

Plantas y bongos sagrados de las Américas



Osiris González Romero

CENTER FOR THE STUDY OF WORLD RELIGIONS
HARVARD DIVINITY SCHOOL

CENTER FOR THE STUDY OF WORLD RELIGIONS

42 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138
cswr.hds.harvard.edu cswr@hds.harvard.edu

Director

Charles M. Stang

Directora ejecutiva

Gosia Ewa Sklodowska

Consejo Asesor, 2025-26

David Carrasco
Daniel McKanan
Mayra Rivera
Kimberley Patton

Autor

Osiris González Romero

Especialista en edición

Aaron Michael Ullrey

Corrección

Deborah Blackwell

Plantas y hongos sagrados de las Américas es una publicación de acceso abierto distribuida bajo la licencia Creative Commons CC- BY-NC. Bajo la licencia Creative Commons, los autores conservan los derechos de autor de sus artículos.

Una licencia CC-BY-NC permite a los reutilizadores distribuir, remezclar, adaptar y desarrollar el material en cualquier medio o formato con fines no comerciales, y siempre que se cite al autor. Los demás derechos de autor de la publicación pertenecen al Center for the Study of World Religions.

ISBN: 979-8-9992984-2-3

Cita sugerida

González Romero, Osiris. *Plantas y hongos sagrados de las Américas*. Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2025. © Licencia: CC BY-NC.

*Plantas y hongos sagrados
de las Américas*

Osiris González Romero

CENTER FOR THE STUDY OF WORLD RELIGIONS
HARVARD DIVINITY SCHOOL

Índice

Huachuma (<i>Trichocereus pachanoi</i>).....	4
Peyote (<i>Lophophora williamsii</i>).....	9
Ololiuhqui (<i>Ipomoea corymbosa</i>).....	15
Teonanacatl (<i>Psilocybe aztecorum</i>).....	21
Xi'i Ndoto (<i>Psilocybe mexicana</i>).....	26
Nti' xi'to' (<i>Psilocybe caerulescens</i>).....	32
Vilca (<i>Anadenanthera colubrina</i>).....	40
Cohoba (<i>Anadenanthera peregrina</i>).....	48
Ayahuasca/Yagé (<i>Banisteriopsis caapi</i> , <i>Psychotria viridis</i> o <i>Dyplopteris cabrerana</i>).....	53
Ská pastora (<i>Salvia divinorum</i>).....	59

INTRODUCCIÓN

El proyecto «Plantas y hongos sagrados de América» analiza las plantas y hongos psicodélicos presentes en las tradiciones de los *pueblos originarios* de Norteamérica y Sudamérica. Las secciones presentan diferentes plantas y hongos, junto con sus diversos usos culturales por parte de los *pueblos originarios*. También documentan obras de arte inspiradas por estas plantas y hongos con propiedades psicodélicas. Si bien cada sección explora una planta u hongo y sus contextos culturales, las secciones se concentran en presentar obras de arte, ya que el arte a menudo transmite más significado y contexto que cualquier otro rasgo cultural. El proyecto favorece los nombres en idiomas de los *pueblos originarios* siempre que sea posible.

El uso de plantas y hongos con propiedades psicodélicas en América se remonta a siglos, incluso milenios atrás. Las plantas y hongos, incluidos los cactus, exhiben propiedades que develan la mente o el alma. La palabra «psicodélico» es una combinación novedosa de palabras griegas que significan «mente/alma» y «mostrar/develar». Estas sustancias fortalecen las facultades mentales, como la *conciencia visionaria* y la imaginación. Las sustancias psicodélicas, aquellas que «manifiestan/develan la mente/alma», se clasifican como «psicoactivas». En términos farmacológicos, «activan la mente/alma», lo que significa que afectan al sistema nervioso central. A la hora de considerar estas plantas y hongos sagrados, deben tenerse en cuenta tanto sus funciones biológicas como sus diversos usos culturales. Las plantas y los hongos con moléculas psicodélicas tienen efectos específicos en el cerebro humano. Estos efectos les confieren una importancia cultural.

Cada sección del proyecto «Plantas y hongos sagrados de las Américas» comienza y se organiza con el nombre de una planta u hongo sagrado en los diversos idiomas de los *pueblos originarios*, incluyendo sus diferentes nombres comunes en español y también nombres botánicos científicos. Los encabezados también incluyen los nombres de las obras de arte que aparecen en la entrada y enumeran las culturas que han venerado dichas plantas y hongos. A lo largo de estas secciones, el proyecto señalará los detalles químicos y biológicos de estos psicodélicos sagrados cuando sea apropiado.

El primer apartado, titulado «Nombres», explora los matices de los nombres de estas plantas u hongos en diferentes idiomas y culturas, y también documenta su estudio científico y sus efectos biológicos. Cada sección incluye un apartado titulado «Introducción y obras de arte» que presenta y analiza una o varias imágenes artísticas relacionadas con las plantas u hongos en cuestión: pinturas, monumentos, esculturas o parafernalia ritual. Las obras de arte abarcan desde la antigüedad hasta el arte contemporáneo. El arte aporta matices sobre la relevancia cultural y los usos de las plantas y hongos psicodélicos que van más allá de la simple información. Cada imagen artística va acompañada de una explicación sobre la planta u hongo, así como de su lugar geográfico en relación con el patrimonio cultural de los *pueblos originarios* que veneran y cultivan estas plantas y hongos. Estos apartados se denominan «Geografía y contextos» e incluyen mapas siempre que sea posible.

Además de presentar obras de arte, cada sección presenta un apartado sobre «Fuentes primarias y evidencia histórica» que incluye evidencias físicas y materiales, así como fuentes primarias que incluyen los propios «escritos» de los *pueblos originarios*, así como fuentes coloniales «externas» que registran los usos culturales de estas plantas y hongos.

Las secciones concluyen con dos apartados que interpretan las evidencias históricas. Uno se denomina «Interpretación» y el otro, «Implicaciones», el cual, como su nombre lo indica, analiza las implicaciones culturales que se desprenden del estudio de estas plantas y hongos, así como las implicaciones científicas vinculadas al uso de estas sustancias, incluida su investigación médico-industrial. Las interpretaciones destacan especialmente el papel de estas plantas y hongos en el establecimiento y el cultivo de relaciones con agentes humanos y más que humanos. Estos agentes se consideran entidades sagradas para los *pueblos originarios*. Las implicaciones contienen las conclusiones importantes para los lectores.

A lo largo del proyecto «Plantas y hongos sagrados de las Américas», las interpretaciones y conclusiones se basan en evidencias científicas. También se emplea un enfoque humanístico. Consideramos que la arqueología, la historia y la cultura material son igual de valiosas que la etnografía, las humanidades y el arte. El contexto social es clave, y comprender los contextos y las culturas que veneran estas plantas y hongos puede evitar juicios apresurados, así como el extractivismo cultural. Estas plantas y hongos son más que sustancias y más que drogas. Además, estas sustancias psicodélicas son valiosas porque sus efectos no son únicamente mentales ni psicológicos. Muchas de estas sustancias y experiencias son sociales y comunitarias, y ese aspecto no se ha estudiado lo suficiente.

Las sustancias psicodélicas se describen incorrectamente como alucinógenas, y las experiencias psicodélicas como alucinaciones. Las sustancias psicodélicas fortalecen la *conciencia visionaria* de los usuarios y provocan transformaciones significativas y duraderas en el pensamiento y el estado de ánimo que equivalen a cambios en la conciencia y la percepción, pero estas experiencias no son meras alucinaciones. El término «alucinación» connota ver algo falso, algo que no está realmente ahí, que solo es aparente para quien lo experimenta y para nadie más, algo que, por lo tanto, es materialmente falso.

La experiencia psicodélica en los *pueblos originarios* de América es una fuente de conocimiento, no es una experiencia falsa ni una distorsión. No se trata de puntos de fuga del pensamiento normal. Las experiencias psicodélicas cambian profundamente las percepciones al revelar lo que no es evidente en los estados ordinarios de conciencia. La experiencia y la voluntad de las entidades sagradas –que se encuentran a través de las experiencias psicodélicas– impiden descartar las experiencias psicodélicas como algo falso. Si algo tiene voluntad, no puede ser una mera ilusión. Estas experiencias inspiran cambios en la vida cotidiana, y los *pueblos originarios* de América consideran que los seres que se encuentran en estas experiencias son seres que inciden en la realidad.

El proyecto «Plantas y hongos sagrados de las Américas» analiza imágenes de obras artísticas creadas por los *pueblos originarios*: cerámica, esculturas, arte rupestre, parafernalia ritual, códices antiguos y también arte contemporáneo. El proyecto fomenta la reflexión informada y el estudio responsable sobre las plantas y los hongos. Siempre que ha sido posible, la evidencia arqueológica e histórica del arte se han interpretado con base en las investigaciones más avanzadas en antropología y cultura material.

Un riguroso relato histórico de las plantas y hongos sagrados de América revela una serie de usos culturales que perduran en la actualidad, usos que a menudo se pasan por alto en los estudios científicos. Comprender la historia de estas plantas y hongos arroja luz sobre las raíces del conocimiento de los *pueblos originarios* acerca de estas sustancias sagradas, su poder transformador y su valor para el patrimonio cultural mundial. La falta de reconocimiento de los diferentes usos culturales de los psicodélicos ha provocado malentendidos innecesarios. También ha dado lugar a problemas importantes y duraderos, como el prohibicionismo, la apropiación cultural y la injusticia epistémica. Quizás lo más preocupante es que ha fomentado el extractivismo, una ideología de acceso y consumo cultural que aleja estas prácticas de su contexto nativo.

En cuanto a la diversidad de usos culturales en sentido amplio, las plantas y los hongos con propiedades psicodélicas pueden utilizarse con fines considerados sacramentales, pero también con fines terapéuticos, filosóficos, estéticos, sociales y políticos, hedonistas o de placer, y paliativos para personas con enfermedades terminales, lo que amplía el alcance del Informe Mundial sobre las Drogas 2023 de las Naciones Unidas, que solo distingue tres tipos de usos: médico, espiritual y no médico. Estas experiencias intensifican, en lugar de reducir, la vida cotidiana gracias a las potentes sustancias químicas que contienen. Las vibrantes experiencias que se describen en este proyecto demuestran las formas en que estas plantas y hongos sagrados fortalecen la experiencia humana.

Inspirándose en el programa interdisciplinario de la Universidad de Harvard para el Estudio de los Psicodélicos en la Sociedad y la Cultura, el proyecto «Plantas y hongos sagrados de las Américas» aboga por el pluralismo, la diversidad cultural, la precisión científica, la reciprocidad y el respeto. Para superar las generalizaciones apresuradas y las denominaciones externas que entorpecen los estudios psicodélicos, el proyecto «Plantas y hongos sagrados de las Américas» utiliza las autodenominaciones de los *pueblos originarios* en lugar de la terminología externa, lo que no solo es ético, sino también lo más adecuado y preciso.

El proyecto «Plantas y hongos sagrados de América» se basa y está guiado por la Iniciativa Transcendence and Transformation del Center for the Study of World Religions (CSWR) de la Universidad de Harvard, que destaca los usos culturales de las plantas y los hongos con propiedades psicodélicas para explorar las tradiciones religiosas y espirituales que «pretenden trascender nuestros estados normales de ser, conciencia y encarnación, y así transformar al individuo, la comunidad y la sociedad». La página web y el proyecto son ejemplos de la colaboración necesaria para estudiar las sustancias psicodélicas e incidir en el emergente campo de las Humanidades Psicodélicas. La Escuela de Teología de Harvard y el Centro para el Estudio de las Religiones del Mundo (CSWR) están comprometidos con la educación psicodélica para un público amplio, con base en las perspectivas de los *pueblos originarios*, difundiendo información confiable y una interpretación filosófica responsable.

Huachuma, Achuma, Wachuma, cactus San Pedro, *Trichocereus pachanoi*

Cultura Chavín, Perú.

NOMBRE

Huachuma, achuma, wachuma y San Pedro son nombres del *Trichocereus pachanoi*, un cactus con propiedades psicodélicas, similar al peyote. (**Imagen 1**) El nombre «huachuma» está directamente relacionado con las propiedades físicas de estos cactus como «un cactus grande». El antropólogo cultural Douglas Sharon explica que «la información etnoarqueológica y etnohistórica de Huachuma se complementa con algunas interesantes aportaciones lingüísticas. Achuma se define en un vocabulario aimara de 1812 como «cactus grande» y «bebida que hace perder el juicio»...Al parecer, en el siglo XIX se encontró en Perú y Chile el verbo *chumarse* («embriagarse»).[1]



IMAGEN 1

Trichocereus macrogonus var. *pachanoi* en Ecuador, Betsy Lambert, Inaturalist.
Creative Commons. <https://www.inaturalist.org/observations/143839815>

Las fuentes coloniales describen el cactus y su uso de manera peyorativa, mostrando la típica «mirada colonial» al afirmar que el cactus huachuma es una planta que «hace perder el juicio», a pesar de que el nombre en español San Pedro está relacionado con el santo cristiano que tiene la llave para abrir las puertas del cielo. Las fuentes comparan la embriaguez que produce esta planta con la que producen las bebidas alcohólicas, sin tener en cuenta otros ingredientes intoxicantes en los brebajes de huachuma, como las plantas de *datura* o *brugmansia*, que se añaden en la medicina popular.

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

Titulada «*Dios sonriente*», la estela de **la imagen 2** representa una figura antropomórfica en un plano bidimensional. La figura mira hacia su derecha, sosteniendo un cactus que se asemeja a la forma de un cactus huachuma (*Trichocereus pachanoi*) que se muestra en **la imagen 1**. Según los arqueólogos e historiadores del arte, «el Dios Sonriente era una versión de la deidad representada en el Gran Lanzón, uno de los principales objetos de culto» [2].



IMAGEN 2

Dios Sonriente. Estela con San Pedro. Chavín de Huantar, Perú.
Mesia Montenegro *et al* 2014.[3]

La figura de la estela actúa de manera ritual. El dios, o tal vez un especialista ritual, lleva un tocado formado por serpientes entrelazadas. Las cabezas de las serpientes están cerca del cactus, casi tocándolo. Al mirar el cactus, los cuerpos de las dos serpientes se entrelazan y luego se estiran hacia atrás hasta la *trenza* de la figura, que le cuelga del cuello y la espalda.

El rostro de la figura tiene una nariz y colmillos parecidos a los de un felino, que recuerdan a un jaguar o un puma, tal y como se representan habitualmente en las tradiciones indígenas, como las de los olmecas (México) y en San Agustín (Colombia). El tamaño de los ojos es inusualmente grande, con forma de media luna, lo que sugiere las propiedades y los efectos visionarios tras consumir el cactus huachuma. Las garras felinas son prominentes en ambas manos de la figura. En la espalda hay una figura geométrica con un glifo que se asemeja a un rostro humano.

La figura lleva un cinturón con una serpiente de dos cabezas, y cada una de sus dos cabezas cuelga hacia los pies. El antropólogo cultural Douglas Sharon destaca la importancia de la serpiente de dos cabezas: «En la losa de piedra se representaba una figura sobrenatural con colmillos y garras, con un cinturón y una serpiente de dos cabezas que llevaba un cactus San Pedro de cuatro costillas».[4] Los cactus de cuatro costillas se consideraban especiales para el pueblo Chavín porque son raros y también porque las cosmologías andinas relacionaban sus estructuras cuádruples con los cuatro puntos cardinales, las Cuatro Esquinas del Mundo.

GEOGRAFÍA Y CONTEXTO

Los cactus huachuma o *Trichocereus pachanoi* (**imagen 1**) crecen en Sudamérica, principalmente en Perú, Ecuador y Bolivia, pero se pueden encontrar en toda la cordillera de los Andes, como se muestra en el mapa de **la imagen 3**. El

área de distribución del *Trichocereus pachanoi* incluye las tierras altas del norte de Perú, de donde provienen los antiguos hallazgos arqueológicos, «pero también las tierras altas del centro-norte de Perú (Cordillera Blanca) y Bolivia (provincia de Cochabamba, donde se le llamaba achuma)». [5]

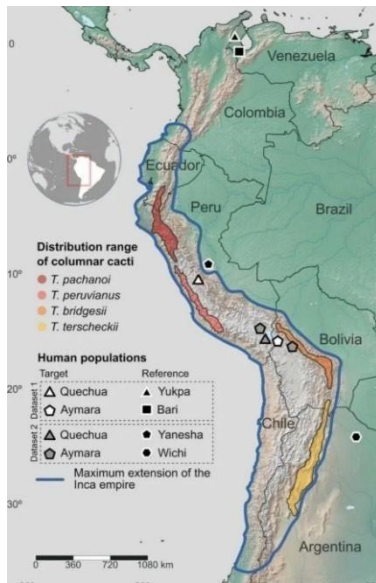


IMAGEN 3

Mapa de distribución. *Trichocereus macrogonus* var. *pachanoi*. Padro et al 2022. [6]

Las pruebas arqueológicas antiguas del cactus huachuma en América provienen del análisis de restos materiales que incluyen polen, semillas y otros restos orgánicos en Perú. Los registros arqueológicos revelan una larga relación humana con *el Trichocereus pachanoi*, de al menos 8000 años. El cactus huachuma es quizás la sustancia con propiedades psicodélicas de uso más antiguo en América con una continuidad cultural desde la antigüedad hasta el presente, debido a su uso registrado desde hace mucho tiempo y al uso continuado en la medicina popular contemporánea en Perú.

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Las pruebas del uso antiguo del cactus huachuma (*Trichocereus pachanoi*) son comunes en toda la cordillera de los Andes. Como se muestra en **la imagen 2**, «el hallazgo iconográfico más famoso, la llamada «estela portadora de San Pedro» o el «Dios Sonriente» en Chavín de Huantar, data del año 750 a. C.». [7] Las tradiciones de los *pueblos originarios* de Perú, incluidas las de Cupisnique, Chavín, Salinar, Moche y Lambayeque, muestran pruebas sólidas en cerámica, esculturas y otras iconografías.

La evidencia orgánica más antigua de huachuma fue descubierta en la región de Ancash, en Perú, en la Cueva del Guitarrero. En esta cueva, habitada continuamente desde el año 8600 a. C., se ha detectado una alta concentración de polen de *Trichocereus pachanoi*, que se remonta a la fase más antigua de ocupación humana en la región. La datación por carbono del polen, las semillas y los restos orgánicos encontrados allí se asocia con vasijas de cerámica, estelas de piedra e iconografía. La parafernalia ritual asociada con el cactus huachuma establece la antigüedad del uso humano del cactus en esta zona; por lo tanto, la introducción de esta planta en el interior de la cueva no fue accidental, sino intencionada. [8]

Fuentes históricas primarias de los siglos XVI y XVII documentan el uso del cactus huachuma en los Andes. El antropólogo cultural Douglas Sharon escribe que «en 1582, las *Relaciones Geográficas de Indias* describían el

consumo de aguacolla en los ritos confesionales entre los indígenas Gonzalves en Ecuador [...] En 1602, en Tacobamba, Bolivia, un confesor nativo celebró una «misa» con «achuma», durante la cual afirmó encarnar el Espíritu de Cristo».[9]

INTERPRETACIÓN

El cactus huachuma (*Trichocereus pachanoi*) es una antigua planta psicodélica o enteógena utilizada en la región andina desde al menos el 8000 a. C. El alcaloide psicodélico que se encuentra en el cactus se conoce como mezcalina. Los objetos rituales y las cerámicas encontrados en los Andes proporcionan abundantes pruebas de los usos culturales del cactus huachuma: sacramental, médico y artístico/creativo. Las pruebas del uso del cactus huachuma prevalecen en la actualidad como ingrediente clave de la medicina tradicional.

El cactus tiene significados simbólicos y espirituales más allá del contexto medicinal.[10] «Además de su papel como catalizador de la transformación psicológica, el achuma (o huachuma) también parece tener una función cosmológica, como lo indica el hecho de que la mayoría de los cactus claramente representados en los registros arqueológicos tienen cuatro costillas».[11] Las culturas precolombinas presentan los cactus huachuma correlacionados con las direcciones que estructuran toda la creación. Los rituales curativos mestizos contemporáneos –en toda la cordillera de los Andes– consideran que los cactus huachuma son capaces de abrir las puertas del cielo, al igual que San Pedro.

IMPLICACIONES

Dentro de las civilizaciones originarias del Perú, el uso del cactus huachuma (*Trichocereus pachanoi*) se ha registrado en varias culturas, lo que muestra una estrecha relación con la cosmología y revela una continuidad cultural de larga data. La parafernalia ritual de los antiguos ritos del cactus huachuma incluye piedras, palos de madera muy pulidos, vasijas de cerámica y trozos de minerales de oro y plata cuidadosamente tallados. Sus usos son médicos, rituales, adivinatorios, creativos o estéticos, y estos usos persisten hasta nuestros días.

Una investigación antropológica realizada en el departamento peruano de Lambayeque, situado a 800 kilómetros al norte de Lima, documenta su uso contemporáneo en la medicina popular. Revelando las propiedades terapéuticas de los cactus huachuma, «En una ceremonia ritual de curación que dura toda la noche, el curandero y el paciente beben una pócima elaborada con San Pedro. [...] El curandero adivina la causa de la enfermedad que aflige al paciente y le receta hierbas para administrarle. Los pacientes no solo provienen del pueblo, sino también de muchas partes lejanas del Perú». [12] En estos rituales, en los que tanto el curandero como el paciente se someten a los efectos del huachuma, el curandero suele pasar varios minutos hablando con el paciente sobre sus problemas y síntomas. Las canciones rituales pueden incluir liturgia católica, incluso en latín, lo que revela la mezcla de diferentes tradiciones religiosas y espirituales en los rituales del cactus huachuma.

REFERENCIAS

- [1] Sharon, Douglas. "Sacred Sanpedro in Ethnoarcheological Context." *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archeology* 39, no. 1 (2019): 113.
- [2] Sharon, Douglas. "Sacred Sanpedro in Ethnoarcheological Context." *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archeology* 39, no. 1 (2019): 86.
- [3] Mesía Montenegro, Christian. "Festines y poder en Chavín de Huantar durante el período formativo tardío en los Andes centrales." *Chungará (Arica)* 46, no. 3 (2014): 329.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000300002>.
- [4] Sharon, Douglas. "Sacred Sanpedro in Ethnoarcheological Context." *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archeology* 39, no. 1 (2019): 86.
- [5] Sharon, Douglas. "Sacred Sanpedro in Ethnoarcheological Context." *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archeology* 39, no. 1 (2019): 79.
- [6] Padro, Julian, Diego De Panis, Pierre Luisi, Hernán Dopazo, Sergio Hernán Szajnman, Esteban Hasson, and Ignacio Soto. "Ortholog Genes from Cactophilic *Drosophila* Provide Insight into Human Adaptation to Hallucinogenic Cacti." *Scientific Reports* 12, no.1 (2022):13180-15 <https://doi.org/10.1038/s41598-022-17118-x>.
- [7] Samorini, Giorgio. "The Oldest Archeological Data Evidencing the Relationship of Homo Sapiens with Psychoactive Plants: A Worldwide Overview." *Journal of Psychedelic Studies* 3, no. 2 (2019): 74.
- [8] Lynch, Thomas F. *Guitarrero Cave: Early Man in the Andes*. (Academic Press, 1980), 101.
- [9] Sharon, Douglas. "Sacred Sanpedro in Ethnoarcheological Context." *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archeology* 39, no. 1 (2019): 112.
- [10] Jay, Mike. *Mescaline: A Global History of the First Psychedelic*. (Yale University Press, 2019), 23.
- [11] Sharon, Douglas. "Sacred Sanpedro in Ethnoarcheological Context." *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archeology* 39, no. 1 (2019): 113.
- [12] Dobkin, Marlene. "*Trichocereus pachanoi*: A Mescaline Cactus Used in Folk Healing in Peru." *Economic Botany* 22, no. 2 (1968): 191.

