

ALUCINÓGENOS Y RITUAL EN EL MÉXICO CENTRAL: UNA TRADICIÓN MILENARIA

J. Alcina Franch

Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN: Uno de los aspectos de la cultura de los indígenas americanos en general y de los del México precolombino en particular que más sorprendieron a los españoles de la época de la conquista y posteriormente, durante la colonización, fue el uso de un amplio número de alucinógenos o plantas psicotrópicas en fiestas que fueron calificadas de simples borracheras, por sus observadores europeos. Aunque el tema es de una extraordinaria extensión, en esta ponencia se trata de destacar la importancia del uso ritual de esos psicotrópicos desde tiempos muy antiguos, lo que viene a constituir una verdadera tradición cultural. Con ese fin se ha seleccionado varios ejemplos significativos en épocas tan diferentes como la de Teotihuacan (100-700 de C.) Mexica o Azteca (1325-1521); Zapotecos de la Sierra de Villa Alta (1600-1700) y en la actualidad. En el análisis de cada uno de esos ejemplos el autor pretende poner de manifiesto los aspectos estructurales que perviven a través de los últimos dos mil años en que esa práctica es común y especialmente los efectos que el uso de esos alucinógenos se proyectan sobre las realizaciones culturales especialmente las de carácter artístico, en las que es significativo la aparición de fonemas que pueden tener o cobrar significación simbólica en el contexto ambiental en el que producen.

PALABRAS CLAVE: Alucinógenos, plantas psicotrópicas, México precolombino.

SUMMARY: One of the more surprising cultural aspects of the American indigenous people and, in particular, of the pre-Colombian indigenous people for the Spanish during the conquest and subsequent colonization was the use of a large number of hallucinogens or psychotropic plants in festivities. These were considered as a simple drunkenness by the European observers. Although it is a very extensive subject, this paper outlines the importance of the ritual use of those psychotropics since ancient times, which constitutes a genuine cultural tradition. Some significant examples have been selected from different times: Teotihuacan period (100-700 A.D.), Mexica or Aztec period (1325-1521); Zapotecs from Sierra de Villa Alta (1600-1700) and at the present time. By analyzing everone of those examples, the author aims to reveal the structural aspects that have survived during the last 2,000 years and, especially, their implications on the artistic manifestations.

KEY WORDS: Hallucinogens, psychotropic plants, pre-Colombian Mexico.

INTRODUCCIÓN

Sería ilusorio que en la brevedad de la presente conferencia y en el marco de este Congreso de Etnobotánica 92 de Córdoba, al abordar un tema ya clásico en la Botánica general (FREIHERR, 1855; HARTWICH, 1911; LEWIN, 1924), como en particular en la Etnobotánica, especialmente del Nuevo Mundo (FURST, 1980; SCHULTES, 1972, 1976 y 1981) pretendiésemos hacer un planteamiento

mínimamente original del tema. Nuestro propósito es otro, no por más modesto, menos arriesgado: el de traer a colación y quizás a debate un tema tremendamente polémico, en el momento actual de nuestra propia cultura: el que se refiere a la conveniencia o no de prohibir el uso de narcóticos, alucinógenos o productos psicotrópicos. ¿El problema no residirá, quizás, en la deculturación de buena parte de nuestra propia sociedad en este momento, en el que nuestro mundo se halla dominado por un capitalismo salvaje, absolutamente insolidario y carente de

horizontes hacia los que dirigirse? Si durante milenios muchas sociedades, como la de los indios de la región central de México, a la que me voy a referir después, usaron abundante y constantemente de los alucinógenos, no parece que ellos en sí mismos, sean el fruto del “mal” o del “demonio” como dirían nuestros clásicos cronistas de Indias. La tesis, pues, de esta conferencia podría ser la de que el empleo de plantas psicotrópicas por parte de los pueblos del México Central, constituye una tradición cultural que alcanza, al menos, los dos milenios y se prolonga hasta nuestros días.

Como es bien sabido desde hace algún tiempo, se considera que el término de alucinógeno no responde a entera satisfacción a los efectos de incluir la totalidad de los complejos efectos psicofisiológicos que trata de incluir. De ahí que diferentes autores hayan propuesto y se utilicen de manera irregular términos tales como: narcóticos, drogas, analépticos, energizantes psíquicos, psicodislépticos, enteógenos, eidéticos, misticomiméticos, psicógenos, psicotaráxicos, psicotomiméticos, psicodélicos, esquizógenos, psicotrópicos, etc. Pese a todo, hemos preferido mantener el término -quizás relativamente impropio- de alucinógeno, a sabiendas de que con él, nos estamos refiriendo a multitud de “sustancias que actúan sobre el sistema nervioso, alterando el estado de percepción y conciencia” (LOZOYA, 1983:193).

