

El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural

Josep Ma. Fericgla

Centro de Projectiva Universidad de Barcelona

Como disciplina científica orientada al estudio de las formas y leyes que rigen los comportamientos culturales de las sociedades humanas, la Antropología cultural, tradicionalmente se ha centrado en la investigación de las sociedades primitivas o ágrafas. En la actualidad y por diversos motivos, tal orientación se ha visto dividida hacia objetivos distintos. Observamos cómo las actuales Antropologías, en plural, se ocupan de forma prioritaria del estudio y resolución de problemas de nuestras propias sociedades complejas. También vemos cómo ha ganado terreno la orientación antropológica humanista en contra de la positivista, lo cual, por ejemplo, se ve reflejado desde el punto de vista metodológico en el desarrollo de la Nueva Etnografía, ya desde los años 80: las culturas deben ser descritas a partir de sus propios términos y utilizando categorías indígenas de carácter émico, a diferencia del enfoque tradicional que

ponía un énfasis exclusivo en el uso de categorías abstractas, o étic. Tal taxonomía y enfoque fueron creados por la propia Antropología y, por ello, a menudo ignoraban los producidos desde cada sociedad. En tercer lugar, también se observa una decidida vocación hacia la transdisciplinariedad en las investigaciones antropológicas de vanguardia.

Por otro lado, es frecuente que la Antropología actual se atomice en el estudio de objetos minúsculos, tales como la investigación de jardines en tanto que paisajes urbanos, los estudios de campo realizados en los bares de cualquier barrio de una gran ciudad entendiéndolos como territorios donde se supone que aparecen microsistemas sociales, o el análisis de las diferentes preferencias musicales de los estudiantes de una aula universitaria. El resultado final de todo ello es que, al lado de las dolorosas reflexiones epistemológicas sobre la finalidad y sentido de la ciencia antropológica, aparece una desmesurada y en apariencia caótica cantidad de especificidades temáticas que hallamos hoy como pan de cada día en las publicaciones especializadas: Mi esperanza es que aparezca un nuevo paradigma capaz de englobar tales especificidades integrándolas en un marco más amplio que dé sentido a las diversas Antropologías actuales, a menudo demasiado alejadas de la realidad y del interés social.

Dentro de este marco coyuntural aquí muy brevemente esbozado, nace la Etnofarmacognosia, neologismo acuñado por el etnobotánico norteamericano Jonathan Ott, que se ocupa del inmenso campo de estudio oculto bajo la importancia cognitiva y cultural del uso de enteógenos en las diversas sociedades primitivas y actuales. La Etnofarmacognosia reúne las principales características de las tendencias más vanguardistas hacia la integración de diversos campos científicos, y con ello permite caminar de nuevo por terrenos de investigación amplios. Se enclava en el gran y actual interés hacia los fenómenos relacionados con la cognición y la mente en tanto que espacio clave para entender la producción cultural del ser humano. La Etnofarmacognosia no hubiera podido disfrutar del auge que está adquiriendo lentamente de no ser pero la doble actitud émica y transdisciplinaria de sus investigadores, ya que los efectos visionarios de los enteógenos tan sólo pueden ser estudiados a fondo con carácter global y sistémico, por medio de la autoexperimentación. Por otro lado, tales estudios no podrían avanzar si no fuera intensificando la integración disciplinaria, de aquí que no se trate ya de una rama *multi*, sino *transdisciplinar*.

Al mismo tiempo, la actitud forzosamente émica de los *etnofarmacognólogos* ha llevado a comprender y asumir las propias

categorías del pensamiento indígena como probablemente nunca antes en la historia de nuestra disciplina, ya que los diversos estados y formas de procesar de la consciencia humana no son ni expresables ni comprensibles, más que por medio de las grandes metáforas, que constituyen uno de los aspectos más sutiles de cada cultura. Ningún antropólogo investigador puede afirmar que ha analizado una cultura seriamente en tanto no pueda entender el sentido profundo de las grandes metáforas que el pueblo objeto de estudio usa para crear su mundo, proyección de su cosmovisión. Esta vicisitud ha ampliado los propios horizontes de la Antropología cultural al punto de que, eventos hasta hace poco tiempo considerados inexplicables, han entrado a formar parte de las especulaciones o de los conocimientos científicos sin que ello supusiera rebajar ninguna exigencia en el rigor metodológico de la investigación, sino al contrario. En este sentido, el uso de enteógenos por parte de la inmensa mayoría de pueblos ágrafos y de sus líderes religiosos, chamanes, creadores inspirados o místicos y el intento de codificación científica de ello, abre unas gigantescas puertas a la investigación de la mente humana y de su objeto máspreciado: la cultura.

Permítanme aclarar el sentido del nuevo neologismo que estoy utilizando en mi expresión: *enteógenos*. Este término, que muchos investigadores ya conocen, fue propuesto en el año 1979 por un pequeño grupo de científicos formado por los filósofos Carl Ruck y Danne Staples, por el etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y los etnobotánicos Jeremy Bigwood y Jonathan Ott. El término se está difundiendo de manera rápida entre los especialistas y en la actualidad ya hay abundante bibliografía donde aparece este neologismo. La etimología de enteógeno deriva del griego clásico y viene a significar “que genera dios dentro de mí” o más libremente “dios en de mí”. La matriz de este término es *theus* (dios) y *gen* (que genera o despierta), y ya era usado en el mundo helénico para describir la inspiración poética o profética y para describir el estado de catarsis sagrada producida por el consumo de plantas psicótropas, práctica que estuvo vigente en la Grecia clásica durante más de 2000 años. Los griegos iniciados en los sacros misterios eleusinos, delficos o de Samotracia, eran aquellos que habían pasado por la experiencia extática superior denominada *epopteia*, o percepción y experiencia de la divinidad en el interior, y eran llamados *epoptes* (*ep-ophtz*, ou o), que significa “testigo ocular” y a la vez “vidente que ha alcanzado la más alta iniciación en los misterios sagrados”. A pesar del secretismo mantenido durante más de veinte siglos, hoy se sabe que tal

epopteia o éxtasis sagrado, era conseguida por medio del consumo ritual de hongos enteogénicos (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980; y Wasson, Kramrisch, Ott y Ruck, 1996), y que ello constituyó el origen del misterio central y ulterior adoptado por los primeros cristianos en su ceremonia ritual, la Misa (Allegro, 1985); aunque con posterioridad, tal consumo de embriagantes sagrados fuera cambiado por el de un placebo.

En este sentido pues, el término “enteógeno”, tanto en forma de sustantivo como de adjetivo, viene a substituir categorías como “alucinógenos” o “psicodislépticos”, que con sus connotaciones negativas de psicosis y alucinación eran de uso científicamente inadecuado. Nunca fue correcto decir que los chamanes toman “psicodislépticos” o “alucinógenos”; y tampoco es literal decir que consumen “narcóticos”. En todo caso, sería correcto denominarlo “estupefacientes” ya que la experiencia extática deja literalmente estupefacto al sujeto que ha pasado por ella; pero es mejor desechar también tal categoría lingüística por el contenido hoy asociado a las drogas ilegales.