Peyote, *peyotl* o *hikuri*, *Lophophora williamsii*.

Pueblos originarios del norte de México y el suroeste de Estados Unidos

NOMBRE

Conocido en español como peyote, los nombres de este cactus sagrado —*peyotl*, *hikuri*, *jikuli* o *jiculí*— provienen de lenguas pertenecientes a la familia lingüística uto-azteca, que incluye lenguas habladas en toda Aridoamérica, Mesoamérica y el suroeste de Estados Unidos. Esta entrada se decanta por el nombre náhuatl *peyotl*.

La antropóloga y estudiosa del peyote Stacy B. Schaefer explica: «Desde que el peyote fue objeto de estudio por parte de botánicos y psicofarmacólogos occidentales, ha pasado por una serie de cambios de nombre, hasta que la ciencia se decantó por *Lophophora* como género y *williamsii* y *diffusa* como las dos especies de peyote que han sido identificadas con certeza» [1].

El nombre en lengua náhuatl *peyotl* puede traducirse como «capullo de seda». El nombre en lengua huichol *hikuri* puede traducirse como «espejo» y «luna». El pueblo wixárika, también conocido como huichol, es uno de los *pueblos originarios* del oeste y noroeste de México, y habita principalmente en la cordillera de la Sierra Madre Occidental. *Jikuli* o *Jiculí* son nombres para el peyote utilizados por los raramuri o tarahumaras en el estado mexicano de Chihuahua, por los coras en Nayarit y por los tepehuanes en Durango. Los historiadores han registrado el uso sacramental del peyote por parte de los apaches lipan en las llanuras del norte de México y Texas, y por parte de los teochichimecas, un antiguo pueblo nómada. Todos estos *pueblos originarios* mantienen el uso sacramental del cactus peyote.

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

En **la imagen 1**, la pintura del artista visionario José Benítez Sánchez, titulada *Kauyumarie's Nierika*, ilustra una narrativa cosmogónica wixárika (huichol) en el que las fuerzas sagradas emergen del inframundo y llegan a la Tierra. El disco radiante que aparece es un *nierika*, que es *peyotl* (peyote) y también es un espejo, un cactus, un camino azul del venado sagrado Kauyumarie; cada botón de peyote se asemeja y representa estas ideas.



IMAGEN 1

Nierika de Kauyumarie. José Benítez Sánchez. Pintura con hilo, 1974. Técnica mixta: madera contrachapada, cera de abeja e hilo de lana. Fotografía de Juan Negrín. Centro de Investigación Wixárika.

El venado azul llamado Kauyumarie, que significa «nuestro viejo hermano venado», encuentra el *nierika*, el círculo luminoso que es una puerta de entrada al mundo espiritual, un elemento común en el arte wixárika (huichol). Su *nierika* unifica los seres físicos con los mundos espirituales. Los seres cobran vida a través del *nierika*. Se cree que las líneas que se extienden desde el centro de los botones físicos de *peyote* se asemejan a los caminos cosmológicos del venado azul Kauyumarie en esta narrativa sagrada.

Debajo del *nierika*, Tatéi Werika Wimari, cuyo nombre significa «Nuestra Madre Águila», abre sus alas e inclina la cabeza para escuchar a Kauyumarie, que está sentado en una roca debajo y a la derecha de ella. Las palabras de Kauyumarie descienden por un hilo y entran en un recipiente, transformando su discurso en energía vital representada como una flor blanca. Por encima de Kauyumarie, en forma de serpiente con cuernos de venado, el «Espíritu de la Lluvia» da vida a los dioses que se extienden alrededor de estas imágenes mientras se esparcen por la tierra. [2]

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

El *peyotl* (*peyote*) crece principalmente en las regiones desérticas del norte de México y el sur de Texas, en zonas ecológicas especiales con el suelo adecuado para que prosperen los cactus. *Lophophora williamsii*, el nombre botánico del *peyotl*, es originario de la región desértica alta de San Luis Potosí, que el pueblo wixárika (huichol) llama Wirikuta, y también es originario de partes de los estados mexicanos de Zacatecas y Coahuila y de las llanuras del sur de Texas a lo largo del Río Bravo. *Lophophora diffusa*, un cactus de la misma familia solo crece en una pequeña zona desértica del estado mexicano de Querétaro. [3]

Investigaciones arqueológicas recientes han descubierto semillas y botones de *peyote*, junto con petroglifos que representan los cactus de *peyote*, en el estado nororiental mexicano de Nuevo León, una región poco estudiada [4]. Los arqueólogos del proyecto «Prehistoria y arqueología histórica del noreste de México» encontraron semillas de *peyote* en Villaldama, un antiguo yacimiento arqueológico de Nuevo León que data de al menos 12 000 AP. (Utilizado en la datación por carbono, AP es una designación de datación que significa «antes del presente», antes del año 1950).

Los arqueólogos utilizan este término y los más convencionales a.C y d.C, dependiendo de las pruebas que interpreten. No hay datos sobre pruebas de radiocarbono en las semillas o botones, pero otros artefactos allí, como flechas de pedernal, han sido datados por carbono en 6000 AP. Como parte de un hogar, dos molares de la boca de un equino americano extinto datan de hace casi 11 000 años AP. [5]



IMAGEN 2

Lophophora williamsii (Lem. ex Salm-Dyck) J.M.Coult. Observada en México por altamiranojh y presentada en iNaturalist.
<https://www.inaturalist.org/observations/245787140>

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Las pruebas arqueológicas mencionan botones de peyote en yacimientos prehistóricos repartidos en Texas y el norte de México. Los análisis del arte rupestre, los recipientes de cerámica, la iconografía y las fuentes coloniales revelan una larga historia de uso del peyote en América.

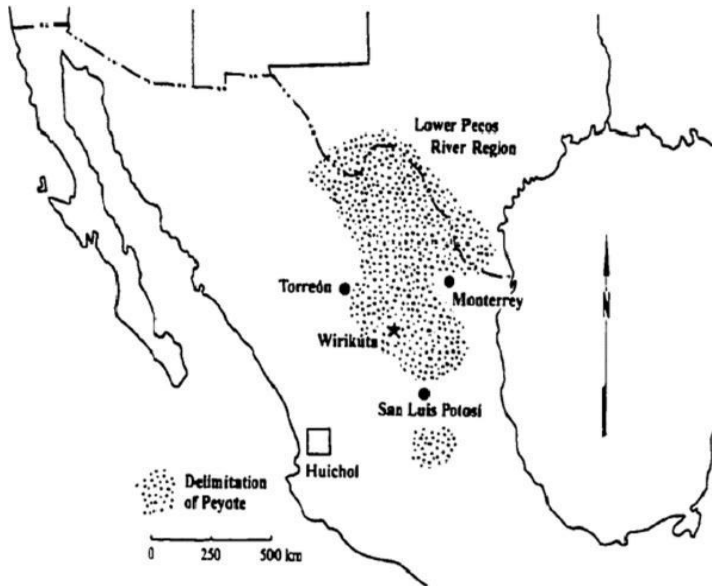


IMAGEN 3

Mapa de distribución del peyote. Reproducido de Boyd, Carolyn Elizabeth.[6]

Se descubrieron botones secos de peyote con forma de disco cerca de antiguas pinturas rupestres en las cuevas de Shumla, en la orilla texana del Río Bravo.[7] Estos botones conservados datan, según el carbono 14, de aproximadamente 4000 años a. C., y aún contienen mezcalina en una concentración de alrededor del dos por ciento.[8] Varias cuevas y abrigos rocosos de Texas contienen peyote conservado cuya datación por radiocarbono oscila entre el 5000 y el 5700 a.p. (antes del presente). [9]

En el centro-oeste de Coahuila, México, se encontró un botón de peyote seco y conservado que formaba parte de un collar en el complejo funerario de Mayran, una cueva con múltiples entierros, lo que sugiere que el collar formaba parte de las ofrendas funerarias. Este botón de peyote data de los años 810 y 1070 d. C. El análisis para identificar sus alcaloides revela mezcalina, el principio psicodélico del peyote, pero también compuestos químicos como lophophorina, anhalonina, pelotina y anhalonidina, todos los cuales tenían un efecto séquito cuando se consumían. También se encontraron en el yacimiento objetos líticos y percederos.[10]

Las recientes excavaciones arqueológicas en la cueva La Morita II en Nuevo León, México, revelaron una serie de manifestaciones de arte rupestre que, según la datación por carbono, provienen de hace 6000 años (antes del presente). Los arqueólogos concluyen que la cueva tenía funciones mixtas para la vida cotidiana y como lugar funerario. «Esta deducción se basa en la ubicación de lanzas y puntas de proyectiles de hace 4500 años; restos de objetos fabricados con materiales percederos, como fragmentos de cordeles y cestería de hace 3000 años a.p. Otros elementos que contextualizan la vida cotidiana en la cueva fueron coprolitos (heces secas) y semillas de cactus, como el peyote y tres especies de la región».[11]

El *Códice Florentino* del siglo XVI, el manuscrito *Parecer de Juan de Salcedo sobre el Peyote* del siglo XVII, así como los registros de los juicios de la Inquisición describen los usos culturales del peyote, que incluyen la medicina y la adivinación, así como usos rituales y sacramentales. El libro X, capítulo XXIX, del *Códice Florentino* proporciona información sobre el conocimiento desarrollado por los teochichimecas, un pueblo nómada que vivía en el norte de México: «Y conocían las cualidades, la esencia, de las hierbas y las raíces. El llamado peyote fue un descubrimiento suyo. Cuando comían peyote, lo apreciaban más que el vino o los hongos. Se reunían en algún lugar del desierto; se

juntaban; allí bailaban y cantaban toda la noche y todo el día. Y al día siguiente, se reunían de nuevo. Lloraban; lloraban mucho. Decían [así] se lavaban los ojos; así se limpiaban los ojos».[12] El *Códice Florentino*, Libro XI, Capítulo VII, describe con más detalle las propiedades visionarias del peyote.



IMAGEN 4

Ilustración de *Lophophora Williamsii* (Lem.) por Coulter, catalogada como *Echniocactus Williamsii* Lemaire en *Bot. Mag.* 73 (1847) t. 4296.[13]

INTERPRETACIÓN

Teniendo en cuenta la larga historia y la amplia variedad de tradiciones indígenas, es probable que no exista un único culto o ritual homogéneo para el uso sacramental del peyote. Se han registrado rituales antiguos de varios *pueblos originarios* del norte de México: teochichimecas, wixárikas, coras, raramuris y apaches lipan. Sin embargo, las fuentes coloniales muestran un choque de *paradigmas culturales* entre las cosmologías de los *pueblos originarios* y la Iglesia católica.

Según el manuscrito inédito *Parecer de Juan de Salcedo sobre el Peyote*, escrito en 1619 por el rector de la Real y Pontificia Universidad y que ahora se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Wisconsin-Madison, desde la Primera Asamblea Apostólica de 1524 en México, la Iglesia Católica consideraba que el uso sacramental del peyote era un obstáculo para la evangelización de los *pueblos originarios*, ya que los rituales y las tradiciones relacionadas con el peyote se asemejan a antiguos rituales y cosmovisiones anteriores al cristianismo en el Nuevo Mundo. El peyote y su uso sacramental fueron prohibidos oficialmente por un edicto de la Inquisición en 1620, pero 100 registros de juicios inquisitoriales documentan los usos culturales de este cactus sagrado durante los siglos XVII y XVIII.

En el siglo XIX, el culto al peyote se extendió entre los *pueblos originarios* del suroeste de Estados Unidos. La difusión del conocimiento sobre el peyote se reconoce entre los pueblos nativos de Oklahoma, principalmente los comanches y los kiowas, pero también en Arizona entre los diné o navajos. El conocimiento sobre el peyote se encuentra en las praderas de Canadá, especialmente en Saskatchewan, lejos del suroeste de Estados Unidos.

IMPLICACIONES

A finales del siglo XIX, la Iglesia Nativa Americana de Jesucristo (Native American Church) surgió en el contexto de la prohibición –por parte del gobierno de los Estados Unidos en 1890– de los rituales de la Danza de los Espíritus. Tras la prohibición, los miembros de la NAC consideraron que el uso sacramental del peyote era el núcleo de sus prácticas rituales. El culto al peyote creció rápidamente entre los pueblos nativos del estado de Oklahoma. La NAC se considera un contrapeso al colonialismo.

Practicados por primera vez en 1889, en respuesta a las confiscaciones masivas de tierras y la asimilación cultural, los rituales de la Danza de los Espíritus eran ceremonias a gran escala en las que participaban cientos de personas en una danza circular. Estos rituales se instauraron para reconectarse con los antepasados, reconocer el modo

de vida de los *pueblos originarios* y poner fin simbólicamente a la expansión colonial. Los rituales de la Danza de los Espíritus asustaron a los colonos y a las autoridades, y el gobierno de los Estados Unidos los prohibió.

La Iglesia Nativa Americana surgió para proteger la libertad religiosa de sus miembros. El peyote se considera una medicina y un don divino que proporciona consejo y fuerza para lidiar con el legado colonial de discriminación, falta de reconocimiento y falta de servicios médicos. Los rituales de la NAC utilizan sacramentalmente el peyote por sus propiedades terapéuticas, para tratar problemas de salud mental y espiritual.[14] Los rituales de la NAC se suelen realizar durante la noche, dentro de un *tipi* y alrededor de una hoguera, donde un especialista ritual conocido como *roadman* o *medicine man* recita cánticos y narraciones sagradas.

La Iglesia Nativa Americana de Jesucristo obtuvo reconocimiento oficial en 1918, pero, desde sus inicios, los miembros de la NAC fueron acosados, perseguidos y encarcelados por el Gobierno de los Estados Unidos. El Gobierno de los Estados Unidos intentó suprimir la NAC, y muchos estados introdujeron leyes contra el peyote a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Gracias a su organización como iglesia legal y reconocida, fruto de prolongadas disputas legales, la NAC sobrevive y prospera, aumentando el número de afiliados a la iglesia y ganando casos judiciales.

El culto al peyote en la NAC se ha considerado un contrapeso al colonialismo y surgió de la resistencia masiva de los *pueblos originarios*. La NAC continúa sus esfuerzos por concientizar sobre la importancia ecológica de la preservación del peyote [15], ya que actualmente se trata de una especie vegetal amenazada debido al consumo insostenible, así como a la escasa extensión de las tierras donde crece, la industria agrícola y la vigilancia fronteriza.

REFERENCIAS

- [1] Schaefer, Stacy B. "The Crossing of the Souls: Peyote, Perception and Meaning among the Huichol Indians." In *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, & Survival*, edited by Stacy B. Schaefer and Peter T. Furst (University of New Mexico Press, 1996), 141.
- [2] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers* (Healing Arts Press, 1992), 63.
- [3] Schaefer, Stacy B. "The Crossing of the Souls: Peyote, Perception and Meaning among the Huichol Indians." In *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, & Survival*, edited by Stacy B. Schaefer and Peter T. Furst (University of New Mexico Press, 1996), 142.
- [4] Narváez Elizondo, Raúl, Luis Encarnación Silva Martínez, and William Breen Murray. "El brebaje del desierto: usos del peyote (*Lophophora williamsii*, *Cactaceae*) entre los cazadores-recolectores de Nuevo León." *Desde el herbario CICY* 10, (2018): 189.
- [5] Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). "Hallan vestigios de los primeros pobladores del territorio que hoy ocupa Nuevo León." Boletín 291, May 13, 2023. <https://www.inah.gob.mx/boletines/hallan-vestigios-de-los-primeros-pobladores-del-territorio-que-hoy-ocupa-nuevo-leon>.
- [6] Boyd, Carolyn Elizabeth. "The Work of Art: Rock Art and Adaptation in the Lower Pecos, Texas Archaic." (PhD diss., Texas A&M University, 1998), 126.
- [7] Samorini, Giorgio. "The Oldest Archeological Data Evidencing the Relationship of Homo Sapiens with Psychoactive Plants: A Worldwide Overview." *Journal of Psychedelic Studies* 3, no. 2 (2019): 71.
- [8] Jay, Mike. *Mescaline: A Global History of the First Psychedelic*. (Yale University Press, 2019), 34.
- [9] Rafferty, Sean M. "Prehistoric Intoxicants of North America." In *Ancient Psychoactive Substances*, edited by Scott Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 120.
- [10] Bruhn, J. G., J. E. Lindgren, B. Holmstedt, and J. M. Adovasio. "Peyote Alkaloids: Identification in a Prehistoric Specimen of *Lophophora* from Coahuila, Mexico." *Science* 199, no. 4336 (1978): 1437-1438.
- [11] Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). "Hallan vestigios de los primeros pobladores del territorio que hoy ocupa Nuevo León." Boletín 291, May 13, 2023. <https://www.inah.gob.mx/boletines/hallan-vestigios-de-los-primeros-pobladores-del-territorio-que-hoy-ocupa-nuevo-leon>.
- [12] Sahagún, Bernardino de. *Florentine Codex (General History of the Things of New Spain)*. Book X. Chapter XXIX. Translated by Charles E. Dibble and Arthur Anderson. (The School of American Research and the University of Utah, 1961), 173.
- [13] Schultes, Richard Evans. "Iconography of New World Plant Hallucinogens." *Arnoldia* 41, no. 3 (1981): 94.
- [14] Calabrese, Joseph D. *A Different Medicine: Postcolonial Healing in the Native American Church*. (Oxford University Press, 2013), 17-18.
- [15] González Romero, Osiris. "Decolonizing Peyote Politics in Mexico and Southwest U.S." In *Struggles for Liberation in Abya Yala*, edited by Ernesto Rosen and Luis Ruben Díaz (Wiley, 2024), 285-286.

Ololiuhqui

Coaxihuitl, «planta serpiente», y *Ololiuhqui*, «cosa redonda»;

Semillas de la Virgen; *Ipomoea corymbosa*.

Culturas teotihuacana, nahua y mazateca

NOMBRE

Debido a la amplia variedad de nombres que recibe la *Ipomoea corymbosa*, en esta entrada se utilizará principalmente el nombre *ololiuhqui*. La planta que genera las semillas de *ololiuhqui* ha sido recientemente reclasificada botánicamente como *Ipomoea corymbosa*, pero en investigaciones científicas y antropológicas anteriores se utilizaba el término *Turbina corymbosa*.

Las semillas de *Ipomoea corymbosa* tienen varios nombres en toda Mesoamérica. En español se llaman «semillas de la Virgen», es decir, semillas de María. En náhuatl, se llaman *ololiuhqui*, que significa «cosa redonda». En la lengua chinanteca de Oaxaca, México, se conocen como *a-mu-kia*, que significa «medicina para la adivinación».[1] En relación con los idiomas de los *pueblos originarios*, los nombres botánicos requieren un estudio más profundo por parte de los lingüistas para explorar sus significados y asociaciones.[2]

Algunas culturas, como la nahua, distinguen entre la planta/enredadera y las semillas que produce. La enredadera *Ipomoea corymbosa* se conoce en lengua náhuatl con el nombre de *coaxihuitl*, que significa «planta serpiente». También se conoce a menudo en lengua náhuatl con el nombre de *ololiuhqui*, el nombre de sus semillas significa «cosa redonda». Las semillas son pequeñas y ovaladas, de color marrón. La planta *Ipomoea corymbosa*, la enredadera que produce el *ololiuhqui*, es una enredadera trepadora. Cuando trepan por los árboles, las enredaderas se asemejan a serpientes trepando por el tronco de un árbol. La enredadera también es denominada como hiedra o bejuco por los escritores españoles.[3]

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

La enredadera del *ololiuhqui* puede considerarse y representarse como una deidad. Parece existir un «núcleo duro» mesoamericano en el que diferentes civilizaciones de distintas épocas y regiones comparten rasgos culturales: las deidades acuáticas están relacionadas con la fertilidad y el mundo vegetal en muchas culturas. Como se muestra a continuación, el *ololiuhqui* está asociado con la fertilidad y la ginecología. Además, la planta de *ololiuhqui* está relacionada con los hongos *Psilocybe*, los rituales curativos y los médicos.

El antropólogo Peter Furst propone que la deidad femenina que aparece en **la imagen 1** es una concepción metafísica de la enredadera del *ololiuhqui*. Esta imagen se encuentra en el centro del mural de Tlalocan, el *Paraíso de Tlaloc*, en el yacimiento precolombino de Tepantitla, en la ciudad sagrada de Teotihuacan, al noreste de la Ciudad de México.



IMAGEN 1

Una posible deidad femenina. *Murales de Tepantitla*, Teotihuacan, México, 200 d. C. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México.

En respuesta a las críticas a su interpretación, Furst explica que «en general estamos de acuerdo en que la deidad frontal es efectivamente femenina y que parece representar a la Madre Tierra en un aspecto juvenil y generoso. [Esther] Pasztory cree que su carácter se asemeja más al de Xochiquetzal (Flor Preciosa), la joven Madre Tierra y diosa creadora de la fertilidad y la vegetación [...]. Como fuente del agua terrestre, que brota de la zona de su nariz y boca, me pareció que encarnaba principalmente las características de Chalchiuhtlicue, la Señora de la Falda de Jade, diosa del agua que fluye por encima y por debajo de la tierra, madre de manantiales, arroyos, lagos y pozos de agua y, según algunas tradiciones, esposa o hermana de Tlaloc».[4]

La identificación iconográfica de Furst requiere el respaldo de más pruebas arqueológicas, ya que su interpretación podría ser una proyección retrospectiva de los rasgos culturales mexicas (aztecas) sobre la civilización teotihuacana (100-700 d. C.), que precedió a los mexicas (1300-1521).

Asunción Alvarado, un artista contemporáneo mazateco de la región de la Sierra Mazateca de Oaxaca, representa en su obra una variedad de plantas y hongos sagrados, entre ellos la enredadera *Ipomoea violacea*. En **la imagen 2**, la pintura *Abuela Medicina* retrata la enredadera *Ipomoea violacea* que crece desde la parte inferior del cuadro, extendiendo sus ramas a ambos lados y trepando hasta la parte superior. El fondo del cuadro es un cielo estrellado. La imagen de la enredadera se acompaña de imágenes de hongos *Psilocybe* —que contienen los compuestos psicodélicos psilocina y psilocibina— y *Salvia divinorum*, lo que sugiere el carácter sagrado de estas plantas y hongos.



IMAGEN 2

Abuela Medicina, de Asunción Alvarado, 2023.

En el centro del cuadro, un incensario ritual con un fuego amarillo luminoso arroja luz. Las hojas de la planta de *ololiuhqui* están claramente representadas, y sus tallos parecen ondular como una serpiente en movimiento. Las flores moradas, que se encuentran en el centro y hacia la parte superior, identifican la planta. Los luminosos colibríes morados irradian un aura naranja mientras vuelan, mirando hacia el borde del marco. A ambos lados del incensario se representan hojas de la *ská pastora* (*Salvia divinorum*), otra planta sagrada y psicodélica. Rodeando el fuego se encuentran las formas azules de seis hongos sagrados del género *Psilocybe*.

En la parte superior y central se representa el rostro realista de una mujer sabia o especialista ritual (*chotaj chinej*): médicas mazatecas que utilizan ritualmente las semillas de *ololiuhqui* u hongos *Psilocybe* para tratar a sus pacientes. Asunción Alvarado explica que «las semillas de la Virgen, u *ololiuhqui*, se utilizaban en la antigüedad para la adivinación y la curación, al igual que otras plantas místicas y sagradas del pueblo mazateco. Hoy en día, muy pocos sabios y sabias siguen utilizándolas. Las semillas son muy apreciadas, ya que deben ser manipuladas con mucho cuidado por una persona sabia que las conozca bien» [5]. Alternativamente, la representación de **la imagen 2** puede interpretarse como un paralelismo con la planta como deidad en los antiguos murales de Tepantitla.

