* Studies in Pre-Columbian Art & Archeology. Number twenty-one Dumbarton Oaks, Washington D. C.

DOW, James W

1998 *Central and North Mexican Shamans*. Paper presented at the 97<sup>th</sup> annual Meeting of the American Anthropological Association. Philadelphia.

DOW, James W.

2003 *The growth of protestant religions in Mexico and Central America*. Paper presented in the annual meeting of the Society for the Study of Religion. Norfolk, Virginia.

DRUCKER-COLÍN, R. y F. DÍAZ-MITOMA

1979 "Neurofisiología de la experiencia conciente" en: *La conciencia. El problema mente-cerebro*. pp. 191-199, Editorial Trillas, S.A. México

ELIADE, Mircea

1972 *Tratado de historia de las religiones*

Ediciones Era, S. A. De C. V., México, D.F.

ELIADE, Mircea

1976 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Segunda Edición. Fondo de Cultura Económica, México

ELIADE, Mircea

1991 *Mitos, sueños y misterios*.

Colección: Paraísos perdidos. Grupo Libro 88, S.A. Madrid, España

EMBODEN, William

1979 *Narcotic plants*. Collier Books, New York

EMBODEN, W.A.

1982 "The mushroom and the water lily: Literary and pictorial evidence for *Nymphaea* as a ritual psychotogen in Mesoamerica" en *Journal of Ethnofarmacology*. Vol. 5, pp 139-148.

EROZA SOLANA, Enrique

1996 "Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional indígena" en *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 19-26 Universidad Autónoma Metropolitana, México

ESCOBAR, Arturo

2000 "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* pp. 113-143 Perspectivas Latinoamericanas, CLACSO/UNESCO, Buenos Aires, Argentina

ESCOHOTADO, Antonio

1998 *Historia general de las drogas* Editorial Espasa Calpe S.A. España

ESTRADA FAUDON, Enrique

1967 "Breves consideraciones acerca de las especies psicotropas de la flora Mexicana." en: *Eco*. N° 27. Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, I.N.A.H., (6 pags, sin numerar.) México.

ESTRADA, Álvaro

1984 *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. Quinta Edición. Siglo Veintiuno Editores, México.

ESTRADA, Álvaro

1996 *Huautla en tiempo de hippies*. Editorial Grijalbo, S.A. de C.V. México, D.F.

ESTRADA, Alvaro

1998 "Semblanza de la Sabia de los Hongos. ¿Quién fue María Sabina" en: *Viceversa*. N° 63, pp. 6-16. México.

ESTRELLA, Eduardo

1991 "Plantas alimenticias prehispanicas" en *Las plantas y el hombre. Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica y Botánica Económica*. pp. 265-282 Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador

FÁBREGAS PUIG, Andrés

1986 "Los naguales: invento de la comunidad para que nadie se salga del huacal" en *Perfil del sureste*, Año 1, N° 1, pp. 32-34 Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

FEINBERG, Benjamin

1997 "Three Mazatec wise ones and their books". en: *Critique of Anthropology* Vol. 17 N° 4 pp. 411-437

FELICE, Philippe de

1975 *Venenos sagrados. Embriaguez divina*. Colección Abraxas N° 2. Ediciones FELMAR, España.

FERICGLA, Josep Maria

1994a *El hongo y la genesis de las culturas*. Los Libros de la Liebre de Marzo, S.L. Barcelona España,

FERICGLA, Josep Maria

1994b "¿Alucinógenos o adaptógenos inespecíficos?" en *Plantas, chamanismo y estados de consciencia* pp. 233-252 Los libros de la liebre de marzo, S.L., España

FERICGLA, Josep Maria

1997 *El peso central de los enteogenos en la dinámica cultural*. Trabajo presentado en el VIII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA. Bogota, Colombia

- FERICGLA, Josep Ma.  
1998 "El Peyote y la Ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas" en: *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica* pp. 325-345  
Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. España,.
- FERICGLA, Josep Maria  
2000 *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet.*  
Editorial Kairós, S.A. Barcelona, España.
- FERNANDEZ, Fiz Antonio  
1977 *Antropología, cultura y medicina indígena en América.*  
Conjunta Editores. Buenos Aires, Argentina
- FERNANDEZ-GUARDIOLA, Augusto (ed.)  
1979 *La conciencia. El problema mente-cerebro.*  
Editorial Trillas, S.A. México
- FIELDS, Hebert F.  
1969 "Rivea corymbosa: notes on some zapotecan customs." en: *Economic Botany*  
Vol. 23, pp 206-209.
- FREEMAN, Howard & Clarence C. SHERWOOD  
1981 *Investigación social y política social* Editorial Tecnos, S.A. Madrid
- FRIEDEMANN, Nina S. de  
1983 "Jaibanás, Neles y enfermedad: Litoral Pacífico" en *Medicina, shamanismo y botánica* pp. 27-37 Fundación Comunidades Colombianas, FUNCOL., Bogotá, Colombia
- FURST, Peter T  
1972a "El concepto Huichol del alma" en *Mitos y arte huicholes.* pp. 7 - 113  
Col. Sepsetentas Número 50. S.E.P., México.
- FURST, Peter T  
1972b "El mito en el arte. Un Huichol pinta su realidad" en *Mitos y arte huicholes.* pp.  
114 – 125 Col. Sepsetentas Número 50. S.E.P., México.
- FURST, Peter T.  
1972c "Para encontrar nuestra vida: El peyote entre los huicholes." en: *El Peyote y los Huicholes.* pp. 109-192. Col. Sepsetentas Número 29. S.E.P., México.
- FURST, Peter T.  
1980 *Los alucinógenos y la cultura*  
Colección Popular N° 190. Fondo de Cultura Económica, México,
- FURST, Peter T.  
1981 "Divine Plants" en *Natural History* Vol. 90, No. 1, pp. 92-95,
- FURST, Peter T.

1989 "The Water of Life: Symbolism and Natural History on the Northwest Coast" en *Dialectical Anthropology* Vol. 14, No. 2, pp. 95-116,

FURST, Peter T. y Bárbara G. Myerhoff

1972 "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes." en: *El Peyote y los Huicholes*. pp. 53-108. Col. Sepsetentas Número 29. S.E.P., México.

FURST, Peter T y S. Nahmad

1972 *Mitos y arte huicholes*. Col. Sepsetentas Número 50. S.E.P., México.

GALINIER, Jacques

1986 "Cosmología e interpretación de la enfermedad"

en *México Indígena* No.9, pp. 23-25

Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.,

GALINIER, Jacques y M. PERRIN

1995 "Introducción." en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. pp. ix-xvi Plaza y Valdés Editores. México

GARCÍA BARRIGA, Hernando

1983 "Alucinógenos psicotrópicos derivados de las plantas" en *Medicina, shamanismo y botánica* pp. 91-107 Fundación Comunidades Colombianas, FUNCOL., Bogotá, Colombia

GARCÍA DORANTES, Renato *et al*

1997 *Chan chaon kjoatsjoale naxinándá yoma 1997. Calendario agrícola, ritual y festivo de los mazatecos*. Instituto Nacional Indígenista, México.

GARCÍA PIÑEIRO, Juan José

1996 *En busca de las Plantas Sagradas*.

Colección Nagual, Gaia Ediciones, España

GARCÍA VIUDA DE CARRERA, Rosaura y OCAMPO VILLASEÑOR, Dora

1971 "Ceremonia de los hongos en Huautla de Jiménez, Oaxaca., entre el grupo lingüístico mazateco" *Inedito*. El Colegio de México. Méx., D. F. Nov 1971, 8 pp.

