

Cuando “habla” la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña¹

Antonella Fagetti

Instituto de Ciencias y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen: *El uso ritual de las semillas de *Turbina corymbosa* e *Ipomoea violacea* ha sido documentado en las fuentes históricas coloniales y, en el siglo xx, se ha registrado y estudiado en Guerrero y Oaxaca. En Yodohino y Nundó, pueblos mixtecos del distrito de Huajuapán de León, Oaxaca, la gente utiliza todavía hoy las semillas de la virgen (*Ipomoea violacea*) y del “san José” (*Datura stramonium* var. *Godronii*) como medio de adivinación y curación. Una mujer —experta en la preparación y suministro de las semillas, que se muelen en el metate y se mezclan con otros ingredientes— cuida a la persona que ingiere el brebaje, quien experimenta un estado no ordinario de conciencia, durante el cual “la semilla habla” y revela qué enfermedad la aqueja, por qué enfermó y cómo puede curarse. El artículo presenta los datos recabados en campo sobre la experiencia de quienes han tomado la pócima, analiza las características del trance y el proceso durante el cual la enfermedad es “diagnosticada” y curada; asimismo, discute si este “preparado” psicotrópico puede considerarse un enteógeno y si el consumo ritual se inscribe en la práctica del chamanismo.*

Palabras clave: *enteógenos, chamanismo, adivinación, curación, *Ipomoea violacea*, *Datura stramonium* var. *Godronii*.*

Abstract: *The ritual use of the seeds of *Turbina corymbosa* and *Ipomoea violacea* has been documented in colonial historical sources and, in the 20th century, has been recorded and studied in Guerrero and Oaxaca (Mexico). In Yodohino and Nundó, Mixtec villages in the Huajuapán de León district, Oaxaca, people still use the “seeds of the virgin” (*Ipomoea violacea*) and the seeds of “san José” (*Datura stramonium* var. *Godronii*) as a means of divination and healing. A woman —expert in the preparation and supply of seeds, which are milled in the “metate” and are mixed with other ingredients— also takes care of the person who drinks the brew, who undergoes*

¹ La investigación forma parte del proyecto: “Procesos de adivinación/sanación/repación/propiciación en el contexto del conocimiento y la práctica del chamanismo de los pueblos indígenas”, financiado por el Conacyt (2010-2013).

a non-ordinary state of consciousness during which “the seed speaks” and reveals what disease afflicts him, why he fell ill and how it can be cured. The article presents the data collected in field on the experience of those who have taken the potion, analyzes the characteristics of the trance and the process during which disease is “diagnosed” and cured; also discuss if this psychoactive potion can be considered an entheogen and if the ritual consumption is part of shamanistic practice.

Keywords: entheogens, shamanism, divination, healing, *Ipomoea violacea*, *Datura stramonium* var. *Godronii*

A las mujeres mixtecas y a su sabiduría perenne

HISTORIA DE UN “REDESCUBRIMIENTO”

A principios del siglo xx, la ciencia descubre y da a conocer al mundo occidental un conjunto de “plantas sagradas”, endémicas en varias regiones de México, cuya principal característica son sus componentes activos, inductores de estados no ordinarios de conciencia. En realidad ya habían sido descubiertas muchos siglos antes por los pueblos del México antiguo² y su existencia registrada por los frailes evangelizadores en las primeras décadas del periodo colonial, pero quedaron en el olvido hasta que su presencia en varios pueblos indígenas fue dada a conocer por viajeros y antropólogos desde finales del siglo xix.

La región mixteca de Huajuapán es una de las zonas de Oaxaca donde se han conservado el conocimiento y las costumbres vinculados al uso ritual de hongos y plantas con componentes psicotrópicos; es el caso de las “semillas de la virgen” (*Ipomoea violacea*)³ y del “san José” (*Datura stramonium* var. *Godronii*),⁴ que se siguen moliendo en metate para preparar una poción que —desde hace siglos— se ingiere con fines adivinatorios y curativos.

En México, se ha reportado ampliamente el uso ritual de numerosas “plantas de los dioses” o “plantas sagradas”, así denominadas por su po-

² Raúl Aranda encontró semillas de *ololuhqui* en un enterramiento humano en el sitio El Naranjo-A (200 a.C.-300 d.C.), antigua isla de Xico, municipio de Chalco, Estado de México [Aranda, 1996:126].

³ La determinación taxonómica fue realizada por Jaquelina López Moreno, Ingeniero en Agroecología de la Universidad Autónoma de Chapingo.

⁴ Agradezco al etnobiólogo Javier Hernández del Olmo la determinación taxonómica de la planta.

der intrínseco de establecer —para quienes las ingieren— la comunicación con la divinidad y de “crear nuevas y diferentes imágenes del mundo” [Schultes y Hofmann, 1993:176]. Peyote (*Lophophora williamsii*), hongos (*Psilocybe cubensis* y *Psilocybe caerulea* y *Panaeolus sphinctrinus*), “semilla de la virgen” (*Turbina corymbosa* e *Ipomoea violacea*), *kieri* (*Solandra brevicalix*), *hueytlacatl* (*Solandra guerrerensis*), hierba de la pastora (*Salvia divinorum*), tabaco (*Nicotiana tabacum* y *Nicotiana rustica*) y varias especies de datura (*Datura innoxia* y *stramonium*), entre otros, han brindado a los pueblos originarios la facultad de percibir, vivir y gozar de la comunión con lo sagrado y las divinidades para, de este modo, conocer lo desconocido, responder a preguntas inquietantes y comprender la realidad de este mundo como del “otro mundo”. Es indudable, como lo han señalado Richard Evans Schultes y Albert Hofmann en el libro *Las plantas de los dioses*, que “sigue siendo un acertijo de la naturaleza el porqué ciertas planta producen sustancias con efecto específico en las funciones mentales y emocionales del hombre, en el sentido de su percepción e incluso en su estado de conciencia” [Schultes y Hofmann, 1993:20], o, como lo expresa el mismo Hofmann en el prólogo al *Pharmacotheon* de Jonathan Ott:

Aunque conocemos la función de la mayoría de los constituyentes de las plantas, no sabemos de qué utilidad les pueden ser ciertas sustancias fitoquímicas llamadas alcaloides. No sabemos cómo los usa la planta, pero es indudable que no son esenciales para su vida. Hemos llegado a esta conclusión observando cómo dentro de cada especie vegetal productora de alcaloides hay variedades botánicas idénticas que no los contienen. Si los constituyentes enteogénicos no tienen ninguna función vital para la planta, se plantea la pregunta: ¿por qué los produce?, ¿será especialmente para la humanidad? La respuesta a esta pregunta, que se halla implícita en los ritos donde intervienen enteógenos, constituye una cuestión de creencias [Hofmann, *apud* Ott, 2000:14].

Precisamente porque las divinidades se hacen presentes con la ingestión de las plantas sagradas, Wasson, con otros científicos: Ruck, Bigwood, Staples y Ott, en 1979, acuñó —para definir a los psicotrópicos usados por los pueblos originarios— el neologismo: *enteógeno*, que significa “volverse divino interiormente” o “Dios dentro de nosotros” [Wasson *et al.*, 1985], reconociendo que los términos como *alucinógeno*, *psiquedélico* o *psicotomimético*, empleados hasta el momento para designarlos, no correspondían a su verdadero significado, valor y uso. La importancia de la propuesta, a mi manera de ver, reside en la posibilidad de demarcar el uso ritual de las plantas sagradas por parte de los pueblos indígenas para fines rituales, adivinatorios y curativos, del consumo de sustancias psicoactivas, narcóticas,

enervantes, estupefacientes con fines alucinatorios, embriagantes, lúdicos y recreativos en el mundo moderno.⁵