GEOGRAFÍA Y CONTEXTO

La *Ipomoea corymbosa*, u ololiuhqui, está ampliamente distribuida por todo el continente americano, especialmente en las zonas cálidas. (**Imagen 3**) La planta se clasificaba anteriormente como *Turbina corymbosa*, pero ahora se considera una *Ipomoea*. Esta distinción no se encuentra en estudios anteriores, por lo que *Turbina corymbosa* debe entenderse como *Ipomoea corymbosa*. «La *Turbina corymbosa* tiene una amplia distribución en el continente americano, desde México hacia el sur, pasando por América Central, hasta América del Sur, llegando hasta Bolivia y el sur de Brasil. También se encuentra en las Indias Occidentales, las Bahamas y las Bermudas».[7]

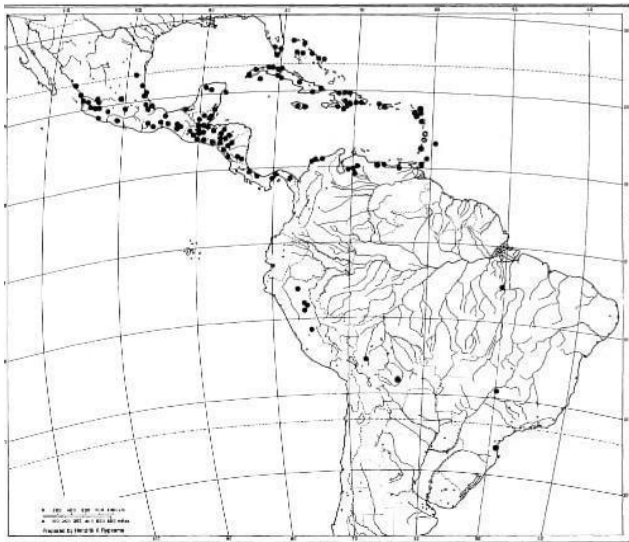


IMAGEN 3

Lugares donde crece la *Ipomoea corymbosa*. La planta de las «semillas de la Virgen» u *ololiuhqui* crece con facilidad y abundancia en las montañas del sur de México, así como en el Caribe y Sudamérica. [6]

En Mesoamérica, la planta de *ololiuhqui* crece en el centro y sureste de México. En Oaxaca, otra especie llamada «*badoh negro*» en español, con el nombre botánico «*Ipomoea violacea*», ha sido utilizada durante mucho tiempo con fines rituales y terapéuticos por los *pueblos originarios*. Tanto la *Ipomoea corymbosa* como la *Ipomoea violacea* tienen principios psicodélicos. «Violacea» significa «púrpura», en referencia a su flor, y es más potente que la *Ipomoea corymbosa*. «Corymbosa» significa «racimo», en referencia a sus flores. (**Imagen 4**)

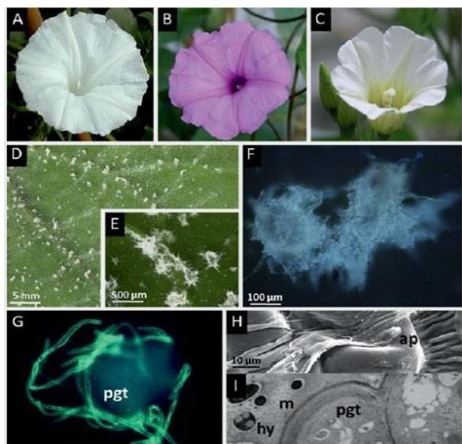


IMAGEN 4

Flores de plantas de *Ipomoea* yuxtapuestas con el micelio del cornezuelo que propaga el hongo *Periglandula*. [10]

Los compuestos químicos simples presentes en el *ololiuhqui*, como las amidas lisérgicas, pertenecen a la familia química psicodélica de los alcaloides del cornezuelo conocidos como erginas. Las amidas lisérgicas son estructuralmente similares a la dietilamida de ácido lisérgico (LSD). Albert Hofmann, el químico que descubrió el LSD, aisló los principios activos químicos de las semillas de *ololiuhqui*, identificando los alcaloides psicodélicos ergina e isoergina, así como los alcaloides no psicodélicos canoclavina, elimoclavina y lisergol.[8] Las investigaciones más avanzadas postulan que las propiedades psicodélicas de las semillas de *ololiuhqui* se desarrollaron a partir de la simbiosis evolutiva de estas enredaderas con una especie de hongo que propaga el cornezuelo, llamada *Periglandula ipomoea*. Esa simbiosis transfirió los principios químicos psicodélicos del hongo a las semillas de la planta. [9]

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Las pruebas históricas del uso cultural de la *Ipomoea corymbosa* y la *Ipomoea violacea*, dos variedades de enredaderas con flores diferentes pueden encontrarse en antiguos manuscritos y crónicas redactados por misioneros españoles en México, entre ellos el *Códice Florentino* del siglo XVI y el texto médico del siglo XVII de Francisco Hernández titulado *Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus*, «*Tesoro de asuntos médicos de Nueva España*».

El libro XI, capítulo VII, del *Códice Florentino* explica las propiedades terapéuticas y visionarias de las semillas de *ololiuhqui* según la cultura nahua. «Sus hojas son delgadas, cordiformes y pequeñas. Su nombre es *ololiuhqui*. Embriaga, trastorna, perturba y enloquece. Quien la come o la bebe ve muchas cosas que le aterrorizan enormemente. Está realmente asustado [por la] serpiente venenosa, que ve por esa razón [...] El que odia a la gente hace que la tomen en bebidas y alimentos para volverlo loco. Sin embargo, huele agrio y quema un poco la garganta. Para la gota, solo se extiende sobre la superficie».[11] El choque de diferentes *paradigmas culturales* cuando los españoles se encontraron con los nahuas fomentó esta opinión colonial y despectiva.

Francisco Hernández escribe sobre las semillas de *ololiuhqui* como *Turbina corymbosa*. Hernández fue un médico español enviado por el rey Felipe II en una expedición de investigación que duró siete años (1570-77) para estudiar las propiedades terapéuticas de las plantas, los cactus y los hongos del Nuevo Mundo. «La planta *T. corymbosa* cura la sífilis, y tras la exposición al frío o la torsión y fractura de un hueso, la planta, cuando se mezcla con resina, alivia el dolor aumentando la fuerza corporal, expulsa la flatulencia y controla los impulsos antinaturales. Las semillas trituradas ayudan a curar enfermedades de los ojos cuando se aplican extractos mezclados con leche y chile en la cabeza y la frente, estimulan la interacción sexual tras su ingestión, las semillas trituradas tienen un olor fuerte y son ligeramente cálidas. Durante la adivinación, cuando los indios contactan con sus dioses y piden respuestas, ingieren material vegetal, se vuelven locos, desarrollan visiones y ven demonios. Cuando sufren de gota pulverizan las semillas y las mezclan con aceite de *Abies spec.* o en miel blanca».[12] La gama de usos de las semillas de *ololiuhqui* abarca desde tratamientos clínicos, incluyendo enfermedades sexuales, de los ojos y gota, hasta usos adivinatorios y visionarios.

INTERPRETACIÓN

Ipomoea corymbosa e *Ipomoea violacea*, ambas enredaderas llamadas «semillas de la Virgen» en español, han sido utilizadas por los pueblos mesoamericanos durante siglos, quizás milenios. Las pruebas iconográficas y diversas fuentes históricas documentan los usos terapéuticos, sacramentales y adivinatorios de las semillas en toda Mesoamérica. Mientras que los médicos coloniales trataban de comprender sus propiedades medicinales, las plantas y su uso psicodélico fueron condenados, y sus usuarios perseguidos. Las fuentes coloniales de los siglos XVI y XVII documentan la importancia cultural de esta planta y su amplia distribución en toda Mesoamérica.

Debido a que estas plantas podían aliviar los síntomas de la sífilis y tratar problemas ginecológicos, en la cosmovisión mexica (azteca) estaban simbólicamente relacionadas con deidades de la fertilidad como Xochipilli y Xochiquetzal. Se creía que las fuerzas sobrenaturales habitaban en la planta porque sus propiedades psicodélicas permitían la comunicación con las deidades, algunas pertenecientes a las tradiciones mesoamericanas y también de tradiciones católicas o sincréticas.

Una característica distintiva que hace que estas plantas sean únicas es que sus propiedades psicodélicas, concretamente sus alcaloides del cornezuelo tienen su origen en una simbiosis evolutiva atípica con el hongo *Periglandula ipomoea*. [13] En sentido estricto, este hongo es la fuente de los alcaloides del cornezuelo que contienen los compuestos psicodélicos principales que se encuentran en las semillas. Parece que la simbiosis solo está presente en estas plantas y no en otras que se encuentran junto con *Periglandula ipomoea*.

IMPLICACIONES

Las conexiones de las semillas con la ginecología, la fertilidad y los tratamientos de enfermedades venéreas están respaldadas por los conocimientos de los *pueblos originarios* y la investigación científica contemporánea, lo que sugiere que las semillas de *Ipomoea corymbosa* desempeñarán un papel destacado en la futura etnoginecología. A pesar del énfasis psicológico que tienen las plantas sagradas en la investigación psicodélica actual, el potencial terapéutico de las plantas psicodélicas no está relacionado exclusivamente con las afecciones de salud mental, como lo demuestra el hecho de que las semillas tratan una amplia gama de enfermedades no relacionadas con la mente o el alma.

Se siguen descubriendo las propiedades terapéuticas de las semillas de *Ipomoea corymbosa* e *Ipomoea violacea*. En cuanto a sus propiedades terapéuticas, investigaciones recientes muestran que: «El alcaloide péptido del cornezuelo de centeno muestra una fuerte actividad uterotónica. Es un vasoconstrictor que se utiliza principalmente contra la migraña. La ergotamina es el único alcaloide del cornezuelo que se sigue utilizando como medicamento en Alemania. Los alcaloides del cornezuelo se desarrollaron en compuestos semisintéticos que contienen el núcleo ergolínic. Se utilizan en obstetricia, contra la infertilidad femenina, la enfermedad de Parkinson o para la mejora cognitiva de las personas mayores». [14]

El reconocimiento pleno de la sabiduría de los *pueblos originarios* acerca de las semillas de *ololiuhqui* y los usos de esta planta sagrada no solo revela una amplia gama de usos terapéuticos futuros, sino que también puede atenuar los problemas actuales relacionados con la extracción poco ética de plantas veneradas por las culturas mesoamericanas. Los *pueblos originarios* siempre han considerado las semillas, ya sea de *Ipomoea corymbosa* o *Ipomoea violacea*, como un medio para comunicarse con las deidades y no simplemente como sustancias terapéuticas, es decir, medicamentos. Un mayor conocimiento de las culturas en torno a estas plantas puede fomentar una mayor responsabilidad y menos generalizaciones apresuradas sobre estas plantas y las culturas que las veneran.

REFERENCIAS

- [1] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 173.
- [2] Wasson, Robert Gordon. “Notes on the Present Status of Ololiuhqui and the Other Hallucinogens of Mexico.” *Botanical Museum Leaflets, Harvard University* 20, no. 6 (1963): 175.
- [3] Wasson, Robert Gordon. “Notes on the Present Status of Ololiuhqui and the Other Hallucinogens of Mexico.” *Botanical Museum Leaflets, Harvard University* 20, no. 6 (1963): 175.
- [4] Furst, Peter. “Morning Glory and Mother Goddess at Tepantitla, Teotihuacán: Iconography and Analogy in Pre- Columbian Art.” In *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, edited by Norman Hammond (University of Texas Press, 1974), 198.
- [5] Alvarado, Asunción. Comunicación personal, Junio 26, 2025.
- [6] Austin, Daniel F., and George W. Staples. “A Revision of the Neotropical Species of *Turbina* Raf. (Convolvulaceae).” *Bulletin of the Torrey Botanical Club* 118, no. 3 (1991): 275.
- [7] Austin, Daniel F., and George W. Staples. “A Revision of the Neotropical Species of *Turbina* Raf. (Convolvulaceae).” *Bulletin of the Torrey Botanical Club* 118, no. 3 (1991): 274.
- [8] Hofmann, Albert. “The Active Principles of the Seeds of *Rivea Corymbosa* and *Ipomoea Violacea*.” *Botanical Museum Leaflets, Harvard University* 20, no. 6 (1963): 206.
- [9] Steiner, Ulrike, and Eckhard Leistner. “Ergot Alkaloids and Their Hallucinogenic Potential in Morning Glories.” *Planta Medica* 84, no. 11 (2018): 755.
- [10] Steiner, Ulrike, and Eckhard Leistner. “Ergot Alkaloids and Their Hallucinogenic Potential in Morning Glories.” *Planta Medica* 84, no. 11 (2018): 754.
- [11] Sahagún, Bernardino de. *Florentine Codex (General History of the Things of New Spain)*. Book XI. Translated by Charles E. Dibble and Arthur Anderson. (The School of American Research and the University of Utah, [1963] 1975), 129.
- [12] Steiner, Ulrike, and Eckhard Leistner. “Ergot Alkaloids and Their Hallucinogenic Potential in Morning Glories.” *Planta Medica* 84, no. 11 (2018): 752-753; Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 170.
- [13] Steiner, Ulrike, and Eckhard Leistner. “Ergot Alkaloids and Their Hallucinogenic Potential in Morning Glories.” *Planta Medica* 84, no. 11 (2018): 755-756.
- [14] Steiner, Ulrike, and Eckhard Leistner. “Ergot Alkaloids and Their Hallucinogenic Potential in Morning Glories.” *Planta Medica* 84, no. 11 (2018): 756.

Teonanacatl, «Carne de los dioses» u «Hongos sagrados»; *Psilocybe aztecorum*

Cultura nahua (mexica)

NOMBRE

Las culturas mesoamericanas (al menos 11 de ellas) han utilizado *Psilocybe*, un género de hongos que contiene las sustancias psicoactivas psilocibina y psilocina, con fines rituales, adivinatorios, terapéuticos o curativos. El uso y la recolección de *Psilocybe* están muy extendidos en toda Mesoamérica, y existen variantes regionales para todos los nombres indígenas de *Psilocybe*. Esta sección se concentra en los nahuas/aztecas, en lugar de examinar el uso de *Psilocybe* en toda Mesoamérica, debido a la gran cantidad de pruebas que existen sobre los usos culturales de *Psilocybe* por parte de los nahuas.

En la lengua náhuatl hablada por los pueblos nahuas, uno de los nombres del hongo *Psilocybe* es *teonanacatl*, que puede traducirse como «la carne de los dioses», formado a partir de la combinación de la palabra *teotl*, que significa «Dios/dioses» o «sagrado», y *nanacatl*, que significa «hongos o carne».[1] Otra posible traducción del nombre *teonanacatl* es «hongo sagrado». El término *teonanacatl* es un nombre genérico en lengua náhuatl que abarca una serie de especies de hongos, entre las que se incluyen *Psilocybe aztecorum* (**imagen 1**), *Psilocybe mexicana* y *Psilocybe caerulenscens*, entre otras.[2] Otro nombre en náhuatl para los hongos *Psilocybe* es *apipiltzin*, que significa «niños del agua». [3] Aunque *apipiltzin* es un término general, indica que estos hongos también se consideran personas, lo que significa que tienen subjetividad y voluntad.



IMAGEN 1

Psilocybe aztecorum, observados y fotografiados por Alan Rockefeller, encontrada en iNaturalist.

<https://www.inaturalist.org/observations/106190576>

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

En diversas culturas mesoamericanas, los hongos sagrados están simbólicamente vinculados a las deidades de la muerte y el inframundo. La **imagen 2** del *Códice Magliabechiano*, un manuscrito pictográfico nahua del siglo XVI, representa un encuentro entre una persona que probablemente come hongos sagrados y el Señor de la Muerte, Mictlantecuhtli. Quienes consumen *teonanacatl* quedan hipnotizados y se convierten en especialistas rituales que actúan como intermediarios entre el reino humano y las entidades sagradas, comunicándose con los antepasados, los dioses y los espíritus de la naturaleza.

En la pintura, un hombre sentado consume dos hongos *teonanacatl*. Detrás de él, otra figura, un dios, le toca la cabeza. El hombre sentado está en trance o está a punto de entrar en trance. En la cultura mexicana (azteca), los estados de trance se inician mediante la ingestión de hongos *teonanacatl*, como *Psilocybe aztecorum* (imagen 1) y *Psilocybe mexicana*. «Los tres hongos de color verde jade delante fueron pintados con este color para indicar su gran valor» [4]. Tres hongos es la dosis descrita en el *Códice Florentino* del siglo XVI, una etnografía compuesta en español y náhuatl por un fraile franciscano y un grupo de venerables ancianos, eruditos y artistas nahuas.

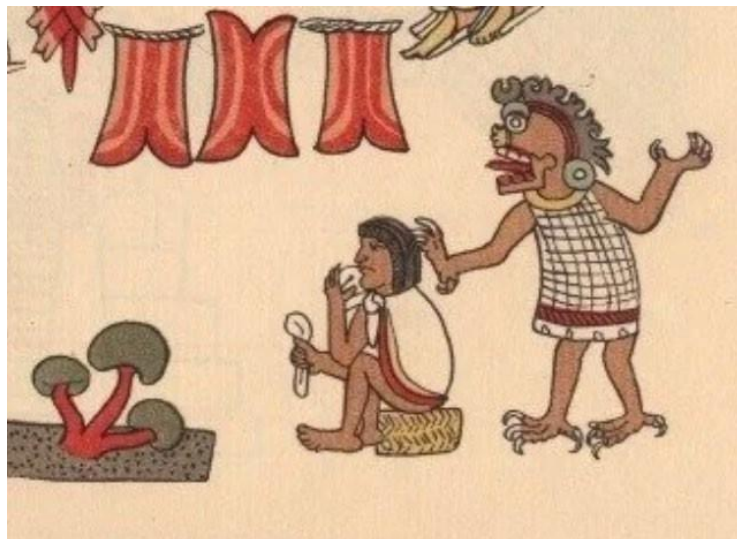


IMAGEN 2

Uso de *teonanacatl* representado en el *Códice Magliabechiano* del siglo XVI, f.90.r.

Según Mercedes de la Garza, estudiosa de las culturas mesoamericanas precolombinas, «una representación del *Códice Magliabechiano* ilustra precisamente la costumbre de comer solo dos o tres hongos y las visiones que producían. Vemos a un indígena sentado frente a tres hongos, con otro en la mano derecha e ingiriendo uno más. Detrás de él, con una mano en la cabeza, se encuentra Mictlantecuhtli, la deidad de la muerte, expresando las experiencias e imágenes de la muerte que solían tener quienes ingerían el *teonanacatl*».[5] Mictlantecuhtli, que se encuentra detrás del hombre que come hongos y mira hacia la izquierda, es el gobernante del Mictlán, el Lugar de los Muertos, no necesariamente el inframundo, pero estrechamente relacionado con él en los rituales funerarios. «La segunda ilustración del *Códice Magliabechiano* ofrece tres elementos: hongos, un hombre que los come y una efigie «sobrenatural» detrás de él. El lector notará que el hombre sostiene un hongo en cada mano, es decir, tiene un par de ellos». [6] Sin embargo, el hombre que consume el hongo podría tener un tercer hongo en la boca, lo que concuerda con la dosis de tres hongos que se menciona en las fuentes coloniales.

GEOGRAFÍA Y CONTEXTO

Los investigadores indican que «México representa sin duda alguna la zona más rica del mundo en diversidad y uso de alucinógenos en las sociedades aborígenes» [7]. Como región, México contiene el 10 % de la biodiversidad total del mundo y cuenta con la biodiversidad psicoactiva más significativa y el mayor número de especies de *Psilocybe*. (Imagen 3) Varios pueblos originarios de Mesoamérica han utilizado diversas especies de hongos *Psilocybe* [8].

Psilocybe aztecorum (Imagen 1) y *Psilocybe mexicana* crecen en regiones volcánicas del centro de México, especialmente alrededor de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, «conocidos solo en las altas montañas del centro de México: Río Frío, Nexpayantla (en el Popocatepetl) y Nevado de Toluca, en el Estado de México; Paso de Cortés (entre Iztaccíhuatl y Popocatepetl), en el Estado de Puebla, y La Malinche, en el Estado de Tlaxcala» [9]. Alrededor de 27 especies de hongos crecen en el estado y la región de Oaxaca, México, y probablemente haya más especies allí que aún no se han documentado ni registrado.

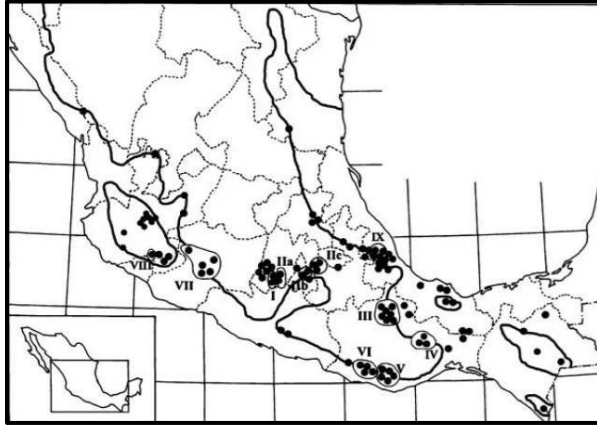


IMAGEN 3 Mapa que muestra la distribución de los hongos *Psilocybe* en México. «Distribución de las especies sagradas de *Psilocybe* en México y los pueblos originarios que las utilizan. Cada punto representa una localidad o varias localidades adyacentes. La línea continua gruesa delimita las zonas montañosas con clima templado (1500 m de altitud o más). Las líneas punteadas indican las fronteras estatales dentro de México. Las líneas finas y continuas rodean los territorios actuales de los pueblos indígenas que utilizan hongos: I: Matlazincas; II: Nahuas (a: Nevado de Toluca; b: volcán Popocatepetl; c: Necaxa); III: Mazatecos; IV: Mixes; V: Zapotecos; VI: Chatinos; VII: Purépechas (Michoacán); VIII: [Nahuas] (Colima); IX: Totonacas (Veracruz). Se ha confirmado que todos los grupos indicados utilizan hongos ceremoniales en la actualidad, excepto los nahuas de Colima (VIII).» [10]

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Dado que los hongos contienen un 80 % de agua, es casi imposible encontrar y analizar restos materiales del *teonanacatl*. Las pruebas derivadas de esculturas, parafernalia ritual y fuentes históricas sugieren la existencia de un antiguo culto.

Las preocupaciones sobre la vida después de la muerte eran un rasgo cultural central en la religión nahua. La **imagen 1** del *Códice Magliabechi* muestra a una figura consumiendo el hongo *teonanacatl* acompañada por Mictlantecuhtli, el Señor de la Muerte. Las deidades de la muerte en la cultura nahua están asociadas con narrativas sagradas sobre los orígenes y el destino humanos. Compilado en el siglo XVI por Fray Bernardino de Sahagún con el importante apoyo de eruditos y artistas nahuas, el *Códice Florentino* presenta un gran número de referencias en relación con el hongo *teonanacatl*. «Se llama *teonanacatl*. Crece en las llanuras, en la hierba. La cabeza es pequeña y redonda; el tallo es largo y delgado. Es amargo y quema; quema la garganta. Embriaga, trastorna, perturba. Es un remedio para la fiebre y la gota. Solo se pueden comer dos [o] tres. Entristece, deprime, perturba; hace huir, asusta, hace esconderse... Quien los come ve muchas cosas» [11]. Aunque predomina un tono colonial, esta cita describe al hongo *teonanacatl* y una serie de sus efectos medicinales y visionarios.