GARCÍA, Gregorio

1981 [1607] *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México,

GARTZ, Jochen

1996 *Magic mushrooms around the world. A Scientific Journey Across Cultures and Time. The Case for Challenging Research and Value Systems*.

Lis Publications, Los Angeles, CA.,

GATES, Bronwen

1986 "La Taxonomía de las Malpigiaceas utilizadas en el brebaje del Ayahuasca"

en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 49-72 Instituto Indigenista Interamericano.

GAY, Carlo T. E.

1972 *Chalcacingo*. International Scholarly book Services Inc. Oregon, U.S.A.

GEBHART-SAYER, Angelika

1986 "Una terapia estética. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo" en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 189-218 Instituto Indigenista Interamericano

GEERTZ, Clifford

1992 *La interpretación de las culturas*.  
Gedisa, Barcelona, España.

GIRAL GONZÁLEZ, Francisco

1976 "Fitoquímica de las Plantas medicinales mexicanas"

en: *Estado actual del conocimiento en las plantas medicinales mexicanas*. México, IMEPLAM 1ª Edición pag. 103-107 México.

GLOCKNER, Julio

1996 "Dios Mío, ¿Qué Dirá Mary?" en *Espacios*. Año 14 N° 20 pp. 146-152. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, México.

GLUCKMAN Max

1968 "Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: a clarification" en *Man. the journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 3, No. 1, pp. 20-34,

GONZALEZ TORRES, Yolotl

1983 "Lo Sagrado en Mesoamérica" en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. XXIX, pp. 87-95 México.

GONZALEZ MONTIEL, Oscar

1991 *En compañía de los dioses, antropología política: shamanismo mazateco en Oaxaca, México*. Mecanuscrito. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa México.

GONZÁLEZ QUINTERO, Lauro

1982 "Informe preliminar sobre el estudio de restos orgánicos de Teotihuacan" en *Memoria Del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82* Vol. I pp. 463-465 Col. Científica 132, I. N. A. H. México

GONZALEZ RUBIO, Enrique

s.f. *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos. Hongos sagrados*. Publicaciones Cruz O, S.A. México.



GOODMAN, Felicitas D.

1996 "Las múltiples caras de las posesiones" en *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 101-116 Universidad Autónoma Metropolitana, México,

GRANIER-DOYEUX, Marcel

1962 "Acerca del 'Methysticodendron amesianum' Schultes, una planta alucinógena indígena" en *Boletín De La Academia De Ciencias Físicas, Matemáticas Y Naturales*, Año XXII, Tomo XXII, N° 61, pp. 7-16 Caracas, Venezuela,

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo

1990 *Los chamanes de México*. (7 Vol.)  
Instituto Nacional Para el Estudio de la Conciencia. México,

GROVE, David C.

1968 "Murales Olmecas en Guerrero" en *Boletín I.N.A.H.* N° 34 pp. 11-14

GROVE, David C.

1970 *Los murales de la cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero*  
Serie Investigaciones No. 23 Instituto Nacional de Antropología e Historia. México

GUASCH, G. y L. HINOSTROZA

2005 *Diagnóstico y medicina tradicional. El arte del diagnóstico en las medicinas tradicionales de Asia y América*. Ediciones Ocelote, México.

GUBLER, Ruth

1996 "El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán" en *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 11-18 Universidad Autónoma Metropolitana, México,

GUBLER, Ruth

2001 "La medicina tradicional en Yucatán a través de los siglos." en: *Yucatán a través de los siglos*. (Memorias del simposio del 49° Congreso Internacional de Americanistas. Quito, Ecuador 1997) pp. 229-247. Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yuc. México

GUERRA, Francisco

1978 "La evaluación farmacológica de las fuentes históricas sobre la medicina precolombina" en *Guatemala Indígena*, Vol. 13 pp.175- 185

GUERRA, Francisco

1992 *La medicina precolombina*.  
Col. Historia de la Medicina. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Quinto Centenario.

GUERRA, Francisco y H. OLIVERA

1954 *Las plantas fantásticas de México*.  
Imprenta del Diario Español. México,

GUTIÉRREZ BECERRIL, Héctor R.  
2000 "Chamanismo ciudadano". en *Chamanismo, curanderismo y brujería en México*. pp. 23-28. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, Edo. México,

GUZMÁN DÍAZ, Ricardo  
2005 "La teoría del conocimiento como ciencia empírica." en: *Elementos*. N° 59, vol. 12, pp. 8-13. Universidad Autónoma de Puebla, México

GUZMÁN, Gastón  
1977 *Identificación de los hongos. Comestibles, venenosos, alucinantes y destructores de la madera*. Editorial Limusa, S.A.de C.V. México

HAMBLETON Enrique  
2003 "Lienzos de Piedra" en *Arqueología Mexicana*. Vol. XI Núm 62, pp. 46-51 México

HARNER, Michael J.  
1962 "Jívaro Souls" en *American Anthropologist* N° 64 pp. 258-272

HARNER, Michael J.  
1973 *The Jívaro. people of the sacred waterfalls*  
Robert Hale & company, Great Britain.

HARNER, Michael J.  
1976a *Alucinógenos y chamanismo*  
Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España

HARNER, Michael J.  
1976b "El ruido del agua que corre" en *Alucinógenos y chamanismo* pp. 26-37  
Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España

HARNER, Michael J.  
1976c "El rol de las plantas alucinogénicas en la brujería europea" en *Alucinógenos y chamanismo* pp. 138-160 Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España

HARNER, Michael J.  
1976d "Temas comunes en las experiencias con yagé de los indios de Sudamérica" en *Alucinógenos y chamanismo* pp. 165-186 Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España

HARNER, Michael J. *et al*  
1998 *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*.  
Tercera edición, a cargo de Gary Doore. Editorial Kairós. España

HENMAN, Anthony Richard  
1986 "Uso del Ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la *união do vegetal* en Brasil" en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 219 -234 Instituto Indigenista Interamericano.

HERNÁNDEZ ASSEMAT, José Enrique  
1997 “Chamanismo y conocimiento médico en comunidades indígenas de México. (Antecedentes de un Proyecto de Investigación) en *Chojta Chjine (gente de conocimiento)*, Núm.1, pp. 4-30 C.E.C.YT. 12, I. P. N., México

HERNANDEZ ASSEMAT, José Enrique  
1998 *Chamanismo y alucinógenos en una comunidad mazateca de México* Tesis de Grado. Maestría en Metodología de la Ciencia, Proyecto de Estudios Sociales, Tecnológicos y Científicos, Secretaría Académica, Instituto Politécnico Nacional México, D. F.

HERNÁNDEZ ASSEMAT, José Enrique  
1999 “El origen del hombre americano y los primeros pobladores” en *Chojta Chjine (gente de conocimiento)*, Núm.4, pp. 31-45 C. E. C. Y T. 12, I. P. N., México

HERNÁNDEZ ASSEMAT, José Enrique  
2005a “Prácticas chamánicas en la zona mazateca alta.” en: *Arqueología y Antropología de las Religiones*. pp. 237-247. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

HERNÁNDEZ ASSEMAT, José Enrique  
2005b “Dos aspectos psíquicos en la velada con hongos alucinógenos.” Trabajo presentado en el *Segundo Encuentro de Etnopsicoanálisis y Etnopsiquiatría*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.

