www.neip.info

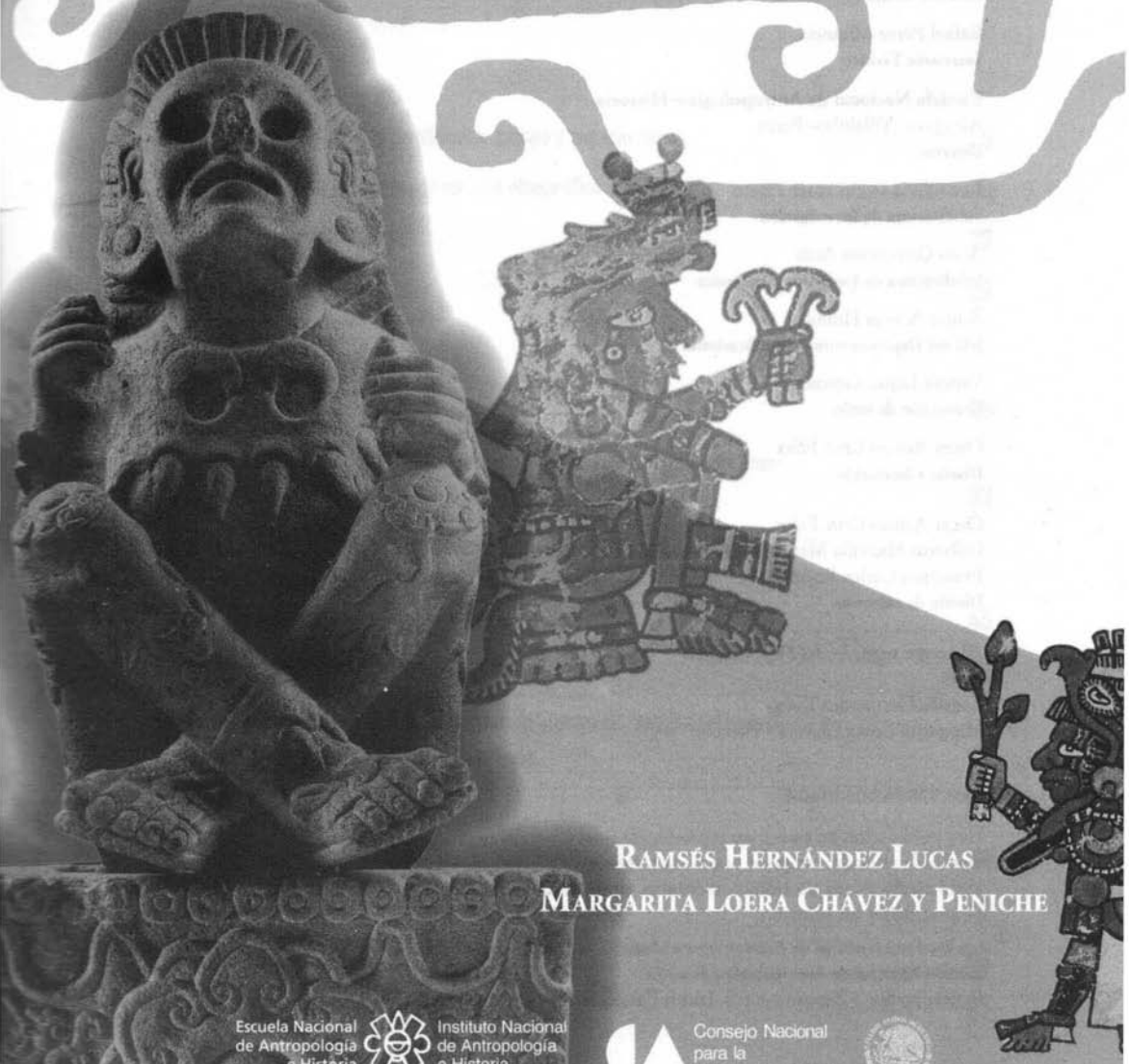
EL HONGO SAGRADO DEL POPOCATÉPETL

RAMSÉS HERNÁNDEZ LUCAS
MARGARITA LOERA CHÁVEZ Y PENICHE

DIVULGACIÓN / VIGÍA

www.heip.info

El Hongo sagrado del Popocatépetl



Ramsés Hernández Lucas
Margarita Loera Chávez y Peniche

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

México, 2008

Índice.

I. Estudio introductorio

El ser humano y la montaña cósmica: tiempo y espacio ritual 9

Un acercamiento al espacio de estudio etnográfico 19

Ecosistemas, flora y fauna 23

Agradecimientos 26

II. Estudio etnohistórico

Los objetivos 29

1.- Ejemplos de vestigios históricos que dan cuenta de la ingesta de "hongos sagrados" en Asia, África y Europa 33

2.- La ingesta de "hongos sagrados" en el continente americano. Ejemplos de vestigios históricos que dan cuenta de la ingesta de "hongos sagrados" en el continente americano 45

El culto al agua y a la montaña en el centro de México 51

Ejemplos de vestigios que dan cuenta de la ingesta de "hongos sagrados" en el centro de México. Época prehispánica 57

El mural de Tepantitla 57

La escultura de Xochipilli 61

Los hongos sagrados en los códices mesoamericanos 65

Códice Borbónico 66

Códice Vindobonensis 67

Códice Mixteco o de Zacatepec Núm. 1 69

Ejemplos del culto a la montaña en el centro de México a partir de la conquista hispana 70

La práctica de la ingesta de los hongos sagrados en algunos códices virreinales 71

El códice Florentino 71

El códice Tlacoatzintepec 72

Códice indígena No. 27 73

El mapa Quinatzin 75

Matrícula de Huexotzingo 75

Los hongos sagrados en las crónicas de evangelizadores y otros textos virreinales 77

Los evangelizadores 77

Vocabularios del siglo XVI 79

Otros textos de la época virreinal 79

El templo cristiano y su conexión divina con el Tlalocan mesoamericano 84

Del Altépetl al templo católico 86

Los templos de Amecameca 90

La iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco 96

El templo cristiano de Santa María Tonantzintla 101

La iglesia del "Sr. Del Honguito" en Chignahuapan, Puebla 104

III. Estudio etnográfico.

El hongo sagrado del Popocatépetl 109

La recolección de hongos enteogénicos 111

La primera recolecta, 24 de junio 2003. Texcales de Morelos 112

La segunda recolecta, 18 de octubre de 2003.
Texcales de Estado de México 116

Los secretos sobre los hongos sagrados que nos contaron
los "graniceros" o chamanes de San Pedro Nexapa 123

Análisis de contenido o conclusiones 133

Una aportación desde la etnografía a las ciencias exactas: identificación
de hongos del género Psilocybe en el volcán Popocatépetl 141

1.- Psilocybe caerulescens *Murril var* caerulescens 141

2.- Psilocybe zapotecorum Heim 142

3.- Psilocybe aztecorum *Heim var* aztecorum 143

4.- Psilocybe aztecorum *Heim var* bonetii 143

5.- Los hongos de la región de los volcanes localizados
en fuentes históricas 144

Apéndice I.

Pedidores de la lluvia. 3 de mayo. Templo de Tlaxcotepec 147

IV. Bibliografía 155

www.neip.info

I. Estudio introductorio

www.neip.info

El ser humano y la montaña cósmica: tiempo y espacio ritual

Desde hace miles de años, antes de que la memoria logre la exactitud y precisión exactas para consignarlo, los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl han sido testigos de rituales en los que ellos, los cerros, son mirados como seres sagrados donde la vida se origina y tiene la peculiaridad de ser perenne. Son "montañas-deidades" porque, bien por los deshielos de sus glaciares o por los escurrimientos acuáticos causados por la precipitación pluvial que los bosques que las cubren originan, son proveedoras del líquido sagrado que otorga la vida del entorno en general: es decir, el agua. Ello explica que desde tiempos remotos, siguiendo un ciclo anual, grupos que provienen de distintos puntos de sus laderas, comandados por especialistas espirituales, se internan en el espacio para rendir culto y mediante la labor ritual generan el equilibrio de la naturaleza y ahuyentan los malos temporales que las fuerzas que en ellos habitan también suelen causar. En las faldas de la Sierra Nevada, esta pervivencia es practicada sobre todo por un número considerable de personas

www.neip.info

que todavía se dedican a las labores agrícolas y sus dirigentes son personas que se consideran de "conocimiento", a los que comúnmente se les suele llamar "tiemperos", "señores del tiempo" o "graniceros". Su función más destacada es la solicitud del agua, asimismo, manejan una especial sabiduría para el control de los ciclos naturales del entorno. Por ejemplo, saben cómo ahuyentar el granizo, manejar las tempestades y encauzar los relámpagos. Sus ceremonias, que ante los ajenos a su realidad cultural parecen simples, exigen un conocimiento profundo del entorno natural. Por lo general, sus lugares de culto son sitios de salida de agua donde las "fuerzas sagradas" suelen desarrollar sus diversas funciones. Se trata de un universo que para adentrarse en él exige no sólo del conocimiento de la vida de los pueblos y de sus dirigentes sagrados: "los hombres y mujeres del tiempo", sino que en el ambiente geográfico de sus alturas y soledades, encierra un ámbito de misterios y peligros a los que hay que acceder siempre acompañados de esa gente de "sabiduría", pues sin ellos, además de los riesgos que hay que enfrentar, es imposible conocer el espacio desde su particular punto de vista. Se trata de una "otredad" que, al profundizarla, nos lleva a entender importantes aspectos para captar su visión del mundo y para entender por qué aquellas prácticas reconocidas como "rituales al agua y a la montaña" fueron parte de un complejo pensamiento muy antiguo pero que se depuró, adquirió mayor complejidad conceptual y se expandió a un amplio ámbito en Mesoamérica, pues era un territorio conformado principalmente por montañas.

En la zona donde realizamos esta investigación pudimos percatarnos que los rituales han tenido y tienen la función fundamental de regular las aguas para recibir las bondades naturales que permiten el sustento y la reproducción del hombre. Esto se logra cuando el ciclo del agua ayuda a que los frutos de la naturaleza lleven un ritmo adecuado de nacimiento y vida. En ellos se incluye los que brotan de manera natural y los que el ser humano propicia con el trabajo de la tierra, es decir, la labor agrícola. Sin embargo, esto no resulta nada fácil, porque además del conocimiento previo al que los "tiemperos" acceden desde la práctica, tienen sobre todo que adentrase en la tradición, en la herencia ancestral. Estos hombres y mujeres no son seres comunes, ellos sienten la capacidad de entrar en contacto con esferas a las que consideran sagradas, y gracias a su conocimiento sobre las plantas y los seres humanos, pueden paralelamente curar el espíritu y las enfermedades

www.neip.info

del cuerpo. En su pensamiento la salud y armonía del entorno biofísico, es decir, la de todos los seres que habitan en el mismo, incluye al humano. Por lo tanto, no son "tiemperos" por un lado y "médicos tradicionales" o curanderos de hombres, por otro; su función es la regeneración global de la vida, porque en su cosmovisión el hombre no es independiente de la naturaleza, es parte inherente de ella y su bienestar, por tanto, depende del bienestar de la misma. Es a partir del ritual como los "tiemperos o graniceros" otorgan vida sacra a todos los seres que allí habitan y así ayudan a las cíclicas labores de renovación del todo. Sin embargo, aunque en la práctica algunos de ellos, los de mayor rango y conocimiento, tienen la capacidad de trabajar en forma global la salud-enfermedad del entorno biofísico, otros se especializan en alguna actividad concreta. Por ejemplo, algunos se dedican solamente a ahuyentar el granizo y los malos temporales, otros interpretan los sueños, se capacitan en la curación de alguna enfermedad humana, física o psíquica pero la labor en su conjunto tiene una misma finalidad: la renovación de la vida en general.

Ahora bien, dentro del contexto de las ceremonias del culto a la montaña en las que trabajamos etnográficamente desde el año 2002 hasta el presente, pudimos observar una práctica que realizan con enormes reservas pero que resulta esencial en el contexto del ritual en general. Es su costumbre ancestral de hacer ingesta de "hongos sagrados" para establecer contacto con otros planos de la realidad cognitiva del entorno biofísico: se trata de un espacio y un tiempo que podría clasificarse como 'de los dioses', porque con la alteración que los hongos les producen, ellos se funden y establecen contacto con las fuerzas de la naturaleza a las que les conceden vida y facultades sagradas. Es decir, desde ese plano, realizan las actividades de regeneración, curación y adivinación. Los hongos, obviamente, son parte de los frutos naturales de aquellos lugares y, además de generar esa inseparable relación Humano-Entorno Biofísico, tienen características curativas. Pero reconocer que la costumbre de la ingesta para fines rituales estaba vigente en aquellas sociedades fue algo que se logró después de años de trabajo antropológico, así como la posibilidad de acompañarles a las ceremonias de su recolecta.

Lo anterior no es extraño si se toma en cuenta, primero, que la ingesta de "hongos sagrados" fue ferozmente perseguida por el catolicismo después de la conquista hispana y que hoy los rituales presentan un sincretismo entre lo cristiano

www.neip.info

y lo prehispánico y, segundo, que en las sociedades modernas se le ha considerado ilegal por identificarse con la usanza de drogas o sustancias toxicas. Su uso contemporáneo lleva así a una compleja interpretación; por un lado, la comprensión de esa particular relación con el medio ambiente, por otro, el estudio de las propiedades curativas derivadas de la ingesta que también se observan en los rituales y, por último, entender los porqués del mundo occidental para su prohibición, la fuerza de la costumbre ancestral para explicar la pervivencia más allá de los motivos que pudieran asistir a esos porqués, la clandestinidad en la que persistió y las contradicciones sociales que de ello derivaron. Obviamente, en su conjunto son asuntos que justificaron la elaboración de este trabajo pero que también nos obligaron a ceñir de manera clara sus objetivos, ya que cada uno de ellos exige una explicación muy amplia y quizá hasta un estudio independiente. Sobre todo considerando que la ingesta de "hongos sagrados", con fines similares a los encontrados en la región de estudio, no es exclusiva del lugar. Por el, contrario se remonta a muchos miles de años prácticamente en todo el orbe; una vez decretada su prohibición en occidente desde la Edad Media, de igual manera que la ingesta de "hongos sagrados", continuó en muchas sociedades campesinas de diversas partes del mundo, así, los ojos de los hombres de ciencia fueron incrementando su atención en el asunto. Por lo menos desde el siglo XVII y desde la propia Edad Media, su uso en occidente no fue algo ajeno a la ciencia médica, particularmente para la cura de enfermedades psíquicas a partir del siglo xix.

Considerando lo anterior, después de especificar las necesidades conceptuales y de ubicar al lector en el espacio donde realizamos nuestro estudio etnográfico, con el objetivo de explicar y demostrar por qué y cómo ocurrió la pervivencia milenaria de la ingesta de plantas sagradas para fines rituales y curativos, en la primera parte del trabajo hacemos un recorrido etnohistórico en diferentes partes del mundo. Posteriormente, continuando con el método de análisis de evidencias históricas diversas, como las arqueológicas, pictográficas, arquitectónicas y escritas, abundamos sobre la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. La segunda parte del libro lo constituye el trabajo etnográfico. Debido a que nuestro eje temático es la ingesta del "hongo sagrado", desprendimos, del conjunto de los rituales que presenciamos, las partes específicas donde se da cuenta de ello. Para que el

www.neip.info

lector tenga un panorama del contexto global, en el apéndice se presenta la ceremonia completa en la montaña el 3 de mayo. Cabe precisar que los nombres de los personajes y de algunos sitios donde se realizó la recolecta de los enteógenos fueron cambiados. Por último, es necesario asentar que el tema, además de ser importante para la etnografía y la etnohistoria, lo es también para la biología y la farmacología. En este sentido, nuestro trabajo ha sido una aportación a las ciencias exactas desde las ciencias sociales y humanísticas. Evidentemente, nuestros objetivos científicos nunca pretendieron adentrarse en el campo de las ciencias exactas, sin embargo, gracias a que la labor etnográfica exigió la clasificación de las especies localizadas en la zona (de las que damos cuenta en la segunda parte del libro) y que para ello fue necesaria la asistencia del doctor Teófilo Herrera del Departamento de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México, pudimos percatarnos que dos de las especies localizadas durante la investigación no estaban clasificadas como especies de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl en los registros científicos de esa institución.

Desde el punto de vista teórico, la temática general de esta obra exige la explicación de una gran variedad de conceptos, lo cual será una constante en el libro. No obstante, respecto al tema concreto de la ingesta de los "hongos sagrados", es necesario dejar asentados otros términos desde esta parte introductoria.

Micolatría: es la adoración de los hongos; en particular, la adoración de las especies de hongos enteogénicos en la prehistoria y la protohistoria como un medio para comunicarse, en situaciones graves, con el mundo sobrenatural [Wasson, 1998:8].

Hongos: incluimos en este concepto a todos los *fungí* superiores, lo mismo basidiomicetos que ascomicetos, provistos de esporangios conspicuos [Wasson, 1998:8].

Enteógenos: significa "dios dentro de nosotros". Son sustancias vegetales que, al ser ingeridas, proporcionan una experiencia que liga a la cuestión mística. En el pasado solían ser denominados "alucinógenos", "psiquedélicos", "psicotomiméticos", etcétera, términos que pueden ser objetados seriamente. Un grupo encabezado por el estudioso de Grecia, Carl A. P. Ruck, propone que los "enteógenos" son una designación que llena por completo las necesidades expresivas y que además capta de manera notable las vastas

www.neip.info

resonancias culturales evocadas por dichas sustancias, muchas de ellas fúngicas y usadas en extensas regiones del mundo desde la prehistoria hasta la actualidad [*Journal of Psychedelic Drugs,* vol. 11, núms. 1 y 2, enero-junio de 1979, pp. 145-146, traducido en Hofmann *et al.*, 1980:231-235].

Alucinógeno: a la alteración de las percepciones sensoriales se le considera "alucinación", de ahí que la droga que ocasiona tal cambio es conocida como "alucinógeno".[1] Empero, el verbo "alucinar" impone de inmediato un juicio de valor sobre la naturaleza de las percepciones alteradas, pues significa "ofuscar, seducir o engañar, haciendo que se tome una cosa por otra". Procede del latín (*h*) *al* (*l*) *ucinary*, "divagar mentalmente o hablar sin sentido". Esto podría ser tomado como sinónimo de "estar loco" o "delirar". Además, es un vocablo tomado del griego, forma parte de una familia de palabras que implican movimiento incesante y agitación perpleja, tal como lo causado por el duelo y la desesperación. El término también se usa para explicar los estados de comunicación con las deidades que, según las creencias de muchos pueblos, la gente o los chamanes pueden alcanzar mediante la ingestión de lo que solemos llamar los hongos sagrados [Wasson *et al.*, 1995:231-232].

En realidad, la diferencia entre *enteógeno* y *alucinógeno* es etimológica. Cada una define principalmente al reino vegetal que proporciona el éxtasis al ser humano. La primera significa "dios dentro de nosotros" y la segunda "divagar mentalmente o hablar sin sentido". En este trabajo utilizaremos indistintamente dichos términos (*enteógeno* y *alucinógeno*) por ser de uso común y científico.

Chamán: esta palabra fue introducida en las lenguas europeas a través del ruso, que la tomó del tungús *saman*. Según algunos autores, *saman* se relaciona con el sánscrito *sramana* y el pali *samana,* que significan "monje mendicante" [Vázquez, 1997:3]. Alfred Métraux [1949]: "Todo individuo que en interés de su comunidad tiene profesión mantener un comercio intermitente con los espíritus es un chamán". Michael Harner [1979]: "Un chamán es un hombre o una mujer que entra en un estado alterado de conciencia, de

[1] El primero que utilizó en letras de imprenta los términos "alucinógeno" y "alucinogénico" fue Donald Johnson, médico inglés, en un folleto titulado *The Hallucinogenic Drugs* (Christopher Johnson, Londres, 1953). Sin embargo, Johnson tomó tal designación de tres médicos estadounidenses, Abram Hoffer, Humphry Osmond y John Smythies, que no la utilizaron en alguna publicación sino hasta el año siguiente.

www.neip.info

manera voluntaria, a fin de entrar en contacto con una realidad oculta y utilizada con miras a adquirir conocimiento, poder y facultades curativas". Roger Walsh [1990]: "Un guía, un curandero, un venero de cohesión social, el guardián de los mitos de su grupo y de cierta concepción del mundo". Michel Perrin [1995]: "El chamán es un personaje socialmente reconocido. Se pone en estado de receptividad del mundo-otro después de haber sido requerido. Interviene para evitar o para resolver éste o aquel infortunio". Roberte Hamayon [1990]: "Es el regulador de los intercambios entre los humanos y la sobrenaturalaza, definida ésta como la componente de la naturaleza que determina y anima la vida" [Costa, 2003:9].

Chamanismo: a principios del siglo XX, los etnólogos adoptaron la costumbre de emplear indistintamente los términos chamán, hombre-médico (*medicine-man*), hechicero o mago, para designar a determinados individuos que se pensaba estaban dotados de dones mágico-religiosos. Se ha designado con el vocablo "chamán" a todo mago, hechicero, hombre médico o extático. Sin embargo, es necesario limitar el uso de los vocablos chamán y chamanismo, para evitar equívocos y poder ver con más claridad en la propia historia de la "magia" y de la "hechicería" [Eliade, 1996:21].

El chamanismo es, en estricto sentido, un fenómeno siberiano y centralasiático. El vocablo nos llega, a través del ruso, del tungús *shaman*. En las demás lenguas del centro y del norte de Asia los términos correspondientes son el yakuto *ojun*, el mongol *bügä*, *bögä* (*buge*, *bü*) y *udagan* (véase también el puritano *udayan*, el yakuto *udoyan*: "la mujer chamana"), el turco-tátaro *kam* (el altaico *kam*, *gam*, el mongol *kami*, etcétera). Se ha tratado de explicar el término de la lengua tungusa por el pali *samana*, y esta posible etimología —que corresponde al gran problema de las influencias hindúes sobre las religiones siberianas—. En toda gran inmensa área que comprende el centro y norte de Asía, la vida mágico-religiosa de la sociedad gira alrededor del chamán. Esto no quiere decir, claro está, que él sea el único manipulador de lo sagrado ni que la actividad religiosa esté totalmente cubierta por él. En muchas tribus el sacerdote sacrificador coexiste con el chamán, sin contar con que cada jefe de familia es también el jefe del culto doméstico. Sin embargo, el chamán sigue siendo la figura dominante: porque en toda esta zona, donde la experiencia extática está considerada como la experiencia religiosa por excelencia, el chamán —y sólo él— es el gran maestro del éxtasis. Una

www.neip.info

primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada, sería la siguiente: "chamanismo es la técnica del éxtasis".

A pesar de lo anterior, las técnicas chamánicas del éxtasis desde luego no agotan todas las variedades de la experiencia extática atestiguadas en la historia de las religiones y la etnología religiosa; pero no es posible considerar a un extático cualquiera como chamán; éste es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descensos al infierno.