Terminado en 1577 el *Códice Florentino* describe una ceremonia realizada por comerciantes nahuas para dar gracias por una expedición exitosa. Este ritual con *teonanacatl* tiene aspectos comunitarios, y la descripción revela la importancia no solo de las visiones, sino también de hablar sobre ellas. «Al principio, se sirvieron hongos. Los comieron en el momento en que, según dijeron, se tocaron las trompetas de caracol. No comieron más; solo bebieron chocolate durante la noche. Y comieron hongos con miel. Cuando los hongos surtieron efecto en ellos, bailaron y luego lloraron. Pero algunos, mientras aún conservaban el control de sus sentidos, entraron y se sentaron en sus asientos junto a la casa; ya no bailaban, sino que solo se sentaban allí asintiendo con la cabeza». [12] Este testimonio destaca los usos hedonistas de los hongos psicoactivos, especialmente entre las élites nahuas/mexicas; el consumo comunitario y alegre de enteógenos es ampliamente desconocido y poco estudiado en el ámbito académico, incluso en los estudios recientes sobre psicodélicos.

INTERPRETACIÓN

Fuentes coloniales, antropológicas e indígenas documentan que algunos usuarios de *teonanacatl* se convierten en especialistas rituales. A través de sus experiencias de trance, actúan como intermediarios entre los habitantes del reino humano y las entidades sagradas: antepasados, dioses, espíritus de la naturaleza y, especialmente, deidades de la lluvia. [13] El vínculo entre los hongos psicoactivos *teonanacatl* y las deidades de la muerte es compartido por los nahuas y los mayas.

El *teonanacatl* está arraigado en los territorios nahuas. Las fuentes históricas demuestran que el hongo *teonanacatl* está relacionado con la temporada de lluvias, y estas culturas vinculan los hongos sagrados con las lluvias y los rayos, lo que refleja simbólicamente el crecimiento natural de los hongos durante la temporada de lluvias durante julio y agosto. Los nahuas relacionan al *teonanacatl* con las deidades de la fertilidad, el agua y los rayos. Se cree que los hongos más potentes crecen en el suelo de los lugares donde han caído rayos. Los hongos sagrados no son simplemente una droga o una sustancia que se puede aislar del territorio, sino que son seres con los que es posible establecer comunicación a través del lenguaje ritual.

Los hongos son seres sagrados en sí mismos y permiten la comunicación con una amplia gama de deidades y antepasados; además, el hongo *teonanacatl* está relacionado con el más allá, las preocupaciones sobre la vida después de la muerte y los seres sagrados del inframundo, incluido el Señor de la Muerte. [14] Los mayas han vinculado a los hongos sagrados con los seres del inframundo conocidos como los Nueve Señores de Xibalba. [15] La cultura nahua asocia el *teonanacatl* con Mictlantecuhtli, el Señor de la Muerte. La imagen del Señor de la Muerte no siempre era aterradora para los especialistas rituales; durante los rituales de curación y adivinación, Mictlantecuhtli podía ser benevolente y puede evocar generalmente a los antepasados.

IMPLICACIONES

En las últimas dos décadas, la psilocibina y la psilocina han adquirido un papel predominante en la ciencia y la medicina psicodélicas, debido a su potencial terapéutico para tratar afecciones relacionadas con la depresión, la ansiedad, el trastorno de estrés postraumático, los cuidados paliativos y el tratamiento de las adicciones. Estos potenciales terapéuticos han generado docenas de estudios clínicos, cambios en la legislación de algunos países, el nuevo diseño de políticas públicas, la construcción de una opinión más favorable y la creación de una industria en torno a los hongos *Psilocybe* y sus componentes químicos.

Todo esto ha provocado cambios paradigmáticos y una vertiginosa serie de transformaciones sociales y culturales. Estas transformaciones parecen novedosas a primera vista, pero la relación entre los seres humanos y los hongos *Psilocybe* tiene una larga tradición entre los *pueblos originarios* de América, especialmente entre los nahuas. Para comprender mejor el potencial terapéutico de los hongos *Psilocybe* y las transformaciones asociadas a ellos, es esencial conocer la historia y los contextos de sus diferentes usos culturales.

REFERENCIAS

- [1] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 156.
- [2] Stresser-Pean, Guy. *El sol dios y Cristo: La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*. (Fondo de Cultura Económica, 2011), 357-359.
- [3] Guzmán, Gastón. "Variation, Distribution, Ethnomycological Data and Relationships of *Psilocybe aztecorum*, a Mexican Hallucinogenic Mushroom." *Mycologia* 70, no. 2 (1978): 392.
- [4] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 162.
- [5] De la Garza, Mercedes. *Sueño y extásis en el mundo náhuatl y maya*. (Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 79.
- [6] Wasson, Robert Gordon. *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. (McGraw-Hill Books, 1980), 113-114.
- [7] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 26.
- [8] Guzmán, Gastón. "Hallucinogenic Mushrooms in Mexico: An Overview." *Economic Botany* 62, no. 3 (2008): 405.
- [9] Guzmán, Gastón. "Variation, Distribution, Ethnomycological Data and Relationships of *Psilocybe aztecorum*, a Mexican Hallucinogenic Mushroom." *Mycologia* 70, no. 2 (1978): 388.
- [10] Guzmán, Gastón. "Hallucinogenic Mushrooms in Mexico: An Overview." *Economic Botany* 62, no. 3 (2008): 405.
- [11] Sahagún, Bernardino de. *Florentine Codex (General History of the Things of New Spain)*. Book XI. Translated by Charles E. Dibble and Arthur Anderson. (The School of American Research and the University of Utah, [1963] 1975), 130.
- [12] Sahagún, Bernardino de. *Florentine Codex (General History of the Things of New Spain)*. Book IX, Chapter VIII. Translated by Charles E. Dibble and Arthur Anderson. (The School of American Research and the University of Utah, [1959] 1976), 39.
- [13] González-Romero, Osiris, and Carmen Macuil. "Healing of the Thunderbolt in Nahua Entheogenic Medicine." In *Brill Handbook of Entheogenic Healing*, edited by Michael Winkelman (Brill, 2025), 98-99.
- [14] Wasson, Robert Gordon. *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. (McGraw-Hill Books, 1980), 113-114; De la Garza, Mercedes. *Sueño y extásis en el mundo náhuatl y maya*. (Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 79.
- [15] De la Garza, Mercedes. *Sueño y extásis en el mundo náhuatl y maya*. (Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 182-183.

Xi'i Ndoto, Psilocybe mexicana

Cultura mixteca

NOMBRE

Psilocybe mexicana es un hongo (**Imagen 1**) que crece en el estado de Oaxaca y en todo el centro de México; *Psilocybe* es una especie de hongo, que contiene las sustancias psicoactivas psilocibina y psilocina. *Psilocybe mexicana* se utiliza con fines rituales y terapéuticos por muchos *pueblos originarios* de Mesoamérica: chatinos, mazatecos, mixes, nahuas, zapotecos y mixtecos.[1] Los hongos *Psilocybe mexicana* tienen diversos nombres en idiomas de los *pueblos originarios* según el contexto en el que se utilizan.



IMAGEN 1

Psilocybe mexicana observada por Alan Rockefeller

En iNaturalist. <https://www.inaturalist.org/observations/182283461>

En idioma tu'un sávi, o mixteco que se habla en Oaxaca y sus alrededores, el término genérico para referirse a los hongos es *jihí* o *xi'i*. [2] Un término en idioma tu'un sávi para referirse a los hongos visionarios es *xi'i ndoto*, que puede traducirse como «el hongo que despierta». [3] En la cultura nahua, el hongo *Psilocybe mexicana* se conoce como *teonanacatl*, «carne de los dioses», [4] un término compuesto por la palabra *teotl*, que significa «dios», y la palabra *nanácatl*, que significa «hongo» o «carne». En lengua mixe/ayuuk, el nombre de *Psilocybe mexicana* es *pi:pti* o *pi:pta*, que significa «parecido a un hilo». [5]

Varias especies de hongos *Psilocybe* crecen en territorios habitados por culturas mesoamericanas, y los diferentes usos culturales corresponden a varias especies de *Psilocybe*. Las tres especies que el pueblo Ñuu savi (mixteco) utiliza con fines sacramentales son *Psilocybe mexicana*, *Psilocybe caerulenscens* y *Psilocybe zapotecorum*.

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

El *Códice Yuta Tnoho* o *Códice Vindobonensis Mexicanus I* es un manuscrito pictográfico del siglo XVI creado por el pueblo Ñuu savi (mixteco) de las regiones contemporáneas de Oaxaca, Guerrero y Puebla, en México. El *Códice* retrata la cosmogonía Ñuu savi al representar la creación del universo antes del Primer Amanecer que consagra el maíz, el pulque (una bebida fermentada del maguey) y los hongos visionarios, todos ellos esenciales para el pueblo Ñuu savi. [6] La cultura Ñuu savi vincula la lluvia, el agua, el maíz y los hongos con la fertilidad; los cuatro están representados en la lámina 24 del *Códice Yuta Tnoho*. **La imagen 2** detalla las entidades sagradas y las divinidades asociadas a los rituales de consagración en la lámina 24 del *Códice*. Los topónimos se representan simbólicamente en el *Códice*; se pueden reconocer por los glifos que significan «pueblo o ciudad». La lámina 24 también muestra fechas, que se pueden reconocer como puntos de colores unidos a un símbolo por una línea. El lenguaje pictográfico del *Códice* se lee comenzando por la parte inferior derecha, ascendiendo gradualmente en sentido opuesto a las manecillas del reloj hasta la esquina superior derecha y continuando por el lado izquierdo de la lámina.

Los nombres de muchas deidades de esta imagen, como Nueve Viento o Señora Once Lagarto, contienen números pictográficos que los lectores de las imágenes reconocen fácilmente. Las interpretaciones que se presentan a continuación se enriquecen con las investigaciones de dos estudiosos que son ellos mismos Ñuu savi: Faustino Hernández Santiago y Gabina Aurora Pérez Jiménez.



IMAGE 2

Codex Yuta Tnoho or Codex Vindobonensis Mexicanus I, Plate 24.

En el centro-derecha se encuentra Nueve Viento, que lleva a sus espaldas a una entidad sagrada llamada Señora Once Lagartija, que sostiene cuatro hongos en su tocado. Detrás de Nueve Viento y Señora Once Lagartija se encuentra la Señora Cuatro Lagartija, quien también sostiene cuatro hongos en su tocado. La Señora Once Lagartija y Señora Cuatro Lagartija simbolizan el espíritu femenino de los hongos sagrados, y ambas muestran también su propio animal totémico o *nagual*, la lagartija, la cual está estrechamente asociada con la fertilidad.

Nueve Viento, Señora Once Lagartija y Señora Cuatro Lagartija se mueven hacia la izquierda, en dirección al Dios de la Lluvia y el Rayo, situado frente a una planta de maíz; lleva una máscara turquesa con colmillos de serpiente. La serpiente, cuya forma y movimientos se asemejan a los rayos, es el animal totémico de este dios. En las culturas mesoamericanas, el Dios de la Lluvia y el Rayo están estrechamente relacionados con los hongos sagrados, y los hongos más poderosos de la tierra son aquellos que han sido alcanzados por un rayo.

El investigador ñuu savi Faustino Hernández Santiago explica que «la historia comienza a orillas del río Apoala o Yuta Tnoho, con el encuentro de dos *ñuhu* (nombre que los mixtecos utilizan aún hoy para referirse a los seres sagrados), uno rojo y otro dorado. A continuación, tiene lugar un diálogo entre dos deidades, un anciano venerable y el héroe del pueblo mixteco, Nueve Viento o Coo Dzavui».[7] El nombre de Coo Dzavui —Nueve Viento, el dios que lleva a la Señora Once Lagartija— puede traducirse como «Serpiente de la Lluvia». Se le ha comparado con Quetzalcóatl, o serpiente emplumada entre los nahuas.

El dios Nueve Viento canta mientras toca un instrumento que consiste en raspar un hueso contra un cráneo. Anders, Jansen y Pérez Jiménez explican que Nueve Viento canta himnos «raspando huesos contra un cráneo, mientras ocho de los Primeros Señores comían hongos. El Señor 7 Flor, sentado sobre un cojín de piel de jaguar, era el líder del grupo: lloraba en trance».[8] El Señor Siete Flor ha sido comparado con el dios nahua Piltzintecuhtli, «Noble Señor», dios del sol naciente, la curación y las visiones. El Señor Siete Flor, con lágrimas en los ojos y sosteniendo dos hongos, se encuentra frente a Nueve Viento.

A la izquierda del Señor Siete Flor y Nueve Viento hay deidades que participan en un ritual cosmogónico. Cada deidad lleva dos hongos en las manos, lo que refleja las creencias sagradas de los mesoamericanos sobre la dualidad. Anders, Jansen y Pérez Jiménez identifican a las siguientes deidades: «[...] frente a él participaban el Señor 2 Perro, el Sacerdote Mayor, el Señor 1 Muerte, Sol [Macuilxóchitl], Señor 4 Movimiento, Nuhu con Boca de Jaguar, Rizos Largos y Corona de Papel Anudado, Señora 9 Caña, Quechquemilt de Jade, Señora 1 Águila, la Abuela, Señora 9 Hierba, Señora de la Muerte [Ciuacoatl], Señora 5 Pedernal, Flor de Maíz. Ellos tuvieron una visión grande».[9]

El limitado espacio impide examinar aquí las genealogías históricas de los gobernantes Ñuu savi, tal y como se describen en la lámina 24 del *Códice Yuta Tnoho* o *Códice Vindobonensis mexicanus 1*.

GEOGRAFÍA Y CONTEXTO

Los hongos *xi'i ndoto* (Imagen 3) crecen en varias regiones de Oaxaca, México. El hongo *Psilocybe mexicana* crece en regiones subtropicales por debajo de los 2800 metros de altitud, aunque no crece exclusivamente allí. «*Psilocybe mexicana* [...] parece tener su origen en especies terrícolas tropicales, como las de los bosques tropicales siempreverdes, que tienen esporas pequeñas y cistidios marrones».[10] Los hongos *Psilocybe* de México se pueden clasificar en tres grupos correspondientes a diferentes zonas ecológicas geográficas, y *xi'i ndoto* pertenece al grupo «que abarca la gran mayoría de las especies alucinógenas de México, [que] se encuentra en las zonas intermedias donde un clima húmedo y subtropical y un terreno montañoso dan lugar a un bosque nuboso mesofítico a altitudes de 1000-1600 metros».[11]



IMAGEN 3

Mapa de la región Ñuu savi (mixteca). [12]

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Los hongos contienen un 80 % de agua, lo que imposibilita el análisis de los restos materiales de *xi'i ndoto*; sin embargo, un abundante corpus de esculturas, códices y parafernalia ritual sugiere el uso temprano de *xi'i ndoto*.

El *Códice Yuta Tnoho* o *Códice Vindobonensis Mexicanus 1* data de la época prehispánica, a principios del siglo XVI, y describe antiguos rituales en los que se utilizaban hongos visionarios, además de representar una serie de símbolos y narrativas cosmogónicas. El *Códice* hace referencia al lugar de origen de los Ñuu savi (mixtecos) en el árbol sagrado de Apoala y el ritual que tuvo lugar antes del Primer Amanecer.[13] También contiene topónimos que siguen estando habitados por el pueblo Ñuu savi.

Los archivos de la Inquisición sobre los gobernantes indígenas de Yanhuítlan, Oaxaca, en la región de Ñuu savi, describen una serie de usos sacramentales de los hongos sagrados. Robert Gordon Wasson explica que «en un proceso ante un escribano y notario español, tres nobles indígenas prestaron testimonio sobre su ostentosa adoración a los dioses de la antigua religión. Como habían sido bautizados, eran, por supuesto, apóstatas. El indio principal prestó testimonio en mixteco. Al parecer, había consumido hongos embriagantes para invocar la ayuda divina en diversas circunstancias» [14].

La investigación etnográfica y las interpretaciones de los estudiosos Ñuu savi revelan los usos culturales de *xi'i ndoto* —sacramentales, terapéuticos y adivinatorios— y matizan el simbolismo de los hongos sagrados al explorar las características

culturales de la experiencia enteogénica, especialmente el hongo *xi'i ndoto*, que facilita los encuentros con la sabiduría y la adquisición de sabiduría. Aunque «no se informó del uso de hongos alucinógenos [específicos] en las comunidades estudiadas... los informantes mencionaron que, en el municipio de San Antonio Huitepec, al sur de las comunidades de Santa Catarina Estetla y San Juan Yuta, los curanderos y chamanes utilizan hongos con fines adivinatorios o curativos» [15]. Los hongos *xi'i ndoto* siguen creciendo en este territorio, pero el conocimiento sobre su uso cultural está desapareciendo.

INTERPRETACIÓN

En la cosmovisión Ñuu savi (mixteca), los hongos *xi'i ndoto* tienen la cualidad de estar animados, son entidades sagradas personificadas. Son parte integral del paisaje sagrado que no puede separarse del territorio donde crecen. «El hongo tiene la cualidad de estar animado. Existe una conversación entre el hongo y quien lo consume. El hongo sabe mucho y, por lo tanto, es capaz de predecir el futuro. Tal y como predice el propio hongo, la propuesta de ingerirlo, como intención, es lo que pone a uno en contacto con el espíritu del hongo. En la medida en que el hongo conoce hechos y actividades que el hombre no puede conocer sin su ayuda, el hongo representa el mundo extrahumano. En sí mismo contiene una fuerza sobrenatural o sagrada relacionada con la sabiduría». [16] Debido a las propiedades visionarias del hongo *xi'i ndoto*, es probable que las imágenes que representan entidades sagradas y seres sobrenaturales surgieran de visiones o sueños durante experiencias enteogénicas.

El espíritu de *xi'i ndoto* tiene un carácter femenino entre los Ñuu savi. En los preparativos rituales, una niña se encarga de recolectar y preparar los hongos *xi'i ndoto*. «El significado del modo de preparación aumenta su importancia teniendo en cuenta el tipo de persona que lo muele, ya que necesariamente debe ser una niña, lo que también es un elemento necesario y único en el patrón mixteco. Sin duda, estamos ante una creencia sobre la cualidad esencial del hongo expresado socialmente a través del tipo de persona que representa la pureza absoluta: la niña. La actitud reverente que se muestra hacia el hongo solo tiene parangón en el otro extremo de la escala social, en el respeto hacia los adultos mayores». [17]

Se ha planteado la hipótesis de que los hongos *xi'i ndoto* están relacionados con el arte, especialmente con la pintura y la escritura, incluyendo la pintura/escritura de códices como el *Códice Yuta Tnoho* o *Códice Vindobonensis Mexicanus 1*. Durante el trabajo de campo realizado en Necaxa, una región nahua del estado mexicano de Puebla, el micólogo Gastón Guzmán registró el nombre *teotlaquilnanacatl* —cuya ortografía correcta es *teotlacuilnanacatl*— para referirse a los hongos *Psilocybe*, y ese nombre puede traducirse como «una palabra azteca que probablemente significa "hongos de los dioses" u "hongo divino que pinta o escribe"», de *teo* = dios, *tlaquilo* o *tlacuilo* (= pintor o escritor) y *nanacatl* = hongo». [18] Otra posible traducción del término *teotlacuilnanacatl*, en lengua náhuatl, es «hongo de la escritura sagrada», relacionando el uso de los hongos *Psilocybe* con el proceso creativo en la pintura y la escritura. Esto es solo una hipótesis, y no debe considerarse que todos los códices se compusieron bajo la influencia de los hongos *Psilocybe*. La escritura está relacionada con la sabiduría. La asociación que los *pueblos originarios* de Mesoamérica hacen entre los hongos *Psilocybe* y la escritura confirma que estos hongos se consideran una fuente de sabiduría y verdad.

Las experiencias enteógenas provocadas por los hongos *Psilocybe* no son una serie de alucinaciones, como siguen describiéndolas las políticas prohibicionistas occidentales. El término *xi'i ndoto* significa «hongo que despierta», lo que niega la suposición errónea de que la experiencia enteógena es un escape de la realidad. El objetivo de *xi'i ndoto* y su uso es despertar a la persona. El hongo *xi'i ndoto* amplía la conciencia en la búsqueda de la sabiduría para resolver una enfermedad o abordar un problema.

IMPLICACIONES

Hoy en día, el uso cultural del hongo *xi'i ndoto* por parte de los Ñuu savi (mixtecos) se ve amenazado por los efectos de la colonización, la criminalización y estigmatización imperantes, resultado de la falta de información y del hecho de que el público en general y las autoridades sigan considerando a los hongos *Psilocybe* como una droga. La legislación mexicana contiene una excepción a las prohibiciones para el uso sacramental de los hongos *Psilocybe* por parte de los *pueblos originarios*; lamentablemente, muchas comunidades desconocen esta excepción legal. La criminalización y la falta de reconocimiento obstaculizan el conocimiento del patrimonio cultural.

Los hongos *xi'i ndoto* permiten la comunicación entre los seres humanos y sus antepasados, así como con seres sagrados y sobrenaturales, entre los que se incluyen las deidades de la lluvia y los guardianes de las montañas, cuevas, manantiales, ríos, lagunas o bosques. Las entidades sagradas, entre las que se incluye al hongo *xi'i ndoto*, se identifican como fuerzas naturales y se reconocen y respetan como personas. La personalidad es una característica cultural que entiende el mundo en términos humanos.

El proceso de humanización es un proceso dialógico de comunicación a través de cantos y oraciones y el establecimiento de

una relación recíproca, tiene consecuencias éticas. Tratar con una persona no es lo mismo que tratar con un objeto o una sustancia — que es como muchos activistas psicodélicos contemporáneos y científicos clínicos perciben ampliamente a los hongos *Psilocybe*— o como una droga —que es como los prohibicionistas perciben invariablemente a los hongos *Psilocybe*—.

Entre los Ñuu savi, los hongos *xi'i ndoto* tienen diversos usos y propósitos. Usos terapéuticos: se afirma que el hongo tiene poderes curativos. El *xi'i ndoto* descubre las causas de las enfermedades y prescribe el remedio adecuado. Usos adivinatorios: el *xi'i ndoto* es un agente que predice el futuro y habla del pasado. Usos rituales: la preparación del hongo *xi'i ndoto* es llamativa: la forma mixteca de prepararlo consiste en molerlo con agua en el metate, una base de piedra para moler granos, antes de consumirlo. En otras culturas, como la mazateca, se acostumbra comer el hongo entero, pero no molido. Usos creativos: la hipótesis de que algunos hongos se utilizaban con fines creativos, como pintar o escribir códices, arroja luz sobre una línea de investigación poco explorada que analiza los ricos y diversos usos creativos y estéticos de las plantas y hongos sagrados por parte de los *pueblos originarios* de Mesoamérica.