HERNÁNDEZ ASSEMAT, José Enrique  
2005c “Los Hongos Sagrados y los Curanderos Mazatecos. Un intento de interpretación del proceso curativo. Trabajo presentado en el *14° Congreso Italo-Latinoamericano de Etnomedicina*. Antigua Escuela de Medicina, Centro Histórico. Ciudad de México,

HERNÁNDEZ DE JESÚS, María de Lourdes  
1982 *Estudio de los componentes alucinógenos en semillas de ipomoea*. Tesis, Químico Farmacéutico Industrial, E. N. C. B., I. P. N. México, D. F.

HERNÁNDEZ, Francisco  
1959 *Historia Natural de Nueva España*. Obras completas en siete tomos. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

HEYDEN, Doris  
1976 “Los ritos de paso en las cuevas”  
en *Boletín I.N.A.H.*, N° 19, época II, pp. 17-26, México.

HEYDEN, Doris  
1979 *La comunicación no verbal en el ritual prehispánico*.  
Deas, INAH, Cuadernos No. 25 México.

HILDEBRAND, Martín Von

1983 “Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina” en *Medicina, Shamanismo y Botánica* pp. 48-63 Fundación Comunidades Colombianas, FUNCOL., Bogotá, Colombia

HILL, Jonathan D.

1992 “A musical aesthetic of ritual curing in the northwest amazon” en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 175-210 University of New Mexico Press,

HOFMANN, Albert

1980 *LSD*.

Gedisa, España

HOFMANN, Albert *et al*

1999 *Los enteógenos y la ciencia*.

Colección Cogniciones. Edición de J. Ma. Fericgla. Los Libros de la Liebre de Marzo, S.L. España

HORNA, Benigno.

1998 “Análisis antropológicos de los aspectos sociales y culturales del uso de las plantas alucinógenas entre los mazatecos de México: Realidad o fantasía”. en: *Alimentación y Cultura*. Actas Del Congreso Internacional Museo Nacional De Antropología Vol. 1, pp. 430-443 España.

HUIZER, Gerrit

1990 “La brujería y el potencial para la resistencia popular en América Latina” en *América Indígena*. Volumen L, N° 4 pp. 27- 62. Instituto Indigenista Interamericano. .

HULTKRANTZ, Ake

1978 “Snake worship: The religion of ancient america” en *New Scholar* Vol. 7, Núm. 1-2, pp. 311-319

IGLESIAS, Genny

1991 “Medicina herbolaria de los Quichuas del Napo: la cultura fitoterapéutica de las mujeres” en *Las Plantas y el Hombre. Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica Y Botánica Económica*. pp. 119-127. Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador

ILLIUS, Bruno

1992 “The concept of Nihue among the shipibo-conibo of eastern Peru” en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 63-77 University of New Mexico Press.

INCHÁUSTEGUI, Carlos

1977 *Relatos del mundo mágico mazateco*.

S.E.P. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

INCHÁUSTEGUI, Carlos

1984 *Figuras en la niebla (relatos y creencias de los mazatecos)*. Segunda Edición. La Red de Jonás. Premiá Editora de Libros S.A., México.

JACOBI, Jolande

1983 *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung*  
Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

JIMENO SANTOYO, Myriam

1983 "Medicina institucional y saber indígena, conclusiones de dos talleres de salud" en *Medicina, Shamanismo y Botánica* pp. 11-19 Fundación Comunidades Colombianas, FUNCOL., Bogotá, Colombia

JOHNSON, Jean Basset

1939 "Some notes on the mazatec" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* Vol. 3, pp. 142-156 México, D.F.

JOHNSON, Jean Basset

1996 "Los Elementos de la Brujería Mazateca" en *Espacios*. Año 14 N° 20 pp. 13-20. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, Pue.

JUDD, Elizabeth

1980 "Hallucinogens and the origin of language" en *Sociolinguistics Newsletter* Vol. XI, N° 2, pp.7-12

JUNG, Carl G.

1963 *Símbolos de transformación*.  
Cuarta edición. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. España.

JUNG, Carl G.

1970 *Arquetipos e inconsciente colectivo*.  
Ediciones Paidós Ibérica, S. A. España.

JUNG, Carl G.

1972 *Teoría del Psicoanálisis*  
Plaza & Janes, S. A. Editores. España.

JUNG, Carl G.

1995a "Acercamiento al inconsciente" en: *El hombre y sus símbolos*. pp. 18-108  
Ediciones Paidós Ibérica. España.

JUNG, Carl G.

1995b *Paracélsica*  
Editorial Kairós, España.

JUNG, Carl G.

1999 *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*  
Seix Barral, S. A., España

- JUNG, Carl G. *et al.*  
1995 *El hombre y sus símbolos*  
Ediciones Paidós Ibérica. España.
- JÜNGER, Ernst  
1996 “Drogas y Embriaguez” en: *Espacios*. Año 14 N° 20 pp. 159-167. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, México .
- KATZ, Fred & M. DOBKIN DE RIOS  
1971 “Hallucinogenic music” en: *Journal of American Folklore*, Vol. 84, Núm. 331-334, pp. 320-327 Texas.
- KENSINGER, Kenneth M.  
1976 “El uso del Banisteriopsis entre los cashinahua del Perú”  
en: *Alucinógenos y chamanismo* pp. 20-25  
Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España.
- KHARITIDI, Olga  
1999 *El círculo de los chamanes*. Ediciones Urano, S.A. España
- KIRCHHOFF, Paul  
1967 *Mesoamérica. sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*.  
Suplemento número 3 de la revista Tlatoani. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sociedad de Alumnos. México
- KLINEBERG, Otto  
1972 “Notas sobre los huicholes.” en: *El Peyote y los Huicholes*. pp. 27-52. Col. Sepsetentas Número 29. S.E.P., México.
- KNAB, Timothy  
1998 *La guerra de los brujos de la sierra de Puebla. Un viaje al inframundo de los aztecas contemporáneos*. Editorial Diana, México
- KRACKE, Waud H.  
1992 “He who dreams. The nocturnal source of transforming power in kagwahiv shamanism” en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 127-148  
University of New Mexico Press.
- KRICKEBERG, Walter  
1946 *Etnología de América*  
Fondo de Cultura Económica. México
- LA BARRE, Weston  
1980 *El culto del peyote*. Premia Editora. México
- LAGARRIGA ATTIAS, Isabel

1983 “Experiencia mística, éxtasis y posesión en México” en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. XXIX, pp. 33-52 México.

LAGARRIGA ATTIAS, Isabel

1995 “Intento de caracterización del chamanismo urbano en México con el ejemplo del espiritualismo Trinitario Mariano” en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. pp. 85-101 Plaza y Valdés Editores. México.

LAGARRIGA ATTIAS, Isabel

2005 “Aspectos generales del chamanismo en México.” en: *Arqueología y Antropología de las Religiones*. pp. 205-236. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LAGARRIGA, Isabel, J. GALINIER y M. PERRÍN

1995 *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. Plaza y Valdés Editores. México.

LANGDON, Jean

1986 “Las clasificaciones del Yajé dentro del grupo Siona: Etnobotánica, Etnoquímica e Historia” en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 101-115 Instituto Indigenista Interamericano.

LANGDON, Jean

1992a “Introduction. Shamanism and anthropology” en *Portals of power. Shamanism in South America*, pp. 1-21 University of New Mexico Press,

LANGDON, Jean

1992b “DAU: Shamanic power in Siona religion and medicine” en *Portals of power. Shamanism in South America*, pp. 41-61 University of New Mexico Press,

LANGDON, Jean

1996 “¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos” en *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 61-75 Universidad Autónoma Metropolitana, México

LANTERI-LAURA, G.