Es también necesaria una distinción del mismo género para precisar la relación del chamán con los "espíritus". Tanto el mundo primitivo como en el moderno, hay individuos que pretender sostener relaciones con los "espíritus", ya sean "poseídos" por éstos o bien que sean ellos los que dominan. Pero en el estudio del chamanismo bastará con situar la posición del chamán en relación con sus espíritus auxiliares. Mediante un ejemplo se vera fácilmente en qué se distingue un chamán de un "poseso": el chamán domina sus "espíritus", en el sentido en que él, siendo un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los "demonios" y "los espíritus de la naturaleza", sin convertirse por ello en un instrumento suyo [Eliade, 1996:22-23].

De acuerdo con lo anterior, en estas páginas usamos la palabra *chamán* para hablar del sacerdote que hace ingesta de plantas sagradas y *chamanismo* para designar la acción. Los chamanes, como ya lo anotamos, en la región de los volcanes son conocidos con varios nombres como "graniceros, tiemperos, señores del rayo o del tiempo", etcétera. Es decir, al igual que en otras partes del mundo, tienen sus nombres específicos, sin embargo, el fenómeno chamánico en general refiere a sacerdotes que se comunican con lo sagrado a través de la ingesta de hongos. Ante ello usamos en la palabra *chamán* de forma generalizada en todo el mundo, sin dejar de asentar que cada uno de ellos tiene un nombre particular.

Éxtasis: es la fase supraintelectual de la ascensión mística hacia dios, es decir, la fase en la que la búsqueda intelectual de Dios genera un sentimiento de estrecha comunión con él; se trata de una identificación [Abbagnano, 1963:513]. La palabra procede del griego *ektsasis*, que significa "acción de quedar fuera de sí". Así se designaba a los misterios dionisíacos, al estado de delirio o extravío cuando el dios del vino, Dioniso, tocaba a una persona. Más tarde, los neoplatónicos y especialmente Plotino la emplearon para designar

www.neip.info

el momento en que "la inteligencia salía de sí misma, se unía a su principio, se centraba y se recogía en el Uno". La historia de las religiones la utiliza en un sentido más amplio. El trance extático es para el chamanismo el momento en que el alma del chamán abandona el cuerpo para emprender ascensiones celestes o descensos infernales. El Rig Veda habla incluso de ascetas (*muni*) poseídos por los dioses que vuelan a través de los aires, pero cuyo cuerpo permanece en la tierra. Las religiones de África y América conocen el trance extático como algo unido a la danza. En la mística del éxtasis adquiere todo sentido e importancia: significa la súbita irrupción de dios, del absoluto, de Cristo, del Brahamán, etcétera, y el arrobamiento del alma que de repente se encuentra unida a su objeto trascendente. En la medida en que este es realmente trascendente y, por tanto, capaz de elevar al sujeto hasta él, se puede hablar con todo rigor de éxtasis, incluso cuando la necesaria mediación entre el absoluto y el sujeto se produce en un contexto profano y la llamamos agudeza intelectual, receptividad emotiva o facultad intuitiva superior. Cuando el objeto es el propio sujeto en sus profundidades abismales, como en el caso de los místicos de la inmanencia, principalmente hindúes, sería mejor hablar de "énstasis" o dejar claro lo que es exactamente opuesto al éxtasis. El yoga es una paciente preparación de la etapa última del *samadhi*, un estado en el que el sujeto llega a formar un todo con su objeto, se funde en él. La experiencia estética implica también una especie de éxtasis, que produce igualmente la fusión del sujeto con el objeto. Como dice B. Berenson, famoso crítico de arte: "ambos se transforman en una sola identidad. El espacio y el tiempo quedan abolidos. Cuando el sujeto recobra su conciencia habitual es como si se hubiera iniciado en misterios que le aportan luz, alegría y perfección" [Poupard, 1996:598-599].

El sueño: hablar del sueño es ingresar en un mundo complejo que tiene más relación con la psicología que con la etnología. Sin embargo, en este trabajo, y siguiendo los intereses de esta segunda disciplina, vamos a guiarnos por el siguiente cuestionamiento:

El sueño o los sueños tienen un lugar destacado en las religiones primitivas. Aparecen, asimismo, con frecuencia y con vigor en las religiones históricas. Su carácter misterioso hace de ellos un instrumento importante en la experiencia religiosa y mágica. En las religiones primitivas, el sueño y los sueños participan de una experiencia sobrenatural y numinosa. Durante

www.neip.info

el sueño el hombre abandona su cuerpo y puede estar en contacto con otra forma de existencia, distinta y superior [Santidrián, 1992:434].

Ahora bien, tomando en cuenta los problemas de ilegitimidad-clandestinidad que significa la ingesta del "hongo sagrado", los graniceros o chamanes de la región de los volcanes en realidad identifican el sueño con el estado de éxtasis.

El paisaje ritual: cuando se habla de paisaje ritual se entiende un espacio geográfico transformado a través de la historia, es decir, el punto de partida es el paisaje natural, no obstante, a través de la interacción humana ese paisaje se transforma en un paisaje ritual, donde ciertos puntos son usados para llevar a cabo ritos. Cuando los chamanes o graniceros de los volcanes ingieren hongos, entran en una interacción sagrada con todos los elementos del paisaje, se funden en él y se convierten en parte de éste. Tal explicación, parte de la cual nos fue narrada en una entrevista a Johanna Broda en el año 2004, se puede complementar con su excelente concepto de cosmovisión, que aplicamos a lo largo de estas páginas:

> Es la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre [...] el fundamento de la cosmovisión en el medio ambiente y su interacción constante con él, también le daba legitimidad a la religión prehispánica, ya que situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos naturales de los cuales la sociedad era altamente dependiente [Broda, 1999:462-491].

Núcleo duro: es la similitud profunda de un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistente al cambio, que actúan como estructurantes del acervo tradicional y permiten que los nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural [López Austin, 2001:59]. Obviamente, en el contexto general del ritual al agua y la montaña que se realiza en el volcán Popocatépetl, se puede observar gran cantidad de elementos culturales con estas características, empero, para nosotros la atención quedará en torno a la pervivencia de la ingesta del hongo sagrado. Este concepto también es esencial para nosotros, debido a que la hipótesis central de nuestro trabajo es justamente justificar su pervivencia en la larga duración del tiempo y el espacio.

www.neip.info

Un acercamiento al espacio de estudio etnográfico

Los sistemas montañosos que dan forma y prominencia al territorio que actualmente conforma la República Mexicana, nos remiten al proceso histórico de surgimiento y desarrollo de los distintos tipos de hábitat que la componen. Su biodiversidad se encuentra directamente relacionada al gran número de sistemas montañosos, los que a su vez originan marcados contrastes, tales como las planicies áridas y semiáridas del norte de México, los fértiles valles templados subhúmedos distribuidos en la parte del centro y sur, así como las zonas tropicales húmedas primordialmente de la zona sureste del país, entre otros. Esto en virtud de que, si los grandes cuerpos de agua y humedad atmosférica generada sobre todo por los sistemas montañosos son el más importante termorregulador de los diversos climas terrestres, son éstos a su vez los que definen la distribución del preciado líquido que escurre a lo largo de pequeños arroyos y caudalosos ríos, penetra la tierra recargando acuíferos subterráneos, se condensa en las altas cimas generando nublados o se encierra en cuencas endorreicas, propiciando la formación de vasos lacustres y zonas pantanosas.

www.neip.info

Así, el Sistema Volcánico Transversal o Sistema Tarasco-Nahua que cruza desde el golfo de México hasta el océano Pacífico, es uno de los más representativos por poseer las cimas más elevadas del país (Pico de Orizaba, Popocatépetl, Iztaccíhuatl, Nevado de Toluca, etcétera), por contener una gran diversidad biológica en los variados ecosistemas insertos en sus relieves y por contar con amplia diversidad étnica de asentamientos humanos que han ocupado dicha franja montañosa desde tiempos remotos hasta la actualidad.

Figura 1. Sistema Volcánico Transversal. Tomado de Lorenzo (1978:11).

Inserta en el Sistema Volcánico Transversal, se encuentra una cordillera montañosa que corre de norte a sur y se extiende desde el monte Tláloc en el norte, hasta llegar al volcán Popocatépetl en el extremo sur, pasando por los volcanes Telapón, Papayo y el edificio volcánico conocido como el Iztaccíhuatl. Lo impactante de sus altas y —periódicamente— nevadas cimas, de invaluable riqueza biótica y estética, aristas y cañadas, así como la dependencia que las sociedades humanas tienen dentro de su entorno biofísico hoy llamados servicios ambientales, han nutrido y desarrollado el imaginario colectivo de quienes han ocupado la zona; es decir, desde las primeras bandas de cazadores-recolectores que cruzaron y se asentaron en esta región durante

www.neip.info

el trance del Pleistoceno al Holoceno, hasta las sociedades mestizas campesinas con fuerte tradición nahua que habitan hoy en día en sus cercanías.

No es de sorprender que en tiempos distintos, estos cuerpos montañosos hayan sido concebidos como entes vivos y todopoderosos, como dioses, lugares míticos de origen y destino o, incluso, como personas. Es tal la necesidad que tienen las sociedades humanas de los dones de la montaña, que puede compararse con la del infante del seno materno o el animal doméstico de la mano que lo alimenta. Se genera así una dependencia que enseña a tener cariño, respeto, veneración y miedo; de este modo se establecen las bases sobre las que se lleva a cabo la relación entre ambos, entre el ser humano y la montaña, entre el ser vivo y el entorno dentro del cual se desarrolla.

A muy grandes rasgos, dentro del presente trabajo se considera, en una interacción milenaria entre el ser humano y aquellos gigantes de piedra, cenizas y arena (sierras, volcanes y elevaciones menores), que germina y brota, desde sus orígenes remotos, un culto a la montaña que actúa como eje cósmico. A partir de éste se lleva a cabo una constante interacción entre la sociedad y los elementos de su entorno; es decir, con los seres que habitan dentro y sobre la montaña misma, así como con los fenómenos meteorológicos personificados y animados por una dinámica que les es inherente. Tal interacción va desde los más simples actos de recolección de insumos básicos para la sobrevivencia, hasta la complejidad del ámbito ritual. De este modo, la montaña puede proporcionar, de un modo u otro, a los grupos humanos que se acogen bajo su seno, lo indispensable para la vida: agua, comida, abrigo y techo; así como las "explicaciones necesarias" para comprender los fenómenos del universo sumamente complejo que ocurre dentro y fuera de la piel de la tierra, durante los ciclos de vida y muerte en los que se encuentran inserto el ser humano, así como todos los seres (animados) vegetales y animales con quienes comparte la estancia pasajera en el mundo.

Sin lugar a duda, la distribución de arroyos, manantiales y otro tipo de acuíferos ha sido un factor de indiscutible importancia en los asentamientos humanos que circundan la región de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl; no sólo por el abastecimiento del líquido para el consumo humano sino también por distintos recursos que se obtienen de los ecosistemas generados por la abundancia o escasez del líquido. De este modo, resulta más fácil explicar por qué el valle de México, circundado por grandes sierras montañosas (sierras de Chichi-

www.neip.info

nauhtzin, Guadalupe, San Ángel, Santa Catarina, etcétera) y, por ende, contenedor de una gran zona lacustre formada por los escurrimiento de las mismas, fue el objetivo de las históricas migraciones nahuas e incluso algunas más remotas, como las que ocurrieron en torno a los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl. Según documenta Chimalpahin [1965:77], a la llegada de los grupos nahuas ya contaba con asentamientos más antiguos (olmecas, xochtecas, cocolcas y quiyahuiztecas) cuyo peregrinaje y asentamiento en la región tuvo mucho que ver con el elemento acuático que descendía de los montes nevados. El potencial de recursos que presentaba en aquel entonces la combinación de ecosistemas, tales como el lacustre y los distintos tipos de bosques en los valles, laderas y montañas, resultaba prometedor para el desarrollo de los asentamientos humanos y el florecimiento de ciudades mesoamericanas tan importantes como Teotihuacan, Tenochtitlan, Chalco y Amaquemecan, entre otras.

www.neip.info

Ecosistemas, flora y fauna

En la actualidad, nuestra área de estudio inserta en la región occidental y suroccidental de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl, si bien ya no cuenta con todas las características ecológicas de hace 500 años (ha desaparecido el vaso lacustre de Chalco y la mayor parte de bosque mixto en las zonas de valles y lo que fue la rivera del lago), aún posee variados tipos de ecosistemas, así como gran variedad de recursos materiales. Estos sustentan la vida diaria del campesino de la región y proporcionan servicios ambientales en las áreas aledañas, tales como la captura de carbono por parte de las masas forestales, la recarga de acuíferos o la generación y retención de suelos ricos en materia orgánica, entre otros. Aunque los cambios en el paisaje son fáciles de notar conforme aumenta o disminuye la altitud en los llamados por los especialistas 'pisos ecológicos', existen pequeños ecosistemas o nichos ecológicos distribuidos en un mismo rango de altitud unos respecto a otros, en donde los factores de diferencia dependen, más que de su altitud, del relieve oro-

www.neip.info

gráfico y de las condiciones de humedad. Tal es el caso de uno de los ecosistemas más impactantes y hermosos de la región debido a su amplia diversidad biológica; nos referimos al bosque mesófilo de montaña que, concentrando altos niveles de humedad e inserto en profundas cañadas protegidas de los vientos, aglutina variedades vegetales y animales.

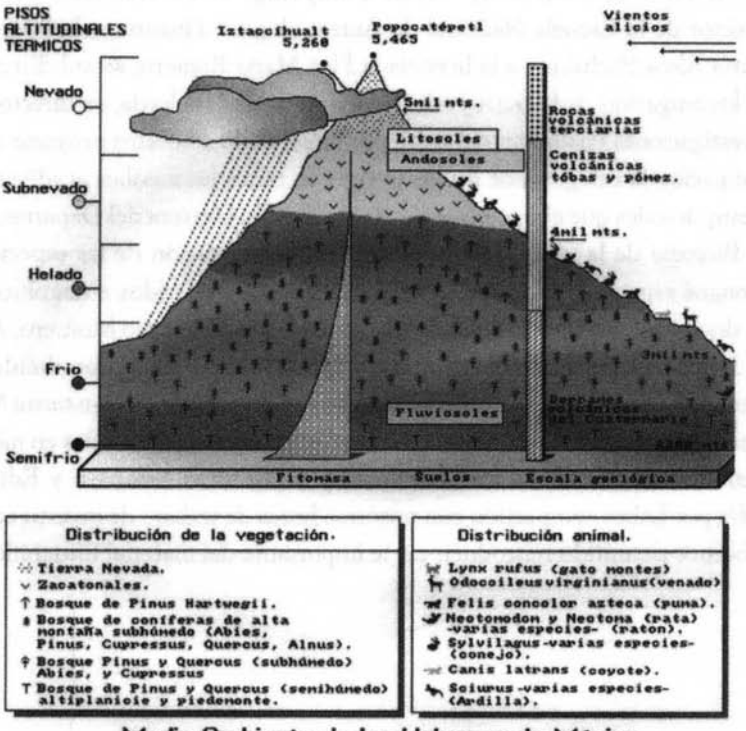
Entre los distintos ecosistemas que podemos encontrar en la región, enumerándolos en sentido ascendente conforme al nivel de altura, tenemos los siguientes. Bosques mixtos de pino-encino: se caracterizan por ser bosques bajos que alguna vez proliferaron entre los 2350-2600 msnm y en la actualidad se encuentran castigados por el desmonte para la agricultura. Encontramos también los bosques mesófilos de montaña: entre 2500-2800 msnm, ubicados en las profundas cañadas que atraviesan los bosques bajos de la región y donde se combinan especies neoárticas y tropicales. Bosques de encino: distribuidos entre los 2500-3100 msnm, con características de suelos ricos en materia orgánica y asociados con trepadoras epifitas, musgos y helechos. Bosques de oyamel: distribuidos entre 2700-3500 msnm y en cañadas de altitudes mayores; son densos y altos y tienen cuatro estratos: árboles, arbustos, pastos y musgo. Los bosques de pinos se distribuyen entre 2500-4000 msnm y son abiertos, siempre verdes, con pocos arbustos y resistentes a heladas, sequías, incendios y pastoreo. Entre los 2500 y 3000 msnm predominan las especies *Pinus peudostrobus*, *Pinus ayacahuite leiophila*, *Teocote* y *Montezumae*. Entre los 2600 y los 3000 msnm encontramos especies más bajas como *Pinus rudis*, y en pendientes arriba de los 3350 msnm predominan los bosques de *Pino hartwegii*. Más arriba de la zona boscosa, a los 4000 msnm, aproximadamente, encontramos la zona de pastizales alpinos y arenales; por último, tenemos la zona de glaciales con nieves perpetuas e intermitentes.

La anterior combinación de ecosistemas permite el desarrollo de una amplia variedad de fauna, entre la que se encuentra el conocido conejo teporingo o zacatuche, cuya presencia impera en la zona de pastizales; existen también el coyote, el ratón de los volcanes y el gato montés, distribuidos en los reductos forestales con mayor conservación; el murciélago, en las numerosas cuevas y abrigos rocosos de la zona; la mariposa monarca en los bosques de oyamel, en la vertiente suroriental del volcán Popocatépetl; y las aves, como tecolote carnudo, calandria hierbera, piranga cabecirroja, pavito ocotero, golondrina risquera, azulito, piquigrueso rosado, degollado, ventura azul, entre

www.neip.info

muchas otras especies, distribuidas principalmente en las zonas forestales de mejor conservación y difícil acceso, como las cañadas. Respecto a las especies vegetales más comunes y de aprovechamiento alimenticio o medicinal destacan las siguientes: epazote, valeriana, hierba del pollo, capulín, pingüica, tejocote, tabaquillo, ortiga, hierba del cáncer. Estas plantas que conviven con las distintas especies de hongos (objeto principal de nuestro estudio) forman parte del acervo intelectual del que el campesino de la región echa mano para alimentarse, así como para el tratamiento de enfermedades del alma.[2]

Figura 2. Pisos altitudinales térmicos. Tomado de Montero [2004:10].



Medio Ambiente de los Volcanes de México.

[2] Agradecemos a nuestro compañero de trabajo, José Antonio Sampayo Barranco, el haber permitido reproducir su descripción de esta geografía que recorrimos juntos y que plasma en su tesis de licenciatura titulada *El sueño y el relámpago. Cultura y relación Humano Entorno Biofísico en la región de los volcanes Popocatépetl-Iztaccíhuatl* [2007:7-12].

www.neip.info

El área descrita con anterioridad está ubicada entre los actuales estados de Tlaxcala, Puebla, México y Morelos. En toda su extensión se llevan a cabo los rituales de culto a la montaña y al agua, así como la recolecta e ingesta de los hongos enteogénicos que son inherentes a las mismas. Nuestro trabajo etnográfico, sin embargo, se centró en partes de los estados de México y Morelos; concretamente en los municipios de Amecameca, Ecatzingo y Ocuituco.

Agradecimientos

Agradecemos a todas las personas que nos apoyaron a la realización de este trabajo, de manera especial al antropólogo físico Francisco Ortiz, ex director de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, a la licenciada María Alma Pacheco y a la licenciada Flor María Romero, ex subdirectoras de Investigación de la ENAH y a la licenciada Ruth Arboleyda, ex directora de Investigaciones Históricas del INAH, por haber dado a nuestro proyecto de investigación la categoría de Proyecto Eje con todos los auxilios académicos y presupuestales que ello implica. Al doctor Teófilo Herrera del Departamento de Biología de la UNAM, por su apoyo en la clasificación de las especies de "hongos sagrados" localizados durante nuestros recorridos etnográficos. A los doctores Stanislaw Iwaniszewski, Johanna Broda, Arturo Montero, Alfredo López Austin, Druzo Maldonado y Julio Glockner por la posibilidad de entrevistarlos para aclarar muchos de nuestros conceptos. A la maestra María Elena Maruri por su apoyo en la traducción de algunos materiales en náhuatl y en forma particular a los licenciados José Antonio Sampayo y Eduardo Zafra por haber compartido con nosotros horas de trabajo de investigación y habernos permitido reproducir parte importante del material fotográfico.

II. Estudio etnohistórico

www.neip.info

Los objetivos

Como ya lo anotamos, más que desarrollar un proceso histórico exhaustivo, en este capítulo se pretende mostrar la pervivencia de la ingesta de los "hongos sagrados", temporalmente, en un periodo de larga duración y, espacialmente, en un amplio espectro del orbe. Con ello probaremos que se trata de una pervivencia milenaria que ha cubierto al mundo entero.

Todo parece indicar, por otro lado, que en los grupos sociales donde ha ocurrido el fenómeno antes citado hay una estrecha relación entre el humano y el entorno natural determinada por sus actividades económicas siempre ligadas a la caza, la recolección y la agricultura. De ello, se desprenden cosmovisiones y concepciones culturales y religiosas, que si bien son diversas, comparten que en ellas el humano está en estrecha dependencia con los ciclos de la naturaleza y las bondades del agua.

Debido a que los campesinos han constituido, a lo largo de la historia de la humanidad, un sector social milenario

www.neip.info

que ha pervivido hasta el presente, independientemente de los tipos de economías en que se encuentren insertos, sean señoriales o feudales, capitalistas o socialistas, la ingesta de hongos sagrados, con su particular relación con la naturaleza, ha subsistido hasta el siglo XXI. En la Europa occidental, empero, a partir de la Edad Media la práctica empezó a ser vista como algo satánico, aunque también se continuó usando en algunos casos como medicamento. Esta realidad doblemente inquietante llevó a que desde finales del siglo XVII, por lo menos, pero ya con más notoriedad en los siglos XIX, XX y XXI, el estudio de los hongos en los laboratorios se convirtiera en una rama particular de la biología y la farmacología, es decir, la micolatría, o estudio de los hongos. Como resultado de sus logros, los componentes de los hongos han sido un apoyo importante para la cura de algunas enfermedades, y paralelamente el uso científico de las propiedades de la psilocibina y la psilocina, aunque ha generado expectativas para la cura de enfermedades psicológicas, ha sido prohibido por los peligros que sus características enteogénicas representan para la sociedad, ante su uso como sustancias tóxicas o como drogas.

Entre los campesinos, el conocimiento milenario parece ser similar al de la ciencia. Se conocen las dosis y se emplean para la cura de diversas enfermedades, incluyendo aquí las psíquicas y emocionales. Los efectos alucinantes les sirven para interactuar con los elementos de la naturaleza a los que consideran sagrados y para entrar en un espacio en el que desde la alteración del subconsciente se genera un modelo cultural, en el que a partir de la adivinación y lo que ellos denominan sueño, buscan la resolución de problemáticas sociales y de equilibrio de la naturaleza. La situación de clandestinidad, al que la práctica de la ingesta de "hongos sagrados" se encuentra sometida, ha provocado sin embargo, una severa dificultad para poder captar a fondo todo este conocimiento cultural por una parte; y por la otra, considerando las propiedades enteogénicas y las contradicciones socio económicas a que los campesinos en forma general se encuentran sometidos, también son usados en este ámbito para su comercialización como sustancias tóxicas y por lo tanto, como medio para agregar algún recurso monetario como complemento de las labores agrícolas.