En este sentido, el uso de sustancias embriagantes concebidas como sacras es virtualmente universal, tanto entre los indígenas americanos como en el resto del planeta, y tanto en la actualidad como en la más remota antigüedad. Por ejemplo, en unas investigaciones recientes dirigidas por el arqueólogo Jordi Joan, de la Universitat de Barcelona, se han descubierto los restos de consumidores de enteógenos y de cerveza más antiguos de Europa en un poblado íbero de la Edad del Bronce (yacimientos excavados en Catalunya, comarcas del Alt Empordà y del Segrià). En otro yacimiento ibérico de muy reciente excavación (en Mas Castellar, municipio de Pons, Girona), se han hallado los restos de una vasija cuyo análisis químico ha permitido descubrir que contuvo cerveza y el hongo parásito conocido como Cornezuelo del centeno, cuyo principal componente psicoactivo es el ácido lisérgico, base de la famosa LSD 25. También se han hallado partículas de este hongo enteógeno en una de las mandíbulas humanas halladas en la excavación. Otros descubrimientos recientes realizados entre los restos del castillo cristiano de Cornellà (en Catalunya), han puesto de relieve que una pipa allí desenterrada había sido usada para fumar cáñamo; y aún otro hallazgo de los arqueólogos catalanes ha sido el de un cráneo humano con restos de opio entre los dientes, en las minas neolíticas de Gavà (comarca del Baix Llobregat, Cataluña. Aparecido en EL PERIODICO del 30 de noviembre de 1997, pág. 39). Lo mismo podría decirse respecto del conocido hombre de Similaun, del IV milenio a.C., hallado hace unos

pocos años congelado e intacto en los altos Alpes fronterizos entre Italia y Austria. Entre los objetos que portaba este hombre prehistórico al morir congelado, había hongos psilocíbicos europeos. Incluso una de las hipótesis barajadas para explicar su muerte repentina por congelación es la de que habría consumido tales hongos y se había perdido por los altos cerros alpinos debido a su estado de ebriedad. A raíz de los hongos visionarios que llevaba y de los múltiples tatuajes azules que exhibía en su cuerpo, se ha supuesto que se trataba de un chamán local.

Por otro lado, se debe reconocer que el estudio antropológico de los sistemas de curación de las sociedades ágrafas, de sus estrategias de toma de decisiones, el análisis de los mecanismos de adaptación, de los procesos de creación de identidad y de sistemas simbólicos, y el estudio de las prácticas religiosas que invaden la vida cotidiana de estas sociedades simples, todos estos distintos ámbitos de la vida humana no son comprensibles en su profundidad si no es contemplando el consumo de enteógenos como parte esencial de ello.

Para ilustrar alguno de los más universalmente conocidos usos chamánicos de plantas visionarias se puede citar el consumo del hongo visionario *Amanita muscaria* en toda Siberia y en algunos territorios de la antigua Europa occidental; está también profusamente descrito el uso chamánico mexicano del *teonanácatl*, hongos psilocíbicos cuya ebriedad es buscada por diversos grupos indígenas de Mesoamérica como los mazatecas, etnia a la que pertenecía la famosa chamán María Sabina que abrió las puertas del conocimiento sobre la vigencia del uso de enteógenos al mundo actual. Es famoso también el uso pan-amazónico chamánico y no chamánico de la mixtura enteógena de ayahuasca o yagé, en más de 70 grupos étnicos de la Amazonia —analizado en detalle en alguna de mis obras anteriores y en referencia a los mecanismos de toma de decisiones y ritos religiosos (Fericgla, 1994 a; 1997 a). Cabe citar también el uso de rapés inhalados que contienen elevadas cantidades de triptaminas embriagantes en la zona del Caribe y de la Amazonia (Ott, 1996). No está menos extendida en todo Sur y Centroamérica la tradición de beber el potentísimo jugo de las *Brugmansia*, popularmente conocidas como “floripondio” o “hierba del diablo”, cuya embriaguez puede durar tres o cuatro días. También ocupa un lugar importante el uso adivinatorio y en diversos rituales de curación de las semillas de Dondiego de día que sintetizan alcaloides ergolínicos. No se puede olvidar el uso del *péyotl*, o cactus del peyote, tan conocido por ser el enteógeno con que los huicholes —entre otras etnias— realizan su comunión

sagrada; en la actualidad, este pequeño cactus es también el sacramento consumido por los cerca de 500.000 miembros de la *Native American Church* y de la *Peyote Way Church of God* extendida por los EEUU y Canadá. Finalmente, hay que citar el conocido uso extático del gran cactus San Pedro —el que guarda las llaves del cielo en la tradición cristiana— en toda cordillera andina; y tampoco se puede olvidar el tabaco silvestre, considerado por el eminente antropólogo Johannes Wilbert como el alucinógeno americano por excelencia ya que fue —y es— consumido por grupos indígenas de todas las latitudes continentales (Wilbert, 1987).

Por otra parte, el uso de vegetales psicoactivos no es algo exclusivo de los humanos. Existe una creciente evidencia de que también otros animales usan embriagantes y plantas medicinales. En este sentido, la *Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia* organizó recientemente unas charlas sobre zoofarmacognosia donde quedó patente que el consumo de embriagantes es una actividad normal y ordinaria en los animales (citado por Ott, *ibid*:30-31).

Así pues, el consumo de enteógenos es una práctica cuasi universal en el ser humano, en especial entre los pueblos ágrafos, y tiene un importante peso específico en distintos ámbitos de la cultura, y no precisamente en ámbitos marginales. A pesar de ello, hasta hace muy pocos años casi no había ningún antropólogo que se dedicara a la investigación en Etnofarmacognosia. Una de las excepciones que cabe citar es justamente la de Gerardo Reichel-Dolmatoff, colombiano de adopción, quien en sus trabajos de campo puso un especial y repetido énfasis en la importante presencia de narcóticos —como lo denominaba— en ritos y ceremonias de los tukano y de otros pueblos colombianos.¹ También señaló la importancia cultural de los sueños nocturnos en los sistemas de toma de decisiones indígenas y, como expondré más adelante, los sueños y la imaginaria mental generada por

¹ Este texto constituyó mi principal aportación al Simposio central del VIII Congreso de Antropología en Colombia (Bogotá, 5 a 7 de diciembre de 1997, organizado por la Universidad Nacional). Dado que uno de los actos conmemorativos de este VIII Congreso fue rendir homenaje al desaparecido Gerardo Reichel-Dolmatoff (murió en mayo del año 1994), el autor quiso aportar su pequeño granito de arena a tal conmemoración utilizando, en lo posible y para ilustrar los aspectos teóricos que se exponen en el texto, material etnográfico y etnológico de la obra del Dr. G. Reichel-Dolmatoff, en lugar de usar material extraído de su propio trabajo de campo.

el consumo de enteógenos tienen un papel equivalente en muchas sociedades, hasta el punto de que, por ejemplo, entre los shuar ecuatorianos ni tan sólo existen dos palabras distintas para denominar unos y otros episodios visionarios.