1994 *Las alucinaciones*. Fondo de Cultura Económica, México

LEFT, Enrique

1979 “Las determinaciones sociales de la conciencia” en: *La conciencia. El problema mente-cerebro*. pp. 235-244, Editorial Trillas, S.A. México

LÉVI-STRAUSS, Claude

1983 *Antropología estructural*. Siglo veintiuno editores, S. A. México

LIMÓN OLVERA, Silvia

2005 “Espacios simbólicos en las religiones Inca y Mexica.” en: *Arqueología y Antropología de las Religiones*. pp. 75-89. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LIPP, Frank J.

1971 “Ethnobotany of the Chinantec Indians, Oaxaca, México.” en: *Economic Botany* Vol. 25, N°3, pp 234-244. .

LOBO-GUERRERO, Miguel y X. HERRERA.

1983 “ Shamanismo: ¿Irrracionalidad o coherencia? en *Medicina Shamanismo y Botánica*. pp. 37-47. Editado por la Fundación Comunidades Colombianas, Bogotá, Colombia

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

1965 “Descripción de estupefacientes en el Códice Florentino.” en: *Revista Universidad de México*. Vol. 19, pp. 17-18. México.

LOPEZ AUSTIN, ALFREDO.

1974 “Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los códices matritense y florentino” en: *Estudios de cultura nahuatl* 11, pp. 45-135 México

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

1975 *Textos de medicina nahuatl*. Serie de cultura Náhuatl, Monografías No. 19 Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

1976 “Cosmovisión y medicina Nauatl.” en: *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. pp. 13-27. Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, A.C. México.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* 2 vol. Serie Antropológica No. 39 Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

2004 “La concepción de la persona en la tradición mesoamericana” en: *Arqueología Mexicana*. Volumen XI, Número 65 pp. 30-35. México

LOPEZ CORTES, Eliseo y PEREZ QUIJADA, Juan.

1995 “Los Mazatecos.” en: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región: valles centrales y norte de Oaxaca*, pp. 133- 173. I.N.I. México, D.F.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

1985 [ ] *Historia General de las Indias*. 2 Vol. Biblioteca de Historia, números 12 y 13. Ediciones Orbis, S.A. España



LORENZANO FERRO, César Julio

1979 “¿Existe la conciencia?” en: *La conciencia. El problema mente-cerebro*. pp. 35-46, Editorial Trillas, S.A. México

LORENZO, José Luis

1976 “Los orígenes Mexicanos” En *Historia General de México*  
Vol. 1 pp. 83-123 El Colegio de México, México, D. F.

LOWY, B.

1968 “Un hongo de piedra Preclásico de Mixco Viejo, Guatemala” en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología*. Vol.2 pp. 9 – 15, México

LOWY, B.

1971 “New records of mushroom stones from Guatemala” en *Mycologia*. Vol: 63, pp. 983-993.

LOWY, B.

1972 “Mushroom symbolism in Maya Codices” en *Mycologia*. Vol: 64, pp. 816-821.

LOWY, B

1974 “*Amanita muscaria* and the Thunderbolt Legend in Guatemala and México” en *Mycologia*. Vol: 66, pp. 188-191.

LOZOYA, Xavier

1983 “La herbolaria medicinal de México.” en: *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*. pp. 257-278 Colección: El hombre y su salud. Folios Ediciones, S.A. México.

LUNA, Albino

1996 “La flora representada en la iconografía pictórica” en *La pintura mural prehispánica en México. I Teotihuacan*. Tomo II Estudios. pp. 369- 389. Instituto de Investigaciones Estéticas, U. N. A. M., México

LUNA, Luis Eduardo

1986 “Bibliografía sobre el Ayahuasca” en: *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 236-251 Instituto Indigenista Interamericano.

LUNA, Luis Eduardo

1992 “Icaros. Magic melodies among the mestizo shamans of the peruvian amazon” en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 231-253 University of New Mexico Press.

LUNA, Luis Eduardo y Pablo AMARINGO

1991 *Ayahuasca Visions. The religious iconography of a Peruvian Shaman*. North Atlantic Books, Berkeley California.

LUXTON Richard, P. BALAM

1986 *Sueño del camino maya. El chamanismo ilustrado en Yucatán*  
Fondo de Cultura Económica, México.

MANCA, María Cristina

1996 "Paseando por Chiapas. Acercamiento a una tipología de los terapeutas tradicionales choles de Tila" en: *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 5-10  
Universidad Autónoma Metropolitana, México,

MANRIQUE ROSADO, Lidia María del Rosario

2004 *Rituales de Pasaje en tres comunidades Mazatecas*.

Tesis Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

MARION, Marie-Odile

1995 "La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del chamanismo en el mundo maya" en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. pp. 65- 84.  
Plaza y Valdés Editores. México.

MARTINEZ GIRÓN, Eric Jorge

1978 *Etnohistoria de la Sierra Mazateca: Un análisis comparativo*.

Tesis Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto

2003 "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo, a proposito del arte rupestre." en: *Cuicuilco*. Vol. 10 N° 29 pp. 169-181,  
E. N. A. H. México.

MARTINEZ, Maximino

1979 *Catalogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*.

Fondo de Cultura Económica, México.

MARTINO, Ernesto de

1985 *El mundo mágico*.

Colección de Cultura Universitaria 32. Universidad Autónoma Metropolitana, México

MATUDA, Eizi.

1952 "El genero *Datura* en México" en *Boletín de la Sociedad Botánica de México*.  
N° 14, pp. 1-13 México.

McKENNA Dennis, *et. al.*

1986 "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al Ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada" en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 73-99  
Instituto Indigenista Interamericano

MCKENNA, Terence

1993 *El manjar de los dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*. 1ª Edición. Ediciones Paidós, España.

MEDINA CÁRDENAS, Eduardo

2004 *Chamanismo: consideraciones históricas y contemporáneas*. Trabajo presentado en el Simposio Diálogos en torno al chamanismo. Instituto Psiquiátrico 'Dr. José Horwitz Barak'. Chile.

MEDINA LIBERTY, Adrián

1984 "Psicología, método experimental y construcción de conocimientos." en: *Psicología e Historia*. pp. 33-42. Universidad Nacional Autónoma de México.

MELLADO CAMPOS, Virginia *et al.*

1994 *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*. Tres Volúmenes. Instituto Nacional Indigenista. México.

MÉTRAUX, Alfred

1949 "Religion and Shamanism" en: *Handbook of South American Indians*. Vol. 5, pp 559-599 Washington, U.S.A.

MEYERS, Rodica

2002 *Cuando el sol caminaba por la tierra. Orígenes de la intermediación Kallawayá* Plural editores, Bolivia.

MILLER, Arthur G.

1973 *The mural painting of Teotihuacan* Dumbarton Oaks, Washington, U. S. A.

MILLER, Walter S.

1996 [1966] "El Tonalamatl Mixe y Los Hongos Sagrados" en *Espacios*. Año 14 N° 20 pp. 106-113. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, México.

MIYANISHI, Teruo

1992a "La Cultura De Trance En Los Grupos Mayas." en: *Memoria del primer simposium internacional de medicina maya. --The ancient maya and hallucinogens--* pp. 107-138. Wakayama University, Wakayama, Japón.

MIYANISHI, Teruo

1992b "Un estudio de la esquizofrenia en un pueblo de los mazatecos en México." en: *Memoria del primer simposium internacional de medicina maya. --The ancient maya and hallucinogens--* pp. 139-152. Wakayama University, Wakayama, Japón.