En las primeras décadas del siglo pasado, el interés de científicos como Richard E. Schultes, Albert Hofmann, Roger Heim, y el mismo Gordon Wasson, entre otros, se dirige hacia México, considerado como “la zona más rica del mundo tanto en la diversidad de sus alucinógenos, como en el uso que de ellos han hecho las sociedades aborígenes” [Schultes y Hofmann, 1993:27]. Desde el siglo XIX, estaba en auge la polémica sobre la existencia de ciertas plantas sagradas reportadas en las fuentes históricas y había confusión en cuanto a su determinación taxonómica. Los científicos, fascinados —a pesar de los escasos registros— por el uso ritual de estas especies en algunos pueblos indígenas, especialmente en el estado de Oaxaca [véanse Hoogshagen, 1994; Johnson, 1996; Knab, 1977; McDougall, 1960; Miller, 1994], iniciaron la búsqueda de aquellas especies que a todas luces parecían haber sobrevivido a la evangelización católica y a la condena y represión de que habían sido objeto. Iban tras las huellas de las plantas que, en el siglo XVI y XVII, Fray Bernardino de Sahagún, Pedro Ponce y Hernando Ruíz de Alarcón habían consignado en sus obras como las que “embozrachan” y “enloquecen”, que “usan para hacer daño” y “ver visiones”, que “privan del juicio” y “comunican con el demonio”: fenómenos atribuidos a entes divinos presentes en ellas. A varias décadas de haberse consumado la conquista, en el México novohispano permanecía con mucha fuerza la costumbre de recurrir a las plantas sagradas para conocer el paradero de personas y objetos perdidos, el origen de enfermedades perniciosas adjudicadas en muchos casos a la brujería, y de cualquier situación adversa y aparentemente irresoluble con el objeto de encontrar una pronta solución [véase Aguirre, 1987; Quezada, 1989].

El conocimiento y la utilización de estas especies nativas fueron objeto de persecuciones, reprimendas y castigos por parte de la Iglesia católica, a través del Santo Tribunal de la Inquisición, en cuyas manos estaba la tarea de erradicar herejías, idolatrías y supersticiones; en suma, las diversas manifestaciones de la antigua tradición religiosa mesoamericana. Sin duda, la persecución contra sacerdotes y sabios conocedores de las plantas sagradas y contra sus usuarios, produjo su ocultamiento y confinamiento a regiones alejadas, al resguardo de los pueblos indígenas que conservaron la tradición y el conocimiento de las mismas hasta nuestros días. El consumo ritual y público,

⁵ No incluyo el uso ritual de enteógenos en medios urbanos, que remite al neochamanismo o chamanismo urbano, fenómenos complejos del mundo actual.

en las grandes y fastuosas fiestas, expresiones de la vida religiosa anterior a la conquista, desapareció [Glockner, 2010]. Ha sobrevivido en algunos pueblos, como el huichol, el cora y el tarahumara, en celebraciones de carácter comunitario, y por lo general en ritos privados, en el seno de la familia, sobre todo entre otomíes, nahuas, mixtecos y mazatecos, donde participan especialistas expertos en su preparación y en los rituales que acompañan su ingesta, atestiguando que aún pervive en las plantas sagradas su esencia divina, las deidades que auxilian en los momentos difíciles y dolorosos de la existencia a quienes comulgan con ellas.

DESCUBRIMIENTO Y CLASIFICACIÓN DE *TURBINA CORYMBOSA* E *IPOMOEA VIOLACEA*

El xx fue un siglo de experimentos y búsqueda que llevaron a hallazgos y descubrimientos de valor e importancia incuestionables para la ciencia. En 1938, Albert Hofmann descubre la dietilamida del ácido lisérgico-*d* —un derivado del cornezuelo de centeno— al cual nombró LSD-25 por ser éste el compuesto número veinticinco de la serie del ácido lisérgico preparada en los laboratorios Sandoz de Suiza [Ott, 2000:117-118]. Dieciséis años después, en 1959, el mismo Hofmann inicia las investigaciones con las semillas de dos plantas trepadoras, enviadas al científico por Wasson, y que fueron identificadas como *Rivea corymbosa*⁶ e *Ipomoea violacea*, ambas especies pertenecientes a la familia de las convolvuláceas. Las semillas provenían de Oaxaca, de la región zapoteca, donde se nombraban *badoh* y *badoh negro* respectivamente, pero eran conocidas también por mazatecos, mixes, chinantecos y mixtecos bajo el nombre de badungás, piule, semilla de la virgen, dondiego de día, hierba maría, maravilla, rompeplatos⁷ o quiebra-platos [véanse Hoogshagen, 1994; Johnson, 1996; Miller, 1994; Ott, 2000].

Alentado por los resultados prometedores, que indicaban la presencia de alcaloides del ergot, relacionados con el LSD, el científico pidió a Wasson una remesa más de semillas que en esa ocasión fue más abundante. Con la ayuda de Roberto Weitlaner, un connotado antropólogo, y de su hija Irmgard, el célebre micólogo envió 12 kg de la primera y 14 de la segunda, provenientes de Chiapas y Oaxaca [Furst, 1992:125; Hofmann, 1966:351],

⁶ Años después nombrada *Turbina corymbosa*.

⁷ He encontrado este nombre entre los nahuas de la Sierra Negra y los otomíes de San Pablito Pahuatlán, Puebla, donde se dice que así se llama porque si alguien coge las flores romperá los platos. Lo atribuyo a una posible prohibición sobre el uso de las semillas.

lo que le permitió a Hofmann aislar, en el verano de 1960, los elementos activos de ambos tipos de semilla: el ácido amida lisérgico-*d* (ergina) y el ácido amida isolisérgico-*d* (isoergina), relacionados, como decíamos anteriormente, con la dietilamida del ácido lisérgico-*d*, el LSD, que por primera vez se hallaban en la familia de las convolvuláceas [Schultes y Hofmann, 1973:149].

Al fin, el enigma del *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*) y de la naturaleza química de sus principios activos estaba resuelto [Schultes y Hofmann, 1973:147]. La labor desempeñada por Hofmann representaba la culminación de varios años de discusiones y especulaciones sobre una de las plantas sagradas más importantes del México precolombino; a decir de Jonathan Ott, “el enteógeno de los antiguos mejicanos más temido y odiado por los frailes evangelistas” [Ott, 2001:253]. Pero no sólo se había esclarecido el misterio del *ololiuhqui*, sino también el de otro enteógeno mencionado en las fuentes históricas coloniales, pero ciertamente menos “famoso”: el *tlitliltzin*, el “Divino Renegrado” o “negrito” [Ponce, 1987], que Wasson identificó con las semillas de *Ipomoea violacea*. Por otra parte, *ololiuhqui* (“cosa redonda”) era la semilla de la “serpiente verde”, enredadera de “tierra caliente” que fray Bernardino de Sahagún [1982:661 y 681] señaló con el nombre de *cóatl xoxouhqui*, *quauh-xoxouhqui* o *xoxoucapahltli*.

Otras semillas, cuyo uso reportan los mixtecos de la región de Huajuapán, pertenecen a la especie *Datura stramonium* var. *Godronii*, de la familia de las Solanáceas, subespecie de *Datura stramonium*,⁸ mencionada por Jonathan Ott entre los “embriagantes chamánicos” y ampliamente conocida en Europa como ingrediente básico de los ungüentos que preparaban las brujas para volar hacia sus encuentros nocturnos [Ott, 2001:237]. No se sabe a ciencia cierta si esta *Datura* es originaria del Viejo o del Nuevo Mundo; algunos sostienen que viene del Mar Caspio, otros de México o de la costa este de América del Norte [Rätsch, 2005:209].

LA “HIERBA DE LA VIRGEN” Y EL “SAN JOSÉ” EN LA MIXTECA ALTA⁹

En el mes de octubre de 2010, archipiélagos de campánulas color violeta en plena floración de la especie *Ipomoea violacea*, salpicaban el camino de

⁸ Lipp señala el empleo de *Datura stramonium* entre los mixes de Oaxaca, quienes la nombran “Abuela”.

⁹ Agradezco profundamente a Jaquelina López Moreno haber compartido conmigo su amplio conocimiento etnobotánico y haberme introducido al estudio de la “hierba de la virgen” y el “san José”.

terracería que conduce a Santo Domingo Yodohino, cabecera del municipio homónimo, y Santo Domingo Nundó, agencia de policía del municipio de Chilapa de Díaz, en el distrito de Huajuapán de León, en la Mixteca alta de Oaxaca.¹⁰ Las lluvias abundantes durante toda la estación húmeda habían propiciado su espectacular propagación y las flores colgaban de los árboles haciendo honor a los nombres que la gente —frente a tal belleza— les ha dado: “manto de la virgen”, “maravilla”, “hierba de la virgen”.