Para acabar con este ya largo inicio de la exposición que sigue, cabe apuntar que desde el punto de vista metodológico, la Etnofarmacognosia propone una alternativa de orden y sistemática transdisciplinaria y procesual que permite incrementar la sistematicidad de las variables que concurren en los distintos fenómenos culturales relacionados con el consumo de embriagantes sagrados, y con ello obtener un resultado global que ha de permitir explicar los fenómenos de forma más satisfactoria que hasta la actualidad. Este enfoque situaría mi exposición en el interés por intentar establecer unas relaciones transdisciplinarias a partir de la Teoría General de Sistemas (Von Bertalanffy, 1968; Bateson, 1993).²

Con mi modesta aportación, intentaré transmitir la importancia de los enteógenos en los procesos sociales y culturales, tanto de los pueblos indígenas como de la actualidad occidental multiétnica; pero no quisiera ser malentendido en el sentido de que no propongo una explicación que pretenda ser la piedra filosofal para entender las diversas dinámicas y evoluciones culturales, ello es el sueño imposible de todo científico. Tan solo quiero llamar la atención sobre algo que hasta ahora se ha menospreciado por una buena parte de la comunidad científica. Me refiero —insisto— a la enorme importancia cultural y cognitiva de los estados modificados de consciencia autoinducidos por medio de los embriagantes sagrados, casi todos ellos de origen vegetal, y el peso que tienen dentro de todo marco cultural y en relación a los procesos de cambio que tanto interesan hoy.

Hace unos años, poco después de comenzar mi investigación de campo entre los shuar amazónicos, el grupo más numeroso de la gran Nación Jíbaro —como lo denomina A. C. Taylor— ingerí por primera vez la pócima visionaria de la ayahuasca o yagé, y comprendí que cuando los shuar y achuaras ancianos dicen que no pueden creer seriamente en los mandatos evangélicos de los misioneros por la simple razón de que ellos,

² De aquí, por ejemplo, que en los congresos internacionales dedicados al estudio de enteógenos que el autor organiza anualmente en Barcelona, concurren como conferenciantes y en igualdad de condiciones botánicos, químicos, farmacólogos, psiquiatras y psicólogos, además de etnólogos.

los shuar, sí pueden ver lo que conciben como poderes o espíritus de la selva, en tanto que los misioneros les obligan a creer en algo que ellos mismos no han visto y que tampoco ha visto nadie vivo, comprendí en toda su profundidad la gran importancia cultural implícita relacionada con el consumo de enteógenos en las sociedades ágrafas, y así mismo me fue también dado comprender el profundo referente que ha permitido a los pueblos amerindios mantener su firme identidad durante todos los siglos de colonización.

II.

Entremos ahora en el análisis esquemático de las relaciones observables que hay entre el efecto de los enteógenos y su peso específico en la cultura. La exposición está ordenada siguiendo capítulos básicos en el análisis antropológico de toda sociedad. Así, expondré la relación que se observa en las sociedades ágrafas entre los enteógenos y:

II.1 *La subsistencia (el medio ecológico)*

II.2 *Las relaciones de ayuda (sistemas de curación)*

II.3 *La memoria colectiva (identidad)*

II.4 *Los sistemas de toma de decisiones individuales y grupales.*

Y, acabaré mi exposición con un breve repaso del peso que tiene todo ello en la actualidad indígena y mestiza americana.

II.1.

RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LAS ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA

(El nicho ecológico)

En primer lugar, hay que realizar una mención al estilo cognitivo de los pueblos ágrafos y no industrializados. Se trata de una cognición concretista del mundo, en el sentido de que en tal estilo cognitivo no predominan los modelos abstractos, sino que su elaboración simbólica pertenece al reino de las imágenes: sigue la lógica de las imágenes en el sentido kantiano, a lo que corresponde también una organización neuronal diferencial como se ha puesto de relieve recientemente por parte de neurólogos (Kremer-Marietti, 1993). Así por ejemplo, la conducta de los animales tiene una gran interés para los indios porque, además de permitirles cazar con éxito, constituye un modelo plástico de lo que es posible en términos de adaptación exitosa y lograda. La sabiduría

de los chamanes a menudo contiene descripciones detalladas de los contactos e intercambios de información entre los animales y ellos mismos, y muchos chamanes pretenden haber adquirido parte de sus conocimientos específicos de animales que les revelaron las fuentes de algunos alimentos inesperados, la cura para una enfermedad o algún procedimiento práctico para resolver problemas cotidianos.

A partir de la propia lógica de las imágenes es relativamente inmediato observar la interrelación entre los múltiples elementos que configuran la naturaleza y al ser humano dentro de ella, e imprimir un carácter animista a toda la naturaleza. Así, y como es bien conocido, son multitud los pueblos indígenas que hablan de los animales, de las plantas e incluso de los mecanismos artificiales en términos aplicables a los humanos: “el coche fracasa” (cuando se estropea); “la bombilla tiene el poder de iluminar” o “el grifo sabe dar agua” son expresiones animistas frecuentes.

El indígena, globalizando, es consciente de que forma parte de una red compleja de interacciones que incluyen al universo entero. Por ello, las relaciones entre los seres humanos y el entorno son formuladas no sólo a nivel ecológico y cognitivo, sino que también constituyen una relación personal afectiva en la que los animales y las plantas individuales son tratados con respeto y prudencia (Reichel-Dolmatoff, 1983:296). “¿Para qué matar este animal si hoy no lo necesitas para comer?”, se pregunta el shuar amazónico ante la posibilidad de cazar una presa fácil que tiene delante.

Dentro de esta relación sistémica con los recursos ecológicos, a veces sucede que el alimento falta, y es en estas situaciones cuando mejor se pueden observar los recursos culturales que se ponen en marcha para sobrevivir: si la caza escasea, el ser humano debe plantearse una nueva estrategia distinta de la utilizada hasta el momento para salir del callejón del hambre. El factor azar, como después expondré con detalle, es al que se debe recurrir. ¿Cómo sucede en la práctica? Para poner un ejemplo etnográfico propio del mundo colombiano, citaré el de los tukano. En esta sociedad, el chamán debe visitar al Señor de los Animales a través de un trance extático autoinducido por enteógenos, y debe tratar de obtener la suelta de alguno de sus animales. No obstante, el chamán no solicitará animales individuales sino rebaños enteros o que el Señor de los Animales propicie una buena estación de caza. Así, tal espíritu interpretado bajo numerosas personificaciones o aspectos formales es concebido en tanto que administrador de derechos de los usufructuarios (*ibid*, 299), pero dado que los recursos cinegéticos son limitados, los

derechos restrictivos de su uso son instituidos por estos seres espirituales y corresponde al chamán actuar de mediador. Para ello, el especialista en trances extáticos debe fijar algunas regulaciones importantes absolutamente pragmáticas, por ejemplo limitando las especies cazadas o restringiendo el número de personas que puede salir de cacería, los días adecuados o los lugares permitidos. Y en los casos de anomalía en el delicado equilibrio del nicho ecológico que incluye al ser humano, la regulación a aplicar para “sanar el medio” suele decidirse en base a premisas —o llamémosle “conocimientos revelados”— elaboradas durante los estados mentales dialógicos, producto del consumo de enteógenos, que son vividos en forma de revelaciones trascendentes por parte del chamán.

Por otro lado, y en referencia a los importantes códigos restrictivos que regulan la vida de muchos pueblos indígenas en estos momentos cruciales—control riguroso del consumo de ciertos alimentos, abstinencia sexual, aislamiento social—, cabe apuntar que las actividades más comprometidas para la continuidad de la vida humana son justamente las más protegidas por tales restricciones, y entre tales eventos vitales solemos hallar la menstruación, el embarazo, el parto, los períodos de luto, la recolección de hierbas medicinales, la preparación de venenos y partidas para cazar, y también la elaboración de los enteógenos tradicionales de cada sociedad.