MORENO CORZO, Luis

2003 "Teoría de los sueños. Sobre el dormir y el soñar." en: *Revista Psicología*. pp. 17-23. Enero-febrero, México

MUNN, Henry

1976 "Los hongos del lenguaje". en: *Alucinógenos y chamanismo*. pp. 95-135. Ediciones Guadarrama. Colección Universitaria de Bolsillo. Punto Omega. Colección Antropología y

Sociología N° 213 España

NAHMAD SITTÓN, Salomón

1972a “La aculturación indirecta y directa en la región huichol.” en: *El Peyote y los Huicholes*. pp. 9-26. Col. Sepsetentas Número 29. S.E.P., México.

NAHMAD SITTÓN, Salomón

1972b “Artesanías coras y huicholes” en *Mitos y Arte Huicholes*. pp. 126 – 167  
Col. Sepsetentas Número 50. S.E.P., México.

NAHMAD SITTON, Salomón

1999 “Autonomía indígena y soberanía nacional: El caso de la Ley indígena de Oaxaca”.  
en: *Alteridades* Año 9, núm. 17 pp.113-124, México.

NAHMAD SITTÓN, Salomón *et al.*

1972 *El Peyote y los Huicholes*.  
Col. Sepsetentas Número 29. S.E.P., México.

NARANJO, Claudio

1976 “Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental”  
en: *Alucinógenos y chamanismo* pp. 187-204  
Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España.

NARANJO, Plutarco

1976 “Plantas psiquedelicas en las viejas culturas de Asia y América” en *Psicotrópicos de origen vegetal. sus implicaciones historicas y culturales*. pp. 7-29. México

NARANJO, Plutarco

1977 “Plantas psiquedelicas en las antiguas culturas de Asia y América” en *Estudios sobre Etnobotanica y Antropología Medica II* pp. 137-152 Instituto Mexicano para el estudio de las Plantas Medicinales, México

NARANJO, Plutarco

1978 “Medicina indígena y popular de América Latina y medicina contemporánea”  
en *Guatemala Indígena* Vol. 13, N° 1- 2, pp. 186-219

NARANJO, Plutarco

1986 “El Ayahuasca en la arqueología Ecuatoriana” en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 117-127 Instituto Indigenista Interamericano.

NARANJO, Plutarco

1991 “Plantas alimenticias del Ecuador precolombino” en *Las Plantas y El Hombre. Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica y Botánica económica*. pp. 283-303. Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador

NARVÁEZ, Alfredo y J. LESTRADE

1998 “Las principales plantas Psicoactivas en México” en *Viceversa*. N° 63, pp. 39-

44. México.

OLIVERIO, Alberto y A. OLIVERIO

1992 *En los laberintos de la mente*

Editorial Grijalbo, S. A. De C. V., México, D.F.

OLMOS, Jorge

1996 "Sólo con Trepidantes Flores" en: *Espacios*. Año 14 N° 20 pp. 138-145. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, Pue.

OTT, Jonathan *et alius*

1985 *Teonanácatl. Hongos alucinógenos de Europa Y América del Norte*.

Editorial Swan. Colección El Compás de Oro. España

OTT, Jonathan

1998 "Los nombres de los hongos y lo relacionado con ellos en América Latina. Introducción a la etnomicobiota y microbiología aplicada de la región: sinonimia vulgar y científica". en: *Journal of Ethnobiology* Vol. 18, N° 2, pp.313-320.

OTT, Jonathan

2000 *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Segunda Edición. La Liebre de Marzo, S.L. Barcelona España.

OYUELA, Heriberto

1983 "Nuestra medicina esta en la naturaleza, en la tierra" en *Medicina, Shamanismo y Botánica* pp. 63-68 Fundación Comunidades Colombianas, FUNCOL., Bogotá, Colombia

PALOMARES, Germán

1983 "El concepto de enfermedad y los principios de la Homeopatía"

en: *Medicina, shamanismo y botánica*. pp. 80-87

Fundación Comunidades Colombianas, FUNCOL., Bogotá, Colombia ,

PAUL, Anne & Solveig A. TURPIN

1986 "The Ecstatic Shaman Theme of Paracas Textiles" En *Archaeology* Vol. 39 N° 5 pp.20-27

PÉREZ QUIJADA, Juan

1990 "Peregrinaciones Mazatecas a Otatitlan: Lo visible y lo invisible en un trayecto de curación sagrado." en: *Anuario de Antropología*. pp. 271-279. Universidad Autonoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

PÉREZ QUIJADA, Juan

1993 "Las tradiciones del chamanismo en la mazateca baja. Trances de posesión". en: *Anales de Antropología*. Vol. XXX pp. 351-358, UNAM. I.I.A. México.

PÉREZ QUIJADA, Juan

1996 "Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja."

en: *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 49-59  
Universidad Autónoma Metropolitana, México.

PERRÍN, Michel

1992 "The body of the guajiro shaman. Symptoms or symbols?"  
en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 103-125  
University of New Mexico Press.

PERRIN, M.

1995 "Lógica chamanica" en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*.  
pp. 1-20 Plaza y Valdés Editores. México.

PIAGET, Jean

1974 *Seis estudios de psicología*  
Editorial Seix Barral, S.A., España

PIKE, Eunice Victoria

1949 "Texts on mazatec food witchcraft " Sobretiro: *El México Antiguo*. tomo VII, pp.  
287-293

PIKE, Eunice y Florence COWAN.

1959 "Mushroom Ritual versus Christianity." en: *Practical Anthropology*. Vol. 6, pp  
145-150.

PINZÓN, Carlos

1988 "Violencia y brujería en Bogota" en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. 25, Núm.  
16, pp. 35-49 Bogotá, Colombia,

PINZÓN CASTAÑO, Carlos

1992 "Los Muisca: El sol y la luna" en *Diversidad es Riqueza. Ensayos sobre la  
realidad colombiana*, pp. 18-22 Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de  
Bogotá, Colombia

PINZÓN CASTAÑO, Carlos

1995 "Lo cotidiano cultural. Una modalidad chamánica de curar" en *Chamanismo en  
Latinoamérica. Una revisión conceptual*. pp. 219- 244. Plaza y Valdés Editores. México.

PINZÓN, Carlos

1999 "El cuerpo imagen. El cuerpo como espacio de confrontación cultural" en  
*Maguaré*, Núm. 14, pp. 191-238 Colombia

PIÑEYRO LÓPEZ, Alfredo.

1976 "Toxicología de las plantas medicinales mexicanas" en *Estado actual del  
conocimiento en las plantas medicinales mexicanas*. México, IMEPLAM 1ª Edición  
pag. 163-172 México,.

PLOTKIN, Mark J.

1997 *Aprendiz de chamán. En busca de las plantas que curan*.

Emecé editores. Argentina.

POINCARÉ, Henri

1948 "La creación matemática" en *Matemáticas en el mundo moderno*, pp.14-17  
Selecciones de Scientific American

POLLOCK, Donald

1992 "Culina shamanism. Gender, Power, and knowledge"  
en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 25-40  
University of New Mexico Press.

POPPER, Karl

1995 "Acerca de las llamadas fuentes del conocimiento" en: *En busca de un mundo mejor*, Cap. 3, pp. 67-75 Ed. Paidós, España

POVEDA, José María

2001 *Chamanismo. El arte natural de curar.*

Cuarta edición. Colección Enciclopedias del tercer milenio. Ediciones Temas de Hoy, S.A. España

POZAS, Ricardo

1960 "Etnografía de los Mazatecos." en: *Revista mexicana de estudios antropológicos.*  
Vol.16, pp. 211-226 Sociedad Mexicana de Antropología. México,.