Lo que de todo lo antes dicho, se desprende, es que a pesar de los miles de años de la práctica de ingesta de "hongos sagrados" y de los avances de la ciencia occidental sobre el estudio de sus componentes, existe aún un halo

www.neip.info

de misterio que aún está por develarse. Con el objeto de apoyar un poco este cometido, la historia que a continuación narraremos estará hilada por fragmentos indistintos en cuanto a la calidad de las fuentes que la nutren y en cuanto al tiempo y al espacio en que fueron producidas. La imagen en estas páginas al igual que en nuestro apéndice, constituye un complemento discursivo. El capitulo esta dividido en dos secciones. En la primera presentamos algunas evidencias muy antiguas que provienen de Asia, África y de Europa, tanto de la propia practica en estudio por comunidades campesinas, como de los alcances de la ciencia occidental en relación al análisis de los componentes de los que en ella se conocen como hongos alucinantes.

En la segunda, abordamos el caso del continente americano siguiendo la misma técnica en la exposición; es decir, mostrando algunos vestigios históricos en forma fragmentaria, pero que dan cuenta de su uso en distintas partes del continente y en particular en Mesoamérica. Ya acercándonos a la zona de estudio etnográfico, o sea el centro de México, el método, aunque parecido, se amplía en cuanto al número de fuentes seleccionadas y en cuanto al análisis que se ejerce sobre ellas. Aquí además de matizar la practica de la ingesta en un ámbito ritual como se hace para otras partes del mundo, hacemos hincapié en el hecho de que esta tiene una marcada conexión con el culto a la montaña y el agua, que es el trasfondo en que se realiza en el volcán Popocatépetl. Además de algunas fuentes pictográficas, escultóricas y escritas que se muestran siguiendo un orden cronológico y lineal, concluimos el apartado con la evidencia de que el culto en la montaña y la ingesta de "hongos sagrados" se pueden apreciar en la arquitectura católica. Ello en virtud de que los muebles, como fuentes históricas mutables, en el sentido en que se van adhiriendo a ellos los cambios ocurridos en el tiempo, hacen palpable la continuidad de la pervivencia en el tiempo, por un lado, y reflejan, por otro, cómo a lo que llamamos el núcleo duro de la práctica, la permanencia de elementos que le dan estructura, se le van incorporando otros, producto de los cambios históricos. En este caso, son los relacionados con el culto católico. Ello ayuda a entender otro de nuestros objetivos de estudio, que es tratar de explicar cómo a pesar de que la práctica es prohibida por las estructuras dominantes y, por tanto, es clandestina, logra sobrevivir. En este caso la respuesta está en que subsiste en el contexto de la religiosidad católica.

www.neip.info

1. Ejemplos de vestigios históricos que dan cuenta de la ingesta de "hongos sagrados" en Asia, África y Europa

Una leyenda Koryak habla de un héroe, Gran Cuervo, que capturó una ballena y luego fue incapaz de regresar un animal tan pesado al mar. El dios Vahiyini (Existencia) le dijo que comiera espíritus de wapaq para conseguir la fuerza que necesitaba. Vahiyini escupió sobre la tierra y brotaron pequeñas plantas blancas: los espíritus de wapaq. Una vez que comió wapaq, Gran Cuervo se volvió sumamente fuerte, y suplicó: "¡Oh, wapaq!, crece por siempre en la tierra". Después de lo cual ordenó a su gente aprender lo que wapaq podía enseñarles. Wapaq es la Amanita muscaria, el regalo de Vahiyini.

Schultes y Hofmann [2002:82].

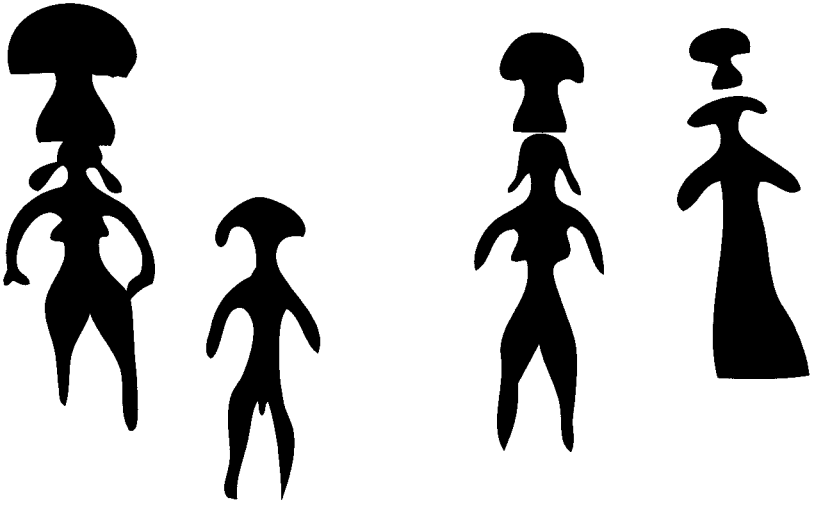
La ingesta de hongos sagrados ha sido tan importante en Siberia que, como ya hemos dicho antes, el concepto chamán proviene justamente de ahí. No es extraño, por tanto, que los restos más antiguos provengan de esta región de Rusia.

www.neip.info

En 1967 el arqueólogo ruso N. N. Divok descubrió sobre la costa del océano Pacífico unos petroglifos que, según opina, podrían datar de finales de la Edad de Piedra o principios de la Edad de Bronce. Éstos se encuentran sobre el río Pegtymel y representan mujeres que usan pendientes largos y adornados y que tienen sobre su cabeza unas setas enormes que parecen ayudarles a mantener el equilibrio. Por la forma robusta y la decoración de las setas, podría suponerse que se trata de hongos denominados *Amanita muscaria*; es decir la seta enteógena más comúnmente asociada a las prácticas chamánicas de Siberia y algunas otras partes de Asia y Europa.

Estudios que empezaron a realizarse desde el siglo XVIII nos han informado que las "setas sagradas" eran usadas en distintos grupos tribales, entre los que podemos mencionar a los koryaks, los chukchis, los yukagirs y los kamchadales de la península de Kamchatka, y otras tribus más de la Siberia central, cerca de los ríos Ob y Yenisei [Ott, 1996:321].

Figura 3. Petroglifos representando figuras femeninas con grandes hongos superpuestos encontrados en la orilla del Yenisei (Rusia). Imagen tomada de Samorini [2001].



Cuando Occidente empezó a estudiar la ingesta del hongo, nombró a las setas en Rusia como *paganki* o *poganyi* que significa "malo o repugnante". El

www.neip.info

vocablo luego tomó una etimología latina, *paganus*, que significa "labriego, no cristiano". Desde aquí podemos ver que su empleo empezó a ser repudiado por el cristianismo y que era propio de comunidades campesinas en las que ha permanecido hasta la actualidad. Entre los campesinos de Siberia se observan varios usos que parecen tener una continuidad; en primer lugar, la conexión con lo ritual y sagrado, aunque nunca faltó aspecto lúdico y placentero y, segundo, su uso mágico-curativo, donde se palpa la marcada relación con el entorno natural. Por ejemplo, es una alternativa de sobrevivencia en alta montaña, como remedio contra la congelación, y como apoyo en estados de psicosis, fatiga física y mordedura de serpiente [Ott, 1996:321 y 336].

La relación con el agua deriva de sus sitios de nacimiento como los ríos. Pero el clima tan agresivo de la zona siberiana hizo que su existencia fuera escasa, por lo que se buscó la forma de optimizar su consumo. Como ejemplo, en 1809 Fericgla [1994:67] narra que el escritor Georg Heinrich von Langsdorf describió su uso entre los Koriak de la siguiente forma:

> Supongamos, por ejemplo, que el primer día se necesitan dos hongos para una intoxicación ordinaria; entonces la orina sola es suficiente para mantener la intoxicación el día siguiente. El tercer día aún la orina tiene propiedades narcóticas y, por lo tanto, se bebe un poco y al mismo tiempo se comen algunos hongos, aunque sólo sea la mitad de uno: eso permite conservar la intoxicación durante una semana o más, tan sólo con cinco o seis *Amanita muscaria*. Igualmente notable y extraña es la sustancia narcótica extraordinariamente sutil y elusiva del matamoscas, que retiene su efectividad permanentemente y que puede transmitirse a otras personas: en efecto por la orina después de ingerir un solo hongo puede transmitirse a una segunda persona, la orina de esta segunda persona afecta a una tercera y de manera similar, sin que los órganos de esta secreción animal lo cambie, el efecto pasa a una cuarta y a una quinta persona.

En África, cuando el medio ambiente lo permitía, hace ya miles de años, el uso de los "hongos sagrados" también parece haber sido una práctica importante. De ello dan cuenta algunos detalles de una pintura prehistórica del desierto del Sahara en Tin-Tazarif, Tassili, Argelia, al norte de ese continente. Allí se encuentran más de 15 mil pinturas y grabados que registran representaciones de animales y diversas escenas en las que se aprecian los cambios climáticos,

www.neip.info

la migración de la fauna y la evolución de vida humana en la región. Datan aproximadamente del año 7000 aC y, como puede observarse en los dibujos que a continuación presentamos, hay escenas de arte fúngico.

Figura 4. Dibujo extraído de una pintura rupestre del desierto del Sahara Tin-Tazarif, Tassili, Argelia. Fechada alrededor de hace 9000-7000 años. Imagen tomada de Samorini [2001].

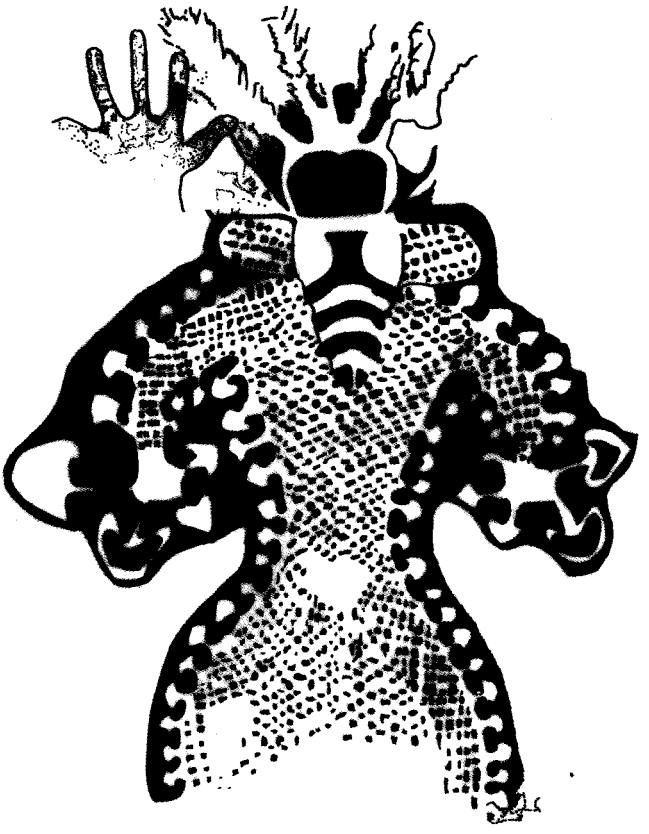
El detalle que permite asociar estas setas a variedades psicoactivas son las líneas que las unen a las cabezas de los seres dibujados. Acerca de este dato arqueológico, Giorgio Samorini opina lo siguiente:

> La documentación más antigua al respecto, formada por pinturas de una antigüedad de 7000 años, ubicadas en las zonas montañosas del desierto del Sahara, concierne a poblaciones de cazadores recolectores del periodo final del paleolítico sahariano (Epi-paleolítico). Estas poblaciones han dejado sobre la roca elocuentes escenas de recolección y adoración a los hongos, y de seres mitológicos de cuyo cuerpo emergen hongos [Samorini, 2001:117].

La práctica de la ingesta de "hongos sagrados" era tan importante que, aun en sitios donde la naturaleza no era propicia para el nacimiento de las especies, su uso parece hacer sido resultado de un intercambio cultural y acaso comercial. Por ejemplo, en la India se sabe de esto entre los grupos arios:

www.neip.info

Figura 5. Tassili II. Detalle de una pintura prehistórica del desierto del Sahara Tin-Tazarif, Tassili, Argelia. 7000-5000 aC. Imagen tomada de Samorini [2001].



> Con ayuda de Stella Kramrisch, Wendy O´ Flaherty y otros, hemos identificado al dios-planta de los arios como Amanita muscaria, un hongo [...] Es la planta que impregna el Rig Veda, la planta que los arios estuvieron adorando hasta poco después del año 1000 aC, la planta que los hindúes todavía veneraban con nostalgia, aunque por lo general no crece en la India [...] [Wasson, 1996:35].

Los libros del Rig Veda denotan en realidad toda una cultura ancestral en sus movimientos poéticos. *Veda* significa "saber" o "conocimiento" y se le

www.neip.info

asigna a una colección de escritos que debido a su extensión constituye una auténtica enciclopedia religiosa. Es de origen ario, el mítico pueblo indoeuropeo que invadió la India y forjó su cultura. Está escrito en sánscrito, como todas las obras de la antigua literatura hindú, y contiene más de 12 mil himnos dedicados a las diferentes deidades, especialmente a Indra, diosa de los vientos y Angi, dios del fuego, y contiene un importante fragmento dedicado a la ingesta de enteógenos; a *soma*, en los que se descubre un profundo respeto hacia la poción mágica y sus efectos, como puede desprenderse del siguiente pensamiento: "En inmortales nos hemos convertido al beber soma"

Es posible que el soma mencionado en el *Rig Veda* sea como en Siberia seta *Amanita muscaria*, pues se tiene referencias en tiempos de las migraciones indo-europeas e indo-iraníes. Su uso aquí se relaciona también con un culto muy antiguo, quizá de 3500 años atrás, y devela el mundo sacro de los hindúes donde el elemento fúngico aparece como esencial. De acuerdo con las expresiones poéticas, se trata de una cultura y una religiosidad "embriagada y satisfecha de existir". En ella, igual que en los otros ejemplos mencionados, hay una comunión ritual con la naturaleza que lleva a "los espacios sagrados" y desde ahí se busca la fortuna, la inmortalidad, la satisfacción, la luz y la sabiduría. En pocas palabras, la abundancia. Obviamente, es tema de otro estudio la inclusión de todos los poemas del *Rig Veda* que hablan de soma o del "hongo sagrado", pero veamos a continuación un fragmento:

¿Habré bebido soma? (X.119)
Sí, me ha venido esta idea:
"quisiera ganar una vaca o un caballo", me digo.
¿Habré bebido soma?
La bebida me levanta
como un viento furioso.
¿Habré bebido soma?
La bebida me lleva
como los caballos rápidos llevan el carro.
¿Habré bebido soma?
El pensamiento divino llega a mí
como la vaca mugiente va hacia su terreno al que ama.
¿Habré bebido soma?

www.neip.info

Como el carpintero pule el asiento del carro,
así yo pulo a la oración en mi alma.
¿Habré bebido soma?
Las cinco razas humanas no me parecen
dignas ni de una mirada.
¿Habré bebido soma?

Los dos mundos no valen.
La mitad de mí mismo.
¿Habré bebido soma?
He superado en grandeza
al Cielo y a la inmensa Tierra.
¿Habré bebido soma?
Pues bien, voy a levantar esta tierra,
sea por acá o por allá.
¿Habré bebido soma?
Voy a dar grandes golpes a la tierra,
por acá o por allá, para destruirla.
¿Habré bebido soma?
Una de mis mitades está en el Cielo
y la otra le ha tirado para abajo.
¿Habré bebido soma?
Soy grande, grande...
tanto que llego hasta la nube.
¿Habré bebido soma?
Soy una casa bien provista que anda,
un fuego de oblación para los dioses.
¿Habré bebido soma? [Anónimo, 1989:272-273].

En Europa es muy posible que desde tiempos muy antiguos las antiguas sociedades campesinas hayan también hecho uso del hongo sagrado. El japonés Denbei indicó la ingesta desde tiempos antiguos en una región siberiana, antes no reconocida, en los montes Urales, que separan la Rusia europea de la asiática [Furst, 1995:40]. Sin embargo, los registros históricos más ancestrales que hablan de Europa datan de la antigua Grecia, donde se observa

www.neip.info

un conocimiento que denota un manejo adecuado de la dosis y del empleo para fines semejantes que en los sitios vistos con anterioridad. Es decir, un uso ritual con fines de contacto con las deidades y la naturaleza, para desde ese plano bajar al mundo de los seres humanos y resolver problemas sociales, existenciales y, por supuesto, de salud. Veamos a continuación algunos pasajes históricos que dan cuenta de lo antes dicho.

Según el escritor Alexopoulus [1977:3], alrededor del año 200 aC, durante la época Clásica, una leyenda narraba que el héroe griego Perseo cumplió lo indicado en un oráculo y mató accidentalmente a su abuelo Acrisio, de quien heredó el trono de Argos. Entonces, según dice Pausanias [1994]: "Cuando Perseo volvió a Argos, avergonzado de la notoriedad del homicidio, persuadió a Megapentes, hijo de Petro, y fundó Micenas, en razón de que allí la contera (mykes) de su vaina se había caído, y esto fue interpretado como signo para fundar una ciudad". El mito relata que, sediento, él tomó por casualidad una seta (*mykes*), bebió el agua que de ella salía y conectado con el estado de éxtasis que le produjo dio a la ciudad el nombre de Micenas.

Fue así como una de las grandes civilizaciones, la micénica, parece haber tomado su nombre de una seta legendaria. De ahí deriva misma palabra griega micología (*Mykes* = hongo + *logos* = discurso) que significa "el estudio de las setas" [*ibid.*].

En realidad, los griegos estudiaron muy a fondo las plantas que existían en su entorno natural y les dieron usos múltiples, entre ellos los medicinales. Respecto a los hongos alucinantes, Albert Hofmann, R. G. Wasson y Carl A. P. Ruck nos dicen que entre los misterios griegos estaba la bebida de una pócima llamada *Kykeon* y que ésta se hacía en honor a Dioniso, al numen de la locura, las pasiones, la fiesta y la embriaguez divina. Es decir, había una vinculación entre la comunicación con las entidades sagradas y la fiesta, la alteración de los sentidos y el subconsciente. Prueba de ello fueron paralelamente los rituales realizados en el templo a Eleusis y Demeter, donde la vivencia enteogénica conectaba con lo sobrenatural y con las fuerzas mágicas motoras del conocimiento, las artes, la magia, el destino, la fecundidad, lo cíclico, el origen de la vida y los misterios de la razón [Schultes y Hofmann, 2000:70].

Desde la antigüedad griega empezó a usarse el cornezuelo del centeno, que es un hongo llamado *claviceps purpúrea* o comúnmente *ergot*, para hacer una bebida ritual. Tiempo después ya durante la Edad Media, con el cristia-

www.neip.info

nismo, este tipo de ingesta ritual dejó de realizarse y se perdió la información sobre los hongos sagrados. Entonces, sucedió que cuando no era bien limpiado el centeno del hongo, es decir, el *ergot*, éste era mezclado con la harina para hacer pan y esto provocó enfermedades incluso mortales. Evidentemente, se trataba de un desconocimiento de los hongos y los efectos que producía una dosis abundante. Cuando esto provocaba tantas muertes que afectaba a ciudades completas, se creía que era un mal proveniente de los cielos al que se llamó "fuego sagrado" o "fuego de San Antonio". No obstante, cierto conocimiento medicinal de los hongos siguió siendo trasmitido entre las comunidades campesinas, pues se sabe que su uso continuaba, por ejemplo, en los partos por sus propiedades dilatadoras y porque ayudaban a detener las hemorragias.

Figura 6. Bajorrelieve procedente de Tesalia, fechado en el siglo V aC, con la representación de deidades eleusinas Demeter y Perséfone intercambiando un hongo sagrado (Samorini, 2001).

www.neip.info

Es posible también que algunas comunidades campesinas europeas, al igual que las asiáticas, hayan usado el hongo con alguna herencia del pasado. La micología como ciencia empezó antes incluso de la invención del microscopio. En el siglo XVII Antonie Van Leeuwenhoek comenzó a estudiar sistemáticamente a los hongos, pero el hombre que merece el honor de ser llamado el fundador de la ciencia micológica es Pier Antonio Micheli, un botánico italiano que, en 1729, publicó *Nova Plantarum genera* [Alexopoulos, 1977:3].

Desde aquellos tiempos hasta el presente, el avance en el conocimiento de las propiedades curativas de los hongos sagrados, gracias a la pervivencia de la práctica de ingesta entre los campesinos, sobre todo de Asía y de América, ha permitido avances para el campo de la biología y la farmacología. Algunas sustancias contenidas en las diferentes especies se usan como remedio homeopático para combatir enfermedades como la epilepsia, los tics, el llamado mal de Parkinson y algunos trastornos depresivos. Sin embargo, como hemos anotado, las prohibiciones al uso de la psilocibina y la psilocina y su empleo como sustancias tóxicas o como drogas han impedido hacer mayores aportes a la ciencia médica. Su uso y conocimiento entre muchos campesinos del mundo sigue vigente para un ámbito curativo de mayor espectro pero, como hemos dicho, es una realidad revestida de una doble faceta a la que aún hay que acceder desde las ciencias sociales-humanísticas y las exactas en una conjunción que ayude a revelar al mundo dominante los misterios que oculta la materia.

www.neip.info

Figura 7. *Claviceps purpúrea* (L. Pursey, 1977:79).

Figura 8. La diosa Deméter sosteniendo espigas de trigo y cápsulas de opio en la mano (Schultes y Hofmann, 2000:104).

www.neip.info

2. La ingesta de "hongos sagrados" en el continente americano. Ejemplos de vestigios históricos que dan cuenta de la ingesta de "hongos sagrados" en el continente americano

Se ha descubierto que los hongos —esos seres que, forman un reino aparte participan de la naturaleza de los animales y de los vegetales— constituyen un aspecto fundamental de la sabiduría en las culturas mesoamericanas, en el que se integra cuerpo y espíritu; son alimento del primero y medio de conocimiento del segundo
[Guzmán, 1984:17].

Los rituales de culto a la montaña y al agua, en cuyo contexto ocurre la ingesta de plantas sagradas, son una práctica extensiva a prácticamente todo el continente americano. Autores como Johanna Broda (febrero 2007, Semana de la Alta Montaña, ENAH), Mayán Cervantes [1996], Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan [1996] dan cuenta de ello en forma abundante. Sin embargo, todo parece indicar que el fenómeno tuvo mayor auge en Mesoamérica

www.neip.info

y en el cono sur del continente en la zona andina, donde en sitios como Machu Picchu se han encontrado ofrendas de gran riqueza tanto cultural como material [véase al respecto Steffof, 1997]. Resultaría imposible hacer una presentación extensiva sobre la riqueza histórica al respecto, por lo que nos concretaremos en dar algunos ejemplos en forma indistinta, donde más que el ritual se presenta la evidencia de la ingesta de los hongos sagrados en algunas partes del continente y en particular en ciertos puntos de Mesoamérica, para luego abordar la misma cuestión en la zona central de México, donde desarrollamos en forma más concreta nuestro estudio.