II.2.

RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LAS RELACIONES DE AYUDA

(Curaciones)

La mejor forma de definir la acción del chamán es entendiéndola en tanto que relación de ayuda. Aunque hasta este punto no me he tomado la tarea de definirlo, diré que entiendo el chamán como el individuo visionario, inspirado y entrenado en decodificar su imaginaria mental que, en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de lo que concibe como sus espíritus aliados, entra en estados de catarsis profunda sin perder la consciencia despierta de lo que está percibiendo. Durante la disociación mental autoinducida, su ego soñador establece relaciones con entidades que el hechicero¹ vivencia como de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto, modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo con su interés o el de su colectividad (Fericgla, 1997 b:75; Hultkrantz, 1988:57-67).

Así pues, hay que entender las relaciones de ayuda en un sentido amplio, tanto a nivel individual en el que la práctica básica —pero no única— se centra en las curaciones, como a nivel cósmico. A nivel individual los chamanes son los responsables de reinstaurar el orden que cada pueblo entiende bajo este complejo y delicado equilibrio que llamamos salud, y no hablo más de ello ya que existe abundantísima literatura sobre el tema, pero hay también otras formas de relación de ayuda que podríamos denominar de reajuste vital. Así por ejemplo, los shuar ecuatorianos creen poder preestablecer acciones de su futuro individual por medio de las visiones que tienen bajo el efecto de la ayahuasca. No obstante, cuando un sujeto no tiene las visiones deseables sobre un evento específico, por ejemplo sobre su futuro matrimonio o sobre una *vendetta* que pretende organizar para vengar algún afrenta anterior, acudirá al hechicero para que éste, también en estado de ebriedad, trate de reordenar el futuro del sujeto de cara a su éxito y mayor eficacia biográficas.

Por otro lado, ya es algo conocido que muchas etnias indígenas creen que el cosmos está en permanente proceso entrópico de deterioro. Antes la gente era más sana —dicen—, más fuerte, las huertas producían más y los brujos eran más poderosos que en el presente. Tal sensación entrópica, de tendencia hacia el caos y el desorden, en muchos casos no puede ser considerada como una consecuencia inmediata del presente, en que su relación con el avasallador mundo industrializado conduce a un fuerte deterioro cultural indígena o a su extinción literal en los casos más dramáticos, sino que tales creencias sobre el deterioro permanente de la Naturaleza más bien representan una forma de ser existencial incrustada en su cosmovisión. Tal vez está relacionado con la observación del crecimiento y decadencia de todo nicho ecológico (por ejemplo, G. Reichel-Dolmatoff lo explica con claridad en su extensa obra sobre los tukano; *ibid*, 305). No obstante, el punto crucial es que esta idea de desorden creciente siempre va seguida por la acción institucionalizada del ser humano que, por medio de sus ritos, consigue recrear el mundo y ayuda a restablecer el orden cósmico adecuado.

Este ciclo continuo de creación, destrucción y reconstrucción ritualizada puede ser observado en multitud de pueblos indígenas amerindios, asiáticos, africanos y también en las tradiciones agrícolas europeas: por ejemplo en el ciclo ritual anual de Navidad y San Juan. Desde luego, y al margen de otras consideraciones, se trata de un importante mecanismo cultural de supervivencia social y biológica, y todos estos ritos

negantrópicos tienen su epicentro ceremonial justamente en el consumo de enteógenos y en el reajuste cognitivo por medio del dialogismo mental que se activa con ello.

Volvamos ahora al aspecto de las relaciones de ayuda entendidas como curación. Los tres aspectos básicos que hay que regular inexorablemente para evitar que enferme la vida de toda comunidad humana son:

- El crecimiento de la población o aspectos demográficos en general,
- La explotación del nicho ecológico, y
- El control de la agresividad, sea intragrupal o intergrupala.

Estos tres asuntos deben ser meticulosamente regulados si un colectivo pretende sobrevivir, y en nuestras sociedades occidentales justamente se trata de los tres magnos problemas que ponen la supervivencia —nuestra y del resto de la humanidad— al borde del abismo: la sobrepoblación mundial debida a la influencia colonial occidental sobre las costumbres indígenas de otros pueblos; el agotamiento de los recursos naturales y el suicida calentamiento de la atmósfera son la consecuencia a la falta de planificación razonable a este segundo parámetro; y la gran violencia callejera que existe en las grandes ciudades.

Todo antropólogo que ha hecho investigación de campo sabe que en la sociedades simples es fácilmente observable cómo los sujetos son conocedores de que su supervivencia depende de ello y, en consecuencia, las acciones adaptativas que llevan a cabo para mantener el equilibrio en cada uno por separado y entre estos tres factores a la vez.

Para controlar tal tríada de asuntos de peso vital —y no uso aquí este término como exageración literaria—, las sociedades suelen imponer severas regulaciones a la conducta individual, y cuanto más simple es una sociedad más rígidas suelen ser las normas restrictivas. En general, se puede afirmar que la estrategia que tiene cada cultura para hacer respetar estos límites está estrechamente relacionada con la idea fundamental de enfermedad que haya desarrollado. Así, la enfermedad suele ser concebida como el quebrantamiento de alguna norma cultural básica y se manifiesta a través de un amplio abanico de señales y síntomas cuya causa se atribuye a factores externos al propio sujeto, pero es el paciente quien asume la casuística de la enfermedad por el hecho de haber devenido vulnerable a ella, y esto tanto se puede aplicar a las enfermedades de los pueblos ágrafos como a los enfermos de SIDA (por que han llevado una vida mala, dice la creencia popular), o a los cancerosos

de pulmón (si no hubiera fumado, le dirá el médico). Por tanto, el diagnóstico que suele realizar el brujo y el terapeuta (especialmente el psicoterapeuta) tiene dos aspectos diferentes: uno se refiere a las quejas del paciente y a los síntomas que ofrece para su diagnóstico; y el segundo aspecto se refiere a la causa última por la que una persona concreta se convirtió en víctima de la enfermedad, por qué fue vulnerable a ella. La forma de saberlo, de nuevo, es a través de los trances que se autoinduce el chamán con la ayuda de los enteógenos o, a veces, por medio de otras técnicas visionarias, del análisis de sueños, etc.

Es decir, en el proceso diagnóstico el chamán está interesado en la enfermedad del paciente pero no en tanto que aspecto biológico individual, sino más bien como síntoma de un desorden en el flujo vital del cosmos que le rodea y en el que él está sumergido: reparar la enfermedad es, en cierta forma, restablecer el orden cosmogónico. Por tanto, para el hechicero es preciso averiguar correctamente las causas últimas de la enfermedad, identificar con precisión la cualidad exacta de la relación exacta donde se halla la anomalía para, a continuación, rehacer el equilibrio cósmico mediante la comunicación con los espíritus, y para todo ello consume enteógenos. Parafraseando de nuevo a Reichel-Dolmatoff, podría decirse que un chamán indígena no tiene pacientes individuales sino que su tarea es curar la disfunción social; y con ello —no hay que olvidarlo— se convierte en una fuerza muy importante para el control colectivo y para la gestión de los recursos. Incluso hay casos, como los citados por Reichel-Dolmatoff (*ibid*, 304) y como los que yo mismo he descrito a partir de mi trabajo de campo (Fericgla, 1994 b), en que los brujos forzaron pequeños movimientos migratorios al pedir a sus congéneres que abandonaran las chozas para evitar una epidemia que se aproximaba o la presencia de espíritus malignos, calamidades ambas que le habían sido reveladas en sesiones de trances enteogénicos oraculares.