REFERENCIAS

- [1] Guzmán, Gastón. "Hallucinogenic Mushrooms in Mexico: An Overview." *Economic Botany* 62, no. 3 (2008): 404-412.
- [2] Hernández Santiago, Faustino, Jesús Pérez Moreno, Beatriz Xoconostle Cázares, Juan José Almaraz Suárez, Enrique Ojeda Trejo, Gerardo Mata Montes de Oca, and Irma Díaz Aguilar. "Traditional Knowledge and Use of Wild Mushrooms by Mixtecs or Ñuu Savi, the People of the Rain, from Southeastern Mexico." *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 12, no. 1 (2016): 35.
- [3] Hernández Santiago, Faustino, Magdalena Martínez Reyes, Jesús Pérez Moreno, and Gerardo Mata. "Pictographic Representation of the First Dawn and Its Association with Entheogenic Mushrooms in a 16th Century Mixtec Mesoamerican Codex." *Scientia Fungorum* 46 (2018). <https://doi.org/10.33885/sf.2017.46.1173>.
- [4] Guzmán, Gastón. "Hallucinogenic Mushrooms in Mexico: An Overview." *Economic Botany* 62, no. 3 (2008): 404-412.
- [5] Hoogshagen, Searle. "Notes on the Sacred (Narcotic) Mushrooms from Coatlan Oaxaca, Mexico." *Oklahoma Anthropological Society Bulletin* 7 (1959): 71-74.
- [6] Anders, Ferdinand, M.E.R.G.N. Jansen, and G.A. Pérez Jiménez. *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos: Libro Explicativo del Llamado Códice Vindobonensis*. Fondo de Cultura Económica, 1992; Hernández Santiago, Faustino, Magdalena Martínez Reyes, Jesús Pérez Moreno, and Gerardo Mata. "Pictographic Representation of the First Dawn and Its Association with Entheogenic Mushrooms in a 16th Century Mixtec Mesoamerican Codex." *Scientia Fungorum* 46 (2018).
- [7] Hernández Santiago, Faustino, Magdalena Martínez Reyes, Jesús Pérez Moreno, and Gerardo Mata. "Pictographic Representation of the First Dawn and Its Association with Entheogenic Mushrooms in a 16th Century Mixtec Mesoamerican Codex." *Scientia Fungorum* 46 (2018): 26.
- [8] Anders, Ferdinand, M.E.R.G.N. Jansen, and G.A. Pérez Jiménez. *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos: Libro Explicativo del Llamado Códice Vindobonensis*. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- [9] Anders, Ferdinand, M.E.R.G.N. Jansen, and G.A. Pérez Jiménez. *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos: Libro Explicativo del Llamado Códice Vindobonensis*. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- [10] Guzmán, Gastón. "Variation, Distribution, Ethnomycological Data and Relationships of *Psilocybe aztecorum*, a Mexican Hallucinogenic Mushroom." *Mycologia* 70, no. 2 (1978): 385-396.
- [11] Guzmán, Gastón. "Hallucinogenic Mushrooms in Mexico: An Overview." *Economic Botany* 62, no. 3 (2008): 404-412.
- [12] Hernández Santiago, Faustino, Magdalena Martínez Reyes, Jesús Pérez Moreno, and Gerardo Mata. "Pictographic Representation of the First Dawn and Its Association with Entheogenic Mushrooms in a 16th Century Mixtec Mesoamerican Codex." *Scientia Fungorum* 46 (2018): 21.
- [13] Caso, Alfonso. "Representaciones de Hongos en los Códices." *Estudios de Cultura Náhuatl* 4 (1963): 27-36.
- [14] Wasson, Robert Gordon. *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. McGraw-Hill Books, 1980.

[15] Hernández Santiago, Faustino, Jesús Pérez Moreno, Beatriz Xoconostle Cázares, Juan José Almaraz Suárez, Enrique Ojeda Trejo, Gerardo Mata Montes de Oca, and Irma Díaz Aguilar. "Traditional Knowledge and Use of Wild Mushrooms by Mixtecs or Nuu Savi, the People of the Rain, from Southeastern Mexico." *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 12, no. 1 (2016): 35.

[16] Ravicz, Robert. "The Mixtec in a Comparative Study of Hallucinogenic Mushrooms." In *The Sacred Mushrooms of Mexico*, edited by Brian P. Akers, 39-60. University Press of America, 2007.

[17] Ravicz, Robert. "The Mixtec in a Comparative Study of Hallucinogenic Mushrooms." In *The Sacred Mushrooms of Mexico*, edited by Brian P. Akers, 39-60. University Press of America, 2007.

[18] Guzmán, Gastón. "Nueva Localidad de Importancia Etnomicológica de los Hongos Neurotrópicos Mexicanos." *Ciencia, México* 20 (1960): 85-88.

Nti' si'tho', «El pequeño que brota»; *Cui' ya jo' o su'*, «El hongo de la razón superior»; *Psilocybe caerulescens*

Culturas mazateca y chatina

NOMBRE

Los nombres que reciben los hongos *Psilocybe caerulescens* en diferentes idiomas reflejan la forma en que crecen estos hongos y su contexto cultural en Mesoamérica. En la lengua mazateca de Oaxaca, México, el hongo *Psilocybe caerulescens* (**Imagen 1**) se denomina '*nti' si'tho'*', que significa «el pequeño que brota», lo cual es apropiado porque estos hongos «brotan hacia arriba» desde donde crecen. Como parte de su patrimonio cultural, los mazatecos de Oaxaca, México, y sus alrededores utilizan los hongos '*nti' si'tho'*' para rituales de curación y adivinación. En español, el hongo *Psilocybe caerulescens* se denomina «derrumbe», por el deslizamiento de tierra en el lugar donde crecen estos hongos. En inglés se conoce como «landslide mushroom» (también se ha documentado que crece en campos de caña de azúcar). Esta sección favorece el término mazateco '*nti' si'tho'*' para *Psilocybe caerulescens*.



IMAGEN 1

Psilocybe caerulescens var. Murril observado en México por karolm_miranda_vrgn y publicado en iNaturalist. Sierra Mazateca, Santa María Chilchotla, Oaxaca, México. [inaturalist.org/observations/225456146](https://www.inaturalist.org/observations/225456146)

Los detalles implícitos en la palabra '*nti' si'tho'*' revelan el lugar que ocupan estos hongos sagrados en la cultura mazateca. La primera sílaba '*nti'*' es un diminutivo que transmite deferencia y afecto, lo que muestra la intimidad que el pueblo mazateco tiene con estos hongos, y la palabra '*si'tho'*' significa «lo que brota»; por lo tanto, '*nti' si'tho'*' puede traducirse como «el pequeño que brota» o «el pequeño que germina». Roger Heim y Robert Gordon Wasson explican el término en lengua mazateca de una manera que destaca la naturaleza misteriosa de los hongos y las experiencias que facilitan: «Lo que surge por sí mismo». Nadie sabe de dónde viene, al igual que el viento que llega sin que sepamos de dónde ni por qué.[1] Rolf Singer y Alexander H. Smith exploran la conexión entre '*nti' si'tho'*' y la tierra desplazada: «'*Nti-xi-tjo-qui-xo*, pronunciado *ndee'- shree-t(h) oe-kee-shro*, significa querida cosita que sale de la tierra de un deslizamiento».[2]

Además del pueblo mazateco, otras culturas mesoamericanas consideran sagrado el *nti' si'tho'*. Por ejemplo, en el pueblo de Yaitépec, Oaxaca, el hongo *Psilocybe caerulescens* se relaciona con la sabiduría y se le llama «*cui' ya jo' o su'*», que significa «el hongo de la razón superior» en idioma chatino.[3] Las importantes conexiones entre *Psilocybe caerulescens* y la sabiduría o la razón superior se exploran más a fondo en esta sección.

Esta sección se concentra en *Psilocybe caerulescens* var. *mazatecorum* (en taxonomía y botánica, «var.» significa variante y suele referirse al lugar o al apellido del botánico que descubrió la variante), debido a la abundante evidencia histórica y antropológica sobre el uso sacramental, adivinatorio y terapéutico de este hongo, en particular en las tierras altas mazatecas de Oaxaca, México.

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

Los artistas mazatecos contemporáneos se inspiran en los usos sacramentales de *Psilocybe caerulescens*, al que llaman *'nti' si'tho'*. La pintura de Asunción Alvarado de 2025 titulada *Nindo Ngan'ió Cerro de la Gran Energía* muestra hongos sagrados *'nti' si'tho'* rodeados de una serie de formas e imágenes sagradas. (**Imagen 2**)



IMAGEN 2

Nindo Ngan'ió Cerro de la Gran Energía (2025) de Asunción Alvarado.
Acrílico sobre lienzo. Serie Niños Santos.

En el centro del cuadro se representa un hongo brillante *nti si'tho'* de color naranja y amarillo. El micelio, la estructura radicular subterránea del hongo, y el estípote, el tallo o pedúnculo del hongo, ondulan desde la parte inferior central hacia un gran sombrero naranja. Debajo del sombrero, a cada lado del estípote, hay dos colibríes amarillos que miran hacia los bordes del cuadro, y delante de cada colibrí hay dos formas rosas que se asemejan a caracoles; se trata de volutas o espirales. Debajo de estas volutas hay cuatro figuras antropomórficas azules, y encima de cada voluta, como si crecieran de ellas, hay hongos azules, ambos delgados, que parecen flechas apuntando hacia arriba y hacia los bordes del marco del cuadro.

Las formas de volutas son detalles significativos en la pintura. Las volutas son formas que en las antiguas tradiciones mesoamericanas están relacionadas con las palabras, específicamente con el lenguaje ritual y poético. «Voluta de la palabra» es una expresión relacionada con las obras comunitarias que fortalecen los lazos y crean responsabilidad compartida en las comunidades. Las volutas simbolizan *xábasen*, que significa «ayuda mutua» o «trabajo comunitario» en idioma mazateco, la «ayuda mutua» es un rasgo cultural compartido con otros *pueblos originarios* de Mesoamérica, como el nahua, que utiliza el término *tequio* para referirse al «trabajo comunitario».

En el centro del cuadro, superpuesta y directamente sobre el hongo sagrado '*nti' si'tho'*', hay una gran ave naranja con las alas extendidas y plumas amarillas; el pájaro vuela hacia arriba, hacia la cima de una montaña radiante que se encuentra al fondo del cuadro. La base de la montaña se extiende a lo largo de las alas abiertas del pájaro, formando un triángulo, y sus alas parecen flechas que apuntan hacia los bordes del marco. La montaña presenta colores morados, rosas y amarillos, con bordes negros. Por encima de cada ala del ave hay velas encendidas, también apuntando hacia arriba y hacia fuera. Por encima de la cabeza del pájaro hay un círculo transparente que se extiende hasta la cima de la montaña. Dentro del círculo hay más volutas representadas con líneas verdes en cada esquina de un pentágono que contiene un círculo verde y otro círculo que tiene un punto central blanco y radiante. Los rayos amarillos fuera del círculo crean una atmósfera brillante que se extiende por la parte superior de la imagen, contrastando con la parte inferior más oscura y estructurada, tal vez en contraste con los cielos iluminados y la tierra firme.

En cuanto al simbolismo de la pintura, Asunción Alvarado explica: «Esta obra representa la energía de la montaña como un ser vivo y creador de hongos sagrados o niños santos. Es una manifestación de lo sagrado, que visualiza los espíritus del hongo. En el centro, un ave cósmica extiende sus alas, que se funden con la cima de la montaña sagrada. Las velas representan la claridad en el camino del trance. Todos los elementos abrazan la montaña como un todo sagrado y ritualístico».[4]

GEOGRAFÍA Y CONTEXTO

Psilocybe caerulescens (imágenes 1 y 3) tiene una amplia distribución en América. **(Imagen 4)** «[*Psilocybe*, en adelante *Ps* en la cita] *caerulescens* crece principalmente en lugares sombreados en plantaciones, mientras que *Ps. mexicana* prefiere campos abiertos soleados y pastos. *Ps. caerulescens*, según las declaraciones de los mazatecos a los que consultamos, crece habitualmente en la superficie de antiguos deslizamientos de tierra, dos o más años después de que se haya producido el deslizamiento».[5]



IMAGEN 3

Psilocybe caerulescens var. Murril observada en México por Joey Santore y mostrada en iNaturalist.inaturalist.org/observations/106474859

Las hongos '*nti' si'tho'* (**imagen 1**) crecen ampliamente y son utilizados con fines sacramentales, para la adivinación y con fines terapéuticos por una gran variedad de *pueblos originarios* en varias regiones del estado mexicano de Oaxaca, incluidas las tierras altas mazatecas y las montañas del sur de Oaxaca.[6] En la región chatina, también en Oaxaca, el hongo *Psilocybe caerulescens* crece en prados húmedos cerca del pueblo de Yaitépec.[7] El hongo '*nti' si'tho'* se encuentra en el centro de México, en los estados de Puebla y Veracruz, y también se ha encontrado en Estados Unidos. [8] *Psilocybe caerulescens* crece especialmente en el sureste de Estados Unidos, en particular en el norte de Georgia. (**Imagen 4**)



IMAGEN 4

Mapa de distribución de *Psilocybe caerulescens*.
<https://www.gbif.org/species/5242497>

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Los hongos contienen un 80 % de agua, lo que dificulta encontrar pruebas de sus restos materiales. Las esculturas, pinturas y fuentes históricas sugieren su uso antiguo en Mesoamérica. Las piedras en forma de hongo de procedencia maya, datan del año 1000 a. C. [9] Las investigaciones antropológicas del siglo XX demuestran la persistencia generalizada de rituales sacramentales y curativos entre las culturas mesoamericanas, como los mazatecos, chatinos, zapotecos y nahuas.[10]

Se han encontrado códices pictográficos prehispánicos que representan hongos sagrados anteriores al siglo XVI. Las crónicas coloniales de los siglos XVI y XVII escritas por frailes y misioneros documentan el consumo de hongos sagrados y visionarios. En cuanto a la cultura mazateca, las pruebas antiguas son menos abundantes. Los registros de los juicios de la Inquisición de la Iglesia Católica son escasos en sus descripciones de los hongos sagrados, en comparación con los registros sobre el peyote. Esta falta de pruebas fue parte fundamental de la hipótesis de William Safford de que los usos rituales del '*nti' si'tho'* habían desaparecido durante la época colonial. Safford se mostraba escéptico con respecto a las crónicas coloniales españolas. Safford argumentaba que, en los documentos coloniales, estos hongos sagrados, conocidos con el término nahua *teonanacatl*, eran principalmente botones de peyote.[11]

Los académicos cuestionaron a Safford, especialmente los antropólogos. En 1940, Blas Pablo Reko argumentó que los rituales con hongos *Psilocybe* seguían practicándose entre los *pueblos originarios* del estado de Oaxaca, México.[12] En 1938, Jean Basset Johnson fue el primer antropólogo en presenciar un ritual con hongos; también mencionó los usos rituales de *la Salvia divinorum*. [13] Ese mismo año, Richard Evans Schultes [14] y Blas Pablo Reko [15] viajaron a Huautla de Jiménez, en Oaxaca, donde recogieron muestras de hongos que enviaron a la Universidad de Harvard para su identificación. Sus investigaciones aparecieron en la revista *American Anthropologist*, volumen 42, números dos y tres, en 1940. Robert Weitlaner, que había trabajado durante años en la región de Oaxaca buscando el antiguo calendario mazateco, proporcionó información muy interesante sobre la continuidad de los rituales con hongos en Mesoamérica.[16] El estallido de la Segunda Guerra Mundial hizo que estos importantes hallazgos, realizados en un periodo de tiempo muy breve, permanecieran en general desconocidos.

Solo en el período de posguerra se estableció la etnomicología —el estudio etnográfico de los hongos— como disciplina científica capaz de explorar el uso de hongos *Psilocybe*, como el '*nti' si'tho'*. Los trabajos de Robert Gordon Wasson, Valentina Pavlovna Wasson, Roger Heim, Rolf Singer y Gaston Guzmán presentaron y estructuraron una investigación sistemática. Especialmente notable es el encuentro de Robert Gordon Wasson con María Sabina, la especialista ritual y sabia mazateca o *chotaj chinej*, que tenía un profundo conocimiento de los usos sagrados y terapéuticos de los hongos *Psilocybe*, la ceremonia se publicó como un ensayo fotográfico en la revista *Life* en 1957. [17] (Imagen 5)



IMAGEN 5

María Sabina y su hija durante un ritual con hongos llamado *velada*. Fotografía de Allan Richardson (1955), Archivos de la Colección Etnomicológica Tina y Robert Gordon Wasson, Universidad de Harvard.

Los escritos de Wasson sobre María Sabina están limitados por el predominio de su propia perspectiva; hoy en día, gracias a los estudios de Álvaro Estrada, es posible conocer el testimonio de primera mano de María Sabina sobre los hongos '*nti' si'tho'* y sus usos ancestrales. «En realidad, no sabía si los hongos eran buenos o malos. Ni siquiera sabía si eran comida o veneno. Pero sentía que me hablaban. Después de comerlos, oía voces. Voces que venían de otro mundo. Era como la voz de un padre que da consejos [...] Algún tiempo después, supe que los hongos eran como Dios. Que daban sabiduría, que curaban enfermedades y que nuestro pueblo, desde hacía mucho tiempo, los consumía».[18]

María Sabina no era una figura aislada. Era una de las muchas guardianas del conocimiento comunitario y ancestral sobre el '*nti' si'tho'*'. Singer y Smith describen a otro experto en '*nti' si'tho'*': «Isauro Nava García, un hombre excepcionalmente inteligente y cooperativo que se expresaba bien en español y escribía igual de bien las palabras en idioma mazateco, resultó ser un agudo observador de los hongos. Reconocía con facilidad y casi infaliblemente las diferentes especies de *Psilocybe*, sabía dónde se podían encontrar y cuándo» [19]. Según María Sabina, el conocimiento tradicional del '*nti' si'tho'*' se transmite a través de narrativas sagradas, la historia oral y el conocimiento práctico de los rituales curativos a lo largo de generaciones como parte del patrimonio cultural del pueblo mazateco.

María Sabina se enfrentó a retos durante su vida por compartir sus conocimientos con personas ajenas a su cultura, como Robert Gordon Wasson. Sin embargo, la cultura mazateca ha tenido perspectivas diferentes y plurales sobre los usos sacramentales y terapéuticos del '*nti' si'tho'*' y el halo de misterio que rodea los rituales y las tradiciones del '*nti' si'tho'*', lo que pone de relieve el respeto y la consideración que se tienen por los rituales curativos en la cultura mazateca.

INTERPRETACIÓN

Los hongos sagrados, particularmente el '*nti' si'tho'*', se asocian con la sabiduría y el lenguaje entre las culturas mesoamericanas, especialmente entre el pueblo mazateco. Las fuentes coloniales suelen considerar los rituales indígenas como idolatría o superstición, y los enfoques modernos sobre el *Psilocybe* los consideran exclusivamente como drogas, ya sean medicinales o ilícitas, sin tener en cuenta su papel en la cultura y la sociedad. Ambas perspectivas son problemáticas. La experiencia psicodélica o enteógena en Mesoamérica debe considerarse una fuente de conocimiento, no una «experiencia con drogas» inducida químicamente o una serie de alucinaciones.

En el idioma chatino que se habla en la región de Oaxaca, la palabra para referirse a los hongos *Psilocybe caerulescens* es «*cui' ya jo' o su'*», que puede traducirse como «el hongo de la razón superior».[20] Aunque este significado pueda parecer extraño para los estudiosos y defensores del llamado Renacimiento Psicodélico, la asociación de los hongos *Psilocybe* y las experiencias que facilitan es un ejemplo de una característica significativa de las filosofías de los *pueblos originarios*. Los hongos *Psilocybe* son la encarnación de la razón superior y, por lo tanto, se asocian con la sabiduría; no son meras sustancias, drogas o alucinógenos, como suelen concebirse desde perspectivas no indígenas. Una alucinación es la percepción de algo que no está sucediendo realmente o una distorsión de la experiencia real. Las alucinaciones son, por naturaleza, falsas. Las experiencias mediadas por '*nti' si'tho'* son experiencias auténticas, no falsas.

María Sabina se consideraba una mujer sabia; su sabiduría y su asociación con la sabiduría la convierten en una especialista ritual, y los mazatecos relacionan la curación con el lenguaje, siendo los '*nti' si'tho'* los hongos del lenguaje: «No soy curandera porque no doy a beber pociones de hierbas extrañas. Yo curo con el lenguaje. Nada más. Soy una mujer sabia. Nada más [...] Tomo Pequeño que Brota y veo a Dios. Lo veo brotar de la tierra. Crece y crece, grande como un árbol, como una montaña. Su rostro es plácido, hermoso y sereno como en los templos. Otras veces, Dios no es como un hombre: es el Libro. Un Libro que nace de la tierra, un Libro sagrado cuyo nacimiento hace temblar al mundo. Es el Libro de Dios que me habla para que yo hable. Me aconseja, me enseña, me dice lo que tengo que decir a los hombres, a los enfermos, a la vida. El Libro aparece y yo aprendo nuevas palabras».[21]

La sabiduría está asociada con la curación, ya que los mazatecos conciben la enfermedad como la irrupción de un elemento negativo en el mundo y en el lenguaje; la irrupción es una fisura visible para los sabios, y a través de esa fisura aparecen la enfermedad y la muerte. Para los mazatecos, el lenguaje es «el borde en la herida» con la que los sabios médicos mazatecos «reparan el mundo».[22] Los sabios médicos mazatecos, se llaman *chjota chjiné*, *chjota bendaá* o *chjota tje'él*, «reparan» el mundo allí donde se ha roto por cualquier motivo; curan con el lenguaje: los hongos del lenguaje se utilizan para reparar un mundo herido. [23]

IMPLICACIONES

La sabia mazateca María Sabina es reconocida y asociada con los hongos *Psilocybe* en todo el mundo; sin embargo, sus ideas y enseñanzas suelen ser malinterpretadas. Sus testimonios, cantos y lenguaje ritual demuestran un profundo conocimiento sobre cómo los hongos sagrados, incluidos el '*nti' si'tho'*' o *el cui' ya jo' o su'*, proporcionan sabiduría y se asocian con la sabiduría en los contextos culturales de los *pueblos originarios*.

Una característica significativa de los enteógenos con propiedades psicodélicas que los investigadores suelen enfatizar es su poder para transformar el estado de ánimo, la conciencia y la forma en que abordamos la vida cotidiana.[24] Este poder transformador de la conciencia no es fácil de lograr a través de los enteógenos. Por otro lado, todo el mundo puede ser capaz de reconocer la importancia del lenguaje ritual y las enseñanzas implícitas en los usos sacramentales, artísticos o creativos, independientemente de las experiencias personales de cada individuo. Los enfoques interculturales sobre los hongos *Psilocybe* y otros enteógenos y psicodélicos pueden superar los prejuicios culturales persistentes y las generalizaciones apresuradas.

El arte visionario mazateco, como el que se muestra en **la imagen 2**, revela el rico simbolismo y significado de los hongos sagrados, pero el arte visionario también muestra el alcance y la importancia de los usos estéticos y creativos de los hongos sagrados, como el '*nti' si'tho*'. El arte visionario y los artistas reinterpretan el patrimonio cultural antiguo, creando nuevos paisajes mentales que amplían nuestra capacidad para comprender nuevas posibilidades para nuestra conciencia.

REFERENCIAS

- [1] Heim, Roger, and R. Gordon Wasson. *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*. (Muséum national d'histoire naturelle, 1958), 54.
- [2] Singer, Rolf, and Alexander H. Smith. "Mycological Investigations on Teonanácatl, the Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part I. The History of Teonanácatl, Field Work and Culture Work." *Mycologia* 50, no. 2 (1958): 251. <https://doi.org/10.2307/3756196>.
- [3] Heim, Roger, and R. Gordon Wasson. *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*. (Muséum national d'histoire naturelle, 1958), 99.
- [4] Alvarado, Asunción. Personal communication, June 26, 2025.
- [5] Singer, Rolf, and Alexander H. Smith. "Mycological Investigations on Teonanácatl, the Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part I. The History of Teonanácatl, Field Work and Culture Work." *Mycologia* 50, no. 2 (1958): 250. <https://doi.org/10.2307/3756196>.
- [6] Fagetti, Antonella, et al. "Cartografía etnográfica del uso ritual y terapéutico de hongos del género *Psilocybe* en México." *Elementos*, no. 131 (2023): 74.
- [7] Heim, Roger, and R. Gordon Wasson. *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*. (Muséum national d'histoire naturelle, 1958), 147.
- [8] Singer, Rolf, and Alexander H. Smith. "Mycological Investigations on Teonanácatl, the Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part I. The History of Teonanácatl, Field Work and Culture Work." *Mycologia* 50, no. 2 (1958): 248-250. <https://doi.org/10.2307/3756196>.
- [9] De Borhegyi, Stephan F. "Miniature Mushroom Stones from Guatemala." *American Antiquity* 26, no. 4 (1961): 499. <https://doi.org/10.2307/278737>.
- [10] Wasson, Robert Gordon. *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. (McGraw-Hill Books, 1980), 215-220.
- [11] Safford, William Edwin. "An Aztec Narcotic (*Lophophora Williamsti*)." *The Journal of Heredity* 6, no. 7 (1915): 310. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.jhered.a109130>.
- [12] Reko, Blas Pablo. "Teonanacatl, the Narcotic Mushroom." *American Anthropologist* 42, no. 2 (1940): 368-69. <http://www.jstor.org/stable/663132>.
- [13] Johnson, Jean Basset. "The Elements of Mazatec Witchcraft." *Etnologiska Studier* 9 (1939): 130-135.
- [14] Schultes, Richard Evans. "PLANTAE MEXICANAE II." *Botanical Museum Leaflets, Harvard University* 7, no. 3 (1939): 38-39. <http://www.jstor.org/stable/41762722>.