Por ejemplo, en Colombia la cultura sinú (1200 a 1600 dC) heredó al mundo muchos enigmáticos pectorales de oro con motivos en forma de hongos. Esto hace pensar que hayan sido usados para el culto, pues los pectorales tienen forma de alas, lo que ha hecho suponer "el vuelo mágico" al que lleva la intoxicación. Schultes y Hofmann [2000:65] nos dicen sobre estos vestigios históricos lo siguiente:

> Uno de los objetos arqueológicos americanos más fascinantes y enigmáticos es un tipo de pectoral antropomorfo de oro encontrado al sur de Panamá, específicamente en Colombia. Tales ornamentos, denominados "pectorales del Darién", no se limitan a una sola región, si bien su existencia se concentra mayormente en la zona sinú, en el noroeste colombiano, cerca de la frontera con la provincia panameña de Darién. Se encuentran, así mismo, más al sur, en la zona quimbaya. Tanto el fechamiento como el estilo de estos objetos precolombinos de oro son inciertos. Aunque los arqueólogos sitúan la orfebrería sinú y quimbaya en la última fase del período precolombino, en el lapso comprendido entre 1000 y 1500 dC, no descartan la posibilidad de que dicho período se haya iniciado alrededor del año 500 dC.

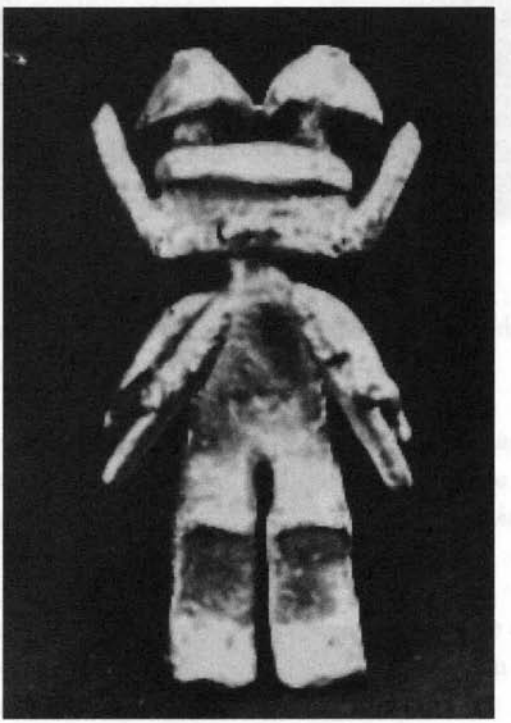
Es interesante anotar que se encontró un "pectoral del Darién" en la zona maya de Chichén Itzá, pues obviamente ello denota un intercambio cultural y comercial de esta zona con otras partes de Centroamérica y Colombia. Pero la comprobación más contundente del uso de las "plantas sagradas" en la zona maya la tenemos por los objetos elaborados ahí. Como ejemplo, en tierras de lo que hoy es Guatemala, El Salvador y Chiapas en México, los vestigios históricos sobre los hongos se han encontrado en esculturas de piedra.

www.neip.info

Su hallazgo fue realizado por De Borghegyi [1963], quien estudió 48 figuras a las que dató entre los años 1000 aC y 900 dC. Sobre éstos se ha dicho que:

> Todavía existe duda en cuanto al significado de esta clase de piedras elaboradas por los indígenas de Mesoamérica, pero la interpretación más probable es que fueron considerados como objetos sagrados o mágicos para uso ceremonial. A propósito de este asunto Borghegyi (1963) interpretó ciertas jarras huecas (con o sin ornamentación y con golletes alargados) encontrados en México, El Salvador y Guatemala, como "hongos de cerámica" ("*pottery mushrooms*"). Referente a las miniaturas, Borghegyi concluye que su descubrimiento apoya fuertemente la posibilidad de que por lo menos en algunas regiones de la Mesoamérica precolombina, se usaron metates para moler los hongos sagrados alucinógenos, con el fin de prepararlos para su consumo ceremonial [Lowy, 1968:12].

Figura 9. Pectorales en forma de Hongo [Schultes, 2000]



www.neip.info

Figura 10. Pectorales de oro (Schultes y Hofmann, 2000:64).

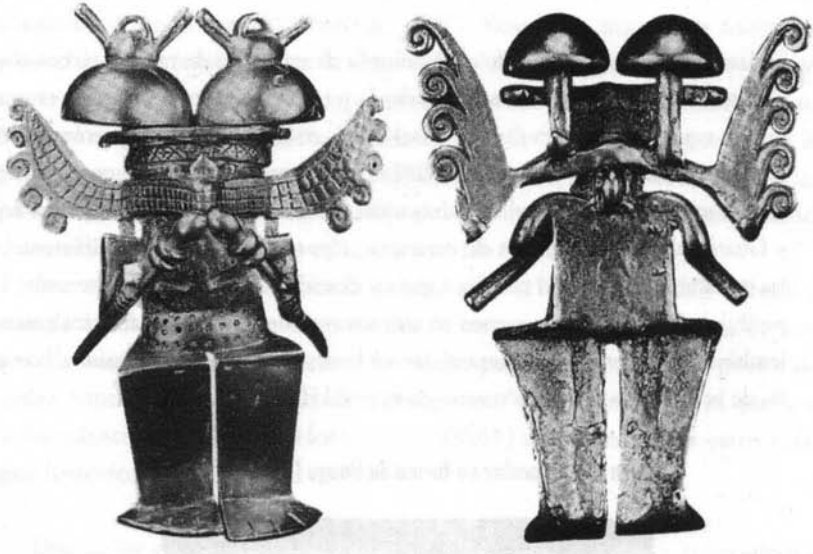
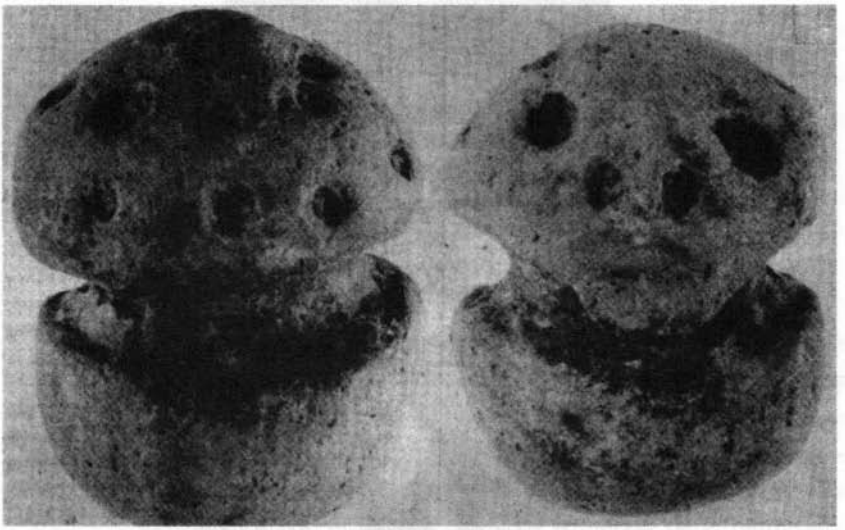


Figura 11. Hongo Piedra (Wasson, 1998:223).

www.neip.info

Otra figura de hongo hecha en piedra del área mesoamericana proviene de la tierra purépecha. Fue encontrada por Mapes [Mapes *et al.*, 1981] y su forma indica que es evidencia del uso de la *Amanita muscaria* entre los indígenas mexicanos. La pieza tiene 3.5 cm de altura y según los estudios tiene una relación con la muerte [Guzmán, 1984:21].

Figura 12. Botón de *Amanita muscaria* [Guzmán, 1984].



El uso contemporáneo entre los purépechas fue comprobado por los propios investigadores, quienes al respecto anotan:

> Los hongos son hongos, dijeron los purhepechas cuando se les interrogó acerca de la identidad de estos organismos: ¿los hongos son plantas o animales? Los purhepechas denominan a los hongos *echeri uetsikuaro enganaka*, que significa flor nacida en la tierra [...] [Guzmán, 1984:19].

En Colima también se encontró una pieza importante de cerámica que representa a unos chamanes danzando alrededor de un gran hongo y otra que es una mujer con un hongo en su mano (ver figura 13).

www.neip.info

Figura 13. Figurilla de barro de unos 2 mil años de antigüedad, procedente de Colima, México. Imagen tomada de Furst (1995).

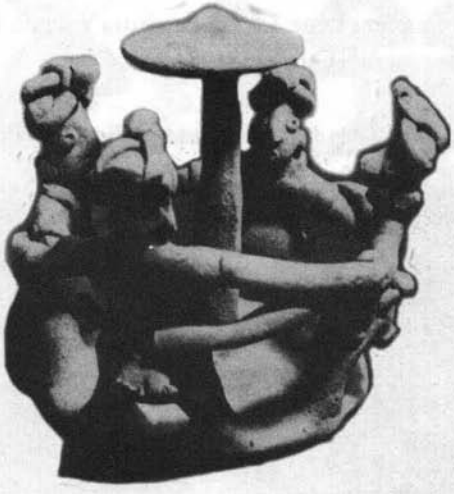


Figura 14. Mujer con un hongo. Clásico (200-900 dC). Fotografía tomada de Díaz (2003).

www.neip.info

El culto al agua y a la montaña en el centro de México

En un acercamiento etnohistórico a nuestra zona de estudio etnográfico, es decir, al centro de México, es importante destacar que desde tiempos muy remotos, en la época prehispánica, los poblados ubicados en paisajes aledaños a volcanes, montañas, lagos y ríos se caracterizaban por sus rituales ligados con el culto a deidades o fuerzas de la naturaleza que consideraban que residían allí y a las que les solicitaban lluvias y buenos temporales para el logro de la reproducción del ciclo de la vida, incluyendo al propio hombre y las labores agrícolas, de caza y de recolección.

En ese contexto, la montaña era vista como un gran templo que cubría y suministraba las aguas. Las cimas de los volcanes y cerros de mayor altura eran consideradas depósitos de agua y cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por ello se veneraban igual que a los ríos y los lagos, los cuales formaban parte importante del culto acuático que signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

www.neip.info

La organización de sitios sagrados y templos para el culto correspondía, en este entorno, con el hecho de que las montañas también funcionaban como marcadores de eventos calendáricos, por lo que los solsticios, equinoccios y pasos cenitales tenían un papel primordial en la organización del ciclo sagrado. La relación del hombre con la montaña era en realidad sumamente compleja. Inclusive, una misma montaña podía representar un diverso aspecto de interés para cada pueblo.

Con la llegada de los españoles el culto común a las montañas y al agua, ligado con las formas de vida agrícolas y lacustres, se encubrió y mezcló con elementos del culto cristiano. Investigadores como Arturo Montero, Johanna Broda y Beatriz Albores, entre otros [véase Albores y Broda, 1997], con el apoyo de ciencias como la arqueología, la etnohistoria y la antropología, en fechas recientes han mostrado el origen y la continuidad hasta el presente de las formas del culto al agua o a Tláloc. Montero, en su estudio "Buscando a los dioses de la montaña" [Broda, Iwanisewski y Montero, 2007:41] invita a sus lectores a visitar el sitio en internet http//:montero.planet.com.mx/Tlalocan.htm para abundar en el cuadro que presentamos a continuación y en el que se presentan los hallazgos arqueológicos de los sitios localizados que dan cuenta de esta continuidad en el centro de México y donde se señalan los que corresponden a los volcanes Iztaccíhuatl y el Popocatépetl.

Cuadro 1.

Catálogo	Sitio	Altitud	Montaña
AJ 1	Cuahutepetl	3900	Ajusco
AJ2	Collado del Águila	3860	Ajusco
AJ3	Ehecacalco	3929	Ajusco
AJ4	El Collado de Ehecatl	3700	Ajusco
AJ5	Santo Tomás	3800	Ajusco
C1	Perote I	4250	Cofre de Perote

www.neip.info

Cuadro 1. (continuación)

Catálogo	Sitio	Altitud	Montaña
C2	Y	4195	Cofre de Perote
C3	E	4060	Cofre de Perote
IZ1	El Pecho	5260	Iztaccíhuatl
IZ2	El Caracol	4380	Iztaccíhuatl
IZ3	Amacuilecatl	4320	Iztaccíhuatl
IZ4	El Solitario	3980	Iztaccíhuatl
IZ5	Nahualac	3820	Iztaccíhuatl
IZ6	Llano Grande el Alto	3650	Iztaccíhuatl
IZ7	Milpulco	3800	Iztaccíhuatl
IZ8	Cueva de Caluca	3550	Iztaccíhuatl
IZ9	Cueva de Amalacaxco	3300	Iztaccíhuatl
IZ10	Cueva de Huehuexotla	3215	Iztaccíhuatl
IZ11	Cueva de Caluca	3200	Iztaccíhuatl
IZ12	Yahutepemes	4000	Iztaccíhuatl
MA1	Malitzi I	4440	La Malinche
MA2	Cañada de San Juan	4420	La Malinche
NT1	Pico Sahagún	4430	Nevado de Toluca
NT2	Xicotepec	4330	Nevado de Toluca
NT3	El Mirador	4330	Nevado de Toluca
NT4	Pico Heilprin Norte	4325	Nevado de Toluca
NT5	Pico Heilprin Sur	4320	Nevado de Toluca
NT6	El Portillo	4280	Nevado de Toluca

www.neip.info

Cuadro 1. (continuación)

Catálogo	Sitio	Altitud	Montaña
NT7	Laguna de la Luna	4210	Nevado de Toluca
NT8	Laguna del Sol	4200	Nevado de Toluca
NT9	Pico nordeste	4130	Nevado de Toluca
NT10	Cueva de Cerro Prieto	4050	Nevado de Toluca
NT11	La Estructura	3910	Nevado de Toluca
NT12	Arroyo Cano	3700	Nevado de Toluca
NT13	Los Cantiles	3700	Nevado de Toluca
NT14	Cuevas de Arroyo Grande	4000	Nevado de Toluca
NT15	Arista Ciénaga	4130	Nevado de Toluca
OR1	Luz de Equinoccio	4300	Pico de Orizaba
OR2	Z .	4200	Pico de Orizaba
OR3	Piedra Grande	4100	Pico de Orizaba
OR4	La Obsidiana	3980	Pico de Orizaba
OR5	Barranca Piedra Pintada	3900	Pico de Orizaba
OR6	El Cruce	3880	Pico de Orizaba
OR7	El Arenal	3760	Pico de Orizaba
OR8	Las Minas	3650	Pico de Orizaba
PO1	Teopixcalco	4930	Popocatépetl
PO2	Collado de Nexpayantla	4250	Popocatépetl
PO3	Tenenepanco	4020	Popocatépetl
PO4	Lomas de Nexpayantla	3930	Popocatépetl

www.neip.info

Cuadro 1. (continuación)

Catálogo	Sitio	Altitud	Montaña
PO5	Barranca Grande	3400	Popocatépetl
SPA 1	Papayo	3640	Sierra Nevada: Papayo
STE 1	Telapón	4050	Sierra Nevada: Telapón
STL 1	Cerro Tláloc	4120	Sierra Nevada: el Mirador
STY 1	Teyotl	4550	Sierra Nevada: Teyotl
TX 1	Texmalaquilla	4585	Cerro la Negra

Respecto a la continuidad hasta el presente [*ibid.*] otras investigaciones han mostrado que, donde se han hallado los registros arqueológicos de tiempos milenarios, sobreviven también los rituales de solicitud de lluvias, los cuales año con año todavía un número considerable de campesinos lleva a cabo, desde sus poblados de origen se dirigen a distintos sitios sagrados ubicados en varios puntos de los volcanes y montañas.

Dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl que no podemos dejar de lado para entender el culto al agua y a la montaña, son *Tamoanchan* y *Tlalocan* (López Austin, 1999). El primero, *Tamoanchan*, podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó el sexo, la guerra, el juego, etcétera. Ahí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que ahí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre.

Tlalocan, en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos "cueva larga" y "camino debajo de la tierra". Ahí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores, los tlaloques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. A ese lugar iban los que morían

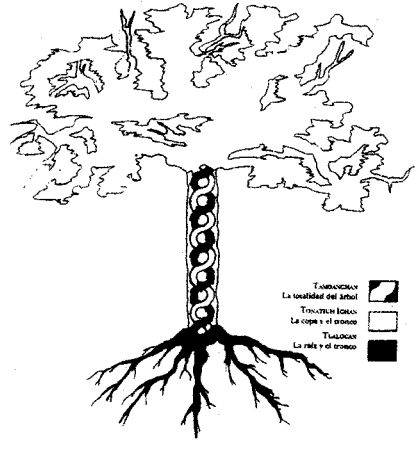
www.neip.info

tocados por el rayo o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlaloques pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución del líquido. Tlalocan era también una montaña hueca llena de frutos pues había en ella una eterna estación productiva. Era, por otro lado, la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

Entonces, el vocablo nahua Altépetl (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones, podría a la vez sintetizar la unión entre Tamoanchan y Tlalocan, pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro y en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento Atl (agua) o quizá los dientes de Tláloc, dios de la lluvia [Wake, 2000:467].

Como hemos mencionado, en el contexto del culto al agua y a la montaña se hacía el ritual de la ingesta del hongo sagrado. Las evidencias que se presentan a continuación en cierto momento aluden al culto en general, insistimos, lo importante para cubrir los objetivos de este estudio es resaltar la pervivencia del ritual de la ingesta.

Figura 15. Tamoanchan compuesto por *Tonátiuh Ichan* y *Tlalocan*. Imagen por López Austin (1994).



www.neip.info

Ejemplos de vestigios que dan cuenta de la ingesta de "hongos sagrados" en el centro de México. Época prehispánica

El mural de Tepantitla

Múltiples flores tremolo:
vengo a dar mis cantos. Las flores embriagan.
yo caritravieso vengo de donde salen del agua,
vengo a dar mis cantos. Las flores embriagan.
[Garibay, 1953]

Como sabemos, la ciudad de Teotihuacan representa culturalmente el tronco de una cosmovisión que, si bien tomó sus raíces de las primeras sociedades que dieron forma a Mesoamérica, logró una fuerte maduración allí durante sus etapas de auge y expansión [véase Séjourné, Laurette, 2002]. Una evidencia se encuentra en el eje cosmológico donde se unían los míticos lugares de Tamoanchan y Tlalocan que está pintado en el mural de Tepantitla. Este se encuentra en el conjunto de cenáculos ubicados en los antiguos límites de la ciudad, hoy barrio de San Francisco Mazapán. Según Von Winning corresponde a la fase de Xolapan Tardío, alrededor de los años 550 y 650 dC. Por su

www.neip.info

cercanía con la zona donde desarrollamos nuestro estudio etnográfico, podemos aseverar que conforma de alguna manera una misma área cultural.

Tepantitla significa "entre paredes", pero el mural es comúnmente conocido como el Tlalocan Teotihuacano porque muestra esencialmente al paraíso terrenal de Tláloc y los tlaloques que con él vivían en el interior de la montaña y que eran sus servidores o auxiliares en el trabajo de distribución de las aguas, y las bondades que ésta significaba para la vida en la cubierta de la tierra o Tamoanchan. Lo que predomina en el contexto de la pintura es la flora y la vegetación en abundancia, el agua, la montaña y el ser humano conviviendo en una estrecha relación con el ambiente. Para nuestros objetivos es fundamental destacar los "hongos sagrados" que tiene pintados y que forman parte del conjunto de plantas medicinales que describe. En ella aparecen también sacerdotes-médicos y aprendices de medicina que practicaban la meditación, conocían los mitos de origen y estudiaban la herbolaria y cultivaban las artes de la curación.

El mural se divide en dos partes. En la sección superior se ubica el árbol cósmico de la mitología antigua, Tamoanchan, que es la recubierta de la montaña sagrada, un árbol donde se localizan los elementos ígneos y acuáticos. En el centro de la pintura aparece un ser supremo: Xochiquetzal, diosa de la fertilidad; está ubicada en la parte inferior del árbol cósmico y de ella emergen piedras y cuentas de jade, un pez, fuego y las llamadas semillas corazón que arroja de sus manos.

En la parte inferior del mural está la escena que más nos interesa. En el centro de la sección se aprecia una gran montaña en la que algunos individuos se bañan y se lanzan de cabeza sobre el agua. Se trata de un gran río que pasa por los campos de cultivo. Estos seres representan el juego, la diversión, el ocio y la felicidad. Wasson [1998] identificó los hongos sagrados mexicanos saliendo de la boca de un Tláloc (ver figura de Tláloc-Hongo). Pero los hongos están también representados en la parte superior del mural donde dos tlaloques cuidan a la diosa Xochiquetzal, de cuyas manos emergen las semillas corazón, y entre ellas aparecen claramente los hongos sagrados mexicanos (ver figura de semilla y hongos). Estos últimos se muestran en corte transversal con su respectivo píleo y estípite; son de color verde, el cual tiene significados dentro del pensamiento mesoamericano, porque representa al jade, piedra sagrada ligada con el culto al agua.

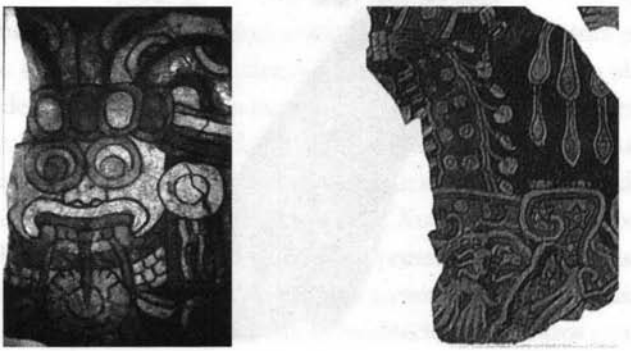
www.neip.info

Algo interesante en la pintura es que algunos hongos suelen aparecer de cabeza en forma estilizada y tienen doble estípite o pie y están partidos por la mitad. Ello, obviamente, indica que el pintor o tlacuilo sabía que algunos hongos nacen de cabeza. Por ejemplo, los llamados derrumbes del volcán Popocatépetl (*Psilocybe caerulescens*. Murril, var *caerulescens*) que surgen torcidos hacia abajo.

Otros elementos fúngicos que se observan en el mural son los hongos que tienen un solo estípite y una sola cabeza. En la realidad, los hongos pueden crecer juntos, es decir, en parejas o en familias, pero en la pintura aparecen unidos de la cabeza, no del estípite y se mezclan por el píleo. Además en el centro de las cabezas de los hongos se aprecia un dibujo semicircular o dos líneas diagonales encontradas en un punto. Estos elementos se anexan a un individuo que parece representar la alegría en general y está bajo una planta medicinal y curativa. En realidad las posiciones de los hongos parecen ser confusas porque están en la montaña y bajo el árbol cósmico, caen de cabeza como si este último los hubieran tirado con la ayuda de un fuerte viento para que cayeran entre los humanos de una forma muy singular; dual, binomial y muy discreta.