Para acabar con este epígrafe, se puede afirmar que la mayor parte de las actividades clave de los chamanes —tales como los rituales de curación, propiciación de lluvias o de cambios climáticos, reafirmación periódica de alianzas o intercambio de alimentos entre grupos exógamos— pueden ser contemplados como actos cuya última finalidad es la gestión de los recursos y del equilibrio social por medio de una relación de ayuda a nivel individual y colectivo, y todo ello es actuado, inspirado o directamente concebido bajo los efectos de enteógenos.

Dejo de lado las reflexiones que tanto gustan hoy sobre hipotéticas conexiones entre el inconsciente individual desvelado por la acción de los enteógenos y el mundo exógeno. No me atrevo a discutir que la excursión psíquica a provocada por el uso de plantas visionarias pueda estimular algún tipo de captación no ordinaria del mundo físico exógeno. Por ejemplo, tal vez cabría hablar de un desarrollo especial de la intuición, capacidad que C.G. Jung ponía al lado de las sensaciones y de las percepciones físicas en tanto que fuente de información del entorno. Es cierto también que la física actual ha puesto de relieve que en los mundos de lo no observable, constituidos por las grandes distancias macrocósmicas y las interrelaciones submoleculares, no actúan las leyes de la causalidad, de la temporalidad y de la masa, lo cual deja una puerta abierta a especulaciones científicas imposibles hace unas décadas. También es cierto que por medio de sus prácticas adivinatorias, los pueblos indígenas aciertan las predicciones en un índice superior a lo que las leyes del azar estadístico permitirían prever, pero ello no autoriza —como sucede tan a menudo— a dar pretendidas explicaciones de carácter científico a fenómenos que rayan la fantasía: los chamanes también fracasan muchísimas veces en sus prácticas curativas y los pueblos selváticos sufren muchas enfermedades propias, y ello no hay que olvidarlo.

II.3.

RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS, LA MEMORIA COLECTIVA Y LOS REFERENTES DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL

En la actualidad, hay dos campos de estudio de la Antropología que tienen especial relevancia por su interés aplicado a nuestras sociedades multiétnicas: me refiero a los procesos de creación de identidad y a los mecanismos de adaptación, especialmente investigados en relación con la inteligencia artificial y con los modernos Sistemas Expertos computarizados capaces de elaborar parcialmente su propio *software*, con lo que ya se habla de *neuroinformática* y estrategias de adaptación (Álvarez Munárriz, 1994).

En las sociedades ágrafas, la creación de la identidad individual camina estrechamente ligada a los sistemas simbólicos y a las estrategias adaptativas grupales. Todo ello constituye una buena parte del contenido de la memoria colectiva proyectada y formalizada en los mitos. Como ya han señalado diversos autores, no es infrecuente que la recreación del universo de referentes identitarios durante los ritos de paso suela ir

acompañada del consumo de vegetales o pócimas embriagantes. Tal y como observamos, incluso en nuestros adolescentes es normal el consumo regular de alcohol, marihuana y, cada día más, embriagantes sintéticos a pesar de ser ilegales para unificar el sentimiento de pertenencia a los *peer groups*, o pandillas callejeras: en ellas, la búsqueda colectiva de tal ebriedad se convierte en lo que podríamos denominar un referente de paso. Así, durante las ocasiones ceremoniales, sean amplias o restringidas al ámbito familiar, cuando el universo y sus componente están siendo cognitivamente actualizados colectivamente en estos actos negantrópicos de restauración cósmica de que antes hablaba, hay un objetivo que suele adquirir una importancia capital: la renovación, por medio de los relatos míticos, de las conexiones con las generaciones pasadas, presentes e incluso, en algunos pueblos, futuras. El acento del ritual recae sobre la unificación del grupo, sobre la realimentación de la identidad social, sobre la continuidad de los estrechos lazos de identidad que unen a la sociedad presente con su pasado, y al mismo tiempo la ceremonia catártica se convierte en el fundamento del futuro. Los prolongados relatos genealógicos y los diálogos o monólogos ritualizados, recitados o cantados durante la ceremonia tienen una poderosa función cohesionante.

En referencia a todo ello, cabe apuntar en forma de paréntesis que el estilo cognitivo propio de los estados modificados de la consciencia es de un *dialogismo mental* como principal fenómeno observable por medio del arte y autoexperimentable a nivel subjetivo.

El estado cotidiano de nuestra percepción y de nuestro conocimiento despierto actúa de acuerdo con procesamientos dualistas y disyuntivos (o esto o aquello, o ahora o más tarde, o aquí o allá, o Ud. o yo) que en cierta forma nos individualizan y aíslan del grupo. Cuando en mi trabajo de campo entre los shuar preguntaba a alguien: “¿qué piensa usted de esto o de aquello?”, la respuesta más habitual que recibía solía ser: “nosotros pensamos tal cosa o tal otra”. De forma parecida a los enteógenos, las prácticas orientales de meditación, las técnicas antiestrés, los enteógenos y la psicología analítica tienen justamente como finalidad detener este funcionamiento dualista de nuestra mente, entrenándola para realizar una integración no conflictiva de elementos opuestos, y aquí deberíamos remitirnos a la sugerente teoría de los holones, o del orden sistémico holístico, propuesta por A. Koestler (Koestler, 1983: 171 y ss.).

Así, un nivel de consciencia jerárquicamente superior al conflictivo dualismo disyuntivo cotidiano lo constituye el *dialogismo cognitivo*,

concepto fundamental en todo lo relacionado con los espíritus, experiencias extáticas y excursiones psíquicas. Durante los estados mentales dialógicos nuestra mente habla consigo misma, se auto-observa, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, y toma consciencia de sí misma. Es el *ojo descarnado* de que han hablado metafóricamente desde los griegos hasta los mexicanos. A todo ello hay que añadir el fenómeno de la proyección psicológica: percibir como exógeno aquello que en principio es endógeno; ver en lo externo aquello que está sucediendo en el mundo interno. Este fenómeno es el que en antropología clásica fue denominado «la participación mística del primitivo con su entorno» (Lévy-Bruhl, 1985), y es una de las características predominantes en la creación de mundos míticos y simbólicos, y a la vez es uno de los factores que más pesan en la identidad de los sujetos.

Este hecho es muy importante ya que también se trata de una función clave para comprender el potencial adaptógeno de tales formas alternativas de la consciencia. El dialogismo cognitivo es un estado durante el cual los procesos mentales actuantes constituyen un deuteroprendizaje respecto del pensamiento cotidiano: se piensa sobre el propio pensamiento y se aprende a aprender. De aquí el fructífero uso de enteógenos en la moderna psicoterapia (entre otros, me refiero a los trabajos experimentales de psiquiatras como S. Grof, Ch. Grob, R. Yensen, S. Roquet, a la psicoterapeuta A. Schulgin, etc.).