Las campánulas azul violeta se extendían en algunos patios de las viviendas; sin embargo, a menudo la gente limpia los solares arrancando toda la maleza de manera que difícilmente la “hierba de la virgen” logra crecer. Sólo en casa de doña Marta, originaria de Nundó, las flores adornaban la entrada y llenaban todo el patio; ella deja que la enredadera se extienda a sus anchas porque al final de la floración colecta las semillas que vende a quien las necesite. La gente dice que antes la planta nacía en todas partes: “es un bejuco que se trepa a los árboles”, pero ahora que “todo ha cambiado” no es fácil encontrarla cerca del pueblo. Por el contrario, el “san José” no es endémico; doña Dominga explica que “no nace dondequiera”, su madre trajo la semilla del pueblo de San Marcos Monte de León (Chilapa de Díaz) y comenzó a cultivarlo. Ella y doña Marta lo siembran con el propósito de coleccionar la semilla; la planta —con sus campanas blancas características de la especie *Datura*— crece solamente en sus patios, a diferencia del toloache (*Datura stramonium*), que se encuentra alrededor del pueblo. El “san José” “sale donde quiere, donde le gusta” y a veces “se chiquea y se va”.

Como ocurrió en la mayoría de los pueblos, la vida en las primeras décadas del siglo pasado fue difícil y de pobreza extrema; sólo había algo de maíz, frijol, chile y las hierbas que crecían durante el temporal en la milpa y en el monte. En ese tiempo —explican las mujeres ancianas—, sólo había caminos de herradura, “no había carro”, no había médicos, “muchas señoras se morían de parto”, antes había “pura planta”, “y si Dios nos ayuda, hace el milagro, se libraban los niños y si no aguanta, ¡se muere el pobre!”. Antes, el remedio que podía salvar la vida del enfermo era la hierba de la virgen, la “pura hierbita de ésta, ¡qué doctor ni qué doctor!”. Las plantas

¹⁰ La región mixteca tiene “una superficie aproximada de 40 000 km², se divide en mixteca alta, mixteca baja y mixteca de la costa, tomando como criterio la altura sobre el nivel del mar. Su territorio presenta un relieve abrupto y, por consiguiente, una variedad de microclimas y ecosistemas”. Comparten el territorio varios pueblos indígenas: mixteco, amuzgo, triqui, ixcatéco, popoloca, chocholteca, nahua, y afro mestizos de la costa [López, 2008:2].

Fotografía 1.



Hierba de la virgen en Santo Domingo Nundó (Fotografía de Antonella Fagetti, octubre de 2010).

medicinales y las “semillas de la virgen” y del “san José” era lo único que tenían a su alcance para enfrentar enfermedades y padecimientos ante los cuales los remedios caseros, e inclusive los tratamientos alópatas, cuando había la posibilidad de consultar a un médico, eran ineficaces.¹¹

No es solamente la falta de médicos y medicinas —especialmente en el pasado— lo que ha preservado hasta nuestros días el uso de las semillas de la “hierba de la virgen” y del “san José” en esta porción del estado de Oaxaca; ha sido el extraordinario poder de ambas lo que desde hace siglos ha permitido su perpetuación, la transmisión de saberes acerca de sus propiedades y las modalidades de su empleo, y finalmente, como veremos, las atenciones reservadas a quienes ingieren la pócima.

¹¹ La información etnográfica fue recabada en dos periodos de trabajo de campo en 2010 durante los cuales se realizaron las entrevistas. Debido al secreto que rodea el uso de la “hierba de la virgen”, es muy difícil presenciar un ritual de curación con la misma.

El conocimiento de las semillas es un asunto de mujeres. Al parecer, siempre han sido mujeres las especialistas, y algunas eran también parteras y curanderas; en principio porque la preparación, que implica el uso del metate, excluye a los varones. Actualmente, en Yodohino viven dos mujeres ancianas: doña Felisa, octogenaria, y doña Cecilia, de setenta años. Volverse especialista implica ante todo "tener buena mano", de otra forma, el que toma el preparado "no ve nada". Según doña Cecilia "depende de la mano": la mujer que lo suministra debe ser "enérgica", porque "si es pacífica no le hace". Por su parte, doña Felisa señala que "[...] si no se lo saben dar, quedan locos. Depende de la mano, ¡que tengan buena mano!". Ella aprendió espionando de pequeña a las mujeres que preparaban el brebaje. Por haber nacido con un defecto en un pie y tener que caminar apoyada en un bastón, no quiso casarse, a sabiendas de que le sería imposible llevar el almuerzo al esposo cuando estuviera trabajando en la milpa.

Cuando los familiares del enfermo toman la decisión de suministrarle la "hierba", buscan las semillas con las mujeres que las venden, porque no todos "tienen curiosidad de juntarla". Doña Marta y doña Dominga, de Nundó, las nombran en mixteco *yukú íá sií*, "hierba de la virgen", y *yukú* de san José, "hierba de san José". Ellas colectan las semillas de la enredadera cuando ésta se seca al final de la temporada de lluvias, entre noviembre y enero, mientras que las semillas del "san José" las obtienen de las plantas sembradas en el patio. Debido a que el cultivo del san José no siempre da resultados, la gente menciona que a falta de sus semillas sólo se emplean las de la "hierba de la virgen". De hecho, mientras que ésta crece por doquier, el "san José" es especial: "es como Dios, por eso nace donde le gusta" y "se chiquea" cuando algo no le parece.

Doña Marta y doña Dominga venden la cantidad necesaria de semilla por 10 pesos; las semillas deben ser compradas, explica doña Reyna: "Si yo lo voy a juntar y no lo voy a comprar, no va a hacer remedio". Existen otras prescripciones con relación a su empleo: nadie debe enterarse, se debe tomar en un "día bueno en que están cerradas las puertas del infierno", preferentemente un domingo, y se toma de noche cuando todo está en silencio, porque "si ladra el perro, grita el burro, ya se espanta, es muy miedoso, se corta la plática, pues se espanta la semilla y ya se va" y "no lo deja ver".

Asimismo, una mujer encinta no puede tomar la pócima ni prepararla porque "corta el embarazo".¹² Otra restricción importante concierne a la

¹² Se debe seguramente a que la semilla de *Ipomoea violacea* contiene una sustancia uterotónica que estimula las contracciones de la matriz y, por tanto, puede resultar abortiva. De hecho, antes del descubrimiento de sus componentes psicoactivos, la er-

Fotografía 2.



San José (Fotografía de Antonella Fagetti, abril de 2010).

temporada de lluvias, justo cuando la enredadera está creciendo: “cuando está lloviendo, la plantita ya nació, no se puede tomar la semilla porque se le sube a la cabeza, ¡se van a aloca!” —afirma doña Reyna—. “Cuando la plantita viene naciendo —explica doña Marta— es como un niño que está chipiloso, le afecta al bebé que tiene y así pasa con la semilla, que no la pueden tomar; ya que se seca la planta, se junta la semilla y entonces lo toma”. La planta está “embarazada” y la semilla se comporta como el niño que sufre de chipilera por la presencia del hermano en gestación, de tal manera que si alguien toma la semilla también se verá afectado. Es decir, que hay que esperar a que la planta termine su ciclo de crecimiento y que las semillas maduren para evitar dolor de cabeza y “locura”, y propiciar el efecto esperado. Por tanto, se prescribe el uso de la semilla en la cuaresma, mientras que en la estación húmeda la persona sólo puede bañarse con el preparado, por lo cual únicamente soñará y “verá alguna cosa”.

gometrina ya se utilizaba en obstetricia por su acción uterotónica y hemostática [Hofmann, 1966:355].