- [15] Reko, Blas Pablo. "Teonanacatl, the Narcotic Mushroom." *American Anthropologist* 42, no. 2 (1940): 368-69. <http://www.jstor.org/stable/663132>.
- [16] Johnson, Jean Basset. "Note on the Discovery of Teonanacatl." *American Anthropologist* 42, no. 3 (1940): 549-50. <http://www.jstor.org/stable/663261>.
- [17] Wasson, Robert Gordon. "Seeking the magic mushroom". *Life*, no 13, May (1957): 100–120.
- [18] Estrada, Álvaro. *Maria Sabina, Her Life and Chants*. (Ross-Erikson, 1981),39-40.
- [19] Singer, Rolf, and Alexander H. Smith. "Mycological Investigations on Teonanácatl, the Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part I. The History of Teonanácatl, Field Work and Culture Work." *Mycologia* 50, no. 2 (1958): 243. <https://doi.org/10.2307/3756196>.
- [20] Heim, Roger, and R. Gordon Wasson. *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*. (Muséum national d'histoire naturelle, 1958), 99.
- [21] Estrada, Álvaro. *Maria Sabina, Her Life and Chants*. (Ross-Erikson, 1981),56.
- [22] Juárez García, Iván. "Elementos de filosofía mazateca." BA thesis, (Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2022), 31-32.
- [23] Munn, Henry. "The Mushrooms of Language." In *Hallucinogens and Shamanism*, edited by Michael Harner (Oxford University Press, 1973), 88-89.
- [24] Williams, Keith, Osiris Sinuhé González-Romero, Michelle Braunstein, and Suzanne Brant. "Indigenous Philosophies and the 'Psychedelic Renaissance.'" *Anthropology of Consciousness* 33, no. 2 (2022): 518-520.

Vilca, Anadenanthera colubrina

Cultura Chavín, Andes y Sudamérica

NOMBRE

La *vilca*, también conocida como *cebil*, es un polvo psicoactivo sudamericano que contiene las vainas preparadas del árbol *Anadenanthera colubrina*, un árbol parecido al *Anadenanthera peregrina*, del que se obtiene un polvo psicoactivo caribeño llamado *yopo* o *cohoba*. Aunque la *Anadenanthera colubrina* está muy extendida en Sudamérica, en esta sección se utilizará el término *vilca* y se hará referencia a la antigua cultura Chavín del norte de los Andes peruanos, que floreció entre los años 900 y 200 a. C. El polvo de *Anadenanthera colubrina*, o *vilca*, sigue utilizándose en toda Sudamérica, especialmente en Perú, lo que sugiere un uso continuado de esta planta con propiedades psicodélicas.

Los usos culturales de la *vilca* incluyen la adivinación para obtener conocimiento y perspicacia, aplicaciones terapéuticas para tratar enfermedades y como purgante físico; las experiencias con la *vilca* en la antigüedad incluyen la interacción con agentes sobrenaturales. Las evidencias en la cultura material del uso temprano de la *vilca* en antiguos centros ceremoniales eran sociales, no experiencias extáticas aisladas de individuos.[1] La adivinación se realiza consumiendo polvo de rapé de *vilca* e interpretando los efectos visionarios. Sus propiedades terapéuticas expulsan las enfermedades, especialmente las respiratorias: la *vilca* funciona como expectorante, equilibra los humores y trata el cólera. El polvo inhalado funciona como un purgativo físico, similar a los vómitos comunes al beber *ayahuasca* o infusiones de *yagé*.

Los principales principios psicoactivos de la *vilca* son la bufotenina y la N,N-dimetiltriptamina (DMT). La bufotenina es un alcaloide natural relacionado con el neurotransmisor serotonina —ambos comparten la triptamina como molécula madre— que se encuentra de forma natural en especies específicas de sapos del género *Bufo* y en una amplia gama de plantas. La DMT es un compuesto psicodélico activo de origen natural que interactúa fuertemente con los receptores de serotonina en el cerebro; se encuentra en una variedad de plantas amazónicas.

El rapé de semillas de *Anadenanthera colubrina* tiene diversos nombres en toda Sudamérica. *Vilca tawri* es un polvo regional de Perú que, además de *Anadenanthera colubrina*, contiene semillas no psicodélicas y ricas en proteínas de *Lupinus mutabilis* andino, conocido como *maca* o *macay*. En las lenguas quechua y aimara, la palabra *vilca* significa «sagrado». Otros nombres indígenas sudamericanos para el rapé de *Anadenanthera colubrina* son *aimpa*, *hatax* y *kuripai*. [2] Recopilado y publicado en Lima alrededor de 1612, el *Diccionario de la lengua aimara: Primera y segunda partes*, explica: «*Vilca*: El sol tal y como se decía en la antigüedad y ahora se dice *inti*... *Vilca*: Santuario dedicado al sol y otros ídolos... *Vilca* es también una cosa medicinal, o cosa que se da de beber como purga, para dormir, y en el sueño vendría el ladrón que había tomado los bienes pertenecientes al que bebió la purga, y recuperaría su estado; era un engaño de brujo». [3].

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

El *Obelisco de Tello*, hallado en el antiguo complejo de Chavín de Huántar, en Perú, es una representación vertical de cuatro lados de un ser zoomorfo con forma de cocodrilo, pero la imagen completa se extiende a lo largo de los cuatro lados del obelisco: los dos lados más anchos representan cada lado horizontal del cuerpo del cocodrilo, y las dos imágenes más estrechas conectan las imágenes laterales y llenan el obelisco con una serie de imágenes. Las imágenes deben considerarse seres, si no personas. **(Imagen 1)** El obelisco representa tres tipos de imágenes: imágenes fitomórficas de plantas, como semillas, hojas y árboles; imágenes zoomórficas de animales, como aves, felinos, conchas y cocodrilos; e imágenes antropomórficas. Las figuras centrales de cocodrilos podrían estar acompañadas o compuestas por estas imágenes humanas, animales y vegetales. Las cabezas de los animales pueden parecer humanas, pero se identifican como animales por sus garras y colmillos. Teniendo en cuenta su hibridación entre animal y humano, podrían tratarse de figuras sobrenaturales. Algunas de las figuras animales y seres sobrenaturales pueden interpretarse como portadoras de plantas psicoactivas, como las del género *Brugmansia* de la familia de las solanáceas, el *huachuma* o cactus San Pedro (*Trichocereus pachanoi* / *Echinopsis pachanoi*) y *vilca* (*Anadenanthera colubrina*), aunque la planta que produce la *vilca* no crece en la zona de Chavín de Huántar. Todas las imágenes están reproducidas de la obra de Maarten H. Dijkers *The Tello Obelisk: A Very Detailed Summary on his Images* (2024).^[4] Cabe recordar que la interpretación de las imágenes del *Obelisco de Tello* ha sido objeto de acalorados debates y sigue sin haber conclusiones definitivas al respecto.



IMAGEN 1

Las cuatro caras del *Obelisco de Tello* mostradas en presentación vertical. Todas las demás imágenes de esta entrada son reproducciones compuestas que combinan las cuatro caras del obelisco en una representación bidimensional. Foto de Maarten H. Dijkers (2024).

La imagen 1 es una fotografía del obelisco físico. **La imagen 2** es la reproducción en papel de J.W. Rowe de las imágenes del obelisco. En **la imagen 3**, Maarten H. Dijkers ha coloreado las imágenes de los componentes en marrón, oliva, morado y rojo. En esta sección se utilizará el coloreado de Dijkers para identificar, aislar y describir tres imágenes específicas que se analizan a continuación. Por último, **la imagen 4** reproduce una representación del obelisco que se exhibe en el Museo Nacional de Chavín, que presenta las imágenes sin ninguna de las líneas o símbolos secundarios. **Las imágenes 1, 2 y 3** combinan los cuatro lados del obelisco de **la imagen 1** en una sola imagen vertical que muestra los cuatro lados juntos.

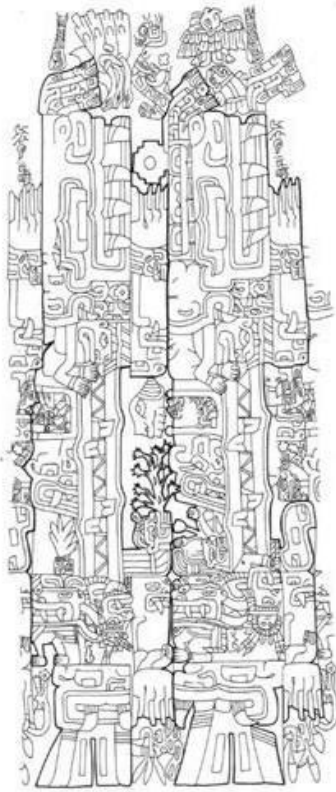


IMAGE 2

Tello Obelisk. The four sides of the Tello Obelisk recorded on paper by J.W. Rowe in the 1960s. Note the ways that images on the four sides overlap.



IMAGE 3

Tello Obelisk. Images colored by Maarten H. Dijkers, July 2024. The shapes of the separate beings highlighted by color. Olive is the color of the composite animal beings and the crocodile; the red lips help to separate the individual entities.



IMAGE 4

Tello Obelisk. The Tello Obelisk without hieroglyphs, meaning that non-image lines are not shown in this representation. Chavín National Museum [5]

En un estudio innovador, Mulvany de Peñaloza destaca una representación zoomórfica de un animal acompañado de una planta psicodélica, probablemente una solanácea en flor. En la parte inferior derecha, debajo de la pata trasera marrón del cocodrilo, se encuentra lo que podría ser una vizcacha de la sierra (*Lagidium viscacia*) de color oliva, un roedor de montaña perteneciente a la familia de las chinchillas, y de su boca sale una imagen fitomórfica de una planta roja. Peñaloza identifica la planta como *Brugmansia* [6], un género de plantas solanáceas psicoactivas con flores colgantes, aunque las plantas de *Brugmansia* se consideran alucinógenas o delirógenas y no psicodélicas. La escopolamina, el principio psicoactivo de las plantas de *Brugmansia*, actúa sobre diferentes neuroreceptores y es más tóxica que las plantas y sustancias psicodélicas.

Más a la izquierda del animal con solanáceas, debajo de la otra pata marrón del cocodrilo, hay otra cabeza de animal zoomórfico. De su boca emerge una representación vegetal con tres hojas y varias vainas con semillas, parecidas a frutos en forma de vaina. Quizás estas vainas, que se ven más claramente en **la imagen 2**, sean semillas y vainas de *Anadenanthera colubrina* cortadas transversalmente, el ingrediente principal de la *vilca*, y las tres hojas correspondan al follaje abigarrado de la *Anadenanthera colubrina*. [7]

Hacia el centro de la imagen, en medio del cuerpo del cocodrilo, hay dos seres sobrenaturales de aspecto felino con cuerpos amarillos en forma de L coronados por cabezas de animales marcados por colmillos y labios rojos; ambos están conectados a imágenes fitomórficas de plantas que a primera vista parecen árboles. Una de las figuras tiene un tocado blanco y de su boca emerge una planta blanca ramificada. La segunda figura está representada con un fondo morado, y tres hojas parecen emerger de su cabeza en ese fondo oscuro. Las líneas de ambas figuras se distinguen mejor en **la imagen 2**. Peñaloza sostiene que ambas plantas representan un tallo secundario del cactus San Pedro; un análisis más detallado revela que *Anadenanthera colubrina* (*vilca*) y *Trichocereus pachanoi*/*Echinopsis pachanoi* (cactus *Huachuma* o San Pedro) podrían ser ambas o cualquiera de las plantas representadas junto con estas dos cabezas de animales sobrenaturales; ambas plantas tienen propiedades psicodélicas.[8]

La hipótesis de Peñaloza se consideró inicialmente especulativa y sin pruebas arqueológicas suficientes, pero investigaciones recientes sobre la cultura material en Chavín de Huántar respaldan los hallazgos de Peñaloza. Aportan pruebas directas del uso de *Anadenanthera colubrina* y otras plantas psicodélicas en la región andina y entre las culturas que crearon el *Obelisco de Tello*. Aunque la *Anadenanthera colubrina* no crece de forma natural en esa zona, se puede encontrar a cuarenta kilómetros del centro ceremonial.[9] Las plantas con propiedades psicoactivas y psicodélicas eran utilizadas por el pueblo Chavín en rituales institucionalizados y no se limitaban a contextos individualizados de chamanismo extático.[10] El análisis del *Obelisco de Tello* sugiere que las plantas psicoactivas pudieron haberse utilizado en toda la región durante la fase del Horizonte Temprano de la historia andina (1200-500 a. C.), especialmente cuando floreció la cultura Chavín (900-200 a. C.).

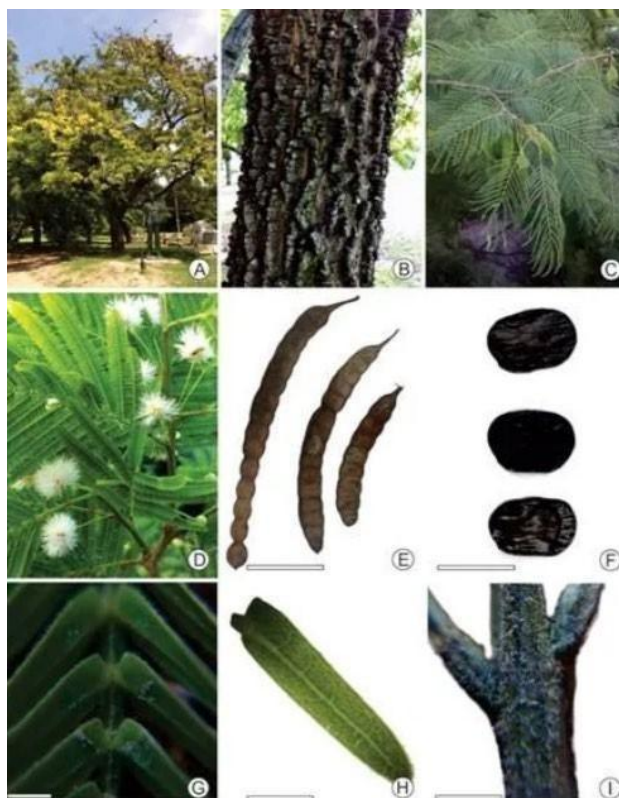


IMAGEN 5

Anadenanthera colubrina var. *colubrina*. A, espécimen del Parque Urquiza, Paraná, Entre Ríos. B, tronco con mamelones. C, rama con hojas y frutos. D, detalle de hojas y flores. E, frutos. F, semillas. G, inserción de foliolos en el raquis. H, foliolo con nervadura reticulada cerrada. I, **detalle del raquis y los raquis peludos**. Escalas: E = 45 mm; F, G = 10 mm; H, I = 1 mm». [11]

ojs.darwin.edu.ar/index.php/darwiniana/article/view/999/1248

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

La *Anadenanthera colubrina* crece al sur del Ecuador, y su uso enteogénico activo está documentado en toda la zona central y norte de los Andes. El árbol se encuentra en Paraguay, Bolivia y Perú, llegando hasta el norte del valle del Marañón, en la vertiente occidental de los Andes. Se encuentra en toda la meseta montañosa norteña de Puna, entre Argentina y Chile, y es común en las provincias argentinas de Salta, Jujuy, Catamarca, Tucumán y Misiones.[12] Su cultivo y comercio habitual, incluso por parte de grupos que no utilizan el término *vilca*, confirman su importancia en las prácticas rituales y curativas de todas las regiones y tradiciones culturales de América.[13]

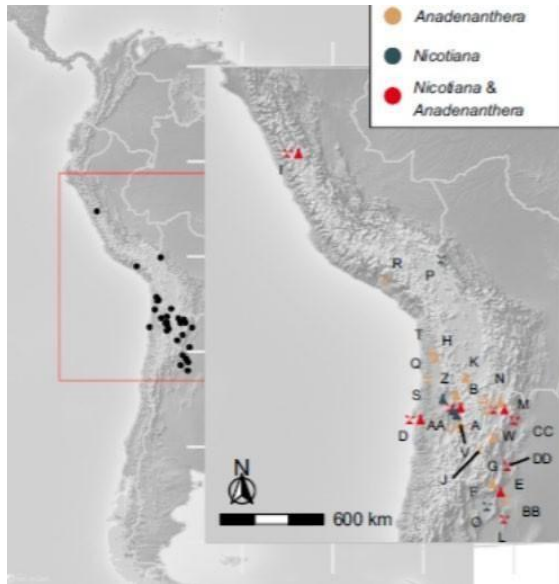


IMAGEN 6

Mapa del uso prehispánico de *Anadenanthera colubrina* var *cebil* y *Nicotiana* en los Andes centrales y meridionales basado en pruebas microbotánicas y químicas. [14]

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Los registros coloniales y la cultura material antigua documentan la *vilca* (*Anadenanthera colubrina*) como una planta sagrada en toda la cordillera de los Andes. Las fuentes españolas del siglo XVI destacan especialmente el uso de la *vilca* para la adivinación. Las pruebas arqueológicas sugieren el uso ritual de la *vilca* hace 4500 años en el noroeste de Argentina y sus alrededores.

En 1571, el jurista y erudito español Polo de Ondegardo escribió la primera referencia literaria histórica sobre las propiedades psicoactivas de la *vilca*. «Aquellos que desean conocer un acontecimiento del pasado o del futuro... invocan al demonio y se embriagan, y para esta práctica en particular utilizan una hierba llamada *vilca*, vertiendo su jugo en *chicha* o bebiéndolo de otra manera. Cabe señalar que, aunque se dice que solo las ancianas practican el arte de la adivinación y de contar lo que sucede en lugares remotos y de revelar pérdidas y robos, hoy en día también la utilizan los indígenas, no solo los ancianos, sino también los jóvenes» [15]. En 1580, el cronista español Cristóbal de Albornoz describe el uso ritual de la *vilca* como polvo para esnifar en la región andina meridional.[16]

Los utensilios para la preparación y el consumo de *vilca* como polvo para inhalar y como humo inhalado están bien documentados. Las pipas de cerámica encontradas en cuevas contienen semillas de *vilca* en sus cazoletas y curvas. Al oeste de los Andes, en el desierto de Atacama, en Chile, se han descubierto mesas, pipas y tubos para esnifar. Seis artefactos de hueso de ave contienen trazas químicas y microbotánicas de plantas psicoactivas, entre ellas *Anadenanthera colubrina* y *Nicotiana rustica*, fueron descubiertos recientemente en Chavín de Huántar, Perú, un importante centro ceremonial andino y el lugar donde se encuentra el *Obelisco de Tello* descrito anteriormente. [17].

INTERPRETACIÓN

La cultura Chavín, que surgió durante el periodo Formativo Temprano de la historia andina (1200 a. C. a 200 a. C.) y floreció entre los años 900 y 200 a. C., ejerció una influencia significativa en los Andes a través de su cultura material y ritual, que incluía un arte complejo, cerámica y rituales, muchos de ellos relacionados con la *vilca* (*Anadenanthera colubrina*). Por lo tanto, el uso ritual de la *vilca* es un aspecto importante a tener en cuenta a la hora de interpretar la formación y diferenciación sociopolítica temprana en el desarrollo histórico de las culturas andinas. Durante el periodo Formativo Temprano en los Andes, se desarrollaron la agricultura, el arte textil y la metalurgia. También se desarrolló durante esta época la cerámica, que se producía cerca del centro ceremonial y lo que aumentó profundamente las prácticas religiosas, incluido el uso de la *vilca*.



IMAGEN 7

Fotografías científicas de parafernalia ritual que contiene residuos químicos y/o microbotánicos de *vilca* y/o *Nicotiana*. [18]

En Chavín de Huántar, los rituales que incluían el uso de *vilca* se llevaban a cabo dentro de espacios restringidos, como edificios ceremoniales, y alrededor de estructuras monumentales, como estelas y obeliscos. Los usos institucionales de *Anadenanthera colubrina* producían hierofanías que garantizaban la eficacia ritual y aumentaban la credibilidad de los anfitriones en estos rituales. A su vez, estos potentes rituales fortalecían el poder de los sacerdotes, lo que facilitaba aún más la diferenciación social a través del prestigio. [19] Estos espacios y estructuras, a su vez, mostraban la iconografía de los seres sobrenaturales y sus tradiciones. Chavín de Huántar era un importante centro de actividad ritual pública. El uso ritual de la *vilca* no se limitaba a experiencias extáticas individuales, sino que era un aspecto estructurado socialmente. «A veces se presume que el sitio fue un pacífico centro de peregrinación que atraía a devotos de toda la región en los Andes Centrales». [20]

El acceso privilegiado incluía entrar y utilizar estos espacios sagrados restringidos, participar activamente en ceremonias y experimentar ritualmente sustancias psicodélicas que facilitaban la comunicación con fuerzas sagradas y seres sobrenaturales. Estos rituales y espacios generaban y mantenían una cultura ritual vibrante, pero esa cultura ritual estaba estructurada por el acceso según el prestigio. [21] La *vilca*, que a menudo se consumía y preparaba utilizando las famosas pipas y herramientas de cerámica de la cultura chavín, garantizaba la eficacia ritual y, por lo tanto, su uso reforzaba el poder de los especialistas rituales y los sacerdotes. De este modo, estos potentes rituales enteogénicos creaban y afirmaban la diferenciación social, pero también reforzaban los sentimientos colectivos de los peregrinos.

IMPLICACIONES

La *vilca* (*Anadenanthera colubrina*) se considera una puerta de entrada a un mundo visionario, pero también es una medicina y un símbolo relacionado con la luz y el Sol en toda la región andina. En el noroeste de Argentina, las pipas de cerámica encontradas en cuevas sugieren que la *vilca* se ha fumado allí durante 4500 años. La *vilca* sigue utilizándose hoy en día en esa región, lo que posiblemente la convierte en una de las plantas sagrada con propiedades psicodélicas de uso continuado más antiguo documentado por los seres humanos en todo el mundo.

El estudio de la cultura material es esencial para evitar generalizaciones apresuradas y especulaciones sobre los usos culturales y espirituales de las plantas con propiedades psicodélicas. En el centro ceremonial de Chavín de Huántar, en Perú, los recientes hallazgos arqueológicos ponen de relieve la importancia de estudiar la cultura material para obtener pruebas sólidas sobre el consumo ritual de plantas psicodélicas, especialmente cuando los estudios anteriores han sido en gran medida especulativos. El uso ritual de *Anadenanthera colubrina* en Chavín de Huántar se ha propuesto desde hace tiempo. Sin embargo, el descubrimiento de residuos químicos y microbotánicos de *vilca* en la parafernalia ritual en Chavín de Huántar y en toda la cordillera de los Andes fundamenta esa hipótesis en hechos históricos.