PRIEGUE, Celia Nancy

1997 "Shamanismo y hechicería en la cultura tehuelche meridional" en *Shamanismo Sudamericano* pp. 87-92 Ediciones Continente, Editorial Almagesto. Argentina

QUIRARTE, Jacinto

1973 *El estilo artístico de Izapa.* Instituto de investigaciones estéticas, U.N.A.M. México

RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia y C. E. PINZÓN

1986 "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El Yajé en la cultura popular urbana" en *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 163-188 Instituto Indigenista Interamericano

RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia y Carlos Ernesto PINZÓN CASTAÑO

1992 "Sibundoy shamanism and popular culture in Colombia"  
en: *Portals of power. Shamanism in south America*, pp. 287-303  
University of New Mexico Press.

RAMÍREZ TORRES, José Luis

2000 "Curanderismo, medicina y hemisferio cerebral derecho" en *Chamanismo, curanderismo y brujería en México.* pp. 5-14. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, Edo. México,

RAVICZ, Robert

1996.[1961] "La Mixteca en el Estudio Comparativo del Hongo Alucinante" en *Espacios*. Año 14 N° 20 pp. 95-105. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, México

REGAN, Jaime

1986 "Reseña: Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión del pueblo de la amazonia" en: *América Indígena* Vol 46, No. 1, pp. 253-256  
Instituto Indigenista Interamericano.

REGAN, Jaime

2001 "Algunos aspectos de la espiritualidad Cocama de la Amazonía Peruana." en: *Memoria del segundo foro interamericano sobre espiritualidad indígena*. pp.118-122, Perú.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerard

1945 "Mitos y cuentos de los indios chimila" en *Boletín de Arqueología*, Vol. 1, Tomo 1, pp. 4-30 Editorial Kelly, Bogotá Colombia,

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1951 "Conceptos biológicos de los indios Kogi de la Sierra Nevada" Separata de la Revista *Anales de la Sociedad de Biología*, Colombia, 8 pags

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1976 "Desana curing spells: an analysis of some shamanistic metaphors" en: *Journal of Latin American Lore*, Vol. 2, Núm. 2, pp. 157-219

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1978a *El chamán y el jaguar. estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI Editores, México

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1978b *Beyond the Milky Way. Hallucinatory imagery of the tukano indians*  
UCLA Latin American Center Publications, University of California, Los Ángeles, E. U.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1978c "Desana animal categories, food restrictions, and the concept of color energies" en: *Journal of Latin American Lore*, Vol. 4, Núm. 2, pp. 243-291

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1979 "Desana shamans' rock crystals and the hexagonal universe" en: *Journal of Latin American Lore*, Vol. 5, Núm. 1, pp.117-128

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1981 "Brain and mind in desana Shamanism" en *Journal of Latin American Lore*, Vol. 7, Núm. 1, pp. 73-98 California

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo



1983 “Conceptos indígenas de enfermedad y de equilibrio ecológico: los tukanos y los kogi de Colombia”. en *Medicina, Shamanismo y Botánica* pp. 19-27  
Fundación Comunidades Colombianas, FUNCOL., Bogotá, Colombia

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1986 “A hunter’s tale from the Colombian Northwest Amazon” en *Journal of Latin American Lore*, Vol. 12, Núm. 1, pp. 65-74 California

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1987 “The great mother and the Kogi universe: A concise overview” en *Journal of Latin American Lore*, Vol. 13, Núm. 1, pp. 73-113 California.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1988 *Orfebrería y chamanismo. un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Editorial Colina. Compañía Litográfica Nacional, S.A. Medellín, Colombia

REKO, Blas Pablo

1919 “De los nombres botánicos Aztecas.” en: *El Mexico Antiguo*. Vol. 1, pp. 113-157. México.

REKO, Blas Pablo

1945 *Mitobotánica Zapoteca*. Edición particular. México,

RICARDO, Carlos

1996 “Cuaderno del peyote”. en: *Espacios* AÑO XIV N° 20 pp. 181-190  
Puebla, México.

RIVEROS, Miguel

1983 “Las leyes de la Homeopatía” en *Medicina Shamanismo y Botánica*. pp. 76-80.  
Editado por la Fundación Comunidades Colombianas, Bogotá, Colombia

ROBINSON, Scott S.

s/f *Mitos, Ritos y Símbolos*  
Mecanuscrito, 8 págs.

ROBINSON, Scott. S.

1977 “Banisteria and Lophophora: some intriguing implications.” en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica II*, pp. 169 – 176. Instituto Mexicano para el estudio de las plantas medicinales. México

ROBINSON, Scott

1978 “Chamanismo entre los kofanes” en *Medicina Tradicional* Año 1, No. 3, pp. 61-68,

ROBINSON, Scott S.

1996 *Hacia una nueva comprensión del chamanismo cofán*  
Serie Pueblos del Ecuador 5, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador,

- RODILES, Janine  
1998 *Una terapia prohibida. Biografía de Salvador Roquet.*  
Editorial Planeta Mexicana, S.A. de C.V. México.
- ROQUET, Salvador  
1971 *Tratamiento psicoterapéutico de psicosis.* Mecanuscrito, 93 pags  
Asociación Albert Schweitzer A.C. México, D.F.
- ROSASPINI REYNOLDS, Roberto  
1998 *Shamanismo. Pasado y presente.*  
Ediciones Continente. Buenos Aires, Argentina.
- ROSENBLUETH, Arturo  
1994 *Mente y Cerebro. Una filosofía de la ciencia.* Siglo XXI editores, S.A. de C.V.,  
México.
- RUBIA, Francisco J.  
2002 *El cerebro nos engaña.*  
3ª Edición. Ediciones Temas de Hoy S. A. España.
- RUDGLEY, Richard  
1999 *Enciclopedia de las substancias psicoactivas*  
Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, España
- SAENZ DE LA CALZADA, Carlos  
1968 "Distribución, consumo y ritos del peyote y de los hongos alucinógenos en  
México." en *Anuario de Geografía* Vol. 8, pp. 195-202
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de  
1989 *Historia general de las cosas de Nueva España.* Séptima edición. Colección  
"Sepan cuantos..." Número 300. Editorial Porrúa, S.A. México.
- SÁNCHEZ MONTAÑÉS, Emma  
1990 *Orfebrería Precolombina y Colonial.*  
Red Editorial Iberoamericana, México
- SCHEFFLER, Lilian  
1983 *Magia y brujería en Mexico.* Panorama Editorial, S.A. México.
- SCHEFFLER, Lilian  
1985 *Grupos Indígenas de México.* Panorama Editorial, S.A. México.
- SCHOBINGER, Juan  
1997 "El arte rupestre del área andina como expresión de ritos y vivencias shamánicas  
o iniciáticas" en *Shamanismo Sudamericano* pp. 45-68 Ediciones Continente, Editorial  
Almagesto. Argentina