Es fundamental la cantidad de semilla que se emplea en la preparación de la poción; debe ser “un pocito en la mano”, es decir, se mide con lo que cabe en el hueco de la palma de la mano, para que “no queden locos o dementes”.¹³ Precisamente el conocimiento que se ha transmitido a través del tiempo implica repetir con precisión y exactitud lo que los “antecesores” siempre han hecho, respetando la dosis, los ingredientes, el procedimiento para la elaboración de la pócima, las indicaciones para el suministro, los cuidados que se le prodigan a quien la ingiere mientras dura su efecto y aquellos que se requieren después, lo que garantiza los buenos resultados.

La mujer que “da la semilla”, “se alquila”; el pago por sus servicios —unos 100 o 200 pesos— es un requisito, al igual que la compra de las semillas, e inclusive será ella quien se encargue de conseguirlas. Según doña Cecilia, quien la venda tendrá que decirle a la hierba: “Te vas a ir con esta persona que está enferma, ¡pero la vas a sanar! Y sí hace, si no, ¡no hace!”.

Por lo general, antes de molerlas, a las semillas se le ponen unas monedas —que simbolizan el pago para quien la prepara—¹⁴ y se llevan a la iglesia a reposar bajo el hábito de la Virgen de la Soledad o “atrás de su manto del patrón”, es decir, Santo Domingo, donde se quedan un par de días; o se dejan sobre el altar de la casa, como explica doña Cecilia: “tengo mis imágenes ahí, y ahí nomás está velando, lo pongo dos o tres días velando y ahí toma la señal”, dando a entender que, tanto en la iglesia como en el altar de la casa, las semillas reciben los influjos benéficos que envían las divinidades.

El día establecido para que el enfermo tome la “medicina”, la especialista procede a su preparación. En el metate muele las “semillas de la virgen” y del “san José”.¹⁵ Desde el principio se puede vaticinar si será o no efectiva, pues, si al mezclarla con los otros componentes “rinde” y “abunda” significa que “va a hacer remedio”. Una parte de la pasta obtenida de la molienda se cierne y se mezcla con catalán (aguardiente) y/o con agua

¹³ Jaquelina López Moreno señala que se muelen 4 g de semilla de la virgen con 2 g de semilla de san José [2008:182]. Mencionan Schultes y Hofmann: “Una dosis excesiva puede provocar la muerte o dejar enfermo de por vida” [1993:111].

¹⁴ Doña Remigia, refiriéndose al pago, dijo: “con que [para que] vea la semilla que pagaron”.

¹⁵ Wasson [1996] señala que en la Mixteca de Oaxaca era una muchacha virgen la que debía moler la semilla en el metate; si quien la tomaba era mujer, se buscaba a un niño que la acompañase y escuchase lo que ésta iba a decir, y una niña en caso de que fuera un hombre. Lo mismo encuentra, véase. Glockner, E. Herrera y S. Villela entre los mixtecos de la montaña de Guerrero [en prensa]. En las entrevistas, nadie hizo referencia a tal costumbre.

Fotografía 3.

Semillas de san José (claras) y de hierba de la virgen (oscuras) (Fotografía de Antonella Fagetti, abril de 2010).

bendita: ésta es la pócima que tomará el enfermo. El sobrante se incorpora a los ingredientes molidos y será empleado por la especialista para embadurnar su cuerpo, dependiendo de la receta que cada quien conserva y de lo que se tiene a la mano, dado que algunas plantas se encuentran en el traspatio o se recolectan en el monte, y otros componentes se compran en las tiendas o puestos de herbolaria de Huajuapán: raíz de yucundó (*Aristolochia styoglossa*), ajo, alcanfor, chicle negro, chile de árbol, cacao, gota coral, “polvo de aigre molido”, pionía, perla de éter, ítamo real morado, ruda y —“para que se arranque el mal”— “toda clase de espinas”: orgonal blanco (*Stenocereus dumortieri*), chichicastle (*Cnidoscolus tubulosus*), confitillo (*Cenchrus incertus*), nopal, lima, limón y naranja.

Cuando todo está listo, la especialista se persigna y, ante la pócima lista para ser bebida, exclama: “En el nombre de Dios te voy a dar esta medicina, ¡con esta medicina te vas a aliviar!” y a doña Pánfila le advirtió: “Va usted a ver algo, ponga usted atención”. En seguida, unta sobre el cuerpo desnudo del enfermo la mezcla ya preparada, le pega en las sienes y en el entrecejo tres monedas y flores u hojas de floripondio (*Brugmansia arborea*); la persona se acuesta en un petate, se tapa con una cobija y queda a la espera de lo que la semilla “avise”. La especialista “está sentada atrás escuchando, no tiene que hablar” y aguarda “calladita” “a qué horas empieza a reaccionar”.

Al poco tiempo de haberse ingerido, el preparado tiene un efecto emético; se dice que quien lo bebe “tiene que vomitar”, pues “sabe feo”, y a veces “agarra para arriba o para abajo”, es decir, que también estimula la evacuación; en ambos casos es buena señal porque la semilla “limpia el estómago”. Generalmente, tras haber vomitado, la persona experimenta los primeros efectos de la “borrachera”, “se ataranta” y “como que se duerme el cuerpo”, aunque puede ocurrir que esto no suceda y se tenga que repetir la dosis uno o dos meses después. Doña Pánfila describe así ese momento: “Yo no estaba dormida, nomás mareada de esa hierba, porque como que se emborrachan, mejor le diré, ¡perdida la mente! Pero allí nos avisa, como que se nos representa algo, en sueño, como que ensueña, pues [...]”. “Cuando les entra bien, una hora, dos horas, ¡empiezan a hablar!” Ha llegado el momento esperado, porque “la hierba habla”. “¡Es la misma hierba que nos hace hablar!”, a través de la persona, habla utilizando a menudo la primera persona plural, “nosotros” —como veremos en los relatos—; “es la que avisa” desvelando al fin el misterio que grava sobre el enfermo: revela qué padecimiento lo aqueja y cómo se originó, quién lo propició, cómo se va a curar, y, si la situación lo permite, procede a la curación. Doña Felisa está atenta a todo lo que la persona dice, especialmente cuando “la hierba

hace ver qué cosa le haremos” y “pide lo que va a querer”, o sea, da indicaciones precisas sobre cómo atender al enfermo.

La palabra no es el único medio a través del cual la “semilla” se comunica con los presentes; quien ingiere la pócima también ve y observa: “Ve visiones, se le revela algo, pasa como una tele, lo que está pasando lo está viendo, está hablando y lo está viendo”, “pasa como una película”, porque se trata de una “revelación, ¡es en vivo!”.

Entre los testimonios recopilados, elegí los más representativos, aquellos que mejor dan cuenta de las prodigiosas revelaciones de la “semilla”, que dieron lugar y permitieron en la mayoría de los casos la pronta recuperación del enfermo.¹⁶

Doña Reyna narra cómo decidió darle la semilla a su hija Berna:

Le entró la hinchazón, se fue hinchando su pie y así blanco se fue quedando y ¡caliente! Ésa la llevé al doctor, le dio unas pastillas:

—Con eso se le va a bajar.

¡Qué va a ser! Cuando lo vi, se hinchó su cara, todo su cuerpo, se hinchó de los dedos de las manos. Estaba una señora, que está inservible, que sólo un pie tiene,¹⁷ le fui a preguntar:

— ¿Qué cosa le voy a hacer a mi niña que tanta hinchazón le entró?

—Eso ha de ser espanto —dice—, acuérdate dónde se espantó.

— ¡Qué voy a saber dónde se espantó! Como son niños, andan donde sea.

— Ahora, si quieres, la vamos a bañar [con] la semilla de la virgen y le damos un poquito.

— ¿Qué lo podrá tomar? ¡Como está muy chiquita! -De seis o siete años sería

— Sí, como no, no le vamos a echar nada fuerte, nomás con agua bendita, pero poquita que tome y lo demás se lo vamos a bañar y que se acueste un ratito; si no ve, ¡tiene que soñar!

A ella le pagué y lo juntó y lo molió. Que me la llevo, ya no podía andar [...] llegué tempranito, como a las seis de la mañana. Remolió bastante semilla, que la baña y sobró un poco, dos cucharadas nomás le dio:

—Toma, abre tu boca porque con esto vas a sanar.

Sí lo bebió la chamaquita.

—Ahora acuéstate. Estaremos cuidándola, que se duerma un poco —dice.