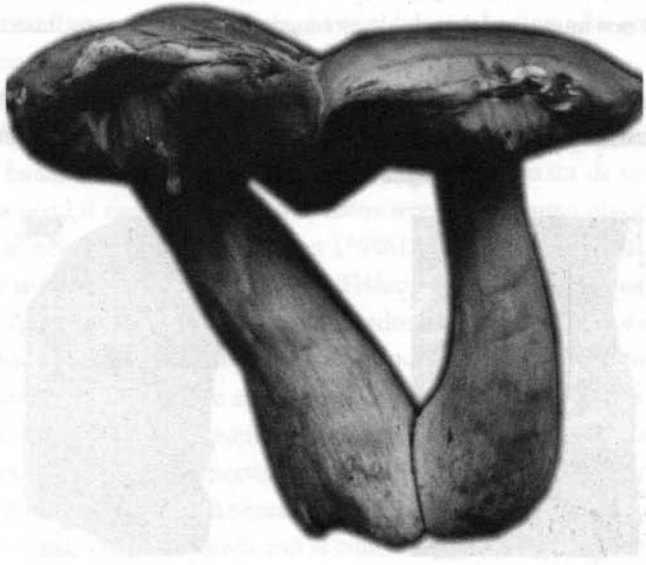
Ahora bien, confrontando la pintura con la realidad, las escenas van de acuerdo con lo que visualizamos en nuestros recorridos etnográficos. En la región volcánica del Iztaccíhuatl y el Popocatépetl los hongos crecen de una forma similar con lo que nos muestra el tlacuilo de esta magna obra del arte teotihuacano.

Figura 16. Izquierda: *Tláloc* arrojando un hongo de color verde con plumas. Derecha: de las manos de la deidad Xochiquetzal brotan semillas, plantas y hongos. Imagen: Zona Arqueológica de Teotihuacán (2004).



www.neip.info

Figura 17. Esquema de interpretación. Arriba: imagen de la Zona Arqueológica de Teotihuacán, 2005. Abajo: imagen de un hongo llamado *mazayel (Agaricus augustus)*, entre los recolectores de la zona nahua de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl (2005).



www.neip.info

La escultura de Xochipilli

—Solamente oirá mi canto el que tenga cascabeles,
el que tiene rostro enmascarado solamente oirá mi canto:
Cipactonalli.
Canto a Xochipilli
[Sahagún, 1999:897].

En la sala Mexica del Museo Nacional de Antropología se exhibe una escultura que fue encontrada en Tlalmanalco, Estado de México, al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. Data del Posclásico Tardío (1500-1521), tiene aproximadamente una altura de 79 cm y se asienta en una base cúbica ricamente ornamentada de 43 cm de alto y 60 cm de ancho. Todo indica que se trata de Xochipilli, el príncipe o la deidad de las flores, de la danza, del juego, de la música y del arte. La figura es en realidad la muestra artística de las flores enteogénicas o del sueño: las plantas que curan. En su cuerpo se observa una gran diversidad de especies, en especial las que crecen en el área de los volcanes mencionados: a) hongos de la especie *Psilocybe aztecorum*; b) ololiuhqui (*Turbina corymbosa*); c) flor del tabaco (*Nicotina tabacum*); d) ololiuhqui (*Turbina corymbosa*); e) cacahuaxóchitl (*Quararibea funebris*); f) sinicuichi (*Heimiam salicifolia*) [Wasson, 1998; Díaz, 2003] (ver cuadro 2).

La escultura se divide en dos partes. La superior es claramente la deidad Xochipilli, que también representa al sol naciente o "al sol niño", y la inferior representa a un Altépetl, es decir, un "cerro de agua" en la cosmovisión mesoamericana. Este Altépetl se compone a su vez de dos cuerpos horizontales. El primero tiene forma de talud, como la base de una estructura piramidal en la que se sostiene el segundo cuerpo. En toda esta parte pueden observarse las figuras de los hongos sagrados tan usados desde tiempos remotos en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, al pie de los cuales se asienta Tlalmanalco, el sitio donde se encontró la escultura. La confirmación de que se trata de una representación de ingesta es la propia imagen de Xochipilli cuyo cuerpo corona esta base. Podemos observar en la figura que presentamos a continuación que sus piernas están cruzadas en forma de aspa y terminan en las espléndidas tallas de los pies, pareciera que la deidad está en meditación. Los brazos están unidos

www.neip.info

al cuerpo y levantan las manos sin expresividad; éstas forman un complemento con la cabeza que es determinante porque está en una posición que mira hacia el "más allá [...]" como en estado de éxtasis [Fernández, 1958].

Figura 18. Escultura de Xochipilli.Imagen tomada de: Fuente [2003:17]

www.neip.info

Cuadro 2. Plantas sagradas identificadas en la escultura de Xochipilli

Hongo (*Psilocybe aztecorum*).	Tabaco (*Nicotina Tabacum*).	Ololiuhqui (*Turbina corymbosa*).	Tallo de (*Turbina corymbosa*).
Sinicuichi (*Heimia salicifolia*).	Sinicuichi (*Heimia salicifolia*).	Cacahuaxochitl (*Quaaribea funebris*).	Sin identificar.

Fotografía tomada por Rafael Doniz. Raíces. [Díaz, 2003].

www.neip.info

Los hongos sagrados en los códices mesoamericanos

Con flores escribes, Dador de la vida,
con cantos das color,
con canto sombreas
a los que han de vivir en la tierra.
...sólo en tu libro de pinturas vivimos,
aquí sobre la tierra.
Con tinta negra borrarás
lo que fue la hermandad,
la comunidad, la nobleza.
Tú sombreas a los que han de vivir en la tierra.
Nezahualcoyotl [León, 1984:53].

Una de las actitudes más radicales que tuvieron los españoles después de realizada la conquista, fue tratar de destruir los registros que daban cuenta de la historia de los pueblos mesoamericanos. En este caso concreto, nos referimos a los códices o libros que se hacían en papel de ámate cubiertos en

www.neip.info

piel de venado, en los que con base en pinturas denominadas glifos, se plasmaban conocimientos sobre astronomía, numerología, medicina, zoología, matemáticas y acontecimientos de índole ritual, política, económica, etcétera. Sin embargo, al parecer antagónicamente, después de la destrucción los evangelizadores se dieron a la tarea de formar escuelas para tratar de recobrar todo ese conocimiento y usarlo en su trabajo de evangelización y colonización. Obviamente, hubo varios textos que se salvaron de la destrucción y surgieron muchos códices virreinales a partir de la reconstrucción. Entre los primeros hubo algunos que fueron escondidos por los indios en sus pueblos, pero muchos de ellos terminaron en bibliotecas del continente europeo. A continuación trataremos algunos que mencionan expresamente los rituales que indican la práctica de la ingesta de hongos sagrados.

Códice Borbónico

Se trata de un texto mexica cuyo fechamiento no se ha definido: es de la época prehispánica o de los comienzos de la imposición española. Está hecho en papel de ámate plegado en forma de acordeón. Sus hojas miden aproximadamente 39 por 39.5 cm. Actualmente se encuentra en la Biblioteca de la Cámara de los Diputados de París, antiguo palacio de los Borbones, de donde viene su nombre.

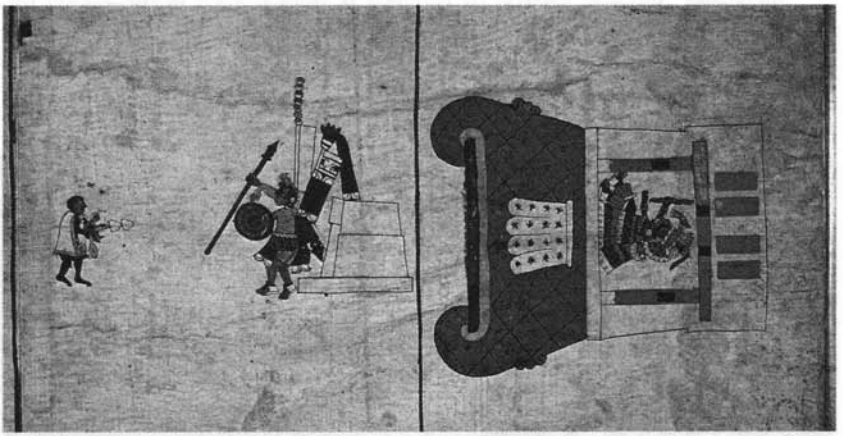
El manuscrito se compone de cuatro secciones y en la tercera se hace una relación sobre las fiestas calendáricas de los 18 meses de veinte días que componían el año azteca (al que se sumaban 5 días finales considerados de mala suerte). En la figura 14, del lado izquierdo aparece un hombre deteniendo a un niño que a su vez sostiene un par de hongos. Se trata de una ofrenda realizada en la fiesta del segundo mes llamado *Tlacaxipehualiztli*, dedicado "al señor del desollamiento", al cual para agradarlo le ofrendaban en sacrificio a niños. Atrás de la deidad aparece un *teocalli* (templo) en el que se depositaban las ofrendas y entre ellas hay hongos [*Libro de bolsillo de los mesoamerindios*, 1975]. Éstos generalmente eran utilizados en las fiestas para evocar la danza y el canto y como corroboración a lo dicho por el códice. Tiempo después, Sahagún menciona metafóricamente la ofrenda de "flores" en aquella fiesta en particular:

> En el postrero día del segundo mes, que se llama *tlacaxipehualixtli*, hacían una fiesta que llamaban ayacachpixolo, en el templo llamado Iopico.

www.neip.info

En esta fiesta los vecinos de aquel barrio estaban cantando sentados y tañían sonajas todo un día, en el dicho templo, y ofrecían flores en el mismo templo. Estas flores que se ofrecían eran como primicias porque eran las primeras que nacían en aquel año, y nadie osaba oler flor ninguna de aquel año hasta que se ofreciesen, en el templo ya dicho, las primicias de las flores [Sahagún, 1999].

Figura 19. Detalle de los hongos sagrados en la parte izquierda del amoxtli [*Códice Borbónico*, 1998].



Códice Vindobonensis

Se trata del más bello e importante códice mixteco; está dividido en tres partes y se encuentra en la Biblioteca Nacional Austriaca. Cambió de nombre 18 veces, hasta que fue definitivamente clasificado en Viena como *Codees Mexicanus I*. Sin embargo, en México se le conoce como códice *Vindobonensis* o *Códice Viena*. Pesa 2.694 kg [Stern, 1972:86-89].

Alfonso Caso, en su artículo "Representaciones de hongos en los códices" [1963:32-34], después de hacer una descripción de las deidades y escenas de distintas partes del documento, nos dice lo siguiente:

> Como hemos dicho, todos estos dioses y diosas llevan en las manos dos objetos en forma de T, semejantes a las hachas de cobre que se usaban en Oaxaca, pero su color es indudablemente blanco.

www.neip.info

Esta escena puede representar una ofrenda de hongos; una comida que hacen los dioses en un banquete que se celebra con cantos y frente al dios solar 7 Flor (*Pilzintecuhtli*). Ya Lehmann había notado la semejanza y habla "de objetos en forma de hongos".

Entonces la señora 11 Lagartija, que llevó cargando Quetzalcóatl, es la encarnación del hongo, así como en la página anterior la diosa 2 Flor es la encarnación del pulque. ¿Tendremos en esta dos páginas del Vindobonensis la información de lo que creían los sacerdotes mixtecos que era la invención de las dos principales "medicinas" mágicas, capaces de producir la embriaguez y la alucinación que predispone al espíritu a estar en contacto con los dioses?

Figura 20. El ritual de los hongos alucinantes [*Códice Vindobonensis*, 1996].

www.neip.info

Códice Mixteco o Lienzo de Zacatepec Núm. 1

Otro pictograma mixteco se localiza en el *Lienzo de Zacatepec Núm. 1*, ubicado en el Museo Nacional de Antropología. En él hay una figura masculina que lleva hongos en el cabello. Como observamos en la imagen esta cabeza descansa en la cima de un cerro. Es decir, vemos claramente la relación del culto a los cerros y la ingesta de hongos sagrados [Wasson, 1998:147].

Figura 21. Contexto del Cerro-Hongo [*Códice Mixteco*, 1900].

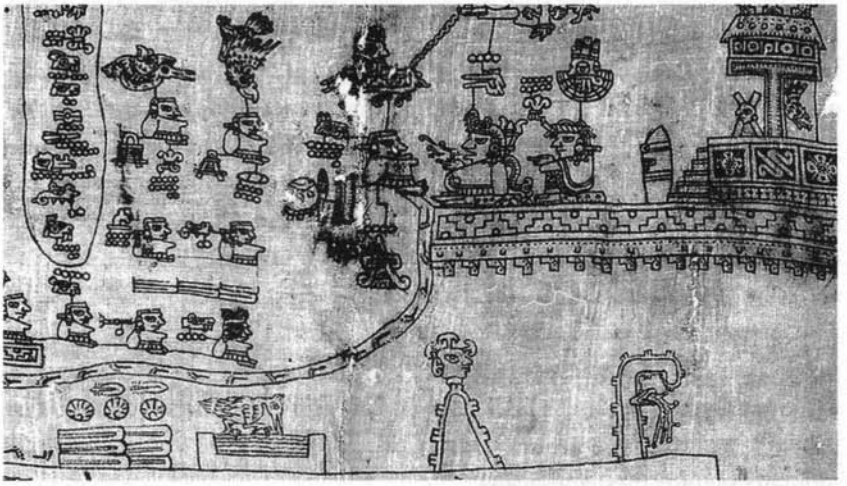


Figura 22. Detalle del Cerro-Hongo [*Códice Mixteco*, 1900].

www.neip.info

Ejemplos del culto al agua y a la montaña en el centro de México a partir de la conquista hispana

Obviamente, con el objetivo de explicar la pervivencia del culto cuyos extremos son señalados por la arqueología, el estudio de las fuentes prehispánicas y la antropología, se ha realizado también un gran número de investigaciones de carácter etnohistórico que dan cuanta de los cambios y las continuidades a través de los años. Sin embargo, tomando en cuenta que al contacto con el catolicismo, el culto se tornó, hasta cierto punto, clandestino, las fuentes históricas resultan escasas para algunos periodos. En particular, existen muy pocas desde la segunda mitad del siglo XVII hasta finales del XIX. Ante ello, en las páginas siguientes presentamos, atendiendo a una secuencia cronológica, algunos fragmentos de fuentes históricas que dan cuenta de la continuidad de la práctica, que es el objetivo de este trabajo. Terminaremos con algo que consideramos novedoso: considerando que el culto se mezcló con elementos católicos, tratamos de comprobar cómo ciertos rasgos del culto a la montaña de origen prehispánico se pueden observar justamente en algunos templos católicos. Tomamos ejemplos de algunas iglesias ubicadas en la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. Se trata, por otro lado, de apoyar la hipótesis ya enunciada por otros autores (ver más adelante), respecto a que los templos prehispánicos y algunos católicos de los pueblos de indios virreinales pueden, de alguna manera, ser vistos como la sustitución de la montaña sagrada mesoamericana.

www.neip.info

La practica de la ingesta de los hongos sagrados en algunos códices virreinales

El Códice Florentino

El *Códice Florentino* fue elaborado gracias a los trabajos de investigación de Fray Bernardino de Sahagún para el centro de México. Por lo tanto, data de mediados del siglo XVI. En él aparecen tres gráficas donde los hongos sagrados pueden ser observados con detalle. En una de ellas observamos la presencia de un individuo que podría significar una divinidad y se encuentra encima de un hongo. Quizá se trata, justamente, de la deidad que obsequia al ser humano lo que era considerado "la seta maravillosa". En las otras gráficas, podemos ver los hongos creciendo en su ambiente natural. Es interesante el colorido, que logra corresponder a la realidad de las especies.

www.neip.info

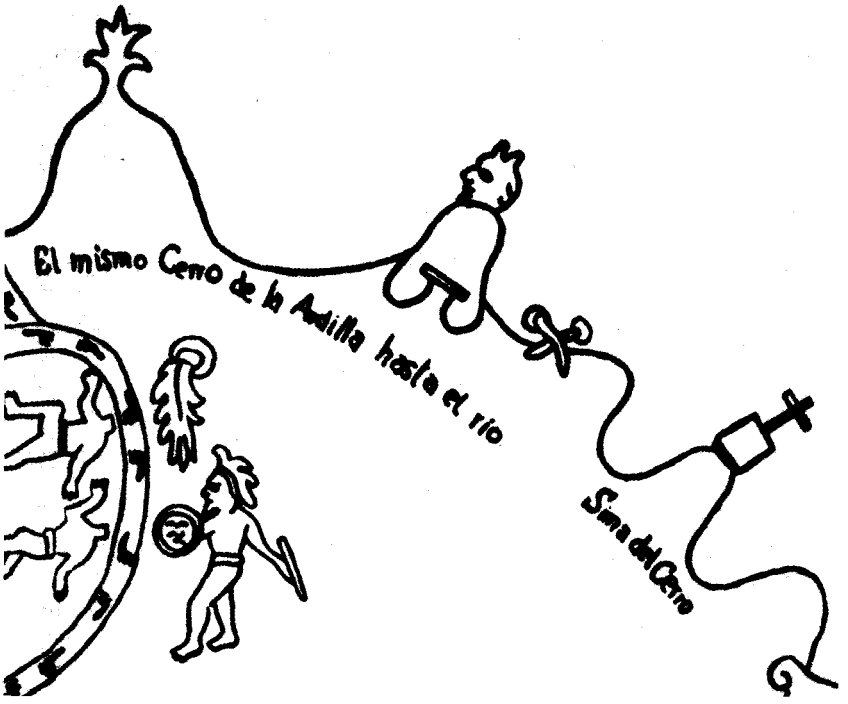
Figura 23. Los hongos y un hombre-dios sobre éstos [*Códice Florentino*, 1990:Lib. XI, f. 142v].

El Códice de Tlacoatzintepec

Existe una copia del *Códice de Tlacoatzintepec* en el Museo Nacional de Antropología. Trata sobre la Chinantla en Oaxaca. En él se aprecia la descripción de un territorio demarcado por hongos cruzados; es una evidencia micofíla de un grupo social determinado que conoce el entorno donde convive, habita y se alimenta diariamente [ver Weitlaner y Castro, 1954].

www.neip.info

Figura 24. Detalle de dos hongos cruzados en medio de un camino [*Códice de Tlacoatzintepec*, 1954:190].

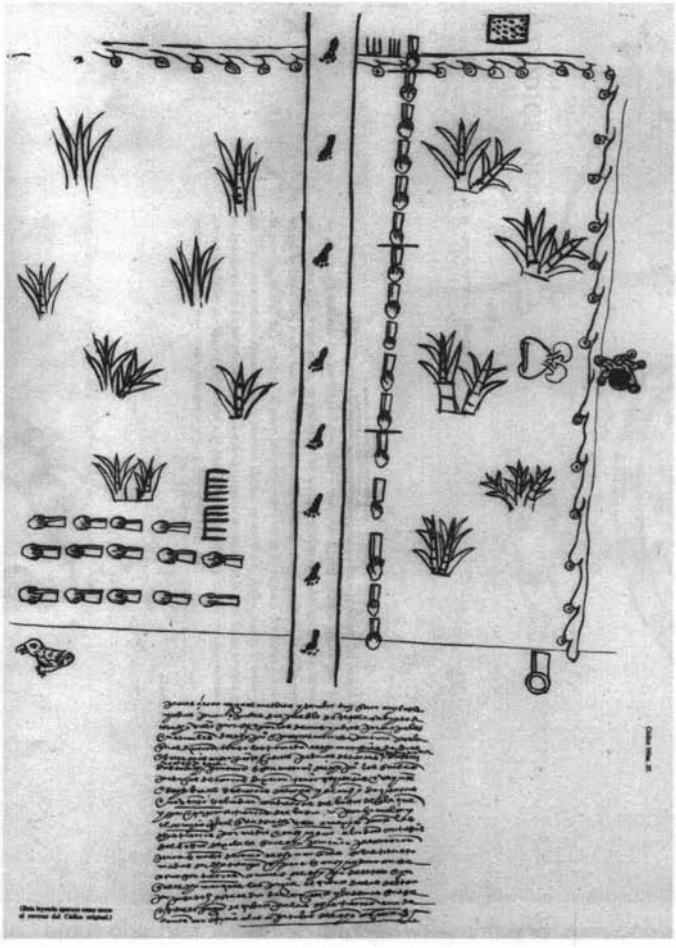


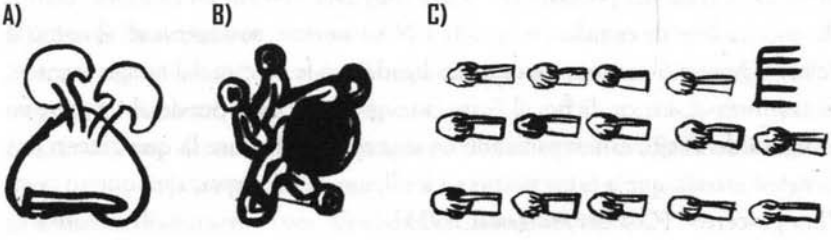
Códice Indígena No. 27

En el año de 1933, el Archivo General de la Nación publicó una obra titulada *Códices Indígenas de algunos pueblos del Marquesado del Valle de Oaxaca.* Entre los documentos publicados hay uno de 1549, clasificado como *Códice Número 27*, y trata del poblado de Tetela (hoy Del Volcán) en Morelos, dentro de nuestra área de estudio etnográfico. Nuevamente, se observa en él cómo la relación humano-entorno natural está ligada con la ingesta del hongo sagrado. El territorio o, mejor dicho, el "espacio sagrado", como puede observarse en la figura de abajo, está significado en una montaña sobre la que crecen dos hongos. De allí que a estas tierras se les llame *Nanacatepec,* que quiere decir "hongo-cerro" [*Códices indígenas*, 1933].

www.neip.info

Figura 25. Arriba: *Códice indígena* No. 27. Abajo: a) Glifo de *Nanacatepec*; b) Glifo de *Olaque*; c) Glifo de *manos y banderas*. *Códice indígena* No. 27 (1933).