Puestas así las cosas, está claro que el chamán oficiante —o el psicoterapeuta occidental— orienta de modo adaptativo las experiencias que los individuos proyectan sobre el fundamento vívido de las visiones propias de la ebriedad sagrada (ver Fericgla, 1994 a). Se ven a sí mismos regresar al pasado mítico originario, se perciben tomando parte activa en el acto de Creación divina que es la creación de uno mismo y, en este proceso, la memoria individual entronca formal y emocionalmente con la memoria colectiva por medio de los enteógenos, de aquí la gran importancia que tienen en la construcción del patrón identitario de los individuos.

Además de ello y como se ha verificado en diversas ocasiones (Fericgla, 1997:43-80), las visiones que llenan el universo del sujeto embriagado suelen tener una parte de imágenes personales y otra de imágenes arquetípicas o universales; y hoy no hay la menor duda sobre la existencia de imágenes universales contenidas genéticamente en nuestro inconsciente, ese contenido formal que ya fue observado por antropólogos del siglo XIX e inicios del XX, tales como Adolf Bastian, Hubert y Marcel

Mauss, que las denominaron “ideas primordiales”, fenómeno que con posterioridad fue descrito con detalle analítico por C.G. Jung y por diversos de los padres e investigadores de la Antropología Psicológica. Es así como el estado extático permite al sujeto experimentar y vivir de forma emocionalmente intensa aquellos episodios que entroncan su vida individual con la colectiva, fortaleciendo los referentes de identidad hasta niveles que son probablemente insospechados por el occidental medio. Esto por ejemplo, permite comprender mejor en apariencia, la inexplicable solidez y permanencia de la identidad de los indios americanos si la comparamos con las cambiantes identidades occidentales: el consumo de enteógenos —sea peyote, ayahuasca, san pedro u hongos— les permite participar en la construcción de su propio mundo cognitivo, simbólico y colectivo.

Por otro lado, aún las visiones que se desvelan a los sujetos de pueblos ágrafos en estado catártico, aunque les confirma la certitud de su panteón de mitos ya que los perciben cargados de vida y de emoción, son objeto permanente de discusión y de reajuste de acuerdo con cada experiencia individual. De aquí, que los mitos son dinámicos y no estáticos. Cualquier antropólogo sabe que si pretende ofrecer una recopilación de los mitos shuar, aguarunas o quechuas, forzosamente deberá realizar una recopilación de las múltiples versiones que halla en su camino y fundirlas en una de unitaria más completa.

II.4.

RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LA TOMA DE DECISIONES INDIVIDUAL Y GRUPAL

Uno de los ámbitos a los que he otorgado mayor importancia en mis investigaciones referidas a los aspectos cognitivos y dinámicos de las culturas, son los mecanismos de toma de decisiones. ¿Cómo hace cada sociedad para tomar decisiones, tanto a nivel individual como colectivo? ¿Cuál es la racionalidad yacente que orienta cada decisión? Saltando pasos intermedios y con independencia de quién decide, podemos aceptar que las determinaciones se toman con base en dos parámetros: los conocimientos previos sobre aquello que hay que decidir y el azar que a menudo determina las circunstancias que envuelven y condicionan la decisión.

Sin caer en tesis darwinistas simples, hay que admitir que la evolución biológica tiene una gran necesidad del azar como mecanismo que asegura

la eficacia en las formas de supervivencia. Por ejemplo y para poner una ilustración elemental, existe una indudable interacción entre los animales que persiguen los seres humanos y las cacerías que éstos emprenden para atrapar a los animales, de tal manera que tanto los cazadores como las presas modifican sus decisiones ante las acciones y las acciones que pueden prever en el otro. En este juego sistémico existe una ventaja clara para el que es capaz de evitar un modelo fijo de toma de decisiones y, en definitiva, de conducta. Así, las regularidades que se observan en el comportamiento del otro proporcionan una base para las respuestas anticipativas del contrincante; y los animales que sufren una caza continuada acaban aprendiendo la conducta de los cazadores y están más preparados para un movimiento de huida exitosa ante la agresión de éstos. Es así como todos los colectivos pueden ser víctimas de sus propios hábitos. Aplicado a las sociedades cazadoras, por ejemplo, se puede afirmar que el éxito repetido en la cacería suele conducir al agotamiento de los recursos cinegéticos en un nicho ecológico determinado (Moore, 1983:309-317). Es decir, que el éxito repetido corre el peligro de *conducir hacia un fracaso inducido por el propio éxito* o dicho de forma más simple *se puede morir de éxito*. Este mismo principio debe aplicarse a la cultura y, en general, a sus mecanismos de adaptación que dependen de las decisiones tomadas en cada momento.

Nunca debiera olvidarse que a los seres humanos, como a todos los animales, nos resulta extremadamente difícil evitar los automatismos en la conducta que acaban en una pauta regular de respuesta. De hecho, las psicoterapias están basadas en este principio: tratar de cambiar pautas adquiridas que resultan dolorosas o asociales para el sujeto, a pesar de que éste sea capaz de percibirlo con claridad y deteste su propia forma de actuar. Como afirmaron en su día Yule y Kendall, la experiencia ha demostrado que el ser humano es un instrumento muy poco apto para la realización de una selección al azar (Yule y Kendall, 1948:337). Es indudable que una consecuencia de esta necesidad de introducir el azar en la vida como parámetro de eficacia —y no voy a entrar ahora en la interesante discusión sobre la existencia de acausalidades y sincronicidades, a pesar de que en absoluto se trata de una discusión vana, por ello ruego que se acepte aquí el concepto de azar en un sentido restringido—, ha llevado a los seres humanos de todas las épocas a buscar fórmulas que actúen en este sentido para ayudar en el proceso de toma de decisiones. Como ejemplo podemos citar desde la simple pero definitiva adivinación que realizaban los naskapi, habitantes tradicionales

de los bosques de la península del Labrador, por medio la escapulomancia —técnica que consiste en quemar un omoplato del espécimen animal que querían cazar— hasta las ceremoniosas consultas regulares de los céesares romanos a sus augures antes de iniciar cada batalla o de tomar cualquier gran decisión.

A partir de la distribución de las grietas que aparecían en el omoplato incinerado y de los sueños que el cazador había tenido antes de la práctica mántica, los naskapi decidían la dirección a tomar para iniciar de cacería. No se debe olvidar que de este “juego” dependía el éxito en la caza cotidiana, que los naskapi llevaban una existencia precaria agrupados en pequeños clanes familiares porque el medio no permitía el asentamiento de un número elevado de personas sin que ello produjera el agotamiento rápido de los nutrientes extraídos del nicho ecológico y que, por tanto, necesitaban que su sistema de toma de decisiones fuera lo más eficaz posible. Tal búsqueda de algún mecanismo que atrape el azar es algo repetido a lo largo de la historia de la humanidad. Como sabemos, existen sistemas parecidos al de los naskapi, quemando omoplatos, en Norteamérica, Asia, India y la vieja Europa. En China se quemaba el caparazón de una tortuga y la adivinación se llevaba a cabo por medio de las grietas que aparecían: se llegaron a codificar hasta 25 figuras distintas formadas por las grietas con fines predictivos (véase Plath 1862:819-27, citado por Moore, 1983:309). También en nuestras sociedades disponemos desde las sofisticadas tablas de números escogidos siguiendo el azar matemático, hasta la cotidiana tirada de dados. Tampoco es una observación nueva la de que el arte de las mancias y los juegos de azar son tan semejantes que a menudo el mismo instrumento pasa de un uso al otro. No obstante, cabe añadir un matiz de gran importancia que aportaron los matemáticos Neumann y Morgenstern a mediados de siglo (Neumann y Morgenstern, 1947: 143-165). La relación no es, en principio, entre la adivinación y los juegos de azar, sino entre la adivinación y los juegos de estrategia. Queda fuera de la intención de esta conferencia tratar la teoría estadística de los juegos de estrategia, pero sí recojo de ella que a menudo, *lo conveniente a primera vista es crítico a medio plazo* ya que a no ser que el azar genere probabilidades nuevas y apropiadas, la ventaja inicial se puede perder y morir de éxito.