IMAGEN 8

Anadenanthera colubrina var. *cebil* observada en Salta, Argentina, por janetchambi, documentada en iNaturalist.org.

REFERENCIAS

[1] Rick, John. W, Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. “Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru.” *Proceedings of the National Academy of Sciences-PNAS* 122, no.19, (2025): 8-9. <https://doi.org/10.1073/pnas.2425125122>

[2] Torres, Constantino. M., and Repke, David. B. *Anadenanthera: Visionary Plant of Ancient South America*. (Haworth Herbal Press, 2006), 8-9.

[3] Torres, Constantino. M., and Repke, David. B. *Anadenanthera: Visionary Plant of Ancient South America*. (Haworth Herbal Press, 2006), 27.

[4] Dijkers, Maarten H. “The Tello Obelisk, a Very Detailed Research on His Images.” The Tello Obelisk, 2024. Academia.edu. https://www.academia.edu/122407177/The_Tello_Obelisk_a_very_detailed_research_on_his_images

- [5] Sayre, Matthew, P. (2018). "A synonym of Sacred: Vilca use in the Preconquest Andes." In *Ancient Psychoactive Substances*, ed. Scott. M Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 270. <https://doi.org/10.2307/j.ctvx076mt.14>.
- [6] Peñaloza, Eleonora Mulvany de. "Motivos fitomorfos de alucinógeno en Chavin." *Chungara*, no. 12 (1984): 61.
- [7] Peñaloza, Eleonora Mulvany de. "Motivos fitomorfos de alucinógeno en Chavin." *Chungara*, no 12 (1984): 65.
- [8] Peñaloza, Eleonora Mulvany de. "Motivos fitomorfos de alucinógeno en Chavin." *Chungara*, no 12 (1984): 70.
- [9] Rick, John. W., Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A, Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 122, no.19, (2025): 7.
- [10] Rick, John. W., Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A, Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 122, no.19, (2025): 9.
- [11] Cosenza, Luciano, Eliana Moya, María Franco, Mariana Brea and Darién Prado. "Anatomía de la madera y el carbón de *Anadenanthera colubrina* var. *Colubrina*. (Leguminosae, Caesalpinioideae)." *Darwiniana*, no 10. (2022):106. DOI: <https://doi.org/10.14522/darwiniana.2022.101.999>
- [12] Torres, Constantino. M., and Repke, David. B. *Anadenanthera: Visionary Plant of Ancient South America*. (Haworth Herbal Press, 2006),7.
- [13] Sayre, Matthew, P. (2018). "A synonym of Sacred: Vilca use in the Preconquest Andes." In *Ancient Psychoactive Substances*, ed. Scott. M Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 281.
- [14] Rick, John. W., Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A, Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 122, no.19, (2025):8.
- [15] Torres, Constantino. M., and Repke, David. B. *Anadenanthera: Visionary Plant of Ancient South America*. (Haworth Herbal Press, 2006), 26.
- [16] Schultes, Richard Evans., Albert Hofmann and Christian Rátsch. *Plants of the Gods.Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 120.
- [17] Rick, John. W., Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A, Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 122, no.19, (2025): 3-4.
- [18] Rick, John. W., Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A, Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 122, no.19, (2025), 4.
- [19] Rick, John. W., Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A, Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 122, no.19, (2025), 8-9.
- [20] Sayre, Matthew, P. (2018). "A synonym of Sacred: Vilca use in the Preconquest Andes." In *Ancient Psychoactive Substances*, ed. Scott. M Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 270.
- [21] Rick, John. W., Verónica. S. Lema, Javier Echeverría, Giuseppe Alva Valverde, Daniel A, Contreras, Oscar Arias Espinoza, Silvana A. Rosenfeld, and Matthew P. Sayre. "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 122, no.19, (2025), 8-9.

Cohoba, Yopo, Anadenanthera peregrina

Cultura taína

NOMBRE

Cohoba (también escrito *cojoba*) o *yopo* son nombres vernáculos para un polvo psicoactivo, que normalmente se inhala como rapé en polvo, que contiene semillas molidas de la planta *Anadenanthera peregrina* (**Imagen 1**), una planta similar al árbol *Anadenanthera colubrina*, con el que otras culturas sudamericanas elaboran rapé psicodélico, como la *vilca*. Cuando se inhala *cohoba* por la nariz, produce efectos ópticos inmediatos que incluyen la visualización de fosfenos (ver destellos, estrellas, formas y fractales), macropsia (los objetos parecen más grandes de lo que son en realidad) y percepción espacial invertida (giro o rotación vertical del campo visual).[1] Aunque muchos *pueblos originarios* utilizan preparaciones de *Anadenanthera peregrina*, esta sección se enfoca en el pueblo taíno del Caribe, aunque, como se muestra a continuación, este grupo tenía una conexión con las culturas indígenas del continente americano. Esta entrada favorece el nombre y la ortografía *cohoba* para este rapé psicodélico.



IMAGEN 1

Ilustración botánica ilustración de *Anadenanthera peregrina*. [2]

Las semillas de *Anadenanthera peregrina* (**Imagen 1**) se tuestan y luego se muelen hasta convertirlas en polvo utilizando un mortero o una bandeja de madera. Otros instrumentos, como morteros o espátulas, ayudan a triturar y procesar las semillas. (**Imagen 2**) Se utilizan huesos de ave en forma de Y como utensilios para inhalar el polvo de rapé. [3] Estos utensilios e instrumentos son fundamentales para el estudio histórico de la *cohoba*. No existe una única forma de preparar el rapé de *cohoba*, ni tampoco hay una lista uniforme o universal de sus ingredientes. Las diferentes tradiciones de los *pueblos originarios* añaden otros ingredientes a la mezcla de tabaco, como la cal de las conchas de caracol o la harina de yuca.

Los compuestos psicodélicos principales del polvo de *cohoba* son la N,N-dimetiltriptamina, más conocida como DMT, y la bufotenina. La DMT es un compuesto psicodélico activo de origen natural que interactúa fuertemente con los receptores de serotonina en el cerebro; se encuentra en una variedad de plantas amazónicas. La bufotenina es un alcaloide natural relacionado con el neurotransmisor serotonina —ambos comparten la molécula madre común triptamina— que se encuentra de forma natural en especies de sapos del género *Bufo* y también en una amplia gama de plantas. La bufotenina fue aislada de *Anadenanthera peregrina* a mediados del siglo XX por Verner Stromberg. [4]

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

Los rituales para preparar e inhalar *cohoba* incluyen una serie de utensilios y parafernalia; a menudo, se trata de objetos esculpidos para representar seres humanos, animales o seres sobrenaturales: recipientes para almacenar y preparar, herramientas para procesar y preparar, tubos para esnifar, instrumentos musicales y objetos religiosos portátiles llamados *cemies* que encarnan entidades no humanas. (Imagen 2)



IMAGEN 2

Parafernalia ritual: duhos, cemies y herramientas purgativas. «Ejemplos de artefactos rituales taínos o influenciados por los taínos. (A) Plato de cohoba con gemelos del Museo del Hombre Dominicano; (B) duho de la colección Kew Gardens; (C) jarra con figuras de cerámica del Museo del Hombre Dominicano; (D) duho de la colección Oliver Arecibo, Puerto Rico; (E) piedra de codo del Museo de América (foto cortesía de José Oliver); (F) fragmento de espátula para vómitos de hueso de tortuga incisa de Grand Bay, Carriacou (foto de Quetta Kaye)». [5]

Los participantes comienzan los rituales de *cohoba* utilizando espátulas purgantes para vaciar sus estómagos y purificar sus cuerpos antes de la absorción nasal del polvo de rapé a través de dispositivos de inhalación, como huesos de aves con forma de Y insertados en ambas fosas nasales. Esta limpieza prepara los cuerpos de los participantes para las experiencias espirituales posteriores. Los rituales de *cohoba* utilizan instrumentos musicales — maracas, sonajeros o silbatos— que contribuyen a crear un paisaje sonoro que induce y aumenta los efectos visionarios de la *cohoba*. [6] Para preparar el polvo de *cohoba* se utilizan instrumentos finamente elaborados, como morteros y cucharas. Los rituales de *cohoba* utilizan mesas especiales llamadas *duhos*, que también pueden considerarse asientos, para transferir el polvo a recipientes para su preparación, almacenamiento y uso. Estos utensilios matizan significativamente nuestra interpretación de los usos culturales de la *cohoba*, reflejando la interacción que facilita con entidades no humanas.

GEOGRAFÍA Y CONTEXTO

La *Anadenanthera peregrina* es un árbol perenne que crece de forma natural y también se cultiva en la cuenca del Orinoco, en Venezuela y Colombia, principalmente en las praderas. También crece en los bosques de la Guayana Británica, pero ha sido transportado al Caribe, donde tiene una amplia gama de usos culturales, como los documentados entre los taínos. (Imagen 1) Los *pueblos originarios* de América —los chibchas, guahibos, muiscas y taínos— utilizan el árbol *Anadenanthera peregrina*, sus semillas y su tabaco para fines sacramentales, terapéuticos y adivinatorios. [7] Las pruebas arqueológicas sugieren que los pueblos indígenas saladooides —los arahuacos precolombinos que vivían en la región del río Orinoco— emigraron del continente principal a las islas del Caribe alrededor del año 500 a. C.; llevaron consigo semillas del árbol *Anadenanthera peregrina* y establecieron su cultivo para una serie de usos culturales. [8] (Imagen 3)



IMAGEN 3

Mapa del Caribe que muestra las principales dispersiones de población y algunas de las zonas de estilo cerámico a las que se hace referencia en el artículo (elaborado por Scott M. Fitzpatrick y Joshua L. Keene). Las fechas en **negrita** (en años calendario antes del presente) indican las fechas o rangos de fechas más tempranos conocidos (en años calendario Before Present en inglés BP) para el asentamiento de áreas o islas específicas en la región. [9]

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Fernando Colón –el hijo de Cristóbal Colón– durante su segundo viaje al Nuevo Mundo (1493- 1496), registró que el pueblo taíno del Caribe utilizaba un tubo bifurcado para inhalar un polvo por la nariz, lo que recuerda los huesos de pájaro en forma de Y documentados para el uso de *cohoba*. Es probable que este rapé inhalado sea *cohoba* (*Anadenanthera peregrina*).

Otra fuente sobre el uso de *cohoba* es Bartolomé de Las Casas (1484-1566), un colono laico de la isla La Española que acabó convirtiéndose en fraile dominico. «Pero cuando todos los líderes del pueblo se reunían para hacer *cohoba*, persuadidos por los *behiques* u ordenados por los señores, era asombroso verlos. Para celebrar sus consejos o decidir asuntos difíciles, como si debían hacer la guerra o emprender asuntos importantes, su costumbre era hacer su *cohoba*».[10] Bartolomé de Las Casas describe este uso ritual de *cohoba* en un apéndice de la primera obra de etnología del Nuevo Mundo, *Relato de las antigüedades de los indios*, escrita en 1496 por Ramón Pané, un fraile español que acompañó a Cristóbal Colón en su segundo viaje.

En un artículo de 1916 titulado «Identity of Cohoba, the Narcotic Snuff of Ancient Haiti», el botánico y etnólogo estadounidense William Safford, interesado en el estudio de las plantas psicoactivas, explica que el polvo de *cohoba* era utilizado habitualmente por los *behiques* —es decir, los especialistas rituales o «chamanes»— para inducir visiones y trances en los que se comunicaban con espíritus y seres sobrenaturales.[11]

INTERPRETACIÓN

Entre el pueblo indígena taíno del Caribe, el papel de los *behiques*, o «chamanes», que utilizaban tabaco *cohoba*, era especialmente significativo, ya que estas figuras adoptaban intencionadamente perspectivas y subjetividades no humanas. Las subjetividades no humanas pueden incluir animales, espíritus y artefactos físicos que también pueden poseer personalidad.

El *behique* es un sujeto en transformación. Se convierte en un espíritu no humano, un animal, o incluso puede asumir la posición interior de una escultura, alcanzando la interioridad de un objeto. Lo hacen mediante un diálogo a través del cual se otorga humanidad a los no humanos al conectarse con el *behique*.[12] Los rituales de los *behiques* funcionan a través de este proceso de cambio de personalidad.



IMAGEN 4

Anadenanthera peregrina. Observada en la República Dominicana, por Keisel. [inaturalist.org](https://www.inaturalist.org)

IMPLICACIONES

Los cronistas españoles describen el uso de *cohoba* para negociar con las fuerzas espirituales que influyen en los resultados importantes de la comunidad. Fray Bartolomé de Las Casas explica que los participantes consumen el polvo antes de las reuniones del consejo en las que se abordan cuestiones complejas, como la decisión de ir a la guerra o tomar otras decisiones importantes. [13]

El rapé psicodélico era a veces inhalado ritualmente por todos los miembros de un grupo que tomaba decisiones, lo que sugiere que las experiencias colectivas con *cohoba* influían en las decisiones tomadas con respecto al mundo cotidiano, además de las sesiones rituales dirigidas por los *behiques* para interactuar con el mundo espiritual. El uso de *cohoba* demuestra que los seres sobrenaturales y los espíritus, los animales e incluso la cultura material se incorporaban a la toma de decisiones; las subjetividades no humanas eran una influencia valiosa en el mundo de los humanos.

REFERENCIAS

- [1] Lombida Balmaseda, Ruben. "El ojo visionario en el arte indígena de las Antillas Mayores. El ícono ocular como índice de la experiencia chamánica entre las culturas taínas." (M.A. Thesis. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 18.
- [2] Safford, William Edwin. "Identity of Cohoba, the Narcotic Snuff of Ancient Haiti." *Journal of the Washington Academy of Sciences* 6, 15: Sept 19, (1916): 548.
- [3] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 119.
- [4] Stromberg, Verner, I. "The isolation of Bufotenine from piptadenia peregrina." *Journal of the American Chemical Society*, vol. 76, no. 6, (1954): 1707.
- [5] Fitzpatrick, Scott. "The Pre-Columbian Caribbean: Colonization, Population Dispersal, and Island Adaptations." *PaleoAmerica*. 1. (2015): 317. 10.1179/2055557115Y.0000000010.
- [6] Lombida Balmaseda, Ruben. "El ojo visionario en el arte indígena de las Antillas Mayores. El ícono ocular como índice de la experiencia chamánica entre las culturas taínas." (M.A. Thesis. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 19.
- [7] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann and Christian Rätsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 116-119.
- [8] Kaye, Quetta. "Power From, Power To, Power Over? Ritual Drug Taking and the Social Context of Power among the Indigenous Peoples of the Caribbean," in *Ancient Psychoactive Substances*, ed. Scott. M Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 151.
- [9] Fitzpatrick, Scott. "The Pre-Columbian Caribbean: Colonization, Population Dispersal, and Island Adaptations." *PaleoAmerica*. 1. (2015): 307. 10.1179/2055557115Y.0000000010.
- [10] Las Casas, Bartolomé de. "Appendix C," in Pane, Fray Ramon. *An Account of the Antiquities of the Indians*, ed. and trans. S. C. Griswold, (Duke University Press, 1999), 60.
- [11] Safford, William Edwin. "Identity of Cohoba, the Narcotic Snuff of Ancient Haiti." *Journal of the Washington Academy of Sciences* 6, 15: Sept 19, (1916): 547-562.
- [12] Lombida Balmaseda, Ruben. "El ojo visionario en el arte indígena de las Antillas Mayores. El ícono ocular como índice de la experiencia chamánica entre las culturas taínas." (M.A. Thesis. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 17-18.
- [13] Kaye, Quetta. "Power From, Power To, Power Over? Ritual Drug Taking and the Social Context of Power among the Indigenous Peoples of the Caribbean," in *Ancient Psychoactive Substances*, ed. Scott. M Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 153.

Ayahuasca / Yagé

Cultura y cosmogonía tukano.

Varias culturas nativas sudamericanas

NOMBRE

La *ayahuasca* y el *yagé* son infusiones psicodélicas elaboradas a partir de mezclas de plantas, algunas de las cuales contienen dimetiltriptamina (DMT) natural, un compuesto químico psicodélico. La *ayahuasca* utiliza el arbusto *Psychotria viridis* (*chacrana*, en lengua quechua), mientras que el *yagé* incorpora la planta *Diplopterys cabrerana* (*chagropanga*). Ambas fuentes vegetales de DMT forman parte de un complejo farmacológico; las dos infusiones representan una sinergia de fuentes de DMT con β -carbolinas y alcaloides harmala. A diferencia de la DMT sintetizada que se fuma, la *ayahuasca* y el *yagé* son preparaciones líquidas que se consumen por vía oral en forma de té. Además del arbusto *Psychotria viridis*, la *ayahuasca* contiene la liana *Banisteriopsis caapi*, una fuente de alcaloides β -carbolínicos, inhibidores de la monoamino oxidasa (MAO) que incluyen harmina, harmalina y tetrahydroharmina.[1] Los MAO inhiben la producción natural de monoamino oxidasa en el organismo, que descompone el alcaloide psicodélico dimetiltriptamina (DMT).[2]

Ayahuasca y *yagé* son los nombres y recetas más comunes para esta infusión de DMT en la actualidad, pero no son necesariamente los únicos ni los más antiguos. Según Gerardo Reichel-Dolmatoff, la infusión tiene muchos nombres indígenas: «Entre los tukano orientales del Vaupes, esta infusión se llama *caapi*, *gahpi* o *kahpi* [...] entre los cubeo, se llama *mihi*. [...] También en las tierras bajas de Panamá y Colombia, se llama *ddpa* entre los noanama, y entre los embera del noroeste de Colombia y el sureste de Panamá, se llama *pilde*. [...] Entre los residentes de las regiones montañosas de Perú y Ecuador, en lengua quechua [...] se conoce con el término ayahuasca».[3] La gran diversidad de nombres ejemplifica la importancia cultural de estas plantas sagradas para las diferentes tradiciones indígenas de toda Sudamérica.

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

La cosmogonía del pueblo Tukano, en el noroeste de la Amazonía, describe a los primeros habitantes de la Tierra descendiendo de la Vía Láctea y trayendo consigo *yagé* de las estrellas; por lo tanto, el *yagé* es una parte esencial de su cosmogonía (**Imagen 1**). En una de estas cosmogonías, una gran canoa, con forma de serpiente sagrada (Anaconda), desciende del Río de las Estrellas y transporta a un hombre y una mujer primordiales junto con tres plantas: el alimento mandioca (o *yuca*), la planta psicoactiva *coca* y el psicodélico *caapi* o *yagé*. [4]

Otras historias cosmogónicas tukano describen a una mujer *yagé*, la Hija del Sol, dando a luz a un niño luminoso, que es él mismo *yagé*, nacido en un destello de luz cegador. La mujer *yagé* camina hacia la Casa de las Aguas, su lugar de origen. «Había mirado el resplandor del sol y había quedado embarazada a través del ojo... Y cuando dio a luz, hubo otro destello de luz porque el bebé, siendo el Hijo del Sol, brillaba intensamente en la oscuridad de aquellos tiempos primitivos. El niño estaba hecho de luz; era humano, pero era luz, era *Yagé*».[5] Por lo tanto, el *yagé* es un regalo divino del Padre Sol, transmitido a los humanos por su hija, la mujer *yagé*, a través de su hijo, que es él mismo *yagé*.



IMAGEN 1

Diseño en forma de estrella. [6]



IMAGEN 2

El Señor de los animales. Maloca pintada de Taibano. [6]

La cosmogonía tukano establece otra deidad primordial, el «Señor de los animales» (*Vahí-mansë*), cuya hija compartió el contenido de la bebida psicodélica a los humanos. Normalmente representado como un hombre pequeño o como un enano rojo, el Señor de los Animales se llama *Vahí-mansë* (**Imagen 2**), que literalmente significa «señor de los peces». Él domina la caza y la fertilidad, y es el dueño y guardián de las hierbas mágicas que proporcionan suerte a los cazadores, lo que les permite tener éxito en la caza.[7] La hija del «Señor de los animales» (*Vahí-mansë mangó*) es la «dueña» del *yagé*, la bebida sagrada con propiedades psicodélicas, lo que significa que los rituales y ofrendas asociados con el *yagé* deben dedicarse a ella.[8]

GEOGRAFÍA Y CONTEXTO

Las dos bebidas, la *ayahuasca* y el *yagé*, se pueden distinguir por su contexto geográfico. La *ayahuasca* se elabora generalmente en Brasil y Perú, y el *yagé* se elabora normalmente en Colombia y Ecuador. La bebida *ayahuasca* incluye trozos de la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas de la *Psychotria viridis* (en lengua quechua, *chacruna*).[9] Para la bebida *yagé*, la mezcla básica consiste en la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas de *Diplopterys cabrerana* (*chagropanga*, *ocoyagé*). Tanto la *Psychotria viridis* (*chacruna*) como la *Diplopterys cabrerana* (*chagropanga*) son fuentes de DMT. Aunque los compuestos químicos de ambas infusiones son esencialmente los mismos, los estudiosos destacan que existen matices significativos entre las taxonomías y los conocimientos de los *pueblos originarios*, matices que la ciencia occidental no reconoce.

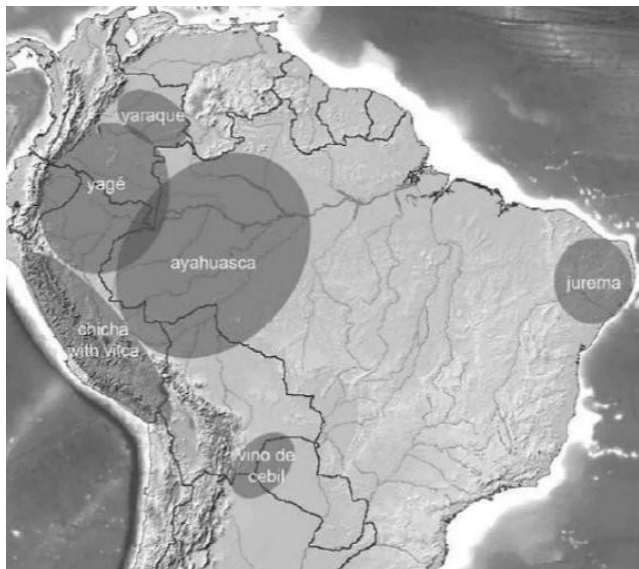


IMAGEN 3

Mapa con la distribución geográfica de la *ayahuasca* y el *yagé*, entre otras sustancias que contienen DMT. [10]

Se han descrito aproximadamente 100 especies de 40 familias de plantas como mezclas de *ayahuasca* y *yagé*, que forman parte de sus ingredientes combinados; muchas de estas mezclas son en sí mismas plantas psicoactivas, que contribuyen a los efectos psicodélicos de la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas de *Psychotria viridis* o *Diplopterys cabrerana*. No existe una mezcla específica que se considere la infusión por excelencia u original, al igual que no existe un nombre único por excelencia u original para la infusión.

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

La documentación histórica más antigua sobre la *ayahuasca* está en los informes de José Chantre y Herrera, quien recopiló una historia de la actividad jesuita entre 1637 y 1767 en la zona del río Marañón, una fuente del río Amazonas en lo que hoy es Perú y Ecuador. Chantre y Herrera incluye una breve descripción de un ritual de *ayahuasca* que hace clara referencia a la mezcla de una liana, la palabra española para «vid» —presumiblemente *Banisteriopsis caapi*— con otras plantas. «El adivino cuelga su cama en el centro o instala su escenario en una plataforma y coloca junto a él un brebaje infernal, llamado *ayahuasca*, que es singularmente eficaz para dejar a uno inconsciente. Se prepara una decocción a partir de lianas o hierbas amargas, que debe hervirse hasta que se vuelva muy espesa. Como es tan fuerte que incluso una pequeña cantidad puede nublar el juicio, la cantidad necesaria no es mucha, y cabe en dos tazas pequeñas» [11]. La mirada colonial se refleja claramente en las expresiones de Chantre y Herrera, como «brebaje infernal» o «dejar inconsciente».