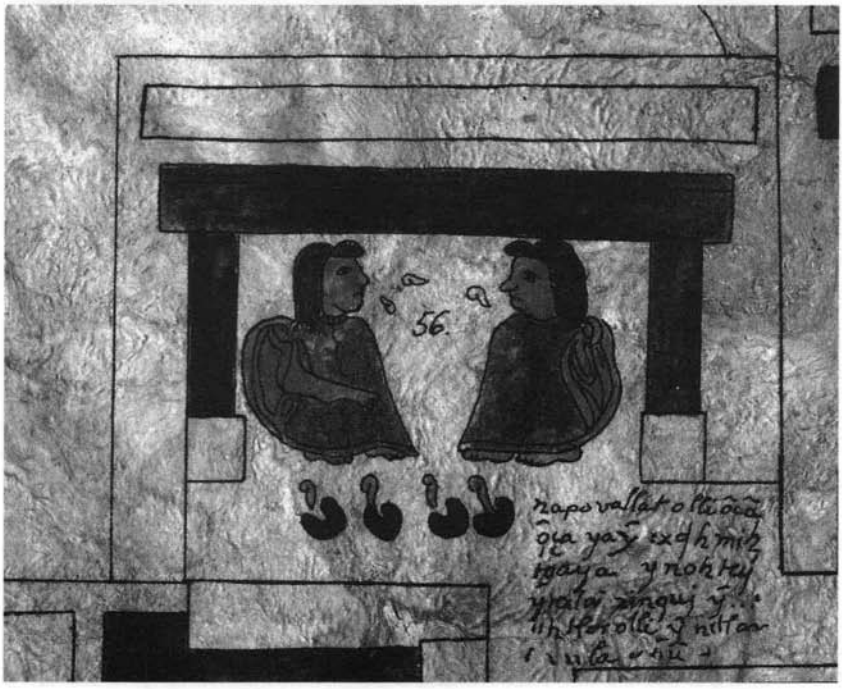


www.neip.info

El mapa Quinatzin

En la Biblioteca Nacional de París hay un códice postcortesiano, de 1540, y lleva el nombre de *Mapa Quinatzin*. En él se aprecia la ciudad prehispánica de Texcoco, donde hay varias escenas de hongos. En el cuadrante superior izquierdo hay dos sacerdotes que conversan sobre los "hongos alucinantes" [Wasson, 1998:157-159].

Figura 26. Detalle. Debajo de dos personajes tienen cuatro hongos de color azul y rojo. *Códice Quinatzin* [1992: Núm. 3].



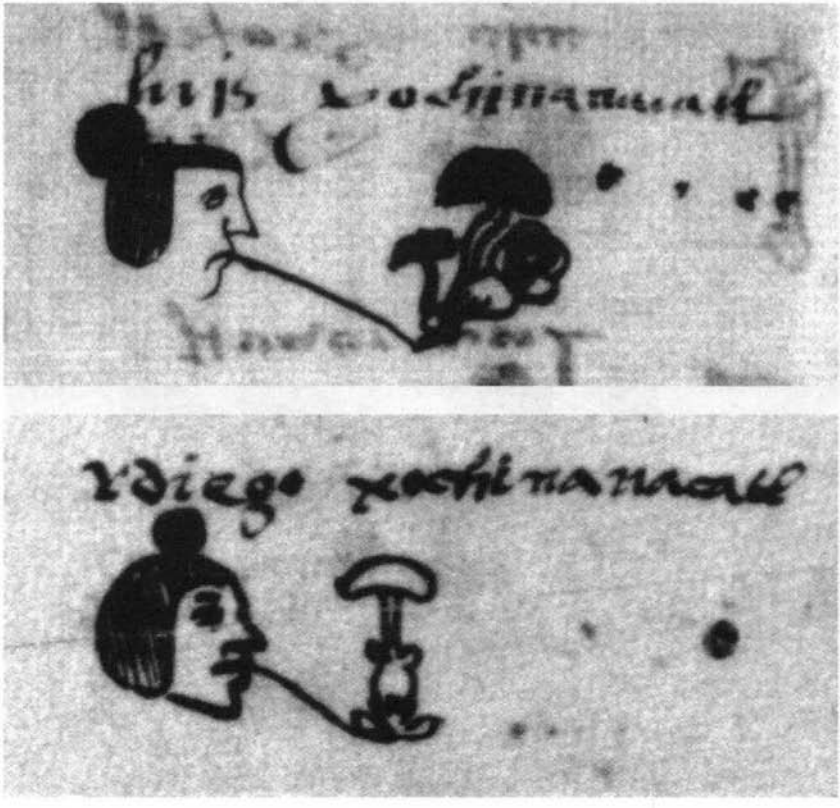
Matrícula de Huexotzingo

En 1560 se realizó un censo en Huexotzingo, hoy estado de Puebla, cuyo original se encuentra en el Museo Nacional de Antropología. Se trata de una mezcla de ideogramas indígenas mezclados con el alfabeto latino. En la lista de nombres hay dos, Diego y Luís, de apellido *Xochinanácatl*, palabra que, significa "hongo sagrado". Es posible que se trate de especialistas en la

www.neip.info

recolección y en el uso de los hongos, es decir, lo que hoy se conoce como "graniceros" o "tiemperos". Ello en virtud de que en las figuras de los dos personajes hay también elementos que nos remiten a la práctica de la ingesta de los hongos [Wasson, 1998:154-155].

Figura 27. Luis y Diego *Xochinanácatl* [*Matrícula de Huexotzinco*, 1974:826 v, 827v].



www.neip.info

Los hongos sagrados en las crónicas de evangelizadores y otros textos virreinales

Los evangelizadores

Fray Bernardino de Sahagún, a mediados del siglo XVI, en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* nos cuenta sobre las ceremonias de ingesta, la morfología de los hongos y las sensaciones de quien los comía:

> La primera cosa que se comían en el convite eran unos honguillos negros que ellos llaman *nanácatl*, [que] emborrachan y hacen ver visiones, y aun provocan a lujuria; esto comían antes de amanecer, y también bebían cacao antes de amanecer; aquellos honguillos [los] comían con miel, y cuando ya se comenzaban a calentar con ellos, comenzaban a bailar, y algunos cantaban y algunos lloraban, porque ya estaban borrachos con los honguillos; y algunos no querían cantar, sino sentábanse en sus aposentos y estábanse allí, como pensativos, algunos veían en visiones que se morían, y lloraban, otros veían que los comía alguna bestia fiera, otros veían que cautivaban en la guerra, otros veían que habían de ser ricos, otros que tenían que tener muchos

www.neip.info

esclavos, otros que habían de adulterar y les habían de hacer tortilla la cabeza, por este caso, otros que habían de hurtar algo, por lo cual les habían de matar, y otras muchas visiones que veían. Después que había pasado la borrachera de los honguillos, hablaban los unos con los otros acerca de las visiones que habían visto [Sahagún, 1999:504-505].

[...] Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman Teonanácatl [que] se crían debajo del heno en los campos o páramos; son redondos, y tienen el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor, dañan la garganta y emborrachan. Son medicinales contra la calenturas y la gota; hanse de comerse dos o tres, no más, [y] los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón; a los que comen muchos de ellos provocan a lujuria, y aunque sean pocos [Sahagún, 1999:666].

Fray Diego de Durán, quien al igual que el anterior evangelizador, escribe sobre el centro de México y a mitad del siglo XVI, nos ofrece más información sobre el uso de los hongos sagrados" en el contexto de las fiestas, ritos y ceremonias solemnes:

Acabado el sacrificio, y quedando las gradas del templo y patio bañadas en sangre humana, de allí todos á comer hongos crudos, con la qual comida salían todos de juicio y quedauan peores que si uvieran bebido mucho uino; tan embriagados y fuera de sentido que muchos dellos se matauan con propia mano, y con la fuerca de aquellos hongos, uian visiones tenían revelaciones de lo poruenir, hablándoles el demonio en aquella embriaguez; todo lo qual acabado y ellos vuelto en sí, los señores de Tlaxcala de Vexotzingo Y De Cholula y de Tliliuquitepec, pidieron el beneplácito Real para irse [...] [Durán, 2002:476].

Fray Toribio de Benavente o Motolinía, también en el siglo XVI, se atrevió a observar la práctica de la ingesta de hongos y compararla con la comunión católica.

Tenían otra manera de embriagarse que los hacía más crueles, y era con unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra las hay como en Castilla; más los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil

www.neip.info

> visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecíales que las piernas y el cuerpo tenían llenos de gusanos que los comían vivos, y así medio rabiando se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase; y con esta bestial embriaguez y trabajo que alguno sentían, acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros, más crueles. A estos hongos llaman en su lengua teunanacatlth, que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban; y de la diva manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba [Benavente o Motolinía, 1979:20].

Vocabularios del siglo XVI

Fray Alonso de Molina identificó al hongo sagrado como el "'Hongo que emborracha': *Xochinanácatl, Tepexinanácatl, Ixtlahuacan, Nanácatl, Mazahuacan nanácatl y Teyhuínti nanácatl*" [Molina, 1977:209]. Fray Juan de Córdoba, en su *Vocabulario Castellano-Zapoteco* dice sobre el mismo: "Honguillo o xeta con que se emborrachan. *Péca'oo,* péyaco'o. (*Péazoo*) [Córdoba, 1942:222]. Por otro lado, en el *Vocabulario de la lengua castellana vuelto a la Matlatzinca,* Fray Diego de Basalenque traduce la palabra *intzachohui*, como "hongo divino" y como "hongo sagrado que embriaga y hace feliz a los indios" [Basalenque, 1975:161]. Fray Maturino Gilberto, en el *Vocabulario en su lengua de Mechuacan,* define el vocablo *cuivqua terequa* como "hongo que emborracha" [Gilberto, 1990:102]. Por último, Diego de Nájera [Nágera] Yanguas, en su *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua de cosas muy útiles y provechosas para los ministros de doctrina,* describe el siguiente pasaje: "*yoquenangueze daguiminemaha toguica mayho yocho nanguezé darimichoye dariminemaha rogoza yocho maqueranuu maqhe peqherobexi hanchanixi? que higuiza? hiroza anguechco datiminemaha togoza*", cuya traducción es: "por que querías comer essos hongos? por que estaba enfermo quería comer hongos para ver lo que perdí quantas vezes? no los comiste? No los comí solamente quería comerlos" [Nájera, 1963:27-29].

Otros textos de la época virreinal

En realidad, aunque han sido poco estudiadas, existen muchas fuentes históricas que dan cuenta del ritual al agua y a la montaña desde el siglo XVI hasta el XIX. Cronistas de la nobleza india, botánicos, colonizadores y autoridades españolas, títulos de tierras de poblados de indios [v. para Cuijingo a Reyes

www.neip.info

Ubaldo, 2007] y de manera especial los textos de la santa Inquisición.[1] A continuación citamos algunos ejemplos.

El médico de la corte de Felipe II, Francisco Hernández, en su *Historia de Nueva España,* hace los siguientes comentarios acerca de los hongos:

> Hay en Nueva España tantas y tan variadas especies de hongos, que sería largo y cansado describir o presentar en imagen cada una de ellas, por lo cual, tratando sólo algunas detalladamente, dejamos para su oportunidad lo que atañe a doctrina o es complemento de la historia natural de este Nuevo Mundo. Diremos, pues, que ciertos hongos nacidos en estas tierras y llamados citlalnanacame, son mortíferos, otros hay, llamados teihuinti, que no causan comidos la muerte, pero producen cierta demencia temporal que se manifiesta en risa inmoderada, y son leonados, acres y de un fuerte olor no desagradable. Hay otros que, sin producir risa, hacen pasar delante de los ojos toda suerte de visiones, como guerras y figuras de demonios, y otros, enormes y horrendos, preferidos por los hombres principales y adquiridos a gran precio y con sumo cuidado para sus fiestas y banquetes, y que son pardos y con cierta acrimonia. Hay finalmente otros comestibles, de naturaleza fría, sin sabor ni olores notables, llamados iztacnanacame. De estos algunos son blancos, otros amarillos, rojos, pardos, negruzcos, matizados, verdosos, de tan varios colores, en fin, que ningún artista podría igualarlos por hábil y diligente que fuese, más no sólo difieren en el color y en las propiedades, sino también en el tamaño y en la forma, pues los hay pequeños, grandes, medianos, aovados, redondos, con forma de escudo de amazona, anchos y de otras muchas figuras. ¿Qué podría yo hacer entre tal abundancia de esta naturaleza feraz? Escogí sólo cuatro para pintarlos, a saber: los comestibles, de color blanco, que nacen mucho de un solo tallo y brotan generalmente en las peñas, llamados por su color iztacnanacame o sea hongos blancos, los rojos, se llaman tlapalnanacame, los amarillos, llamados chimalnanacame, que son inocuos y sirven de alimento, y finalmente teihuinti, y que son leonados tirando a pardo, provocan risa inmotivada o producen visiones [Hernández, 1959:396-397].

1 Para nuestra área de estudio, Eric Martínez ha localizado en el Archivo General de la Nación varios documentos inquisitoriales en los que trata el tema. En el ramo Inquisición, están, entre otros: v.360, f. 311-320, v.362, f.1-23, v.551, f.538, v.817, f.421-430, v.1175, f.364-366.

www.neip.info

Don Gaspar de Covarrubias, alcalde mayor, en su *Relación de las minas de Temazcaltepec*, hace referencia al uso de los hongos y de cómo éstos formaron parte de la matrícula de tributos en la época prehispánica:

> Eran en tiempo de su gentilidad subjetos a un señor de México que se llamaba Axayacatzin, al que sucedió Montezuma, que fue a quien el Marques del Valle hallo por señor de México [...]; tenia sobre ellos señorío de dalle de quinze hasta veynte indios todas las veces quen algun rrequentro y pelea era necesario: tenian estos indios con los tarascos de Michoacán, que hera frontera de aquesta provincia, guerrea, y los que cautivaban se lo llevavan para sacrificar y servirse dellos en otras cosas como esclavos; tributavanle cada ves que se lo pedian dos o tres cargos de mantas de nequen, que se hace de un árbol que se llama magei; y davan ongos con que senborrachaban y ocoto, ques tea para alumbrar [...] [Covarrubias, 1906:20].

Don Fernando de Alvarado Tezozómoc, a finales del siglo XVI y principios del XVII, escribió sobre el lavatorio de pies del *Huey Tlaloque Tizoczic Chalchiuhtonac* y de cómo sacrificaron a los cautivos de Meztitlán y Huextecas:

> Ahora, en desprendimiento mío, por mí vejez tan cansada, quiero gozar y festejarme con vos, y quiero aderezarme, y vestirme al uso del contento de este mundo, y quiero de estas flores y perfumaderos galanos, como lo gozan los amigos nuestros y extranjeros, y hemos de bailar los dos juntos en la delantera del areito y baile; así salió a la danza el rey Tizoczic con la corona que llaman Xiuhhitzolli, y en la nariz una piedra pequeña que llaman Xiuhhuitl, orejeras y bezolera todo de oro, y la persona muy adornada con mucha plumería muy rica, luego le trajeron los viejos a Tizoczic, rey, mucha fina rosa, y perfumaderos dorados, y lo propio al viejo su ayo y padre Cihuacoátl: luego por mandato del viejo Cihuacoátl dieron a los convidados hongos montesinos a comer, con que se embriagan, que llaman Cuauhnanácatl, y habiendo comido comenzaron el canto con muy alto punto, que retumbaba la gran plaza, y después de un rato les volvieron a dar de comer de los hongos borrachos, que comiendo dos o tres de aquellos, mojados en un poco de miel, quedaban tan borrachos y perdidos, que no sabían de sí: luego seguía el canto en más alto punto que el primero [...] [Alvarado, 1944:259].

www.neip.info

Hacia la primera mitad del siglo XVII, Jacinto de la Serna mostró su sorpresa de que, a pesar de los esfuerzos de los evangelizadores en el siglo XVI, la costumbre de la ingesta de hongos sagrados no había desaparecido para el siglo XVII. Veamos a continuación algunos de sus relatos del Valle de Toluca:

> Examinamos pues todos estos médicos y parteras, la declaración de la Médica Francisca, que todas sus circunstancias me valí para sacarles a los demás el modo, con que habían recibido la gracia, de decían tener; así para curar, como para partear. De todo esto no puede convencer a la que decían habían hechizado a la enferma de mi casa (llamábase Leonor María) y a la otra india que había muerto de la disentería ni ella confeso tal delito, el caso fue, que a el había venido un indio natural del pueblo de Tenango gran maestro de supersticiones, y se llama Juan Chichiton que quiere decir perrillo, el que había traído los hongos colorados, que se cogen en el monte y con ellos habían hecho una gran idolatría y antes de decirla quiero explicar la calidad de los dichos hongos, que se llaman en la lengua mexica Quautla Nanácatl. Y habiendo consultado a el Licenciado Don Pedro Ponce de León el gran ministro, y maestro, que dice en el capitulo segundo; me dijo, que estos hongos eran pequeños, y colorados, y que para cogerlos iban a el monte los sacerdotes, y viejos ministros diputados para estos embustes, y estaban casi toda la noche en oración, y deprecaciones supersticiosas, y al amanecer cuando comenzaba cierto vientecillo, que ellos conocen, entonces los cogían atribuyéndoles deidad, y teniendo el mismo efecto, que el ololiuhqui o el peyote, porque comidos o bebidos los embriaga, y priva de sentido, y les hace creer mil disparates. Este pues Juan Chichiton habiendo cogido los hongos una noche, en la casa, donde se juntaron con ocasión de una fiesta de un santo: el Santo estaba en el altar, y los hongos con el pulque, y con el fuego debajo del altar, anduvo toda la noche el teponaztli y el canto, y habiendo pasado la mayor parte de ella el dicho Juan Chichiton que era el sacerdote de aquella solemnidad, les dio a todos los circunstantes, que se habían juntado a la fiesta, a comer de los hongos como a modo de comunión, y a beber del pulque, y rematar la fiesta con abundante cantidad de pulque que los hongos por su parte, y el pulque por la suya los saco del juicio, que fue lastima, el tal Juan Chichiton se huyó luego y nunca pudo tener noticia de otros para castigarlos, sino fue de la dicha Leonor María, que teniéndola presa en mi casa por el indicio del hechizo, y por el hecho de la dicha de la asistencia de

www.neip.info

la idolatría, que hicieron Don Pedro Ponce de León el modo que estos tiene de hacer este daño de los hechiceros y me dijo [...] [Serna, 1892:100].

Obviamente, como antes notamos, entre las fuentes históricas virreinales hay muchas donde se palpa la persecución que la Iglesia católica a través del Tribunal de la Santa Inquisición sobre la costumbre india de la ingesta de hongos. Por ejemplo:

[...] este Andrés en cualquier parte que va tiene una costumbre, que comulga á la gente y él mismo comulga, y esto hace de unos ciertos honguillos que se llaman en su lengua Nanácatl, que es cosa endiablada, cualquiera que lo come, y este es el que dicen cuerpo del demonio, y dizque allí ven si han de morir preso, ó si han de ser ricos ó pobres, ó si les ha de venir alguna desdicha.

Chalchiutepeua, y Macauexca, y Tlacuxcalcatl, y Xuchicalcatl, los dos son vecinos de Metepec, y los otros dos de Zacatepec, estos dos tienen cargo del dicho Zacatepec, dicen los dichos testigos que el dicho Andrés haciéndose dios pidió copal y papel, y luego se lo dieron y el dicho Andrés hizo sus encantamientos, y acabados de hacerlos estos dichos dos testigos, que tienen cargo de Zacatepec, dixeron á los maceguales: <<alegraos todos porque fulano Telpuchtly, que significa Tezcatlepuca, dice qne lloverá y que cogeremos mucho maíz, y que no caerá hielo ninguno ni se perderá nada>>; y así todos lo maceguales de estos pueblos creyeron en él y lo tuvieron en gran milagro, y diéronle mantas y cinco cargas de maíz al dicho Andrés, y el dicho Andrés les dixo que le hiciesen una casa en Atliztaca, y así se la hicieron, y después de hecha hicieron gran fiesta, y predicóles el dicho Andrés diciéndoles otra vez que todas sus semenenteras se harían muy bien, y pidió á todos estos pueblos mil y seiescientas hachuelas de tepuztl para hacer armas para pelear contra los xpianos, y que las pedia Martín Ucelutl para hacer flechas; item más, les dio á comer del dicho nanacatl, que son los dichos honguillos con que ven visiones; item más, les dixo que por qué dejaban las cosas pasadas y las olvidaban [...] [Inquisición, 1912:59-60].

En el siglo XIX Manuel Orozco y Berra (1816-1881) también se interesó en el tema y buscó documentarse en fuentes primarias. Una evidencia es la reproducción que hace del siguiente pasaje de fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de la Nueva España* (cap. LIV).

www.neip.info

> Sentado Motecuhzoma en el lugar supremo entre los mismos dioses, vio inmolar a los prisioneros otomíes; aquel sacrificio le pertenecía en parte, supuesto estar ya revestido del carácter divino. Acabada la fiesta religiosa, los señores se reunieron a comer los hongos silvestres, que tienen la propiedad de transformar el juicio cual si fueran bebida embriagante; durante el trastorno veían visiones, creían escuchar voces, de donde tenían aquellas alucinaciones como avisos divinos, de revelación para el porvenir y adivinaciones de lo futuro. Amigos y enemigos volvieron a sus tierras, ricos en regalos, llenos de admiración por el poderío, la riqueza y el fausto del emperador de Tenochtitlan [Orozco, 1960:375].

El templo cristiano y su conexión con el Tlalocan mesoamericano

Desde tiempos muy remotos, en la época prehispánica, los poblados ubicados en paisajes aledaños a volcanes, montañas, lagos y ríos tenían un ritual muy especial ligado con el culto a deidades o fuerzas de la naturaleza que consideraban que residían ahí y a las cuales les solicitaban lluvias y buenos temporales para el logro de la reproducción del ciclo de la vida, incluyendo al propio hombre y las labores agrícolas, de caza y de recolección.

En ese contexto, la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas de los volcanes y cerros de importancia eran vistos como depósitos de agua y cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por ello eran venerados igual que los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático, el cual signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

La organización de sitios sagrados y templos para el culto correspondía, en este entorno, con el hecho de que las montañas también funcionaban como marcadores de eventos calendáricos por lo que los solsticios, equinoccios y pasos cenitales tenían un papel primordial en la organización del ciclo sagrado. La relación del hombre con la montaña era sumamente compleja. Inclusive, una misma montaña podía representar para cada pueblo un diverso aspecto de interés.

Con la llegada de los españoles el culto común a las montañas y al agua, ligado con las formas de vida agrícolas y lacustres, se encubrió y mezcló con elementos del culto cristiano. Investigadores como Arturo Montero, Johanna Broda y Beatriz Albores, entre otros, con el apoyo de ciencias como la arqueo-

www.neip.info

logía, la etnohistoria y la antropología, en fechas recientes han mostrado el origen y la continuidad hasta el presente de las formas del culto al agua o a Tláloc [cfr. Albores y Broda, 1997]. Montero ha elaborado un registro arqueológico del ritual de alta montaña mexicana en el que sorprende la cantidad de sitios, por ejemplo, en el Nevado de Toluca, en el Iztaccíhuatl, en el Popocatépetl y en el Pico de Orizaba [Montero, 2001:41-42]. Y para la actualidad, la antropología ha mostrado cómo en estos mismos lugares sobreviven los rituales de solicitud de lluvias, que año con año un número considerable de campesinos aún llevan a cabo; desde sus poblados de origen van hacia distintos sitios sagrados ubicados en varios puntos de los volcanes y montañas [cfr. Broda *et al.*, 2001].