A partir de todo ello, se debe aceptar que durante los estados modificados de la consciencia se establecen relaciones nuevas entre los elementos que ya existen en nuestra memoria. Los enteógenos tienen como capacidad lo que suelo denominar la *amplificación emocional*:

todo el cosmos adquiere su sentido básico a partir de la relación emocional que establecemos con cada uno de sus elementos. Se barajan posibilidades sistémicas que los automatismos cognitivos cotidianos impiden formular. Nuestra mente origina sus contenidos básicos en forma de imágenes, no de pensamientos abstractos, y es en el nivel en que se mueve tal lógica, la de las imágenes, donde se debe buscar la salida de tales pautas de pensamiento habituales.

Tampoco se debe pensar en un uso permanente de enteógenos por parte de las sociedades ágrafas, ya que ello conduciría al mismo problema de que he hablado en los párrafos anteriores. Según mis investigaciones entre los shuar amazónicos, cada sujeto consume ayahuasca con fines decisorios un promedio de 8 veces a lo largo de su vida. Se trata de un dato estadístico, lo cual implica que algunas personas consumirán innumerables veces (los chamanes), en tanto que otras tal vez no lo usarán nunca con estos fines.

III.

EL PRESENTE Y EL FUTURO INMEDIATO DEL CONSUMO DE ENTEÓGENOS

Para acabar este texto, permítaseme algunas reflexiones sobre el presente y el futuro inmediato que preveo respecto del consumo de sustancias embriagantes sagradas en algunas sociedades.

En línea con la multitud de estudios y filosofías actuales referidas al proceso de mundialización que estamos viviendo, cabe afirmar que hemos convertido el mundo en un gran supermercado de símbolos. Todo es comprable y vendible en tanto uno se conforme con la imagen, con la faz simbólica del asunto. El mundo está a un paso de transformarse en una insólita y tiránica *gran superficie de venta de valores* por donde cada uno puede pasearse con su carrito de la compra y, pagando, puede conjugarlo todo: coger un poco de armonía budista para afrontar los problemas, una pizca de ideología de izquierdas si se es asalariado (o empresario ¡tanto da!), algo de colorido africano en el vestir o contribuir con alguna ONG para ayudar a alguien y sentirse así mejor (lo cual no quita que la ayuda sea eficaz respecto de los receptores de ella). Estamos en camino de construir un mundo donde sólo cuente el símbolo; la mundialización se basa en comprar y vender imagen, esta es la cuestión clave. Con lo cual, las vidas de las personas —más en unos continentes y menos en otros— va convirtiéndose en una suma de “como si fueras”.

Incluso las minorías indígenas están aprendiendo la lección del consumo de símbolos y, aunque ya hubieren adoptado la forma de vestir y de vivir a lo occidental, saben que es preciso actuar como si fueran indígenas tradicionales para conseguir subvenciones y ayudas al desarrollo, y llamar la atención de los turistas provenientes de países económicamente ricos. Tal forma de entender el mundo y de vivir la vida es el más adecuado para los rígidos sistemas de control de los actuales Estados: en tanto todo se trate de un *como si fuera auténtico*, es más simple controlar las sociedades, aceptar formas de vida distintas (ya que sólo se trata de las formas externas en el vestir, en el peinado o en los lugares de moda, y lo importante es que haya lugares de moda donde la gente invierta su dinero), y cobrar los impuestos que gravan toda forma de consumo de manera cada vez más onerosa.

Los enteógenos, entre otras cosas, inducen un contacto dialógico con uno mismo, con la propia esencia cognitiva y psíquica, si se puede hablar en estos términos. Ayudan a la reconstrucción y reajuste del propio ego, y permiten conocer cuál es el lugar que cada sujeto ocupa en el mundo, proceso contrario al mercado de símbolos alejados de la experiencia inmediata de la propia existencia. En realidad, los chamanes indígenas no curan las enfermedades con tanta eficacia como el romanticismo de muchos occidentales cree ver, pero sin duda se trata de individuos que conocen cuál es y debe ser su ubicación en la sociedad de que forman parte y en el cosmos en general, sus deberes y derechos en un sentido profundo. De ahí, y como se ha observado en multitud de casos etnográficos (Eliade 1976; 1982; Poveda, 1997), la mayor riqueza de que disfruta su vocabulario comparado con el de sus congéneres, su mejor estado de salud en términos generales y su magnífica capacidad de adaptación a los cambios contextuales, que a menudo les permite actuar de líderes con eficacia en los movimientos sociales de sus comunidades. A raíz de ello, me gusta hablar de la *función adaptógena* de tales embriagantes tenidos por sagrados en innumerables tradiciones culturales (Fericgla, 1994 a); y de ahí también los potenciales terapéuticos que se están descubriendo por parte de diversos psiquiatras y psicólogos europeos y norteamericanos. Sin lugar a dudas, los Estados actuales, con su obsesión por unificar y profundizar los sistemas de control social de lo cual depende su propio mantenimiento —ya que los actuales sistemas de representación social están en franco declive—, ven en los enteógenos aquellas sustancias que bien usadas podrían originar nuevas formas de integración de las que, probablemente, los Estados tal y como

se construyen hoy, quedarían fuera. De aquí, por ejemplo, la radical prohibición del enteógeno occidental y moderno por excelencia, la dietilamida del ácido lisérgico 25 o LSD-25. A partir del consumo generalizado de la LSD-25 en la década de los años 60 en los EEUU, nació un nuevo patrón cultural (al que se denominó *contra-cultura* de forma harto significativa) que dura hasta la actualidad: el arte pop, la música moderna, las formas en el vestir y peinados, el ambiente lumínico de las discotecas, las nuevas formas de entender el amor y la sexualidad... todo ello ha tenido una relación indisociable con la experiencia psicodélica de los años 60. A pesar de las múltiples quejas de los científicos y terapeutas que estaban usando la LSD-25 con un éxito sin precedentes en marcos clínicos y desde casi dos décadas antes, a pesar de ello, tal enteógeno fue radicalmente prohibido (Escohotado 1989; Lee y Shlain, 1994). Obviamente, los beneficios registrados con el uso de estos milenarios embriagantes no quita que su consumo implique ciertos peligros bajo ciertas condiciones, y de ahí las normas restrictivas que lo limitan entre los pueblos ágrafos; pero en último término también cabría proscribir los coches, el sagrado vino de los cristianos y las aspirinas (cuyo ligero exceso provoca hemorragias intestinales) por el mismo motivo.