¡Qué va a querer dormir! Se levantó y empezó a hablar:

—Ay, nuestra mano qué tan feo se hinchó, ahora ¡qué tan blanco está nuestro pie! ¿Y por qué así estará nuestro pie? ¿Qué cosa tiene? Ah, tiene que nos espantamos junto a la lumbre, se regó el atole y esa ceniza se levantó y nos brincó

¹⁶ Basándome en las entrevistas, he reconstruido los testimonios para hacer el relato más fluido.

¹⁷ Se refiere a doña Felisa.

¡por eso está blanco! Pero ahora ese que se hinchó, ¿cómo? No, ése es que nos arrempujaron en la hondura y nos estábamos ahogando en el río —dice—, toda esa agua tomamos, y ahora ¡toda esa agua tiene nuestro cuerpo!

Decía doña Felisa:

—Junto a la lumbré se espantó y en el río.

Empezó a hablar la niña:

—En ese lugarcito también nos espantamos [...] ¡que quebramos nuestro cantarito! Todo allí nos espantamos, por eso está así, y que vayan a levantarnos esa tierra y sí vamos a sanar, pero hasta que nos echen el vapor de la lumbré, ¡con eso va a sanar nuestro cuerpo!

Doña Reyna hizo lo que la niña dijo y la curó de susto: recogió la tierra y la ceniza de los tres lugares donde se había espantado, las puso en un sartén para calentarlas y le echó en todo el cuerpo el "vaporcito", "y con eso ¡santo remedio!".

Muchos años antes, cuando doña Reyna era una niña, su madre enfermó:

Mi mamá, —me acuerdo que era yo chiquita—, se le hinchó la rodilla. Como no había doctor, [dijimos:]

¿Qué cosa le haremos? Nomás sábila le estamos echando para que se cure.

Y estaba una abuelita que era su tía y dice:

—Mejor yo voy a buscar la semilla de la virgen y le voy a dar, así lo verá qué cosa le vamos a hacer porque no sabemos qué enfermedad es.

Que lo remuele, que lo baña y que se lo da a beber en la noche y también le entró bien, se levantó quién sabe a qué horas:

—Ay, mamá, ¡viera usted qué tiene mi pie! Éste lo está curando usted de otra cosa...

—¿Qué cosa le vamos a hacer para que se le quite? —Estaba hablando la que se lo dio.

—Temprano que amanezca, vamos a ir a la iglesia, temprano va a haber rezo, —dice—, y vamos porque allí mismo el Patrón va a nombrar una doctora que nos dé la medicina.

—¿Qué doctora va a haber en la iglesia? —Pensamos nosotros.

Ya nomás eso dijo y se acostó. Era un sábado que lo tomó para amanecer domingo. Como se atarantó, ¡pensamos que no se iba a acordar! Amaneciendo, cuando se levantó, dijo:

—Déme usted diez centavos, voy a ir a la iglesia.

—¿Cómo vas a ir con tu pie?

—Fíjese usted que reventó la hinchazón, ahora puedo caminar. Voy porque me dijo que me va a dar medicina.

—¿Qué medicina te va a dar?

—No sé, pero ¡allí voy a jallar mi medicina!

Era yo como de ocho año[s], que se agarra de mi hombro y del otro el garrote y así que me la traigo a la iglesia; llegando cantó y terminó de rezar su rosario, y ya de retirada, al salir de la iglesia, sale una señora ya grande, que dice:

—Ay, tú, ¿[qué] cosa tiene tu pie?

—Ay, tía,¹⁸ estoy enferma —dice—, ya tiene días que mi pie está así y ahora no quiere sanar, ¡no sé qué cosa le haré!

Que dice:

—A ver, ¡tráelo! Lo veré... -y que lo sienta allí en la puerta de la iglesia y alargó su pie y está escurriendo pura agua amarilla, y dice la abuelita:

—¡Pendeja! ¡Nomás lo estás enfriando! Esa colmena te hizo motolín,¹⁹ brincaste la cera o ¿qué cosa hiciste?

—Ay, tía, ya lo caldeé la cera, lo caldeé el tomate, lo caldeé otras cosas, pero no quiere.

—Ahora, mañana, cuando amanezca, vamos a subir a la lomita para que cuando venga reventando el solcito [...] a esa hora se cura esta cosa, porque a esa hora se alborotan esos animalitos, cuando se levanta la colmena con el sol, ¡a esa hora empieza a arder!

Nos fuimos, llegando a la lomita:

—¡Ahora pon tu pie que ya viene el sol!

Lo puso sobre una piedra y que agarra el cajete de braza[s], que le echa el incienso; empezó la humareda y que agarra el jarrito de agua caliente y que lo destapa el vaho de la colmena, que lo sopla con agua fría, ¡que así se caldea esa colmena! Lo soplabla conforme venía el sol. ¡Santo remedio! Al otro día, ya se había ido la hinchazón, por eso digo que sí acierta, ¡hace medicina esa semillita!

Don Efrén, de cincuenta años, quien trabajó durante muchos años en Canadá, cuenta la experiencia de su padre con las semillas:

Mi papá era un poco corajudo y a través del enojo que hacía sufría dolor de estómago y muchas enfermedades, entonces en una ocasión tuvo una enfermedad que le dicen estérico los doctores, el latido,²⁰ por lo mismo que trabajaba en

¹⁸ Como señal de respeto, se llama “tía” o “tío” a la persona mayor.

¹⁹ Padecimiento causado por el antojo no satisfecho de alimento como chicharrón, calabaza, piña, jitomate, carne de cerdo... en el caso de la cera, ocurre cuando se pasa por encima porque es “delicada”, por eso no hay que dejarla en el suelo. Se cura “caldeando” a la persona con el “vaporcito” que sale al calentar en un traste el alimento que provocó la hinchazón.

²⁰ Padecimiento ocasionado por el derrame de bilis y el desplazamiento del “pulso” ubicado en el ombligo; es provocado por coraje, “muina”, tristeza, susto, miedo y esfuerzo físico [Fagetti, 2004].

el campo. Llegó el momento que se enfermó y no sabía qué hacer, entonces no faltó alguien que le dijo:

—Tómame las semillas ¡a ver qué tienes!

Dice que cuando se la[s] tomó empezó a ver muy lejos y lo que va a suceder más adelante, al futuro. Dice que cuando ya tenía la medicina en su mente, empezó a ver de qué manera iba a curarse y cómo iba a sanar y al mismo tiempo vio a un muchacho [...] o sea, había una muchacha aquí en el pueblo que tenía dos novios, Silvino y Bernardino, pero él no sabía y por medio de la planta los vio. Empezó a hablar con la persona que lo estaba cuidando, porque hay que cuidar al que toma esa medicina, porque luego ya no se acuerda y el que va a dar la razón de lo que habla es la persona que lo está cuidando, y entonces dice que dijo:

—Que tenga cuidado su mamá porque su hijo Silvino va a cometer un delito por la muchacha que vio con ese Bernardino, que le iba a dar un balazo a Bernardino y no sea que lo fuera a matar en este tiempo.

Y sí, no tardó mucho, como un mes y sí le pegó un balazo en la pierna de Bernardino y ¡mi papá antes ya vio lo que iba a suceder!

Doña Reyna recuerda también la enfermedad de su hermana Pánfila:

[...] ¡ya casi era para morir! Estaba criando a un bebé y casi perdió el juicio de que ya ni se acordaba del bebé. Dice una comadre:

—Mire, usted, compadre, si quiere usted que mi comadre se libre o se muera ya, mejor le voy a dar la semilla, pero si algo le pasó, ¡no me eche usted la culpa!

Y decía mi cuñado:

—¡Désela usted, ya está perdida!

—Aquí nomás se va a ver en esta medicina, si esta medicina rindió, es prueba de que sí le va a hacer remedio.

Y un poquito remolió y que le echa todas las cosas, se hizo así, bastante, y decía:

—¡Se va a componer mi comadrita!

—¿Cómo ve usted si no ha tomado?

—No, pero aquí lo dijo la semilla porque rindió bastante; cuando no es para que sane, ¡ya no abunda!