Estos campesinos son comandados por gente que se considera de "conocimiento", a los que comúnmente se suele llamar "tiemperos", "señores del tiempo" o "graniceros", aunque en cada región tienen nombres diferentes de acuerdo con la cultura local. Su función más destacada es la solicitud de agua, el control del tiempo para el logro de las buenas cosechas y para ahuyentar el granizo. Estas ceremonias, que ante los ajenos a esa realidad cultural parecen simples, exigen un conocimiento profundo del entorno natural de los poblados y lugares de culto. Sitios de salida de agua donde las "fuerzas sagradas" suelen desarrollar sus diversas funciones. La atmósfera, la posición de los astros y sus ciclos anuales, la variedad de animales, árboles, plantas, hongos y de manera importante, el ser humano que habita en aquellos lugares y su cultura material y espiritual. Para adentrarse en este mundo se requiere no sólo del conocimiento de la vida de los pueblos y de sus dirigentes sagrados: "los hombres y mujeres del tiempo", sino que el ambiente geográfico de sus alturas y soledades encierra un ámbito de misterios y peligros a los que hay que acceder siempre acompañados de esa gente de "conocimiento", pues sin ellos, además de los riesgos que hay que enfrentar, es imposible conocer el espacio desde su particular punto de vista. Se trata de una "otredad" que, al profundizarla, nos lleva a entender importantes aspectos para captar su visión del mundo y para entender por qué aquellas prácticas reconocidas como "rituales al agua y a la montaña" fueron parte de un complejo pensamiento hegemónico en el periodo prehispánico y que muy posiblemente tuvieron su origen cerca de los grandes volcanes como el Popocatépetl y el Iztaccíhuatl, entre otros lugares, pero que para el siglo XVI, con la expansión mexica, cubrieron un amplio ámbito en Mesoamérica.

www.neip.info

Los rituales tienen la función fundamental de regular las aguas para recibir las bondades naturales que permiten el sustento y la reproducción del hombre. Esto se logra cuando el ciclo del agua ayuda a que los frutos de la naturaleza lleven un ritmo adecuado de nacimiento y vida. En ellos se incluye los que brotan de manera natural y los que el ser humano propicia con el trabajo de la tierra, es decir, la labor agrícola. Sin embrago, la cuestión no resulta nada fácil, porque además del conocimiento previo al que los "tiemperos" acceden desde la práctica, tienen sobre todo que adentrase en la tradición, en la herencia ancestral. Estos hombres y mujeres no son seres comunes, ellos sienten tener la capacidad de entrar en contacto con esferas a las que consideran sagradas, y gracias al saber con que cuentan sobre las plantas y los seres humanos, pueden paralelamente curar el espíritu y las enfermedades del cuerpo. Son también, en otras palabras, "médicos tradicionales".

Obviamente, con el objeto de explicar la pervivencia del culto señalado por la arqueología y la antropología, se ha realizado también un gran número de investigaciones de carácter etnohistórico que dan cuenta de los cambios y las continuidades a través de los años [cfr. Loera, 2006a]. Sin embargo, tomando en cuenta que al contacto con el catolicismo el culto se tornó, hasta cierto punto de vista, clandestino, las fuentes históricas fueron escasas para algunos periodos. En particular desde la segunda mitad del siglo XVII hasta finales del XIX. Ante ello, y considerando por otro lado que el culto se mezcló con elementos católicos, el objetivo de estas páginas es mostrar cómo ciertos rasgos del culto a la montaña de origen prehispánico se pueden observar justamente en algunos templos católicos. Para lograrlo tomamos ejemplos de iglesias ubicadas en la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. Se trata, por otro lado, de apoyar la hipótesis ya enunciada por otros autores (v. más adelante) respecto a que los templos prehispánicos y algunos católicos de los pueblos de indios virreinales pueden, de alguna manera, verse como la sustitución de la montaña sagrada mesoamericana.

Del Altépetl al templo católico

Dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl que no podemos dejar de lado para entender el culto al agua y a la montaña son Tamoanchan y Tlalocan [cfr. López Austin, 1994]. El primero, Tamoanchan, podría definirse

www.neip.info

como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó el sexo, la guerra, el juego, etcétera. Con todo esto ahí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que ahí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre.

Tlalocan, en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos "cueva larga" y "camino debajo de la tierra". Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores, los tlaloques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. Ahí iban los que morían tocados por el rayo o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlaloques pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución de las aguas. Tlalocan era también una montaña hueca llena de frutos pues había en ella una eterna estación productiva. Era, por otro lado, la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

Entonces, el vocablo nahua Altépetl (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones, podría a la vez sintetizar la unión entre Tamoanchan y Tlalocan, pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro y en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *atl* (agua) o quizá los dientes de Tláloc, dios de la lluvia [Wake, 2000:467].

No obstante, la palabra Altépetl tenía un significado mucho más amplio de lo que denota, tanto el vocablo náhuatl (cerro de agua), como el glifo que lo escenifica: un cerro del que brota agua. Se trata de un concepto que llegó a ser dominante en la época prehispánica y entre sus rasgos más sobresalientes está el de representar una estructura piramidal de poder, es decir, una jerarquía señorial encabezada por un dirigente, un *tlatoani* del que dependía un grupo social determinado. Éste estaba adscrito a un territorio y físicamente se le podía identificar con un *teocalli* (casa de dios) o lugar de ritual e ima-

www.neip.info

gen de la cosmovisión[2]. En otras palabras, un espacio sagrado y profano a la vez donde se sintetizaba el "todo social en movimiento" del grupo social que constituía cada Altépetl [cfr. Loera, 2006a:97]. Por eso, James Lockhart, uno de los estudiosos más profundos de estas unidades poblacionales, ha probado cómo sobrevivieron en el virreinato al conservar la integridad de sus componentes. Las define como un estado étnico, una entidad soberana o potencialmente soberana a la que los españoles llamaron pueblo [*ibid.*].

Regresando a la montaña como sitio de culto y residencia de deidades, el templo pirámide o *teocalli* (casa de dios) era una emulación en términos conceptuales y visuales de la montaña. Un ejemplo de ello es el santuario de Tláloc, ubicado al lado norte de la plataforma doble del Templo Mayor de Tenochtitlán. Se trata de una montaña cósmica, de sustento, fertilidad y prosperidad agrícola.

> Dadas las asociaciones conceptuales entre la montaña y la pirámide, parece evidente que el Altépetl como determinante territorial político simbolizado en el templo pirámide de cada ciudad y pueblo, tomó sus orígenes en un pasado remoto cuando los primeros núcleos permanentes se establecieron. Cada comunidad de agricultores primitivos habría dirigido su atención a una o más montañas de su localidad donde los nubarrones amontonados, los manantiales subterráneos, y los lagos se reconocían como fuente esencial de agua para dicha comunidad, y por lo tanto su razón de ser. La sagrada montaña de agua con su seno vivificante se reprodujo en el teocalli como foco social y religioso de los pueblos que de modo creciente dependían de la labor agrícola para sustentar la vida sedentaria [...]
>
> Cuando se habla de un teocalli no se hacía referencia a su forma arquitectónica sino al dios o entidad sobrenatural que lo habitaba [Wake, 2000:469].

La idea de que en los pueblos de indios fundados durante el siglo XVI, los templos subsistieron y en algunos casos hasta el presente, como una emulación del *Altépetl,* es algo que han sugerido ya varios historiadores y antropólogos

2 Johanna Broda define el concepto de cosmovisión como "[...] la visión estructurada en la que los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida [...]" [Broda, 1999:462-491].

www.neip.info

[cfr. Florescano, 2002; Lockhart, 1992; Maruri, 2001; Ruiz, 2001; Wake, 2000]. Nosotros, por ejemplo, ya en otros trabajos [cfr. Loera, 2006a] hemos hablado de cómo el templo de San Antonio la Isla en el Valle de Toluca nos dice que esta continuidad se trata desde dos puntos de vista. La primera, indica que el ciclo anual de ceremonias católicas sigue los ciclos del agua relacionados con la agricultura y los ciclos de recolección en la laguna del Lerma o Chignahuapan. Evidentemente, las fuerzas sobrenaturales están ya representadas por los santos católicos, pero las ceremonias, según demostramos, siguen cierta correlación con el antiguo calendario de rituales prehispánicos. La segunda es la estructura arquitectónica. La iglesia puede verse como la imagen de un cerro; en el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman las creencias locales. Al entrar en el templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en "el mundo interno" observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y la raíz de su memoria [Loera, 2006a:173].

Hablando en general de los pueblos de indios, Wake anota lo siguiente:

> El sistema de cabecera-sujeto modelado por los españoles sobre la antigua estructura jerárquica, contribuyó indudablemente a que el concepto de Altépetl persistiera en la mente de los indígenas [...]
> Demostraré que la iglesia cristiana, sucesora de la montaña de agua arquitectónica, era también vista como una montaña artificial que guardaba en su interior las fuerzas sagradas que generaban y sustentaban la vida del hombre [Wake, 2000:468].

Por su parte, Serge Gruzinski comenta que en el mapa de Almolonca, en Veracruz, llama la atención la "degradación" que sufrió el arte indígena en el siglo XVI. Él observa gran similitud entre las representaciones de la iglesia y la montaña. A su vez, señala que las coloraciones de los mapas usadas por los indios para representar a los templos de sus pueblos son el marrón rojizo o el azul turquesa, que simbolizan a la montaña y al agua [Wake, 2000:479].

En otros casos, en las pinturas y en las esculturas de varios pueblos de indios virreinales observamos una gran cantidad de simbolismos que nos remiten al Altépetl o a los rituales ligados con la solicitud de agua para el buen logro de

www.neip.info

los calendarios agrícolas. Entre los poblados que comprenden la zona aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl podemos citar varios ejemplos.

Los templos de Amecameca

En Amecameca, Estado de México, se encuentra un cerro actualmente conocido como el Sacromonte, en cuya cúspide está un templo dedicado a un Cristo negro hecho de caña durante la época virreinal, y actualmente es uno de los cuatros santuarios más importantes del centro de México (junto con los de Chalma, los Remedios y Guadalupe). Estudios recientes han comprobado alineaciones astronómicas entre diferentes puntos de este cerro y algunos sitios sagrados de los volcanes [Sampayo, 2007:147-195]. Además de esta especial ubicación geográfica, el cerro contaba en su interior con manantiales de agua cristalina a los que se accedía por cuevas que aún existen y sobre una de las cuales está ubicado el templo en donde se encuentra la imagen del señor del Sacromonte. Según cuenta la historia, este era uno de los lugares donde se hacía palpable la mítica unidad de Tamoanchan-Tlalocan y el Cristo negro podría verse como una sustitución de la deidad Tezcatlipoca, a quienes rendían culto los totolimpanecas que llegaron a dominar el lugar desde la cima del cerro a partir de 1262. Mucho antes, sin embargo, ahí ya se reverenciaba al agua, como lo asienta el cronista Chimalpahin:

> Allí en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchiuhmomozco [altar de la diosa Chalchiuhtlicue], porque allí era reverenciada el agua [...]
> Estas gentes muy perversas eran dadas a las artes de la brujería; eran magos que podían tomar a voluntad aspecto de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia [Chimalpahin, 1965:76-77].

Entonces, de acuerdo con los datos históricos y arqueoastronómicos, podríamos plantear la hipótesis de que la característica del cerro del Sacromonte es que no termina su perímetro orográfico dentro de los límites de su propia ubicación geográfica. Sus fronteras se extienden hacia un ámbito simbólico: tomando en cuenta el movimiento del sol y su ubicación frente a los volcanes, se convierte en un Axis mundi en un "cerro templo" que conecta lo celestial con lo terrestre. Todavía en la actualidad, con la enorme celebración

www.neip.info

que se realiza en su templo, año con año, todos los miércoles de ceniza, prácticamente se inicia el ciclo de la cosecha y muchos "graniceros" continúan asistiendo a sus cuevas para solicitar los buenos temporales. Es decir, dentro de una apariencia católica el sitio continúa manteniendo una liga ancestral con los rituales de culto a la montaña de origen prehispánico. Aunque obviamente se ha escrito mucho sobre la historia del Sacromonte [cfr. Fortino, 1981], poco es en realidad lo que nos lleva a entender cómo pervivieron en la imagen del Cristo los elementos antiguos del culto a los cerros. Es por ello que presentamos a continuación un dibujo del mismo, realizado en el siglo XVIII. Este fue recogido por el Tribunal de la Santa Inquisición en 1782 y curiosamente lo guardó sin abrir ningún caso de acusación sobre el mismo. El asunto no resulta sorprendente pues si miramos el dibujo se trata simplemente de una estampa católica sobre el Cristo del Sacromonte. Obvio es, empero, que esta fue recogida por el juez inquisidor residente del convento dominico de La Asunción de Amecameca, que probablemente habitando allí tenía conocimiento del pensamiento indio respecto su forma de mirar los cerros y la naturaleza. En estos momentos nos encontramos realizando un estudio de iconología amplio sobre esta figura y otras pinturas sobre el Sacromonte para la elaboración de un libro. Por tanto, solamente presentamos a continuación algunos adelantos al respecto que serán de mucha utilidad para los fines de este ensayo.

Si observamos la figura recogida por la Santa Inquisición que presentamos adelante y la comparamos con el cerro del Sacromonte, podemos ver varios asuntos interesantes. El cuerpo es una montaña con diferentes niveles, barrancas, bajadas de agua y una nutrida vegetación. No podemos confirmar aún, mediante los datos con que contamos, si se trata del propio cerro del Sacromonte, si el dibujo hace alguna referencia a los volcanes o es una síntesis de todos ellos, lo que sí es observable a simple vista es la relación del Cristo con la montaña. Por otra parte, si se tratara del cerro del Sacromonte, la cabeza que estaría colocada justamente donde se edificó el templo al Cristo negro —sobre lo que antes era el templo de los totolimpanecas—, tiene una diadema que presenta un cierto parecido con la cabeza del guajolote (*totoli*) del glifo con que la historia tolteca chichimeca representa a Amecameca. Este se encuentra sobre un cerro y podría representar a Tezcatlipoca, deidad que habitaba en las cuevas.

www.neip.info

Figura 28. Dibujo amplificado del cristo del Sacromonte recogido por la Santa Inquisición en el siglo XVIII [Archivo General de la Nación, Inquisición, v. 346, exp. 9, fol. 1].

Figura 29. Obsérvese la cabeza del guajolote (*totoli*) sobre el cerro Amaqueme y compárese con la diadema del Cristo del dibujo anterior [figura tomada de Séjourné, 1990:63].

www.neip.info

Ahora bien, si nos dirigimos al templo parroquial de Amecameca que se encuentra en el centro del poblado frente al cerro, observamos que está dedicado a la virgen de la Asunción cuya celebración patronal es el 15 de agosto[3], fecha que coincide con las celebraciones del calendario prehispánico, tiempo que marca el inicio de la cosecha en sentido amplio y específicamente la de los primeros granos tiernos del maíz. En los siglos XVII y XVIII en las celebraciones que se hacían a la virgen en el atrio de la iglesia, se le recitaba en lengua náhuatl oraciones en las que también se puede ver como la imagen cristiana en la cosmovisión de los indios de la época, es decir, era identificada con los cerros. En ellas todo parece indicar que, cuando se le hablaba a la virgen, se trataba en realidad del Iztaccíhuatl. Enseguida reproducimos la traducción de un extracto, como ejemplo;

> En mucho te cansaste en rogarle a la pequeña constelación que un día te baje sobre este gran humo sagrado. Es por lo que sin duda huyes como un venado o como un conejo. La mujer del nevado que viene huyendo del humo, que ahora descubrí por donde todos los jades se sacuden, que son la riqueza de Amecameca, Por eso se esparcen los jades amorosa y dignamente en la coronación [de la virgen de la Asunción]...[4]

Por otro lado, también en el templo de la Asunción de Amecameca, encontramos otros elementos que remiten a la historia regional poniendo como eje el culto al agua y a la montaña. De manera particular resulta interesante un conjunto de piedras labradas que están ubicadas en el anexo del templo y que parecen haber sido colocadas en diferentes tiempos. Como puede observarse en la imagen siguiente, en el centro del conjunto se encuentra un *Xipe Totec* (el degollado, el cambio de piel de la tierra, que es también una deidad hermanada al culto de Tezcatlipoca). Es posible que esta pieza se haya puesto ahí como

[3] El día 15 de agosto, dedicado a la fiesta de la virgen de la Asunción, corresponde en el siglo XVI a la fecha 5 de agosto prehispánica.

[4] Loa recitada en 1683 en el templo de Amecameca. Tomada de del Mercurio Encomiástico en excelentísima lengua Mexicana, o Náhuatl hecha en diversos tiempos desde 1682 [...] correspondiente al documento 580 de la colección de fotografías tomadas por Francisco del Paso y Troncoso en su misión a Europa 1892-1916 [1938] que hoy se encuentran en resguardo de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. La investigación y traducción de estos documentos se están llevando a cabo por Margarita Loera y María Elena Maruri.

www.neip.info

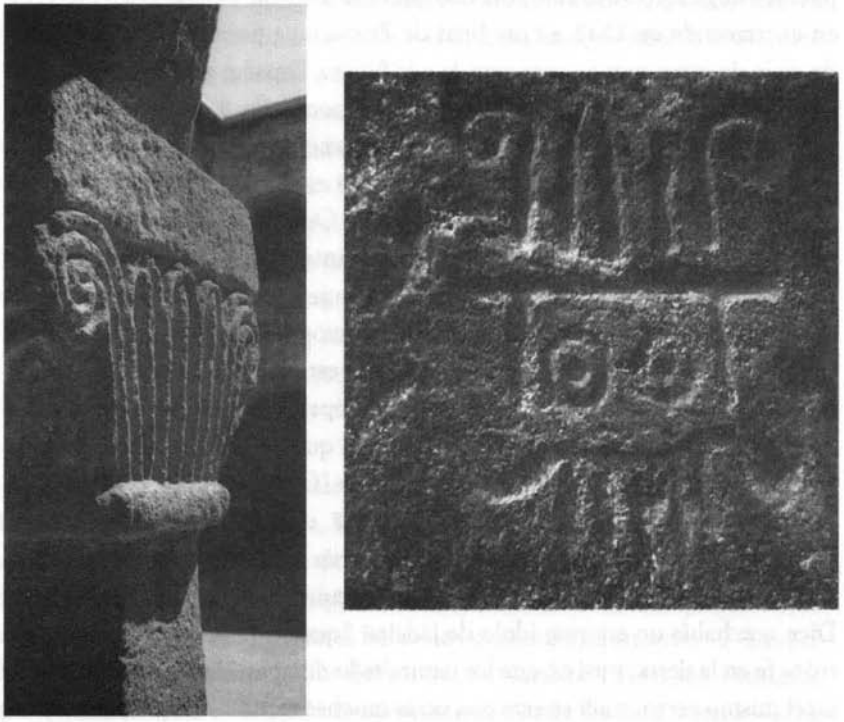
parte de las piedras generadas por la demolición de los templos prehispánicos y que se usaron para construir las iglesias católicas. Seguramente fue cubierta con materiales constructivos. Todo parece indicar que al encontrarla, los oriundos del lugar pusieron encima un símbolo mariano al revés. Este último es idéntico al localizado en la pila bautismal de Tlalmanalco del siglo XVI, y podría suponerse que al colocarlo de cabeza se estaba intentando representar a Xochiquetzal y sus advocaciones: Pilzintecuhtli y Xochipilli, deidades de la fertilidad que según el *Códice Borgia* (folio 8, fig. 59), solían descender a la tierra de cabeza, para entrar en contacto con el Xipe Totec y generar la fertilidad de la tierra. Esto ocurría justamente en los calendarios prehispánicos antes del equinoccio de la primavera, después de las festividades en el cerro Amaqueme y cuando se acostumbra bajar al Cristo negro a la iglesia parroquial de la Asunción de Amecameca para que pase allí los días de la cuaresma, mientras la tierra cambia de piel. A los lados de estas dos piezas encontramos las esculturas de dos águilas, por la colocación de sus patas parecen hacer alusión a la conquista azteca. Quizá con la intención de asentar que en la historia de la localidad, antes de ser conquistados por estos últimos, ya se reverenciaba al cerro y a los ciclos del agua y la naturaleza [v. Loera, 2006].

Figura 30. Conjunto de piedras esculpidas y colocadas por manos indias en el anexo al templo-convento de la Asunción en Amecameca. Fotografía de Ramsés Hernández, 2005.

www.neip.info

La importancia del culto al agua en el templo también se puede ver en el claustro conventual, en las arcadas de la parte baja, donde los capiteles cuadrados de las columnas ostentan motivos vegetales y en la parte superior se puede ver la representación de Tláloc (deidad principal del agua) que emerge en el contexto de una forma aparentemente velada a los ojos de los visitantes externos, pero clara para los indios y para quienes conocen sus formas de representatividad prehispánica. Como confirmación de lo anterior presentamos, junto a la fotografía de uno de los capiteles mencionados, un acercamiento a un petroglifo con la efigie de Tláloc que está en el cerro de la Luna, al pie del volcán Iztaccíhuatl, y que fue tomada por Arturo Montero, justamente con el propósito de constatar nuestro postulado respecto a la presencia del dios del agua en el templo católico de la Asunción Amecameca.

Figura 31. En el detalle se observa claramente la figura de Tláloc en la columna. Fotografía de Ramsés Hernández.



www.neip.info

La iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco

Otro ejemplo que muestra concretamente la pervivencia cultural sobre el culto al agua y a la montaña en los templos católicos es la presencia de plantas y hongos sagrados, en la iglesia de San Marcos Huecahuaxco en Ocuituco. Estos hongos han sido hasta ahora usados en las ceremonias relacionadas con la adivinación y curación de enfermedades, que son parte de las actividades de los tiemperos o graniceros, cuyos antecesores, los sacerdotes prehispánicos, solían hacer la ingesta también para entrar en contacto con todos los componentes de la geografía sagrada. La existencia de estos elementos ligados con el templo católico puede desprenderse de algunas fuentes históricas, pero también de nuestros recorridos etnográficos en la región, lo que significa que el fenómeno es de pervivencia actual.

Al igual que Amecameca, los primeros habitantes de Ocuituco de que se tiene registro fueron los olmecas-xicallancas que ya solían reverenciar al agua y a los cerros. Durante la época virreinal, el sitio fue uno de los pocos pueblos de la zona sustraídos del marquesado del valle de Oaxaca y fue dado en encomienda en 1548 a Fray Juan de Zumárraga para sufragar los gastos de viaje de otros monjes que venían a la Nueva España; posteriormente fue cambiado a la encomienda de Jumiltépec [Monografía, 1980:77].

Existe un traslado (o copia) de un documento de 1536 cuyo original, se dice, fue tomado de un escrito que llevaba el clérigo Francisco Martínez cuando llegó en visita oficial a los pueblos de Ocuytuco, Ximiltepeque y Tetela, los días 12 y 13 de abril de 1531. Los apuntes de este inspector incluyen detalles del gobierno indio, de las estancias sujetas a cada pueblo cabecera, del número de casas y hombres, de los productos y recursos naturales y de la topografía de cada pequeña región. Gracias a esta información se puede afirmar que Ocuituco, Tetela del Volcán, Jumiltépec y Ecatzingo estaban entre los poblados aledaños al volcán Popocatépetl que tenían una fuerte filiación étnica y dependencia política con Xochimilco [Gerhard, 1970:98].