Según han afirmado algunos autores (LA BARRE, 1970), uno de los usos fundamentales de las sustancias alucinógenas ha sido de carácter mágico-religioso y esto, en la práctica, desde al menos los finales del periodo Lítico, tesis compartida por otros numerosos autores que, como REICHEL-DOLMATOFF (1978), conocen bien las primeras fases de las culturas agrarias en diversas regiones de América, pero de un modo particular en el Noroeste de Suramérica. “El conocimiento y uso de los alucinógenos —dice Reichel Dolmatoff— como bien se sabe, está muy difundido entre los indígenas americanos y esta costumbre podría remontarse probablemente a épocas prehistóricas muy remotas

que tal vez antecedan a la llegada del hombre al continente americano.

Eso quiere decir que, en el área elegida para nuestro análisis, podríamos haber seleccionado momentos más antiguos al más antiguo que mencionamos —Teotihuacan— y quizás otros más recientes también al más reciente —Zapotecos de Villa Alta en el siglo XVIII—; los tres ejemplos seleccionados, sin embargo, creemos que son suficientes para demostrar que no se trata de usos aislados sino de una verdadera tradición cultural.

Digamos, por último, que al relacionar el uso de los alucinógenos con el ritual hemos querido obviar el problema, ciertamente de una gran ambigüedad, que reside en la relación entre magia y religión como dos conceptos que aluden a la concepción de lo sobrenatural entre las culturas antiguas (ALCINA, 1979b). Si consideramos que el rito es el “acto o secuencia de actos simbólicos altamente pautados, repetitivos en concordancia con ciertas circunstancias, en relación con las cuales tiene carácter obligatorio y de cuya ejecución se derivan consecuencias que, total o parcialmente, son también de orden simbólico” (AGUIRRE, 1988:579), entonces, el uso de alucinógenos orienta de algún modo tales actos, tanto si se trata de los que ejercen los hechiceros, brujos o shamanes, dentro de un contexto explícitamente de magia, como los que realizan los sacerdotes o sus acólitos en un contexto religioso y eclesial.

Una última observación se refiere al hecho de que en esta ocasión me interesa especialmente la proyección que tiene el uso de alucinógenos en el arte, en la medida en que éste puede o debe considerarse como un lenguaje y su realización como un acto de carácter ritual, como tendremos ocasión de comprobar en dos de los ejemplos que se mencionan a continuación. Bajo esos considerandos la relación entre alucinógenos y diseños artísticos cuya interpretación intracultural forma parte del mundo de los símbolos propios de la cosmovisión y las ideas religiosas de cada cultura, puede llegar a ser tan

directa o inmediata como pudo comprobarlo el ya mencionado REICHEL-DOLMATOFF (1978) al estudiar el arte de los tukano en el Sureste de Colombia. En aquella investigación, en la que Reichel-Dolmatoff participó en una ceremonia en la que se tomaba yajé, caapi o ayahuasca, del género *Banisteriopsis*, familia Malpighiaceas, pudo comprobar cómo las visiones que provoca la ingestión de ese alucinógeno y que no es otra cosa que lo que los científicos llaman fosfenos, tienen un significado simbólico en las representaciones artísticas de los tukano. Por eso, como le refirió un informante indígena “cuando uno toma yagé, primero oye algo semejante a un fuerte aguacero. Después siente que le tiembla todo el cuerpo. Luego vienen las estrellas de colores. A continuación todo se vuelve tinieblas y entonces los pilares de la casa parecen cubiertos de serpientes” (REICHEL-DOMATOFF 1978:171); pero, naturalmente, todas esas visiones tienen su significado en el contexto de su propia mitología y cosmovisión: la Vía Láctea, el Arco Iris, la Canoa Anaconda, el padre Sol, etc. Se tratará, pues, de establecer las imprescindibles relaciones entre alucinógenos, fosfenos, símbolos icónicos y símbolos míticos para hallar la explicación adecuada a tantos y tantos diseños aún no explicados o explicados erróneamente fuera de su propio contexto cultural.