Y que le da una cucharadita de té. Se lo pasó a la mala; como ya no abría la boca, le levantó sus dientes; ya no se movía, ya no hablaba, ¡ni lo conocía! Y con lo demás bañó todo su cuerpo:

—Si Dios quiso que le va a dar vida, se va a componer, y si Dios quiso que con eso se fue, ya ni modo.

Como a las once, las doce, ya se empezó a mover, empezó a recoger su pie y ya recogió su mano, se empezó a limpiar solo, ella se limpiaba:

—Ay, sí, vamos a sanar —decía—, pero esta ceniza que tenemos en nuestra mano, todo este polvo hay que limpiar para que se componga uno —dice-, ¿pero cómo le haremos? Es que aquí estamos tiradas junto a la carretera y cuando

pasa el carro —y como era tierra blanca donde estaba tirada— ¡toda esa polvareda nos bota! Por eso está así nuestro cabello, por eso nos duele nuestra cabeza, ¡porque bota piedrita! Bota tierra y todo nos toca porque ¡estamos tiradas allí! Y dijo la señora [quien preparó la pócima] que era espanto:

—Fíjese usted [al esposo] dónde se espantó, porque mi comadre está tirada en la carretera y que la vaya usted a levantar para que se componga.

Se acordó él dónde fue su berrinche que le pegó a la señora y ¡se espantó! ¿¡Y cree usted que ese lugar le estaba haciendo!?

—Usted sabe dónde la fue usted a espantar, ahora vaya usted a levantarla porque yo no sé.

Dice que estaba a la orilla de la carretera a otro pueblo que le decimos Chilapa.

—Ahora lleve usted su fondo y lleve usted dos huevos, ¡la limpiaré! Lleva usted galleta, carne, frijol, refresco, aguardiente, lleve usted cacao y le paga usted al lugar para que así la suelta.

Se fue a eso de las tres de la mañana, como a las dos llegó el señor de regreso, decía que cómo está. Cuando amaneció, ya se volteó ella, ya se acostó de lado:

—Mamá, ¿no tiene usted un poco de atole? ¿Qué cosa beberé? Porque siento necesidad de que coma mi estómago, ¡porque ya no comía!

Y cuando vino el señor:

—Vamos a echar el vapor, se caldeará para que le haga remedio.

Lo echamos en un sartén, que le echa aguardiente, la tierra y que le echa vapor y que se caldea su cabeza; ella sentía que tenía ahuates [espinas] en la cabeza... y ¡con eso sanó y se levantó!

Una anciana, doña Modesta, se curó de la tos, que en realidad era producto de una maldad:

Hace muchos años, tenía como treinta y cinco años, ¡una tos que me agarró! No había agua aquí, no había luz, cargaba un cántaro hasta un manantial, iba a traer el agua y vengo tose y tose... Me dice una señora:

—Bebe la semilla, porque ese mal no es bueno, ¡qué tanto te agarra la tos!

Y busqué la semilla, me lo remolieron un poco y que lo tomo [...] que me acuesto, y cuando lo vi, ese mismo animalito me alevantó, ¡esa hormiga coloradita! Y una mujer que me está cuidando:

—Bebe otro poco, ¡porque ese animalito te está perjudicando!

Pura hormiguita colorada era, lo vi y en seguida vi a la señora que está parada afuera: ¡mi suegra! Era de mal alma, ¡era mala! Afuera está, repegada junto a la puerta:

—¡Entre usted adentro! ¿Por qué está allí?

—No, aquí nomás, dice [...]

En la nochecita salí y vomité, ¡Salió la enfermedad!

Doña Felisa curó al esposo de su sobrina. El muchacho, regresando de la milpa en compañía de la mujer, cayó de un “paredón” junto al río. Le

pidió a ésta que lo ayudara a regresar al camino, pero en vez de agradecersele, le pegó con el machete. Doña Felisa le fue a reclamar al joven:

—Yo vengo para que me digas como los hombres y con la purita verdad a ver qué te hizo mi sobrina que le pegaste tan feo, o te voy a demandar y presento las huellas que tiene mi sobrina.

—No se aviolente, usted, que me va a demandar; fue una mala hora, mejor me cura usted, me da usted la hierba y a ver qué cosa es lo que tengo, que le pegué tan feo.

Le di una vez y a los ochos días le volví a dar más que beba, entonces me dijo así:

—Vamos a ver por qué pegó, pero hasta que lo tome siete veces, ¡siete veces lo va a tomar! Entonces, a las siete veces voy a decir qué cosa es.

A las siete veces dijo:

—Ah, sí, le pegué, pero porque allí en la cueva de la ventana, allí está un peñasco y está un hoyo y allí se fue a meter el zopilote [...]

Al ver que el zopilote se escondía en el agujero, el muchacho buscó una piedra para obstruirle el paso, “y ése es el que tapó su vista y ¡por eso que se encabronó y pegó!”. Es decir, que el zopilote, al ver cerrada su entrada, también, había “tapado sus ojos”, del muchacho, propiciando su ceguera, por lo cual el joven se había caído y, enfadado, había golpeado a la esposa. Después de aclararse la causa del mal comportamiento del muchacho, la “hierba” también ofreció una solución:

—Ahora ahí se va a curar, se va a ir doce huevos, se va a ir una ponedera, se va a ir siete enchiladas, ¡pero sin sal!²¹ Y un brujo que venga a hablar con él [el zopilote] y se lo venga a entregar —dice.

Conocíamos un señor que estaba en Monteverde que sabía curar de espanto y fue mi mamá a traerlo. Fuimos a destapar allí el pozo y allí metió el hechicero la gallina y el huevo, metió la tortilla, botó el aguardiente: ¡es su regalo al zopilote! La misma hierba lo dijo:

—Se va a curar, pero tiene que tomar siete veces.

Cuando “acaba de hablar la semilla”, se prescribe que la persona se limpie con una manta blanca y con hojas de zapote blanco (*Casimiroa edulis*),²² también debe refrescarse: “el agua se le va echando hacia atrás, se va acla-

²¹ Una característica que distingue a los seres no humanos habitantes del otro mundo es que no comen sal, mientras que los difuntos, que fueron otrora humanos, sí la “consumen”.

²² Se emplea porque las hojas facilitan el sueño [www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx].

rando su vista” con el propósito de que “baje” y no le duela la cabeza. Al otro día, se enciende el temascal porque el baño de vapor es tan necesario como la limpia.

Como explica doña Felisa: “se caldean con la hierba, también la cabeza se tiene que cocer bien, para que no estén locos”; en efecto, se expelen a través del sudor los últimos residuos del preparado que al permanecer en el cuerpo podrían resultar perjudiciales [véase López Moreno, 2008:187]. Éste es un aspecto importante en el proceso que se inicia con la preparación de la semilla y culmina con el baño en el temascal. Seguir al pie de la letra los cuidados y las indicaciones de los “antecesores” garantiza no sólo el buen éxito de la sesión curativa, sino también que quien toma la semilla quede mentalmente sano, y esto depende fundamentalmente de que “se cueza la cabeza”. Doña Felisa recuerda el caso de una mujer que “quedó loquita” porque la mujer que preparó el brebaje no le anticipó que debía encender a buena hora el temascal. Asimismo, quien cuida a la persona que toma la semilla debe estar atento a su reacción. La misma especialista precisa que en una ocasión un hombre que la “alquiló” bebió la pócima y se fue corriendo en busca de su hermano, exclamando: “Este hijo de [...] me embrujó porque mi padre no le dio más terreno, ¡ahora va a ver! Y agarra piedras y ¡se va a apedrearlo a su casa!”. Acto seguido, ella le ordenó a uno de los presentes que le aventara al hombre una cubeta con agua fría adelante y otra atrás, lo que sirvió para que él regresara sosegadamente a cambiarse de ropa y a acostarse.