- SCHOBINGER, Juan (Compilador)  
1997 *Shamanismo Sudamericano*.  
Ediciones Continente, Editorial Almagesto. Argentina.
- SCHULTES, Richard Evans  
1937 "Peyote (*Lophophora williamssi*) and plants confused with it." en: *Botanical museum leaflets*. Vol. 5. N° 5, pp. 61-88. Harvard University.
- SCHULTES, Richard Evans  
1938 "Peyote. An American Indian heritage from México"  
en: *El México Antiguo* V. 4 N° 5-6 pp.199-208
- SCHULTES, Richard Evans  
1939 "Plantae mexicanae II. The identification of Teonanacatl, a narcotic *Basidiomycete* of the Aztecs." en: *Botanical museum leaflets*. Vol. 7, pp. 37-55. Harvard University.
- SCHULTES, Richard Evans  
1940 "Teonanacatl, the narcotic mushrooms of the aztecs "  
en: *American Anthropologist* V. 42 N° 1-4 pp. 429-443.
- SCHULTES, Richard Evans  
1969 "Hallucinogens of plant origin" en *Science* Vol. 163 pp. 245-254.
- SCHULTES, Richard Evans  
1982 *Plantas Alucinógenas*. La Prensa Médica Mexicana, S.A., México
- SCHULTES, Richard Evans  
1986 "El desarrollo histórico de la identificación de las Malpigiaceas empleadas como alucinógenos" en *América Indígena* Volumen XLVI, NUM 1 pp.9-47 Instituto Indigenista Interamericano
- SCHULTES, Richard Evans  
1994 "El campo virgen en la investigación de las plantas psicoactivas" en *Plantas, chamanismo y estados de conciencia* pp. 25-116 Los libros de la liebre de marzo, S.L., España
- SCHULTES, Richard Evans & A. HOFMANN  
1973 *The botany and chemistry of hallucinogens*.  
Charles C. Thomas, Publisher, Springfield Illinois, U.S.A.
- SCHULTES, Richard Evans y Albert HOFMANN  
1982 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinogenos*.  
Fondo de Cultura Económica, México
- SCHULTES, Richard Evans y Robert F. RAFFAUF  
1994 *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonia Colombiana, sus*

*plantas y sus rituales*. Ediciones Uniandes. Editorial Universidad de Antioquia. Colombia

SHARON, Douglas

1980 *El chamán de los cuatro vientos*. Siglo XXI editores, S.A. de C.V. México.

SHULGIN, A.T.

1994 "El arte de ver" en *Plantas, chamanismo y estados de consciencia* pp. 17-24. Los libros de la liebre de marzo, S.L., España

SIEBERT, Daniel J.

1994 "Salvia divinorum and Salvinorin A: new pharmacologic findings" en: *Journal of Ethnopharmacology*. Vol. 43, pp. 53-56.

SIEGEL, Ronald K.

1977 "Hallucinations." en: *Scientific American*. Vol. 237, N° 4, pp. 132-140.

SIEGEL, R.K., COLLINGS, P.R. & DIAZ, J.L.

1977 "On the use of *Tagetes lucida* and *Nicotiana rustica* as a Huichol smoking mixture: The Aztec 'Yahutli' with suggestive hallucinogenic effects." en: *Economic Botany* Vol. 31, pp 16-23. .

SISKIND, Janet

1976 "Visiones y curas entre los sharanahua"

en: *Alucinógenos y chamanismo* pp.38-50

Punto Omega, Ediciones Guadarrama, Madrid, España.

SLOTKIN, J.S.

1958 "The peyote religion: A study in Indian-white relations"

en: *Man*, Vol. 58, Artículo 204, pp. 151-152

SMITH, Peter

1995 "The changing agenda for social science research on Latin America" en *Latin American Comparative Perspective. New approaches to methods and analysis* pp. 1-29

Boulder. Westview Press.

SODI MORALES, Demetrio

1960 "Las investigaciones con plantas alucinógenas mexicanas." en: *Boletín del centro de investigaciones antropológicas de México*. N° 7, pp. 14-18, México.

SOLMS, Mark & O. TURNBULL

2004 *El Cerebro y el Mundo Interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*.

Fondo de Cultura Económica, México.

SORENSEN, Roy

1991 "Thought experiments" en *American Scientist*, vol. 79, pp. 250-263

- SOTELO, Laura Elena y Ma. del Carmen VALVERDE  
 1991 "Jaguar y Oceloxochitl: Iconografía de un emblema de poder" en *Apuntes Arqueológicos*, Vol. 1, N° 2, pp. 21-37,  
 Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala,
- SOTO EGUIBAR, Enrique  
 1996 "El cerebro drogado" en *Espacios* Año XIV N° 20 pp. 153-158 Puebla, México
- STAVENHAGEN, Rodolfo  
 1960 "Descendencia y nombres entre los Mazatecos". en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* V. 16 pp. 231-232; México
- STIERLIN, Henri  
 1979 *The pre-columbian civilizations. the world of the maya, aztecs and incas.*  
 Sunflowers Books, New York.
- SUAREZ, Luis  
 1969 "Los mazatecos hombres sin tierra" en: *México antiguo en el siglo XX*  
 pp. 113 – 166. editorial Grijalbo, S.A. México
- TART, Charles T.  
 1972 "States of consciousness and state-specific sciences" en *Science* 176: 1203-1210
- TEDLOCK, Barbara  
 1983 "Knowledge that comes in the dark: Highland mayan dream epistemology." en:  
*Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. XXIX, pp. 115-123 México.
- TIESLER BLOS, Vera Gudrun Ingrid Janine  
 1994 *La deformación cefálica intencional entre los mayas prehispánicos. aspectos morfológicos y culturales.* Tesis Maestra en Arqueología Escuela Nacional de Antropología e Historia , I.N.A.H. SEP, México, D.F.
- TOBON DELGADO, José Sergio  
 1986 *Investigación sobre plantas de interes farmacologico.*  
 Ensayo bibliográfico del Seminario de Titulación sobre Topicos Selectos de Farmacia.  
 E.N.C.B., I.P.N. México, D.F.
- TORQUEMADA, Fray Juan de  
 1975 [1615] *Monarquía Indiana.* 7 Vol. Instituto de Investigaciones Históricas, U.N.A.M. México
- TORRES C. M.  
 1994 "Iconografía tiwanaku y alucinógenos en San Pedro de Atacama: Chile" en  
*Plantas, chamanismo y estados de conciencia* pp. 151-174 Los libros de la liebre de marzo, S.L., España

TORRES, Miguel F.

1992 “Alucinógenos rituales de los Mayas” en *Memoria del primer simposium internacional de medicina maya. --The ancient maya and hallucinogens--* pp. 91-105 Wakayama University, Wakayama, Japón.

URBINA, M.

1903 “El Peyote y el ololihqui” en *Anales del Museo Nacional de México*. Vol. 7 pp. 25-48. México.

URIARTE, Maria Teresa

1996 “Tepantitla, el juego de pelota” en *La pintura mural prehispánica en México. I teotihuacan*. TOMO II Estudios. pp. 227- 290. Instituto de Investigaciones Estéticas, U. N. A. M., México

URREA GIRALDO, Fernando y Diego ZAPATA ORTEGA

1995 Vegetalismo y sistema de representacione en el curanderismo inga-camentsá” en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. pp. 187- 218. Plaza y Valdés Editores. México.

VALDES III, L.J. *et al*

1987 “Studies of *Salvia divinorum* (*Lamiaceae*), an hallucinogenic mint from the Sierra Mazateca in Oaxaca, Central México.” en: *Economic Botany* Vol.41, N° 2 pp. 283-291.

VALDES, L.J. *et al*

1983 “Ethnopharmacology of Ska María Pastora. (*Salvia divinorum*, Epling and Játiva-M)” en: *Journal of Ethnopharmacology*. Vol. 7, pp 287—312.

VALDÉS, Margarita M.