En cuanto al futuro inmediato de su uso, parece que se perfila en un ámbito lúdico y en dos grandes vertientes más. Por un lado, la cultura del *como si* está explotando cada vez más extensamente el turismo chamánico con el fin de consumir enteógenos en rituales llamémosles de inspiración chamánica. En los EE.UU., existen numerosas agencias de viajes que venden a buenos precios *tours* por Ecuador, Perú y Brasil en los que se incluye la participación en ceremonias donde se consumen enteógenos, en especial ayahuasca o yagé, de la mano de brujos contratados para tal fin. También en Europa existe tal posibilidad lúdica, aunque con mucho menor auge que los EE.UU. Por otro lado, se observa un renacimiento de la enteogenia religiosa y las doctrinas daimistas, originarias del Brasil, se están extendiendo por Europa. Aunque se trate de movimientos minoritarios, la búsqueda del éxtasis religioso por medio de la ayahuasca, denominada en estas religiones *Santo Daime*, tiene una gran importancia antropológica ya que se trata del renacimiento del uso de enteógenos en marcos religiosos y adaptados a las modernas sociedades industrializadas. Sumando la totalidad de seguidores oficiales de las iglesias del Santo Daime (de carácter rural y festivo), de la Uniao do Vegetal (más urbana e intelectualizada), de la iglesia A Barquiña donde existen los seguidores

del Maestro Manuel Arausho y los del Maestro Antonio Geraldo, de la tendencia de Francisca Gabriel (de acusado carácter religioso-chamánico), y finalmente los devotos de la línea del Maestro Daniel, sumando a todos los seguidores oficialmente registrados hay unas 15 a 17 mil personas; no obstante, el número de simpatizantes que acuden a sus ceremonias religiosas de forma irregular, tal vez pueda llegar a sumar unas 60 o 70 mil personas más. Por otro lado, existen las religiones cuyo consumo ritual se centra en los efectos extáticos del peyote: la *Native American Church*, cuyos miembros se centran en los EE.UU., y la *Peyote Way Church of God* extendida por los EE.UU. y Canadá.² Tal vez quepa especular con la posibilidad de que algunos curanderos y ayahuasqueros andinos y amazónicos actuales que trabajan de forma aislada, amplíen su actividad religiosa y acaben creando y manteniendo grupos más o menos numerosos de seguidores.

Para acabar, también en el futuro es previsible que el uso de enteógenos en medios clínicos occidentales crezca y se acabe abriendo una importante brecha en la proscrita situación actual. En los EE.UU. y en diversos países europeos, desde hace unos pocos años, que se han otorgado licencias oficiales para retomar las investigaciones médicas y psiquiátricas sobre la aplicación terapéutica de enteógenos. En España, por ejemplo, la comisión nacional de ética acaba de otorgar permiso para la realización de un estudio farmacológico del efecto de la ayahuasca sobre humanos, lo cual implica el consumo de este enteógeno por parte de sujetos no experimentados ya que no hay consumidores oficiales de ello (situación que no puede darse respecto de estudios equivalentes sobre heroína, MDMA, cocaína u otras sustancias ilegales, porque se acusaría a los investigadores de instigar el consumo de narcóticos prohibidos, por lo que sólo pueden realizarse estudios humanos a partir de drogadictos declarados y voluntarios). Es cierto que la situación es de experimentación, legal y rigurosamente controlada, lo cual implica una gran fragilidad legal y no permite realizar ningún tipo de extrapolación; pero también es cierto que los resultados de tales trabajos científicos están poniendo de relieve los inmensos potenciales terapéuticos que pueden derivar de los enteógenos y ello tal vez permitiría pensar en un uso clínico generalizado en las próximas décadas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLEGRO, John M., 1985, *Droga, mito y cristianismo*, ed. Rescate, Bs. As. El título original de la obra es *The End of a Road*.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis, 1994, *Fundamentos de Inteligencia Artificial*, Universidad de Murcia, Murcia (España).
- BATESON, Gregory, 1993, *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- BUXÓ, M^a J. (ed.), 1983, *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, Mitre, Barcelona.
- ELIADE, Mircea, 1976, *EL CHAMANISMO*, Fondo de Cultura Económico, México.
- ELIADE, Mircea, 1982, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económico, México.
- ESCOHOTADO, Antonio, 1989, *Historia de las drogas*, 3 vol., Alianza Editorial, Madrid.
- FERICGLA, Josep M^a, 1994 a (ed.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M^a, 1994 b, *Los jibaros, cazadores de sueños. Diario de un antropólogo y experimentos con la ayahuasca*, Integral-Oasis, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M^a, 1997 a, *Al trasluz de la ayahuasca*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M^a, 1997 b, "Antropología y chamanismo: el chamanismo como sistema adaptante", en POVEDA, J.M^a (ed.), págs.75-84.
- HARNER, Michael, et al., 1988, *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona.
- HULTKRANTZ, Ake, 1988, "El chamanismo ¿un fenómeno religioso?", en HARNER, M. et al., págs. 57-67.
- KREMER-MARIETTI, Angèle, 1993, "Reseaux de neurones et systemes cognitifs", en *Ludus Vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, vol. I, núm. 1, México, págs. 21-46.
- LEE, Martin A., y SHALIN, Bruce, 1994, *LSD et CIA*, Les Éditions du Léopard, Francia.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1985, *L'ánima primitiva*, Edicions 62, Barcelona.
- MOORE, Omar Khayyam, 1965, "Adivinación: una nueva perspectiva", en *American Anthropologist*, vol. 59, págs. 69-74. Versión castellana en BUXÓ (ed.), págs. 309-317.
- OTT, Jonathan, 1996, *Pharmacothéon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- PLATH, J.J., 1862, *Die religion und der Cultus der alten Chinesen*, parte I, Verlag der K. Akademie, Akademie, Munich.
- POVEDA José M^a (ed.), 1997, *Chamanismo, el arte natural de curar*, Temas de hoy, Enciclopedia del Tercer Milenio, Madrid.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1983, "La cosmología como análisis ecológico: perspectiva desde la selva lluviosa", en BUXÓ (ed.), págs. 289-308.
- VON BERTALANFFY, L., 1968, *General System Theory*.
- VON NEUMANN, J. y MORGENSTERN, O., 1947, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton.

- WASSON, R. Gordon, HOFMANN, Albert y RUCK, Carl A.P., 1980, *El camino a Eleusis*, FCE, col. Breviarios núm. 305, México.
- WASSON, R. Gordon, KRAMRISCH, Stella, OTT, Jonathan y RUCK, Carl A.P., 1996, *La búsqueda de Perséfore. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, FCE, México.
- WILBERT, Johannes, 1987, *Tobacco and shamanism in South America*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- YULE, G., y KENDALL, M.G., 1948, *An Introduction to the Theory of Statistics*, C. Griffin, Londres.

Notas

¹ Permítaseme usar los términos de “chamán”, “hechicero” y “brujo” como sinónimos. Sé que no se trata con exactitud de las mismas realidades históricas, pero la simple comodidad estilística es suficiente para no usar sólo la categoría “chamán”, a la cual me refiero en todo momento.

² El Centro Internacional de Estudios Místicos, de Ávila (España), está en proceso de publicar los textos de las conferencias que se dictaron en el Congreso Internacional sobre Mística y Espiritualidad en Hispanoamérica. Mi aportación trató en detalle sobre estas nuevas Iglesias cuyo ritual se centra en el consumo de enteógenos.