TEOTIHUACAN

El primero de los ejemplos al que nos vamos a referir en esta conferencia es el correspondiente a Teotihuacan (100-700 d.C.) y muy especialmente a uno de los conjuntos artísticos más importantes de la ciudad: las pinturas murales de Tepantilla a las que conocemos, según la interpretación ya clásica de Alfonso Caso, como el Tlalocan, pero que quizás fuese mejor el Tamoaanchan, según sugería Toscano.

Estas pinturas, que han promovido numerosos estudios e interpretaciones desde el punto de vista artístico e iconográfico por parte de Kubler, Pasztory, Miller y otros, ha sido igualmente motivo de interpretaciones etnobotánicas, debidas principalmente a FURST (1974 y 1980:135 t ss.), EMBODEN (1981) y HEIM y WASSON (1958).

En la interpretación de Furst se toma como elemento fundamental, el “árbol” que se eleva por detrás de la figura central de la parte superior de ese mural, cuyo tronco se entrelaza terminando por medio de numerosas ramas, las cuales, a su vez, terminan en flores que se ven de perfil y en cuyas corolas se aprecian tres ojos en la parte terminal. Esas flores han sido interpretadas por Furst como la semilla de la Virgen, *Turbina corymbosa* u ololiuhqui —planta a la que nos referiremos luego con más extensión— aunque casi todas esas flores “terminan en corrientes de agua con ojos y con gotas” (HEYDEN, 1983:29). Esta interpretación que ha sido duramente criticada por LOZOYA (1983:196) ofrece dudas para otros autores. HEYDEN (1983:29) se refiere a la forma de otra planta psicotrópica, la datura, de la que hay no menos de siete especies diferentes; una de ellas, la *Datura innoxia* o Tolohuaxihuitl (toloache), tiene una flor que, al menos en la representación que incluye en una de sus láminas el Códice Badiano, podría ser también la planta representada en el Tlalocan de Tepantilla. Por su parte, Esther Pasztory, en su estudio sobre el famoso mural teotihuacano, no es partidaria de interpretar las numerosas flores que aparecen en el mismo, como específicas de determinadas plantas, sino en su expresión general de “flor” (xóchitl), término que, como es bien sabido, tiene un gran número de traducciones o interpretaciones.

En efecto, “las flores de dios” o “la flor del corazón” son los corazones humanos; las “flores” son poemas o cantos; las “flores enhiestas” se refieren a la belleza del canto; las “flores de la vida” o las “flores del rojo néctar” representan la sangre; pero “flores de águila” o “flor de

la batalla” son los prisioneros y la expresión; “me embriago con flores de guerra”, se refiere al ardor guerrero en la batalla (MARINES, 1984:125-29).

Por otra parte, tanto en la iconografía de Teotihuacan como en diversos códices, como el Borgia o el Mendocino, los ojos significan el cielo o el agua (HEYDEN, 1983:29); todo lo cual, en mi opinión, debe hacernos reflexionar acerca del valor excesivamente literal o realista de los elementos iconográficos, tanto de estas pinturas como de cualquier otras. No obstante, entiendo que el valor de una interpretación concreta de las flores del Tlalocan, ya sea el *olihuiqui* o la *Datura innoxia*, puede contribuir a precisar el significado simbólico de cada una de esas flores, lo que, en definitiva, viene a profundizar en el lenguaje icónico del arte teotihuacano y, en términos más amplios, del arte mesoamericano.

El mural en cuestión, sin embargo, ha merecido más y contradictorias interpretaciones, ya que si HEIM & WASSON (1958) reconocieron en algunos de los diseños de estas pinturas la representación del *Psilocybe*, hongos alucinógenos pintados de azul pálido con tallos de color naranja, para EMBODEM (1981:39-83) lo que esos diseños representarían no serían hongos sino lilas acuáticas del género *Nymphaea*. Según este autor “la ecología del Tlalocan no permitiría la presencia de hongos, dada la abundante cantidad de agua y en donde al dios de la lluvia sus tributarios le ofrecen: “botones de lilas acuáticas narcóticas y sagradas” (LOZOYA, 1983:197).

Con independencia de las polémicas apuntadas, es evidente que en el complejo mundo de los rituales teotihuacanos y en el más preciso de los símbolos icónicos de su arte pictórico, la presencia de los alucinógenos y plantas psicotrópicas, ya sean unas u otras es constante y de gran importancia, hasta el punto de que, como veremos, en épocas más tardías esas plantas llegan a tener un carácter divino.