ENTEÓGENOS Y CHAMANISMO

El uso ritual de las “semillas de la virgen” y el “san José” en la región de Huajuapán constituye uno de muchos ejemplos que hoy en día comprueban la perseverancia de los pueblos indígenas en la conservación de un conocimiento ancestral que a lo largo del tiempo ha demostrado su eficacia en prácticas adivinatorias y curativas. Los testimonios de las personas entrevistadas no dejan duda con respecto a que la poción preparada con las semillas de *Ipomoea violacea* y *Datura stramonium* var. *Godronii* y demás ingredientes constituye un potente psicotrópico que provoca un estado de trance en quien la ingiere y absorbe por vía cutánea. Durante unas horas, se suceden visiones y manifestaciones acústicas; por un lado, quien la toma se “ve” a sí mismo y visualiza —como si fuera una “película”— los hechos que originaron la enfermedad o cualquier otra circunstancia que debe conocer, y, por otro, la “hierba” habla y hace hablar, narrando —para quienes están atentos escuchando— lo que ha ocurrido. La voz de la hierba y la voz

de quien toma la pócima enteogénica se funden en un "nosotros", como si la entidad presente en él, al ser ingerida por la persona, se "incorporara" a su yo y deviniera en un "nosotros" dotado del poder de visión, del poder de discernir y desentrañar lo desconocido, que sólo le corresponde a la divinidad, del poder de trasponerse a otro mundo, la dimensión donde las fronteras entre pasado, presente y futuro se desdibujan y todos los sucesos se perciben y viven en un continuo sin limitaciones espacio-temporales precisas.

Si el diagnóstico apunta a un susto, el individuo se ve en el sitio donde lo padeció. La "hierba" revela la causa e indica el "regalo" que se debe entregar en el lugar para que "el que lo agarró" libere a su espíritu. En los casos de brujería, muestra al culpable y lo que éste hizo para provocar el daño, y con "sobadas" y limpia, vómito y evacuaciones, devuelve la salud al maleficiado señalando también cómo debe devolver el mal. Como otras plantas psicoactivas, las semillas son eméticas y laxantes y se considera que el "sacar" constituye parte importante del proceso curativo e, inclusive, en caso de enfermedad "natural" es el "remedio" principal. Así como el abundar de las semillas durante la preparación del brebaje es señal de que su efecto será positivo, en el trance, la persona, a menudo consumida por la enfermedad, se ve a sí misma gorda: "Voy a sanar porque ya engordé", o como narró una mujer: "Vi que ya tenía mucha hambre y comí, bien gordita quedé, bien gorditos estaban mis dedos y sentía mi cara cachetona". El aumento de peso simboliza en el trance la salud recuperada.

Cabe preguntarse cuáles son los elementos constitutivos del trance²³ y cómo éste acontece y se desarrolla.²⁴ A raíz del descubrimiento de los componentes activos de las plantas sagradas, varios científicos las probaron y experimentaron con ellas verificando los poderosos efectos que tienen sobre la mente, especialmente sobre la conciencia y aquella parte que almacena sucesos olvidados pero cruciales en la vida del individuo: el subconsciente o inconsciente. Algunos aplicaron psicotrópicos en el tratamiento de pacientes con trastornos psiquiátricos demostrando su eficacia como agentes facilitadores de procesos psicoterapéuticos [véase Smith, 2001; Yensen, 1998]. La investigación y el suministro de estas sustancias han revelado su potencial curativo al propiciar la expansión de la mente y

²³ El término *trance* deriva del latín *transire* y significa transitar, transportarse, cruzar; denota un estado peculiar de la conciencia en el que la actividad sensorial con relación al mundo exterior está total o parcialmente anulada.

²⁴ Las semillas de *Ipomoea violacea* producen, como el LSD, profundas alteraciones visuales, auditivas y sinestesia [Ott, 2000:121].

favorecer regresiones profundas hacia el inconsciente, pero, como afirma Yensen, “Cuando penetramos en el ámbito de la psique con el poderoso auspicio de los enteógenos, exploramos un espacio cuyas fuerzas siguen siendo en gran parte desconocidas” [1998:61].

Si sabemos poco acerca del potencial que tienen los psicotrópicos sobre la mente de quienes los consumen con fines terapéuticos o de otro tipo, poco o nada hemos aprendido sobre el uso ritual de enteógenos entre los pueblos originarios y los procesos de adivinación y sanación que auspician. No obstante, debemos partir del hecho de que —como sucede con los pacientes tratados por psicólogos— las sustancias psicoactivas actúan sobre el cerebro modificando el estado de conciencia e induciendo el trance. Siguiendo a Stanislav Grof [2003], podemos afirmar que el consumo de enteógenos propicia —en los procesos de adivinación-curación— experiencias holotrópicas que trascienden las limitaciones del ego y conducen a estados ampliados de conciencia. Los testimonios de quienes consumieron las semillas o asistieron a algún pariente apuntan que, especialmente en los casos de susto, el trance permite una conexión con el inconsciente dejando aflorar traumas ya olvidados, propiciando en el sujeto una regresión hacia el momento y el suceso que, aparentemente superado, fue olvidado o, más bien, “guardado”; precisamente por ser un acontecimiento doloroso en su vida, al revivirlo, quizá, supere el trauma, sintiéndose liberado. Asimismo, no debemos soslayar que, cuando hay un susto, la curación se asegura llevando al lugar donde éste acaeció la ofrenda para la entidad que tiene atrapado el espíritu del paciente; si esto no se hiciera, no habría recuperación y la “hierba” habría “hablado” en vano.

Resulta más difícil entender qué ocurre con los casos de brujería, cuando la “hierba” denuncia al culpable y narra los pormenores del suceso, porque por lo general es imposible comprobar su veracidad. Si damos por hecho que quien consulta la “semilla” ignora por qué está enfermo, no tendría que saber que ha sido víctima de un maleficio y menos aún estar al tanto de la identidad de su victimario. Podríamos conjeturar algo que resulta inadmisibles para la moderna racionalidad occidental: que la poción enteogénica tiene la propiedad de conectar entre sí las conciencias, la del paciente y las de otros implicados en los hechos, en este caso, los mismos autores del maleficio.

Entramos a un terreno sumamente incierto y complejo; a pesar de que el daño por brujería es diagnosticado con frecuencia por los curanderos indígenas y tiene un sinnúmero de manifestaciones, no podemos comprobar si realmente existe la posibilidad de que alguien, mediante el pensamiento, la palabra y la escenificación del daño —por ejemplo, a través de la fa-

bricación de un muñeco que representa a la víctima— pueda perjudicar a alguien.

Las cosas se complican aún más cuando el trance revela acontecimientos futuros. Una mujer recibe el aviso de que al día siguiente, en la iglesia, encontrará a la “doctora” que el santo patrón enviará para que la cure; a un hombre, la “hierba” le informa que se suscitará un problema entre dos muchachos que comparten la misma novia y uno de ellos recibirá un balazo del otro; igualmente, una mujer se entera de que enviudará pronto. Es tan extraordinario y fascinante como inexplicable. Ante tantas incógnitas e interrogantes que no podemos por el momento descifrar, tenemos dos únicas evidencias: que el enfermo sana y que los vaticinios resultan acertados: los hechos pregonados acontecen.

Encontramos asombrosas coincidencias entre las etnografías y las fuentes históricas coloniales en cuanto al uso de las plantas sagradas. Glockner, Herrera y Villela [2010] reportan que los mixtecos de la montaña de Guerrero emplean un bejuco conocido como *Yoo itandoso*, “flor que habla bonito” (*Solandra maxima*); como en la Mixteca alta de Oaxaca, este enteógeno “habla” revelando el futuro y respondiendo a cualquier interrogante. Asimismo, los cuidados que se requieren para su uso son muy similares a los que describimos para la “hierba de la virgen”.²⁵

En el pasado, como en la actualidad, las plantas sagradas cumplían fundamentalmente la función de oráculo, el cual daba cuenta —durante la “borrachera”— del paradero de objetos perdidos y personas extraviadas y desvelaba secretos para quienes las ingerían —el especialista, el interesado o ambos— en la oscuridad de la habitación donde se encerraban al resguardo de ruidos que podían interferir en la comunicación con las deidades [Ruiz de Alarcón, 1987; Sahagún, 1982.]. En efecto, la peculiaridad de las plantas enteogénicas es la de favorecer la manifestación de la divinidad. Es la divinidad la que habla y se presenta; en el siglo xvii, se trataba de un “negrito” y un “viejo venerable” [Ponce, 1987.], personajes que tal vez rememoraban antiguas divinidades del panteón mesoamericano. Las plantas sagradas, en el primer siglo de evangelización, todavía se resguardaban celosamente en un canasto en el altar de la casa y se le daba el trato que se reserva a un ente divino [Ruiz de Alarcón, 1987.].