1979 “Sentidos del término ‘conciencia’ y Teoría de la Identidad” en: *La conciencia. El problema mente-cerebro*. pp. 21-33, Editorial Trillas, S.A. México

VALVERDE VALDÉS, Maria del Carmen

1996 “Jaguar y chamán entre los mayas”. en *Alteridades*. Año 6, Número 12, pp. 27-31. Universidad Autónoma Metropolitana, México

VALVERDE VALDÉS, María del Carmen

1998 *El simbolismo del jaguar entre los mayas*

Tesis, Doctor en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM México, D.F.

VALVERDE VALDÉS, Ma. Del Carmen

2004 *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*.

Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, U. N. A. M. México

VÁZQUEZ, Juan Adolfo

1997a “Introducción: naturaleza y significado del chamanismo” en *Shamanismo*

*Sudamericano* pp. 11-18 Ediciones Continente, Editorial Almagesto. Argentina

VÁZQUEZ, Juan Adolfo

1997b "A propósito de películas documentales sobre ceremonias araucanas" en *Shamanismo Sudamericano* pp. 93-98 Ediciones Continente, Editorial Almagesto. Argentina

VÁZQUEZ, Juan Adolfo

1997c "Comentarios finales: significación general del chamanismo" en *Shamanismo Sudamericano* pp. 99-106 Ediciones Continente, Editorial Almagesto. Argentina.

VELÁZQUEZ, Ronny

1997 "La concepción cosmogónica del cuerpo en algunas culturas aborígenes americanas y el universo del canto para la comunicación chamánica" en *Shamanismo Sudamericano* pp. 19-44 Ediciones Continente, Editorial Almagesto. Argentina

VÉLEZ CERVANTES, Jorge Cesar

1996 "El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla" en *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 33-38 Universidad Autónoma Metropolitana, México

VERGARA OLIVA, Cristián

1996 "La conciencia enteogénica"  
en *Alteridades*. Año 6, núm. 12, pp. 39-47  
Universidad Autónoma Metropolitana, México

VIESCA TREVIÑO, Carlos

1976 *Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los Aztecas*. Trabajo presentado en el 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del norte. pp. 61-78. México, D. F.

VIESCA, Carlos

1986a "De la medicina indígena a la medicina tradicional"  
en: *México Indígena* No. 9, pp. 3-5 Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.

VIESCA T., Carlos

1986b "La enfermedad en la medicina náhuatl."  
en: *Estudios de Antropología Médica*. Vol. IV, pp.315-334.  
Instituto de Investigaciones Antropológicas. U.N.A.M., México, D.F.

VIESCA TREVIÑO, Carlos

1992 *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*. Panorama Editorial, S.A. México.

VILLACORTA, J. Antonio y C. A. VILLACORTA

1977 *Códices Mayas*. Segunda edición. Tipografía Nacional. Guatemala.

VILLAGRA, Agustín

1955 "Las Pinturas de Atetelco, Teotihuacán." en: *Revista Mexicana de Estudios*

*Antropológicos*. Vol.14. N° 2, pp. 9-14. Sociedad Mexicana de Antropología. México.

VIÑAS, *et. Al.*

1984-1985 “Repertorio temático de la pintura rupestre de la sierra de San Francisco, Baja California (México)” en *Ars Praehistorica*, t. III / IV, pp. 201-232

VIÑAS, *et. Al.*

1990 “Repertorio temático de la pintura rupestre de la sierra de San Francisco, Baja California (México)” en *El arte rupestre en México* Casado, M. P. (compiladora) pp. 203-255. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Arqueología, México

VITEBSKY, Piers

2001 *Los chamanes. El viaje del alma, fuerzas y poderes mágicos, éxtasis y curación*. Culturas de la Sabiduría. Evergreen. Taschen GmbH. Singapore.

VON FRANZ, Marie-Louise

1995 “La ciencia y el inconsciente” en: *El hombre y sus símbolos*. pp. 304-310 Ediciones Paidós Ibérica. España.

VON WINNING, Hasso

1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. 2 Vol. Instituto de Investigaciones Estéticas, U. N. A. M., México

WARREN, Howard C. (Compilador)

1948 *Diccionario de Psicología*. Fondo de Cultura Económica, México.

WASSON, Gordon R.

1962 “The hallucinogenic mushrooms of México and psilocybin: a bibliography”. en: *Botanical museum leaflets*, vol.20 N°2 pp. 25-73 Harvard University.

WASSON, Gordon R.

1963 “Notes on the Present Status of Ololiuhqui and the Other Hallucinogens of Mexico” en: *Botanical museum leaflets*. Vol.20 N° 6 pp. 161-212. Harvard University.

WASSON, Gordon R.

1966 “Ololiuhqui and the other hallucinogens of México.” en: *Summa Antropológica en homenaje a Robert Weitlaner*. I.N.A.H., S.E.P., pp. 329-348. México.

WASSON, Gordon R.

1983 *El hongo maravilloso: teonanacatl. micolatria en mesoamerica*. Fondo de Cultura Económica. México.

WASSON, Gordon R.

1996e “El Ololiuhqui y Otros Alucinógenos de México” en: *Espacios*. Año 14 N° 20 pp. 115-124. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, México.



- WASSON, Gordon R. *et al.*  
1992 *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión.*  
Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V. México.
- WASSON, Gordon R., George and Florence. COWAN, W. RHODES  
1974 *María Sabina and her mazatec mushroom velada.*  
Harcourt Brace Jovanovich. New York & London.
- WEISS, Gerald  
1976 "Chamanismo y sacerdocio a la luz de la ceremonia del ayahuasca entre los  
campa" en: *Alucinógenos y chamanismo* pp. 51-58 Punto Omega, Ediciones  
Guadarrama, Madrid, España.
- WEITLANER, Roberto J.  
1949-1950 "Curaciones mazatecas." en: *Anales de Antropología.* Vol. 4, N° 32, pp.  
279-285. INAH, México.
- WEITLANER, Roberto J.  
1961 "La ceremonia llamada levantar la sombra" en: *Revista mexicana de estudios  
antropológicos.* Tomo XVII, pp. 67-95. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- WEITLANER, Roberto J. y HOPPE, W.A.  
1963 *Los Mazatecos.* Mecanuscrito, Consejo de Planeación e Instalación del Museo  
Nacional de Antropología. INAH, CAPFCE, SEP. 11 pags. México
- WEITLANER, Roberto J. y HOPPE, W.A.  
1967 "The Mazatec." en: *Handbook of middle american indians.* Vol. 7, pp. 516—522.  
University of Texas Press, Texas.
- WEITLANER, Roberto J. e Irmgard WEITLANER  
1946 "The Mazatec Calendar." en: *American Antiquity.* Vol. 11, pp. 194-197.
- WOLF, Fred Alan  
1993 *La búsqueda del aguila.* Los Libros de la Liebre de Marzo, S.L. Barcelona España.
- WRIGHT, Pablo G.  
1992 "Dream, Shamanism, and power among the toba of formosa province"  
en: *Portals of power. Shamanism in south America,* pp. 149-172  
University of New Mexico Press.
- WRIGHT, Robin M. & Jonathan D. HILL  
1992 "Venancio Kamiko. Wakuénai Shaman and Messiah" en: *Portals of power.  
Shamanism in south America,* pp. 257-286 University of New Mexico Press.
- XIMENES, Francisco  
1888 *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales, de uso*

*medicinal en la nueva españa*. Escuela Nacional de Medicina, México.

YSUNZA OGARZON, Alberto

1976 "Estudio Bio-antropológico del tratamiento del 'susto'" en *Estudios sobre Etnobotanica y Antropologia Medica*. pp. 59-73. Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, A.C. México.