CULTURA MEXICA

El segundo ejemplo que hemos seleccionado para esta ocasión corresponde a la cultura mexicana o azteca (1325-1521) aquella con la que tomaron contacto los españoles en el momento de la conquista. En este caso, como en tantos otros, la fuente principal es la Historia de Sahagún y sus informantes (LÓPEZ AUSTIN, 1972).

El peyote era y sigue siendo hasta nuestros días, en un área muy extensa que incluye el Suroeste de los Estados Unidos, uno de los alucinógenos de uso más frecuente. El peyotl “...es blanca. Házese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas o de risas. Dura este emborrachamiento dos o tres días y después se quita. Es común manjar de los chichimecas, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed ni hambre; y dicen que los guarda de todo peligro” (Sahagún).

Otro de los alucinógenos que mencionan frecuentemente las fuentes es el tlápatl, del que dicen los informantes de Sahagún que: “Son de dos clases. El nombre del otro es también toloatzin. Es redondillo, de color índigo. Su piel es verde. Sus hojas son anchas. Sus flores son blancas. Sus frutos son muy lisos. Sus semillas son negras hediondas. Y en donde está la gota muy diluido se unta para que cure. El tlápatl es algo alto. Sus flores y su ronda están en la parte superior. Se lo unta el que tiene la gota o el que tiene muy hinchado su cuerpo. Daña el corazón de la gente; hace que la gente abandone la comida; perturba el corazón de la gente; embriaga a la gente. El que lo come ya no desea la comida, hasta que muere. Y si solo come poco para siempre estará perturbado su corazón, enloquecerá, para siempre lo poseerá el tlápatl, ya no será un hombre cuerdo. Se dice de quien nada toma en consideración del que vive soberbio, del que vive presuntuoso: —anda comiendo mixel, tlápatl—, —anda ingiriendo mixtil, anda ingiriendo tlápatl— (LOZOYA, 1983:200-201).

Sin embargo, lo que aparece más frecuentemente en los textos de los cronistas es el hongo llamado *teonanácatl* ("hongo divino"). Estos hongos redondos y negros, se servían como aperitivo en los banquetes mezclados con miel ya que eran de mal sabor. Su efecto era como de borrachera: "ven visiones y sienten vascas del corazón... a los que comen muchos de ellos provocan a luxuria". Cuando ya se "comenzaban a calentar con ellos comenzaban a bailar y algunos cantaban y algunos lloraban porque ya estaban borrachos..." Por eso a los mozos "locos y traviosos dícenles que han comido *nanácatl*".

En opinión de DURÁN (1967, I:267) cuando las víctimas para un sacrificio se entristecían, se les daba algún alucinógeno con el fin de mantenerlos alegres, ya que la tristeza era de mal agüero. Ese alucinógeno podía ser el *ololihqui*.

Entre las muchas plantas psicotrópicas utilizadas por los aztecas y que mencionan los cronistas hay que citar el *tzitzintlápatl*, el *míxítl*, el *tochtetepo*, el *atlepatli*, el *aquiztli*, el *tenxoxoli*, el *quimichpapli*, el *toloa*, el *picietl* y el *yiauhtli*.

En la perspectiva iconográfica no se han hecho muchos ensayos interpretativos en relación con los alucinógenos. Es notable, sin embargo, el que ha realizado WASSON (1973, 1982) con el famoso *Xochipilli* del Museo Nacional de Antropología de México, una de las obras maestras de la escultura mexicana. Según este autor la mayor parte de las flores que aparecen tanto en el taburete en el que se sienta el dios, como en todo el cuerpo de éste, se identifican con alucinógenos concretos, y aunque sus críticos (LOZOYA, 1983) han puesto en duda algunas de estas identificaciones utilizando criterios de un realismo que posiblemente no existe en la obra, no pueden desconocerse algunos otros factores que podrían, en mi opinión, reforzar la interpretación, al menos desde un punto de vista general.

Entre esos factores hay que destacar en primer lugar la existencia del término *xochilnanácatl*, u "hongo florido" (MOLINA, 1944), a lo que el mismo autor añade algunos poemas en los que expresiones como "hongos embriagadores" o "flores que embriagan" habría que interpretarlas en sentido literal. El texto completo del poema dice así: "¡Ay, he bebido licor de hongos embriagadores: mi corazón llora! ¡Así has de desaparecer! ¡Aquí están tus flores! En el verano, cuando descende el Dador de la Vida, todo reverdece con sus cantos, se adorna con sus flores... de ti salen las flores que embriagan... Que sean introducidas nuestras flores de tiempo de lluvia..." (HEYDEN, 1983:23).