IMAGEN 4
Banisteriopsis caapi.
Por Alan
Rockefeller.
inaturalist.org



IMAGEN 5 *Diplopterys cabrerana*. Por Carlo Brescia.
inaturalist.org

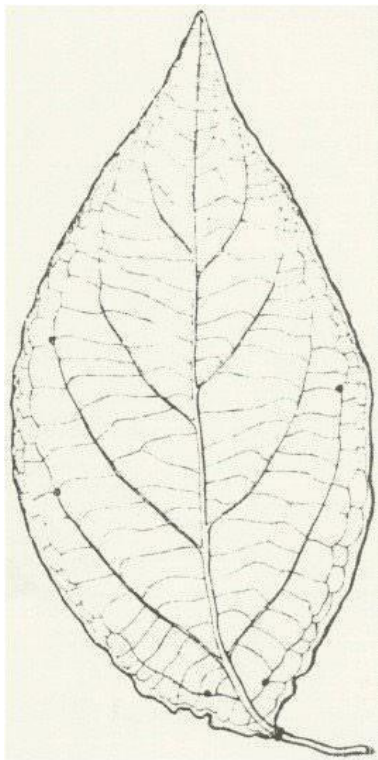


IMAGEN 6
Banisteriopsis Caapi.
Morton. *Ilustrado*
en Hammerman
en Bull. Appl.
Bot. Leningrado 22,
iv (1929) 192. [12]

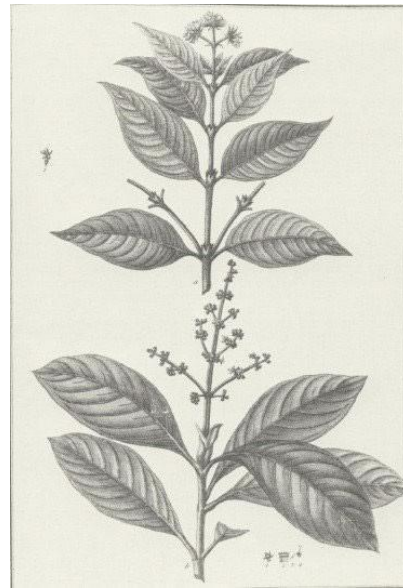


IMAGEN 7 *Psychotria viridis*. El primer dibujo de
Psychotria viridis Ruiz et Pavón. *Ilustrado en* Ruiz y
Pavón, *Fl. Peruv. Et Chil.* 2 (1799) t. 210, fig. b. [13]

INTERPRETACIÓN

Las representaciones visuales de los tukanos de *B. caapi* (*ayahuasca/yagé*) consisten principalmente en dos categorías diferentes de arte, representadas en símbolos gráficos que se alinean con los efectos de la potente bebida sobre quienes la beben.[14] Ninguna de las dos categorías es una representación visual naturalista del entorno que rodea a los tukanos.

(1) El pueblo tukano crea patrones geométricos en pinturas que adornan artefactos, aparecen en toda su cultura material y se exhiben en casas comunales llamadas *malocas* (**Imagen 1**). Algunos investigadores asocian estos patrones geométricos con experiencias enteogénicas o psicodélicas, especialmente fosfenos,[15] sensaciones visuales de luz cuando no hay luz real, y experiencias generalizadas de luminosidad.

(2) El pueblo tukano también dibuja diseños figurativos para representar su cosmovisión, incluyendo representaciones de personajes sagrados y mitológicos,[16] normalmente en patrones antropomórficos o zoomórficos (**Imagen 2**), que a veces aparecen junto a los patrones geométricos o dentro de ellos.

Los símbolos gráficos tukano son un sistema de comunicación que representa un conocimiento colectivo integrado en la iconografía y una forma de gramática en patrones geométricos. Los patrones geométricos adquirieron una función práctica en la cultura tukano; son símbolos gráficos o signos que expresan principios fundamentales de comportamiento.[17]

Los mensajes gráficos y simbólicos recuerdan a quienes los ven que deben practicar la moderación en la caza y la pesca, en la alimentación, en la destrucción innecesaria del medio ambiente, en las peleas y en el aumento de la población. Por ejemplo, el Señor de los Animales, *Vahí-mansë*, envía enfermedades debido a las transgresiones rituales y la falta de reverencia, lo que requiere negociaciones por parte de los curanderos (*payé*) en trance para resolver sus castigos. Por otro lado, el Padre Sol es un curandero (*payé*). Es el antepasado de *los payés* contemporáneos y el origen de sus poderes, ya que creó a «*Vihó-mahse*, el Ser de *Vihó*, el polvo alucinógeno, y le ordenó que sirviera de intermediario para que, a través de las alucinaciones, las personas pudieran ponerse en contacto con todos los demás seres sobrenaturales».[18] Dentro de las narrativas sagradas, el Padre Sol también trajo en su ombligo un rapé psicoactivo (*vihó*) que contiene la resina de la corteza de los árboles del género *Virola*, de la familia Myristicaceae.

IMPLICACIONES

Debido al creciente interés en su potencial terapéutico, hoy en día las infusiones de *ayahuasca* y *yagé* son conocidas en todo el mundo. Estas infusiones han sido reinterpretadas y distribuidas por varias iglesias y movimientos religiosos contemporáneos en Occidente, como las iglesias Santo Daime y União do Vegetal. Los *pueblos originarios* siguen practicando las antiguas tradiciones relacionadas con el uso de estas infusiones psicodélicas, pero sus narrativas y rituales sagrados suelen ser ignorados o malinterpretados.

Las sagradas narraciones tukano presentadas anteriormente ejemplifican las ricas cosmologías de los *pueblos originarios* en torno a estas infusiones psicodélicas. El papel del Padre Sol en los orígenes del *yagé* y las enseñanzas morales del Señor de los Animales contra la caza excesiva y la explotación de la naturaleza demuestran las enseñanzas morales de los *pueblos originarios* y la preservación del medio ambiente natural. Por encima de todo, la cosmogonía tukano destaca que el *yagé* es un regalo divino.

REFERENCIAS

- [1] Naranjo, Claudio. "Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids." In *Ethopharmacological Research for Psychoactive Drugs: Proceedings of a Symposium held in San Francisco, California*, edited by Daniel Efron (National Institute of Mental Health, 1967), 385.
- [2] Santos, Beatriz Werneck Lopes, et al. "Biodiversity of β -Carboline Profile of *Banisteriopsis caapi* and Ayahuasca, a Plant and a Brew with Neuropharmacological Potential." *Plants* 9, no. 7: 870 (2020): 2.
- [3] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. "The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: *Banisteriopsis Caapi*." In *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, edited by Peter Furst (Waveland Press, 1990 [1972]), 85.
- [4] Torres, Constantino Manuel. "The Origins of the Ayahuasca/Yagé Concept: An Inquiry into the Synergy between Dimethyltryptamine and Beta-Carbolines." In *Ancient Psychoactive Substances*, edited by Scott M. Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 239.
- [5] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (UCLA Latin American Center, 1978), 4.
- [6] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (UCLA Latin American Center, 1978), 38.
- [7] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. (University of Chicago Press, 1971), 80.
- [8] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. (University of Chicago Press, 1971), 36.
- [9] Torres, Constantino Manuel. "The Origins of the Ayahuasca/Yagé Concept: An Inquiry into the Synergy between Dimethyltryptamine and Beta-Carbolines." In *Ancient Psychoactive Substances*, edited by Scott M. Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 236-237.
- [10] Torres, Constantino Manuel. "The Origins of the Ayahuasca/Yagé Concept: An Inquiry into the Synergy between Dimethyltryptamine and Beta-Carbolines." In *Ancient Psychoactive Substances*, edited by Scott M. Fitzpatrick (University Press of Florida, 2018), 235.
- [11] Chantre y Herrera, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. (Imprenta de A. Avrial, 1901), 80.
- [12] Schultes, Richard Evans. "Iconography of New World Plant Hallucinogens." *Arnoldia* 41, no. 3 (1981): 92.
- [13] Schultes, Richard Evans. "Iconography of New World Plant Hallucinogens." *Arnoldia* 41, no. 3 (1981): 120.
- [14] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (UCLA Latin American Center, 1978), 149.
- [15] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (UCLA Latin American Center, 1978), 43.
- [16] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (UCLA Latin American Center, 1978), 47.
- [17] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. (UCLA Latin American Center, 1978), 152.
- [18] Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. (University of Chicago Press, 1971), 27.

Salvia divinorum, *Apipiltzin* (náhuatl), *Ská Pastora* (mazateco)

Culturas nahua y mazateca

NOMBRE

Ská pastora es el nombre mazateco de la *Salvia divinorum*, una planta verde y frondosa de la familia de la menta que tiene flores blancas que brotan de cálices morados. **(Imagen 2, Imagen 4)** El nombre en idioma mazateco *ská pastora* es un término híbrido e intercultural: la primera sílaba mazateca, *ská* o *xcà*, puede traducirse como «hoja», y la palabra española «pastora». Una hipótesis sobre el nombre histórico azteca (mexica) en lengua náhuatl para la *Salvia divinorum* es *pipiltzintintin* o *pipiltzintzin*. Esta sección se concentrará en la cultura mazateca y se decantará por el nombre *ská pastora*.

En la cultura mazateca contemporánea, la *Salvia divinorum* se conoce con los nombres de «hojas de la Pastora» y «hojas de María Pastora». Sin embargo, en las tradiciones cristianas, a la Virgen María no se le considera una «pastora». Esta pastora podría ser una supervivencia del «Señor de los animales precristiano», que ocupa un lugar importante en las tradiciones populares de los *pueblos originarios*. [1]

INTRODUCCIÓN Y OBRA DE ARTE

La pintura de Asunción Alvarado de 2023, *El nacimiento del arcoíris y la madre pastora*, representa una personificación de la *ská pastora* como una figura femenina espectacular y mística. **(Imagen 1)**

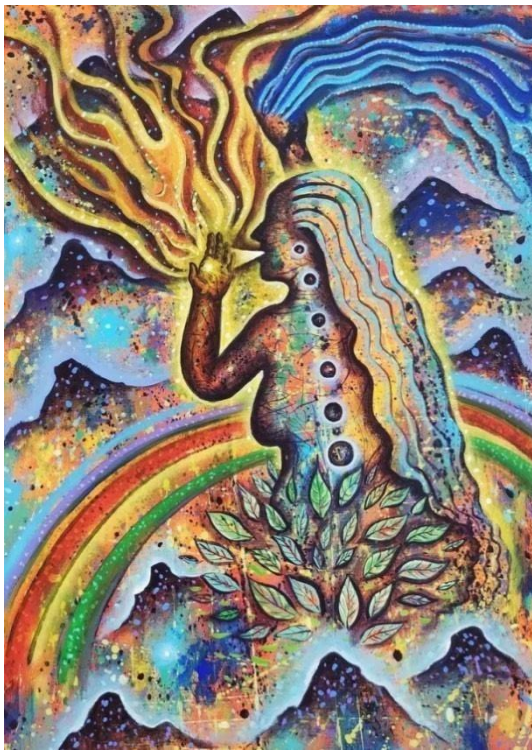


IMAGEN 1

Nacimiento del arcoíris y la madre pastora (2023) de Asunción Alvarado.

En la parte inferior del cuadro, un conjunto de cuatro montañas está rodeado de niebla, que se considera viva en la cosmovisión mazateca. El nacimiento de un arcoíris cruza de izquierda a derecha. Entre el arcoíris y las montañas hay un arbusto con hojas de salvia, presumiblemente *ská pastora*.

La figura femenina, que personifica a la *ská pastora*, habla con un aliento amarillo que se transforma en fuego al cruzar su mano al final de su brazo doblado. Su largo cabello cae cubriéndole la espalda y, a la altura de las caderas, parece una cascada luminosa. Hacia la parte superior del cuadro, fluyendo hacia la derecha desde su mano al final de su brazo derecho extendido, hay un arroyo de agua ondulante.

En la parte superior del cuadro se encuentra un conjunto de siete montañas: cuatro a la izquierda y tres a la derecha. Las montañas surgen del aliento de la mujer sagrada, del arroyo ondulante y de ella misma como personificación de *ská pastora*.

El artista Asunción Alvarado, explica: «Entre las costumbres que nos enseñaron nuestros antepasados se encuentra el uso ceremonial de la madre pastora para buscar la salud y el equilibrio emocional, así como para comunicarse con las entidades y guardianes de esta planta sagrada. Los sabios y sabias, desde el momento en que la arrancan, le cantan, le hacen ofrendas, le hablan con cariño y le piden que se deje utilizar en la ceremonia para sanar, buscar y mediar en el problema que atraviesa el paciente. Esta obra refleja el espíritu de la madre pastora, que maneja el fuego y el agua, junto con la magia del arcoíris, mientras cuida y protege las montañas mazatecas». [2]

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

El crecimiento natural de la *Salvia divinorum* se limita a la región mazateca y las zonas contiguas de los pueblos cuicateco y chinanteco, en el estado de Oaxaca (México), pero la planta también se conoce y se utiliza en otros lugares. (Imagen 3) La planta *Salvia divinorum* es originaria de las zonas mazatecas de la cordillera de la Sierra Madre Oriental. Crece de forma natural en los bosques tropicales húmedos a altitudes que oscilan entre los 300 y los 1800 metros de altura sobre el nivel del mar, o aproximadamente entre los 1800 y los 6000 pies. [3] Este hábitat geográfico limitado sitúa a la *Salvia divinorum* entre las plantas psicoactivas más raras; a pesar de su escasez natural, la planta puede reproducirse por esquejes: la *Salvia divinorum* se cultiva en todo el mundo.



IMAGEN 2

Hojas y flores de *Ska Pastora*
(*Salvia divinorum*). [4]



IMAGEN 3

Mapa que muestra en azul dónde crece de forma natural la *ská pastora*, una zona que incluye los territorios mazatecos y chinantecos.[5]

FUENTES PRIMARIAS Y EVIDENCIA HISTÓRICA

Los antiguos nahuas (aztecas) conocían una planta llamada *pipiltzintli*, que significa «el príncipe venerable» en idioma náhuatl, y podría tratarse de la *ská pastora*. En el Archivo General de la Nación de la Ciudad de México, la Iglesia Católica conserva testimonios de la Inquisición de los años 1696, 1698 y 1706 que mencionan una planta llamada *pipiltzintzin*, un nombre muy similar a la grafía náhuatl de *pipiltzintli*. Estos archivos insinúan los efectos embriagadores de la planta sagrada, pero la identidad de la planta en estos registros no se ha demostrado de forma concluyente.

Richard Evans Schultes y Albert Hoffman,[6] así como Mercedes de la Garza,[7] plantean la hipótesis de que *pipiltzintli* es *Salvia divinorum*. Sin embargo, José Luis Díaz ha cuestionado esta hipótesis. Basándose en la obra del fraile Antonio Alzate (1772), Díaz sostiene que el *pipiltzintli* era *cannabis* importado de Asia que se utilizaba como cáñamo y también se consumía con fines adivinatorios.[8] Según Gonzalo Aguirre Beltrán, «los archivos de la Inquisición mencionan una planta cultivada que provoca alucinaciones. Se seca y se bebe diluida en agua. Decían cosas malas y hablaban sin sentido con ella».[9] La planta era utilizada por los *pueblos originarios* de Mesoamérica para diagnosticar enfermedades, y la Santa Inquisición prohibió su uso; Beltrán explica que quienes llevaban la planta como amuleto eran perseguidos.[10] Sin embargo, ningún investigador ha identificado de manera concluyente la planta *pipiltzintli*.

Las investigaciones históricas y etnográficas sobre la *ská pastora* en el México contemporáneo se remontan a 1938, con el trabajo del antropólogo Jean Bassett Johnson, quien documentó el uso de la *Salvia divinorum* entre los mazatecos de Oaxaca.[11] El estudio etnobotánico del uso de la *Salvia divinorum* entre los mazatecos documenta su estrecha y extensa relación con la planta y la continuidad histórica del uso terapéutico y adivinatorio de la *ská pastora*.[12]

Es importante recordar que las prácticas rituales contemporáneas de los mazatecos, y de muchas otras culturas mesoamericanas, reflejan una sinergia espiritual que combina elementos de la cosmología mesoamericana y la cosmovisión católica, al igual que el nombre *ská pastora* combina una palabra mazateca con una palabra española.

INTERPRETACIÓN

Para comprender mejor la importancia social y cultural de la *ská pastora*, es necesario explicar los usos curativos, adivinatorios y creativos de la planta.

Durante siglos, los sabios mazatecos, denominados como *chotaj chinej*, han conocido las propiedades terapéuticas de la *ská pastora*. Según la *chotaj chinej* María Sabina: «Cuando no hay hongos y quiero curar a alguien que está enfermo, entonces debo recurrir a las hojas de *Pastora*. Cuando las muelas y las comes, funcionan igual que los niños. Pero, por supuesto, la *Pastora* no tiene ni de lejos tanto poder como los hongos» [13]. El pueblo mazateco considera en general a la *ská pastora* como una deidad y también como una curandera, y es necesario escucharla con atención. Otra *chotaj chinej*, Julia Aurelia Palacios, afirma que «hay que cantar la voz de la hoja». [14] Primero hay que escuchar y luego intentar cantar las visiones o las imágenes auditivas relacionadas con la voz de la planta *ská pastora*. Este proceso sinestésico combina experiencias visuales y auditivas con el habla.

La adivinación está estrechamente relacionada con la *ská pastora*. *Salvia divinorum*, su nombre botánico, puede traducirse como «salvia de los adivinos», lo que refleja esta larga asociación. Los usos adivinatorios de la *ská pastora* también se encuentran en los rituales de curación. Los sabios mazatecos *chotaj chinej* y sus pacientes deben estar atentos a «la voz de la hoja», que les permitirá comprender las revelaciones que se producen durante las experiencias visionarias provocadas por la *ská pastora*. Un *chotaj chinej* transformará las visiones en canciones; a través de estas canciones, los pacientes conocerán la causa de sus enfermedades.

La adivinación mazateca mediante el uso de *ská pastora* no se limita a los rituales de curación, sino que puede utilizarse de forma bastante amplia para recabar información. «Cuando se trata de un robo o de encontrar un objeto perdido, un *curandero* escucha lo que dice el hombre que ha consumido la planta *Salvia divinorum*, y se revelan los hechos relacionados con el robo o el objeto perdido» [15].

IMPLICACIONES

Los efectos biológicos de la *ská pastora* en los seres humanos plantean interrogantes para la investigación psicodélica. Su principal sustancia química psicodélica no puede explicar sus efectos visuales.

El principio psicodélico de la *Salvia divinorum* es la sustancia química salvinatorina A, que actúa de forma diferente a otros psicodélicos. La salvinatorina A es una sustancia química activa que actúa a través de los receptores opioides kappa del cerebro, en lugar de hacerlo a través de los neuroreceptores 5HT_{2a} de serotonina, comúnmente asociados con psicodélicos como los hongos *Psilocybe*, el peyote, la ayahuasca o el LSD. La presencia de salvinatorina A en la *ská pastora* crea una serie de propiedades terapéuticas potenciales para efectos antidepresivos, analgésicos y de atenuación del abuso de drogas debido a la capacidad inhibidora de la liberación de dopamina de la salvinatorina A. [16] Sin embargo, la afectación de estos receptores kappa no puede explicar los efectos visuales de la *ská pastora*, por lo que es necesario seguir investigando, principalmente sobre las formas en que activa las redes neuronales; sus efectos visuales deben tener otras causas además de la salvinatorina A. [17]

El uso cultural más conocido de la *ská pastora* es la adivinación con fines curativos, pero también se registran usos creativos y estéticos entre los artistas visionarios mazatecos, que reinterpretan su antiguo patrimonio cultural a través de un lenguaje visual que amplía el alcance del simbolismo y las aplicaciones culturales de la *ská pastora*. Las experiencias visuales son la razón por la que la *ská pastora* se utiliza ritualmente como fuente de conocimiento. Ese conocimiento no es una serie de alucinaciones. Los mazatecos utilizan la *ská pastora* para alcanzar conocimientos específicos, no para someterse a los vuelos de la ilusión.



IMAGEN 4.

Ilustración de *Salvia divinorum*

REFERENCIAS

- [1] Wasson, Robert Gordon. "A New Mexican Psychotropic Drug from the Mint Family." *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University 20, no.3 (1962): 79. <https://doi.org/10.5962/p.168538>
- [2] Personal Communication, Asunción Alvarado, June 26, 2025.
- [3] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann and Christian Rätsch. *Plants of the Gods. Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 164.
- [4] Da-Costa, Brito, Machado, Andreia, Dias-da-Silva, Diana, Gomes, Nelson G.M., Dinis-Oliveira, Ricardo Jorge, and Madureira-Carvalho, Aurea. "Pharmacokinetics and Pharmacodynamics of Salvinorin A and Salvia Divinorum: Clinical and Forensic Aspects." *Pharmaceuticals* 14, no. 2; (2021): 3. <https://doi.org/10.3390/ph14020116>.
- [5] Casselman, Ivan, Catherine J Nock, Hans Wohlmut, Robert P Weatherby, and Michael Heinrich. "From Local to Global—Fifty Years of Research on Salvia Divinorum." *Journal of Ethnopharmacology* 151, no. 2, (2014): 769. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2013.11.032>.
- [6] Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann and Christian Rätsch. *Plants of the Gods. Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. (Healing Arts Press, 1992), 164-165.
- [7] De la Garza, Mercedes. *Sueño y éxtasis en el mundo náhuatl y maya*. (Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 93.
- [8] Díaz, José Luis. "Salvia divinorum. A Psychopharmacological Riddle and a Mind-Body Prospect." *Current Drug Abuse Review* 6 (2013): 46.
- [9] Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. (Instituto Nacional

Indigenista-Secretaria de Educación Pública 1963), 138.

[10] Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial.* (Instituto Nacional Indigenista-Secretaria de Educación Pública 1963), 138.

[11] Johnson, Jean Basset. "The elements of Mazatec witchcraft." Göteborgs Etnografiska Museum. *Etnologiska Studier*, vol. 9, (1939): 134.

[12] Maqueda, Ana Elda. "The Use of *Salvia divinorum* from a Mazatec Perspective." In: Labate, Beatriz; Cavnar, Clancy. (Eds.), *Plant Medicines, Healing and Psychedelic Science. Cultural Perspectives.* Springer (2018), pp. 58-60. DOI: 10.1007/978-3-319-76720-8

[13] Estrada, Álvaro. Maria Sabina, *Her Life and Chants.* (Ross-Erikson, 1981), 83.

[14] Díaz, José Luis. "Salvia divinorum. A Psychopharmacological Riddle and a Mind-Body Prospect." *Current Drug Abuse Review* 6. (2013): 43.

[15] Wasson, Robert Gordon. "A New Mexican Psychotropic Drug from the Mint Family." *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University 20, no.3 (1962): 81 <https://doi.org/10.5962/p.168538>

[16] Díaz, José Luis. "Salvia divinorum. A Psychopharmacological Riddle and a Mind-Body Prospect." *Current Drugs Abuse Review* 6. (2013): 50.

[17] Díaz, José Luis. "Salvia divinorum. A Psychopharmacological Riddle and a Mind-Body Prospect." *Current Drugs Abuse Review* 6. (2013): 51.

[18] Schultes, Richard Evans. "Iconography of New World Plant Hallucinogens." *Arnoldia*. 1981 Vol. 41. No. 3 May-June (1981): 106.