Hoy día, para los mixtecos “la semilla de la virgen” y el “san José” siguen siendo divinos; una vez molidas, las semillas reposan frente a los santos

²⁵ Lilián González ha documentado el empleo de *Solandra guerrenensis* y varias plantas y semillas enteogénicas entre los nahuas de Guerrero [2002-2003 y en prensa].

en el altar doméstico o en la iglesia bajo el manto de la Virgen de la Soledad o de Santo Domingo. Doña Cecilia vio a la virgen de la Soledad; para otros, el rostro de la divinidad se desdibuja, pero saben que, por su poder extraordinario, ésta “habla y nos hace hablar” porque todo lo sabe, porque “es como Dios”, pero también “es bruja” y “hechicero”. Se convalida una vez más la profunda significación de la palabra “enteógeno”. Los enteógenos: semillas, plantas, cactus y hongos, encierran en sí a la divinidad que se engendra en quienes comulgan con ellos manifestando el poder de adivinación y sanación que les es inherente.

La especialista en la preparación de la pócima no cura, sólo escucha —si es el caso, interroga para complementar la información— y se preocupa porque se cumpla lo que la “hierba” ha ordenado. El enfermo o el afectado por algún mal es quien la toma y es él quien ve lo que le está pasando, él entiende el porqué y aprende lo que se debe hacer para sanar. Es él quien, transitoriamente, al fusionarse con la entidad de las plantas sagradas, se convierte en el artífice de su propia curación, a diferencia de los casos en que es el especialista ritual quien ingiere el enteógeno y durante el trance adivina y cura al enfermo, o cuando el mismo especialista adivina con el huevo, y por medio de una o varias limpias elimina el mal.

El enteógeno “vuelve divino” a quien lo toma confiriéndole el poder de ver y saber qué detenta el chamán en todo momento; es decir, qué lo dota, temporalmente, de las cualidades chamánicas que lo conducen a un acto de auto-sanación en el cual la especialista cumple el papel de cuidadora, transmisora del mensaje de la “hierba” y supervisora de que se cumplan a la letra sus recomendaciones. Puede haber ocurrido que la ausencia de un especialista ritual, como lo es el chamán, haya propiciado entre los mixtecos una forma de autoatención; o, al revés, que fuese la facilidad con que se prepara y suministra la pócima y las mismas características del trance lo que haya permitido su empleo y garantizado su éxito y que, por consiguiente, la presencia del chamán fuera prescindible. De cualquier manera, la “hierba” es la que realmente actúa y cumple un papel protagónico, y lo más relevante resulta ser la transmisión del conocimiento acerca de la preparación y el suministro de la pócima por generaciones a través de las mujeres.

El uso de las “semillas de la virgen” y del “san José” corresponde, a mi manera de ver, a una forma de chamanismo, puesto que vincula los procesos de adivinación, sanación y resolución de conflictos a la ingesta de un enteógeno y, por tanto, a la inducción de un trance profundo. Son las diversas formas del trance y los sueños, como estados de conciencia ampliada, lo que distingue al chamanismo como sistema simbólico-mágico-religioso

volcado hacia los procesos de adivinación, sanación, propiciación y reparación [Fagetti, 2010].

Reflexionar sobre los estados modificados de conciencia sólo da pie, por el momento, a la posibilidad de avanzar algunas ideas que, no obstante —a manera de conjetura—, permiten ir más allá de una interpretación antropológica que sitúa en las creencias compartidas —del sanador y el paciente— y la eficacia simbólica [Lévi-Strauss, 1972] la explicación de los procesos de adivinación-curación. En principio, pienso que sólo los conceptos de sueño, trance y estados no ordinarios de conciencia nos pueden auxiliar en la comprensión de estos procesos cuyo significado todavía no podemos descifrar e interpretar en toda su complejidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.

Aranda Monroy, Raúl C.

1996 "Ololiuqui: Coaxiutl, planta serpiente. Evidencias arqueológicas de Xico", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Puebla, ICSYH-BUAP, pp. 125-128.

Fagetti, Antonella (coord.)

2004 *Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con medicina tradicional del Estado de Puebla*, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud.

2010 *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, ICSYH-BUAP y Plaza y Valdés.

Furst, Peter

1992 *Los alucinógenos y la cultura*, FCE, México.

Glockner, Julio

2010 "Testimonios históricos sobre el consumo de enteógenos", en A. Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, ICSYH-BUAP y Plaza y Valdés.

Glockner, Valentina, Esmeralda Herrera y Samuel Villela

2010 "De oficiantes nativos, nahualismo y tonalismo en la Montaña de Guerrero", en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *Chamanismo y nagualismo*, INAH, México (en prensa).

González Chévez, Lilián

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

[en prensa] "Enteógenos en la cosmovisión indígena de los nahuas del Norte de Guerrero. A propósito de las especie en uso actual y sus antecedentes", en Beatriz Albores (coord.), *El uso ritual de la flor y la flora en Mesoamérica y el área andina*, México, UAEM.

Grof, Stanislav

2003 *El Juego Cósmico. Exploraciones de las fronteras de la conciencia humana*, España, Kairós.

Hofmann, Albert

1966 "The Active Principles of Seeds of *Rivea Corymbosa* (L.) Hall F. (Ololiuhqui, Badoh) and *Ipomoea Tricolor* Cav. (Badoh Negro)", en *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH-SEP, pp. 349-357.

Hoogshagen, Searle

1994 "Notas sobre los hongos sagrados (narcóticos), de Coatlán Oaxaca, México", en Nahmad Salomón (comp.), *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos yuuk del Edo. de Oaxaca*, México, CIESAS-Oaxaca, pp. 397-409.

Johnson, Jean B.

1996 "Los elementos de la brujería mazateca", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Puebla, ICSYH-BUAP, pp. 13-20.

Knab, Timothy J.

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

Lévi-Strauss, Claude

1972 *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires.

López Moreno, Jaquelina

2008 *Estudio etnobotánico en el municipio de Santo Domingo Yodohino, distrito de Huajuapán de León, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Ingeniería en Agroecología, Universidad Autónoma Chapingo.

McDougall, Thomas

1960 "*Ipomea tricolor*. Una planta alucinógena de los zapotecas", en *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, número 6, 1 marzo, 1960.

Miller, Walter S.

1994 "El Tonalámatl mixe y los hongos sagrados", en Nahmad Salomón (comp.), *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk del Edo. de Oaxaca*, México, CIESAS-Oaxaca, pp. 253-264.

Ott, Jonathan

2000 *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, La Liebre de Marzo, Barcelona.

2001 "Embriagantes chamánicos", en J. M. Poveda (ed.), *Chamanismo. El arte natural de curar*, España, Temas de hoy, pp. 223-256.

Ponce, Pedro

1987 Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad, en *El alma encantada*, INI, FCE, México.

Smith, Huston

2001 *La percepción divina. El significado religioso de las substancias enteógenas*, Kairós, Barcelona.

Quezada, Noemí

1989 *Enfermedad y maleficio*, México, UNAM.

Rätsch, Christian

2005 *The Encyclopedia of Psychoactive Plants*, Rochester, Park Street Press.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viuen entre los Indios Naturales de esta Nueva España, *El alma encantada*, México, INI, FCE.

Sahagún, Fr. Bernardino de

1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México.

Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann

1973 *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Illinois, Estados Unidos, Charles C. Thomas Publisher.

1993 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, FCE.

Wasson, R. Gordon

1996 "El ololiuhqui y otros alucinógenos de México", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Puebla, ICSYH-BUAP, pp. 115-124.

Wasson, R. Gordon, Albert Hofman y Carl A.P. Ruck

1985 *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, FCE.

Yensen, Richard

1998 *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*, Barcelona, La Liebre de Marzo, Col. Cogniciones.