El hecho de que la interpretación del término *xóchítl* sea tan diverso y ambiguo, le quita fuerza a la interpretación de Wasson, del mismo modo que la embriaguez puede interpretarse en sentido literal, como en la frase del primer verso: "he bebido licor de hongos embriagadores", o en sentido traslaticio como en tantos otros lugares, en el poema citado o en otros en los que las "flores embriagan" de manera metafórica.

No hay duda, sin embargo, de que el nombre *Macuilxóchítl* —Cinco Flor— como sugiere HEYDEN (1983:23) tiene una relación directa con el carácter de esa divinidad, como *Xochipilli*, o "Príncipe de las Flores", que es a su vez dios de la danza, así como con el hecho de que muchas de las flores representadas como tatuajes en el cuerpo de la escultura del Museo de México, que debieran tener cuatro pétalos, tiene los cinco que corresponden a esta advocación del dios. En consecuencia, tengo la impresión de que el lenguaje metafórico, tan característico de la expresión literaria nahua, como de la expresión plástica mexicana, se entremezcla con el uso directo de imágenes y diseños que representan de manera realista flores y hongos, característicos del mundo de los alucinógenos del área central de México.

ZAPOTECOS DE VILLA ALTA

El tercer ejemplo que vamos a mencionar en este ensayo corresponde al mundo cultural zapoteco, en un área que podríamos denominar “de refugio”, en la región serrana de Villa Alta, al Norte del Valle de Oaxaca y en plena época colonial, para la que tenemos una abundante documentación que hemos dado a conocer desde hace algún tiempo (ALCINA, 1966, 1970-71, 1972, 1979a, 1979b y 1992). La documentación de referencia fue hallada de manera casual en el Archivo General de Indias de Sevilla y constaba de varios legajos, uno de los cuales contenía no menos de un centenar de calendarios rituales en lengua zapoteca y un gran número de informes recogiendo declaraciones y testimonios sobre el mundo de las creencias de aquellos indios a lo largo del siglo XVII.

Las causas por las que esta excepcional serie de manuscritos indígenas y documentos españoles llegaron a reunirse en un solo legajo del archivo de Sevilla son múltiples y complejas y se remontan, al menos, a un siglo antes de la fecha en que se inicia el proceso —1704— cuando el Obispo de Oaxaca, bohorquez, el 10 de mayo de 1627 notificaba a los frailes de la Orden de Santo Domingo, reunidos en capítulo, un despacho de Virrey de la Nueva España, marqués de Cerralvo, por el que se ordena a los religiosos, ministros de indios que reconozcan el Patronato Real. Durante todo el siglo XVII, la sorda lucha entre el Obispo de Oaxaca y la Orden de Santo Domingo continuará intermitentemente hasta que en 1702, tras la toma de posesión del nuevo obispo Fray Angel Maldonado y la consiguiente visita pastoral a los curatos de la diócesis, al comprobar aquél la extraordinaria virulencia de numerosas y arraigadas idolatrías entre los indios, se inicia un proceso que durará de 1704 a 1712 en el que el obispado, acusando a los dominicos de tener abandonados los curatos a ellos encomendados, tratará de anexionárselos.

Una parte del proceso incluye declaraciones de indios acerca de la existencia o no de idolatrías en aquellos curatos. Junto a los testimonios positivos acerca de prácticas religiosas prehispánicas se adjuntan una serie de librillos o “calendarios” que aún seguían utilizándose en la región hasta los años cincuenta de nuestro siglo. Pero en esa documentación y junto a los calendarios que es uno de los procedimientos de adivinación utilizado por los maestros de Villa Alta, se menciona con frecuencia el uso de alucinógenos con esa misma finalidad adivinatoria.

Se mencionan varias bebidas preparadas con hierbas diferentes así como hongos y otras plantas. La mayor parte de los informantes hablan de la “yerba Cuanabetao”, a la que en otra ocasión se llama Cuana Binia y en un informe de Temascalapa se dice que “la bebida es cuanaxonasi y obetao” y que sirve para adivinar el porvenir.

Muchos testigos hablan de la utilización de otra “yerba amuiguia” que identifican con la llamada en náhuatl patlepilzintle, quizá patlipiltzintli o medicina para niños. En ocasiones se identifica, sin embargo, al cuanabetao con el patlepilzintle. Hay que mencionar también la utilización de otra hierba llamada noce o nece. En otros casos, finalmente, se habla de hongos en general o de unos “hongos que en el idioma mexicano se llaman nanacal” que siguen utilizándose entre los curanderos zapotecos (NADER, 1969:356).

En cuanto al objeto de tomar estas “yerbas” u “hongos”, muchos informantes nos hablan de la doble utilidad de las mismas: para “adivinar cosas” o “para curar enfermedades”. En ocasiones se precisa que la utilización de determinada hierba como la llamada amuiguia era “para curar el dolor de estómago”, pero son muchas las referencias en que, simplemente, se dice que fueron administradas con fines curativos.

Sin embargo, los testimonios que se refieren al uso de esas bebidas como embriagantes,

para provocar visiones de las que, en algún caso se deriva la adivinación apetecida, tampoco son infrecuentes y siempre tienen un gran interés. En ocasiones el uso de la hierba amuiguia sólo sirve para "adivinar cosas", pero otras veces los informantes nos dicen que han bebido la hierba cuanabetao o han comido el veazoo "para adivinar el porvenir".

En varias declaraciones se nos habla de que habiendo utilizado estas bebidas con fines adivinatorios, los sujetos sólo alcanzaron a embriagarse y no adivinaron nada. Un declarante nos dice: "confieso que bebí la yerba que llamamos en nuestro idioma Cuana Binia, hallándome apurado de una mal cólico que me dio y con él me embriagué que iba a perder el juicio con dicha bebida", dándonos con ello, al menos, una buena descripción de los efectos inmediatos de esos alucinógenos. Otros testigos, sin embargo, confiesan que alcanzaron el fin perseguido: tal es el caso de un individuo de Santa Cruz Yagaveo que bebió cuanabetao para adivinar quién le había robado unas mantas y, en efecto, lo descubrió.

En algunos casos, tenemos descripciones que van más allá de los efectos de locura señalados antes. Varios testigos hablan de que, al embriagarse, tuvieron visiones "de criaturas" "como leones y culebras", "de figuras de animales", etc. En un caso de San Juan Juquila se nos dice que "todos han bebido la yerba cuanabetao y embriagados les habla una sombra que les advina algunas cosas". Un maestro de Yacochi dice en su confesión: "he comido hongos que en el idioma mexicano se llaman manacal y he visto al demonio en forma de dichos hongos". Casos todos ellos que se aproximan a los de la brujería.

Citaremos, por último, un caso de utilización de alucinógenos con fines adivinatorios, por constituir una excelente descripción original. Se trata de la confesión de un indio de Betaza, quien nos dice "que es verdad que he bebido la yerba y granos que en nuestro idioma zapoteco se llama cuanabithao y así mismo he

comido hongos que por tiempo de aguas se dan en los barrancos y peñascos y que esto lo he hecho desde el tiempo que ha que lo ejercito de treinta años poco más o menos dos veces al año y otro tres y otros cuatro, cuando la necesidad los obliga a venírmelo a rogar mucho porque es con detrimento de mi vida y esto lo hacían cuando se les perdía alguna mula o gallina o estaban enfermos (...) y que la dicha bebida me embriagaba y embriagado me decían lo que yo les pedía (que era lo que me rogaban) yendo sólo el que hablaba conmigo, pero sin ver a nadie. Saliendo cierto algunas (veces) y otras incierto" (AGI. México. 882-16: fº 144-r).

REFLEXIÓN FINAL

Como dije al principio, los tres ejemplos que he seleccionado correspondientes a los horizontes Clásico, Postclásico y Colonial, son algunos de los muchos que forman parte de esa tradición cultural india del área central de México que quizás se inicia en el Preclásico o acaso antes y llega, desde luego, a nuestros días, demostrando que, como tantos otros rasgos profundamente arraigados en el pueblo, nada ha sido capaz de destruir o tergiversar, a pesar de las tremendas presiones ejercidas por la cultura española y en especial por la acción misionera.

Si la función más común y generalizada del uso de alucinógenos fue la adivinación o la curación de enfermedades, en definitiva ello significaba que mediante su uso los "practicantes" de la religión y/o la magia se ponían en comunicación con la o las divinidades, las que venían en ayuda de estos agentes, para poder alcanzar sus fines. Por eso, las plantas llegan a ser, muchas veces, la expresión de la divinidad o la divinidad misma.

Otras culturas, otras medicinas, otras maneras de comunicarse con los dioses que nos deben obligar a reconocer nuestra radical

“diversidad” y el respeto con que debemos estudiar esas otras experiencias que poco o nada tienen que ver con nuestra alocada manera de ver la realidad del mundo en que vivimos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, A. (1988). **Diccionario temático de Antropología**. PPU. Barcelona.
- ALCINA FRANCH, J. (1966). Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII. **Estudios de Cultura Nahuatl**. 6:119-133.
- ALCINA FRANCH, J. (1970-71). Nahuales y nahualismo en Oaxaca: siglo XVII. **Anuario del Instituto de Antropología e Historia**. 7-8:23-30.
- ALCINA FRANCH, J. (1972). Los dioses del panteón zapoteco. **Anal. Antropol.** 9:9-43. México.
- ALCINA FRANCH, J. (1979a). **Calendario y religión entre los zapotecos serranos durante el siglo XVII. Mesoamérica: Homenaje al Dr. Paul Kirchhoff (Dahlgren ed.)**: 212-24. México.
- ALCINA FRANCH, J. (1979b). **Servidores del ritual y la magia en el medio rural mesoamericano durante el periodo colonial. Economía y Sociedad en los Andes y Mesoamérica (Alcina ed.)**: 95-127 Madrid.
- ALCINA FRANCH, J. (1992). **Calendario y religión entre los Zapotecos**. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México (en prensa).
- DRUÁN, Fr.D. (1967). **Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme**. Ed. Porrúa. 2 vols. México.
- EMBODEN, W.A. (1981) Tanscultural use of narcotic water in lilies in Ancient Egyptian and Mayan drug ritual. **J. Ethnopharmacol.** 3: 39-83.
- FREIHERR VON BIBRA, E. (1855). **Die Narkotischen Genussmittel und Mensch**. Berlin.
- FURST, P.T. (1974). Morning glory and mother goddess at Tepantitla, Teotihuacan: iconography and analogy in pre-Columbian art. In: HAMMOND. **Mesoamerican Archaeology. New Approaches**, pp.187-215. University of Texas Press. Austin.
- FURST, P.T. (1980). **Alucinógenos y cultura**. Fondo de Cultura Económica. México.
- HARTWICH, K. (1911). **Die Menschlichen Genussmittel**. Berlín.
- HEIM, R. & WASSON, R.G. (1958). **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Museum d'Histoire Naturelle. Serie 7, t. 6. París.
- HEYDEN, D. (1983). **Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico**. UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.
- LA BARRE, W. (1970). Old and New World Narcotics: a statistical question and an ethnological reply. **Economic Botany**. 24:368-373.
- LEWIN, L. (1924). **Phantastica: die betäubenden und erregenden genussmittel für Artze und Nichtärzte**. G. Stilke. Berlín.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1972). Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los primeros memoriales de Sahagún. **Estudios de Cultural Nahuatl**. 10:129-153.
- LOZOYA, X. (1983). Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México. **Estudios de Cultura Náhuatl**. 16:193-206. México.
- MARTÍNEZ, J.L. (1984). **Nezahualcóyotl: Vida y obra. Lecturas Mexicanas: 39**. México.
- MOLINA, FR. A. de (1944). **Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana**. 1571. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.
- NADER, L. (1969). The Zapotec of Oaxaca. **Handbook of Middle American Indians** 7:329-359. Austin. TX.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1978). **El Chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia**. Siglo XXI. México.
- SCHULTES, R.E. (1972). An overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere. In: FURST. **Flesh of the Gods: the ritual use of Hallucinogens** pp. 3-54. New York-Washington.
- SCHULTES, R.E. (1976). **Hallucinogenic plants**. Golden Press. New York.
- SCHULTES, R.E. (1981). **Plantas de los dioses**. Fondo de Cultura Económica. México.

WASSON, G.R. (1973). The Role of Flowers in Nahuatl Culture: a suggested interpretation. **Botanical Museum Leaflets** 23(8):304-324.

WASSON, G.R. (1982). Xochipilli "príncipe de las flores": una nueva interpretación. **Revista de la Universidad de México. n.s.** 37(11):10-19.