Acerca de la tradición religiosa de la zona, el dominico Durán dice que en tiempos de la gentilidad había ahí un gran centro ceremonial llamado Ayauhcalli, que estaba sobre el cerro de Teocuicani, al sur del Popocatépetl. Dice que había un enorme ídolo de jadeita, "que se desapareció cuando entró la fe en la tierra, y así es, que los naturales lo desaparecieron y lo enterraron en el mismo cerro, y allí se ésta con otras muchas riquezas". Por este motivo,

www.neip.info

el Tribunal de la Santa Inquisición tomó cartas en el asunto, pero los indios negaron seguir con sus rituales ancestrales en 1531 [Durán, 2004:101 y 166]. Un poco más tarde, en 1539, el propio obispo de Zumárraga retomó el problema que continuaba vigente y fue muy conocido el hecho del que el cacique local fue acusado de fomentar el culto a "ídolos y ritos paganos" [Inquisición, 1912, vol. 30. fol. 9).

En realidad, todo parece indicar que Ocuituco, como los otros poblados vecinos, tenían desde la época prehispánica la especialidad de cosechar plantas y flores sagradas, lo que explica la costumbre de la ingesta de hongos enteogénicos en los rituales locales y la inclusión de esta costumbre en el culto sincrético con el cristianismo. Veamos lo que nos narra la visita de 1531 sobre esta historia:

> Q este pueblo de oquytuco tenia moctezuma pa solamente el seruiº de los cuchiles y flores con otras tres estancias q estan junto a el cassas con casas la uva se dize tetela y la otra ximultepep/ y la otra acacingo y que el Cpitan quando rrepartio la trra la primª. ves dibidio estª tres estancias q tiene de termiº hasta doss leguas juntament con ocuytuco y q todo ello era vna cossa baxo de vun señor y todos juntos enuia de las dhas flores a motecuma saluo la estancia de acacingo q daba madera a ocuytuco / y que agora les tenia tomada el monte los de acacingo a ocuytuco con fabor de chalco y no tenia madera pa hazer su iglia y son pobres con el poco termiº q alcanzan.
>
> Después de hecha la dha visitacio el dho visitador les pregunto q si en este dho su pueblo o sujeto ay algun venero de metal o mynas y q biben dixeron q no ay venero de ningun metal y q biben de hazer madera e benderla e de vino de la tierra y de sus sementeras y papel de la trra [Gerhard, *op cit. apud.* Inquisición, 1912: vol. 30. exp. 9].

Del texto anterior se pueden desprender varias cuestiones. Primero, que Moctezuma tenía a Ocuituco, Tetela y Jumiltépec en su lista tributaria, solamente para abastecimiento de cuchiles y flores. Como sabemos, las flores dentro de la poesía náhuatl representan a los hongos sagrados y así son llamados: "Con embriagantes flores bellas se va tiñendo mi corazón..." Dentro de mí corazón se quiebra la flor del canto..." [Garibay, 1958:156]. Segundo, que Ocuituco vivía y vive primordialmente de cortar madera y venderla, de

www.neip.info

producir "vino de la tierra" (pulque), labrar sus sementeras y hacer papel de la tierra (*amatl*). Se trata de una comunidad campesina cuya liga con el bosque del volcán es esencial. No es de sorprender, entonces, que sean parte del entorno donde el culto a la montaña y a los ciclos del agua y de la vida es su esencia. Es claro también, por los datos históricos y etnográficos, que en la región se tiene un conocimiento fúngico. El habitante vive en un paisaje que considera sagrado, dotado por la deidad y en él, las flores y los "vinos de la tierra" están relacionados claramente con los enteógenos. Una muestra de todo lo expuesto parece dibujarse en la iglesia de San Marcos, 5 km al norte de Ocuituco, donde el indio de la región, tras el rompimiento hegemónico mesoamericano, deja ver que si bien se acopló a los ideales cristianos, no perdió del todo su ancestral cosmovisión.

Es interesante que en recorrido de campo antropológico realizado en el año 2005, un campesino que también es tiempero o granicero nos permitió acompañarle a una ceremonia de recolecta de hongos sagrados que realizaría en los bosques del volcán Popocatépetl. Antes de emprender la caminata al monte, visitó el templo de su pueblo. Fue una sorpresa percatarnos que en la decoración de sus muros interiores, entre la vegetación expuesta, se pueden apreciar los símbolos fúngicos. Al parecer se trata de hongos del género *Psilocybe,* porque las esculturas que los representan tienen estípite y píleo y son de color dorado. Además, están ubicados en un contexto de elementos naturales que nos podrían permitir pensar en Tamoanchan-Tlalocan. En los códices, los colores más frecuentes en estos lugares son el marrón, el azul y el verde, es decir, los colores del Altépetl (cerro de agua). En el caso de la iglesia de San Marcos Huecahuaxco, los hongos del género *Psilocybe* están pintados justamente en estos tonos (ver la figura de arriba). Además, los otros símbolos naturales que los rodean están pintados de dorado, un color que sólo los dioses podían poseer y al que llamaban *tonacatecuhtli.* Los hongos, además, se encuentran acompañados con otros elementos del Tlalocan. Por ejemplo, hay un helecho real (*Osmunda regalis*) (véase imagen letra "a") que vive en los bordes de ríos y en zonas húmedas. Es grueso y está cubierto por los restos secos de los pecíolos. Las frondes son grandes y están dispuestas en roseta. Su lámina es ovada- lanceolada y sus esporas presentan clorofila y son verdes.

En la figura de la letra "b", además de la flora regional, se aprecian dos coyotes (*Canis latrans*), un animal muy característico de la región, y hasta el

www.neip.info

mismo Tláloc, que en el contexto se torna en el eje rector de este paraíso, donde a la montaña, al agua y al bosque se une una cultura micófaga. Al parecer los hongos que aparecen en la decoración del templo son del género *Psilocybe zapotecorum,* por su color amarillo o dorado. Los llaman "los güeros" en el lenguaje volcanero local y que son los que crecen ahí concretamente. Se trata de los más grandes del género y crecen al lado de los helechos, en las barrancas. "Si no hay helecho no hay hongo", es una regla del bosque que se aprecia en los muros de la iglesia.

Ahora bien, respecto a los coyotes de los que antes hablamos, es interesante mencionar que en la realidad cotidiana éstos en la actualidad animales sagrados. Según nos contó el tiempero, buscan morir en las barrancas donde hay hongos y helechos. Cuando esto sucede, el sacerdote regional ofrece tabaco y alcohol al lugar donde descansa el cuerpo del coyote. Después, le pide permiso para obtener y dar un uso sagrado a su pelo, sus colmillos, sus patas, su cola, su ano y su pene. Por ejemplo, pudimos observar la elaboración de un amuleto: se necesitan dos colmillos de serpiente y dos cascabeles, dos colmillos y pelo de coyote. Todo esto se deposita en una caja de cerillos y lo porta quien lo elaboró. Esta magia sirve para los buenos negocios, las buenas relaciones sociales y para el destino. Es decir, son para producir abundancia.

Finalmente, encontramos a Tláloc en el templo. Este se observa estilizado como en la iglesia del convento de la Asunción en Amecameca. Tiene anteojeras y fauces serpentescas. (ver imagen letra "c"). Todos estos elementos que conforman el paisaje están planteados en el arte cristiano de la iglesia de San Marcos Huecahuaxco.

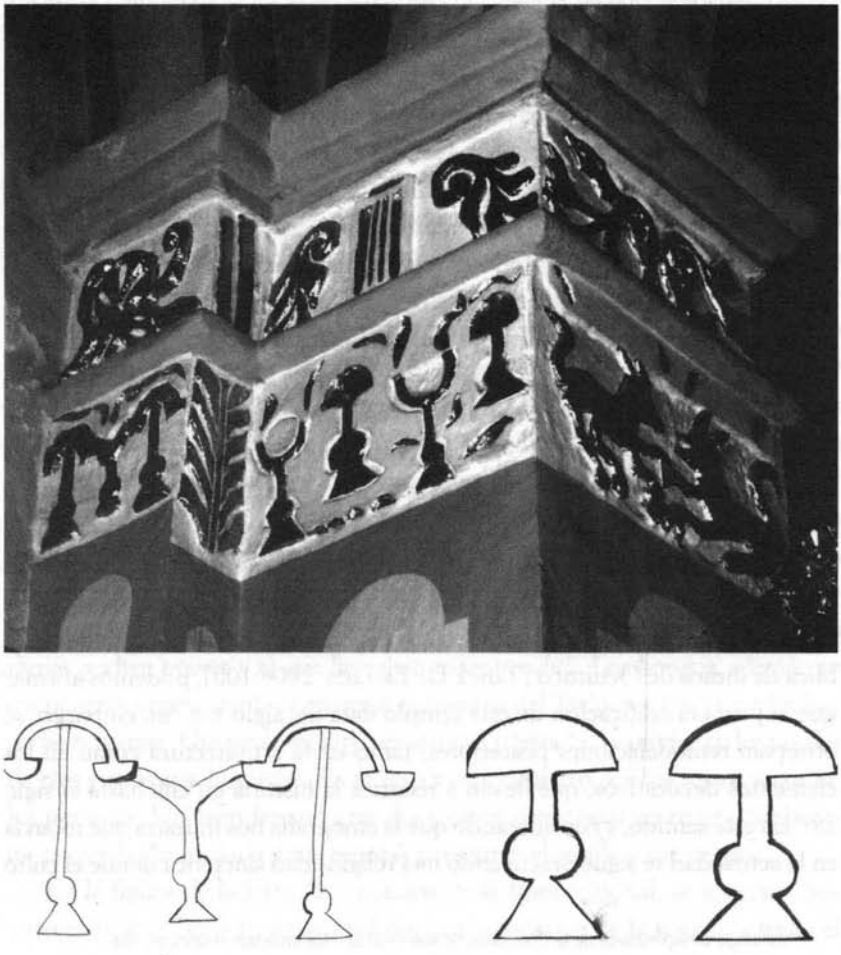
Por algunos de sus elementos arquitectónicos, como son los contrafuertes y la bóveda de cañón sobre una sola nave,[5] y por datos históricos en los que se cita a la localidad como un pueblo sujeto dependiente de la cabecera de república de indios de Ocuituco [Tanck De Estrada, 2006:100], podemos afirmar que la primera edificación de este templo data del siglo XVI. Sin embargo, se observan remodelaciones posteriores, tanto en la arquitectura como en los elementos decorativos, que llevan a recorrer la historia en ella hasta el siglo XXI. En este sentido, y considerando que la etnografía nos muestra que todavía en la actualidad se sigue practicando una religiosidad sincrética donde el culto

[5] Catálogo de la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

www.neip.info

a los montes y su entorno natural es importante, podemos observar en este templo una continuidad cronológica a la pervivencia milenaria que es tema central de este trabajo. Valdría la pena recordar las palabras que anotamos en otro estudio, respecto a que la arquitectura, al igual que la historia oral, son fuentes históricas mutables en tanto que se va agregando a su discurso los cambios ocurridos a lo largo de los años [cfr. Loera, 1992:14].

Figura 32. Detalles de los hongos y otros elementos del paisaje en la Iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco. Fotografía de Ramsés Hernández.



www.neip.info

El templo cristiano de Santa María Tonantzintla

Santa María Tonantzintla, en Puebla, es un arcón que guarda una de las joyas más ricas del barroco mexicano, en un grado exuberante. La iglesia está dedicada a la Inmaculada Concepción de la Virgen María y en su decoración interior se contempla una impresionante cantidad de figuras, como si demostrara un miedo al vacío que llegó a colmar los cruceros, el ábside y hasta la cúpula donde el recargamiento de los estucos parece mágico.

Antes de la llegada de los españoles, cerca del poblado se veneraba a Tonantzin ("nuestra madrecita"), deidad protectora ligada al maíz. Después de la conquista, el culto a esa diosa encontró una continuidad lógica en el culto a la virgen María, en tanto madre protectora. Aunque el celo español hizo construir el templo en honor a esta virgen, los indios que modelaron las yeserías no se olvidaron por completo de Tonantzin ni de su propio universo en la iconografía, compuesta por ángeles morenos, niños con penachos de plumas, frutos tropicales (mango, chile, coco, plátano, etcétera) y, sobre todo, vigorosas mazorcas de maíz.

Desde luego, esa iconografía no es la que domina sino aquella que recrea el mundo cristiano y que en concreto relata los episodios de la anunciación, la concepción, la asunción y la coronación de la virgen. Tiene en su centro el símbolo del Espíritu santo, la cúpula representa el cielo-paraíso, con las nueve órdenes angélicas de la teoría de santo Tomás y un desbordamiento de flores y frutos. Ahí están también los teólogos de la mariología (san Agustín, san Ambrosio, san Jerónimo y san Gregorio) y los evangelistas propagando el dogma mariano (san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan).

Toda la capilla está concebida en lenguaje místico. Cada motivo ornamental es un paso hacia una metafísica religiosa. En su complicación decorativa lleva una pequeña *Summa* teológica muy lejos de todo capricho, extravagancia o locura que se ha querido ver en el barroco. Nada hay en este grandioso estilo desarticulado; al contrario, todo es ordenación simbólica y secuencia lógica de sus sentimientos religiosos [Maza, 1951:280].

Si se considera el sincretismo cristiano indio del que hemos venido hablando, podríamos decir que estamos frente a una expresión plástica en estilo barroco del Tlalocan. Al respecto, Gordon Wasson piensa que la iglesia está vinculada también con una figura descendiente, que él identificó como Piltzintecuhtli, que es una advocación de Xochipilli y su asociación con la flora y las

www.neip.info

plantas enteogénicas [Wasson, 1998]. Pero la expresión del Tlalocan no se observa solamente por la presencia de estas últimas, sino también porque hay caras deformes con hidropesía e hinchados con parálisis faciales que pueden referir enfermedades acuáticas que, todavía se piensa, son enviadas por los cerros o por infracciones rituales vinculadas con los volcanes. Respecto a las plantas psicoactivas, hemos encontrado que, desde luego, se consumían en la región durante los siglos XVII y XVIII para realizar prácticas curativas, adivinatorias y propiciatorias de lluvia [Inquisición, 1912: vol. 360, exp. 110. fol. 311-320).

> [...] si hay un psicotrópico de por medio. ¿Para que lo hay?, son dos motivos. Uno es introducir algo al cuerpo. Recibir a un dios en el cuerpo. Y otra es lo contrario. Hacer salir una parte divina de la persona para estar en la otra realidad. Es un juego doble. Entonces el estado místico que de eso se trata, se obtiene por las dos vías tradicionales de las que indican los que se dedican a estudiar eso. Uno es la vía de la mortificación, de la privación, de la penitencia, de unas vigilias muy grandes para que el cuerpo se debilite por falta de sueño, abstinencia sexual, dietas especiales en cuestión de comida. Todo eso es una parte. Pero la otra parte es la vía "fácil", que es la del psicotrópico. ¿Cuales son las que se utilizan aquí en Mesoamérica? Las dos juntas. [...] No es suficiente la hemorragia para producir el éxtasis. Hay que darle una ayudadita. ¿Cómo se le da? Con psicotrópicos. Pero si haya ayudado o no. De todos modos son las vías que existen para comunicarse con los dioses.[6]

Los dioses antiguos fueron identificados por Wasson como los niñitos que se observan en toda la iglesia de Tonantzintla [Wasson, 1998]. Nos encontramos ante el príncipe niño del mundo nahoa, es decir: Piltzintecuhtli, Topilzintli, cada uno de los cuales expresa la advocación a Xochipilli [*ibid.*:177]. La mayoría de los niños que se observan en el templo son rubios, obviamente, no se trata de indios. Quien ingiere los hongos no ve lo que suele ver en la vida cotidiana. Ve la vida desmesuradamente abrillantada, transfigurada. Ingresa en un mundo celestial que de ordinario se mantiene en los márgenes subliminales o de la imaginación de la conciencia. Ven, como dice Henry Munn, "gente de categoría, gente poderosa" [Munn, 1976]. Esta gente es blanca, "gente de razón", "gente güera". Este concepto puede remontarse

[6] Alfredo López Austin, entrevista personal realizada en el año de 2005.

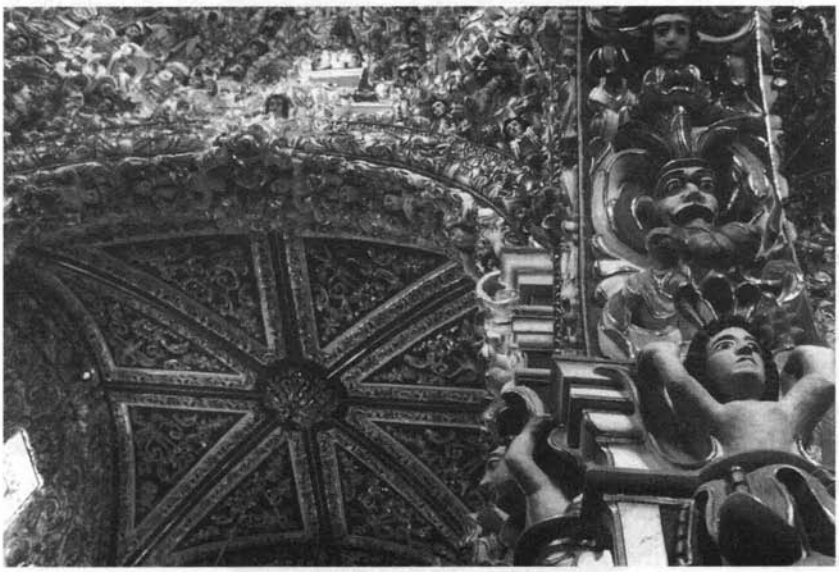
www.neip.info

a la época precortesiana: Quetzalcóatl, el dios desterrado, debería regresar algún día por el oriente, y se dice que Moctezuma aseguraba que el dios y sus seguidores eran blancos [Wasson, 1998:181].

Todos los indicadores culturales e históricos hasta aquí expuestos parecen estar en el templo de Santa María Tonantzintla al que algunos estudiosos han llamado el Tlalocan cristiano de los descendientes de los antiguos mesoamericanos. En el siglo XVI pudieron los nahuas de Puebla reconstruir su paraíso como un traslado de la naturaleza, según dice un destacado historiador del arte:

> Cierto que no hay agua, pero ¿no la supone la floración radiante de los elementos de la tierra? Cierto es que ya no son Tláloc y los tlaloques [...] son Santa María y los santos, pero que en el fondo no son sino un disfraz, el nahual de las viejas divinidades prehispánicas, no muertas del todo en el melancólico indio de los valles de México, que cuando pudo, recreó su paraíso [Maza, 1951:282].

Figura 33. Detalle de Piltzintecuhtli dentro del templo de Santa María Tonantzintla.



www.neip.info

La iglesia del "Señor del Honguito" en Chignahuapan, Puebla

En la obra de Gastón Guzmán [cfr. Guzmán *et al.*, 1975:137-147], se narra que en la región de Chignahuapan, Puebla, existe una iglesia dedicada a un hongo. Quizá es la única conocida en México, y tal vez en el mundo, construida especialmente para ese fin. Y es que, en efecto, abajo del altar central se encuentra una herrería en cuyo centro hay una caja circular de cristal donde está guardado un hongo petrificado (véase la figura). Este hongo, que es objeto de adoración, se clasifica actualmente como el *Ganoderma Lobatum* (Schw Atk). Por su carácter leñoso, es distinto a otros hongos enteogénicos, pero es característico de esta zona en particular y los indios lo comían y lo comen todavía en la actualidad. Según reportes etnográficos suelen cortarlo cerca de una ranchería y luego lo llevan al templo cristiano antes de ingerirlos.

> Si ya los han recogido y los quieren ya tomar, los colectan dentro de una jícara roja y encima les ponen flores rojas y luego van a la iglesia, frente a los santos, las vírgenes los van a poner, van a poner en su conocimiento, van a orar para que contesten los hongos, para que no los trastornen por que los hongos dicen. A nosotros no nos respetan, nos llaman excremento de toro, por eso ruega por o si quien los va a tomar. Si un enfermo que está en cama los va a tomar, eso irá la madre o el padre a hacer rogación al templo [Reyes, 1970:142].

Ahora bien, el hongo u "honguito" (como le llaman los habitantes de la región) que se encuentra en la iglesia tiene apenas unos 5.5 cm de ancho y con seguridad lo pusieron ahí por considerar milagrosa la grabación que se observa en la superficie inferior de su sombrero. Como puede verse en el dibujo que adjuntamos abajo, parece haber un crucifijo, con una media luna y un sol a los lados derecho e izquierdo. Se dice que en el sol hay facciones humanas y que debajo aparecen las siglas "Sto.". Que en la base del Cristo está dibujado un pequeño cráneo humano, que en el margen superior izquierdo de toda la grabación se reconoce la cifra "80" y que en todo el contexto se aprecian pequeñas estrellitas [Guzmán, 1975:139].

Algunas personas que pasaban cerca del templo nos dijeron que el hongo era y es llevado frecuentemente a las casas para ayudar a curar enfermos o defender a los hogares contra el mal. No se trata, obviamente, de una costumbre de carácter cristiano, sino que está ligada a la forma como los grani-

www.neip.info

ceros suelen hacer sus prácticas curativas ayudados por la ingesta de hongos a los que consideran sagrados. En realidad, el extraño caso de la "iglesia del Señor del Honguito" requiere de un estudio etnográfico particular en el que es importante fechar, con apoyo de las ciencias exactas, el momento en el que el honguito fue trasladado ahí. Sin embargo, esta evidencia, al igual que todo lo escrito en estas páginas, nos lleva a probar que los templos católicos de los pueblos de indios de la zona aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl son una fuente histórica de primer orden que muestra que el culto milenario a la montaña, Tamoanchan-Tlalocan, es algo que pervivió después de la conquista hispana y que llega hasta nuestros días.

Figura 34. Se muestra la grabación del hongo con el Cristo, y la luna y el sol a ambos lados y la inscripción "80" en el extremo izquierdo. Imagen tomada de Gastón Guzmán (1984:22), "El uso de los hongos en Mesoamérica", en *ciencia y desarrollo*, México, núm 59, p. 25

www.neip.info

III. Estudio etnográfico

www.neip.info

El "hongo sagrado" del Popocatépetl

...el hongo es espíritu...
Don Miguel

Temporada de lluvias.

Al iniciar nuestro estudio, se mencionó que el ritual realizado por los "graniceros" o "señores del tiempo" en la región de los volcanes se lleva a cabo en templos ubicados en sitios sagrados de diferentes puntos del entorno geográfico, pero el ciclo del agua se esconde también en el calendario de festividades religiosas cristianas que se realizan en los templos y ermitas de los distintos poblados y, por último, todo ello se complementa en los altares que forman parte importante de toda familia campesina, aunque los altares de los hogares de los "graniceros o chamanes" tienen una liga sincrética y particular con los trabajos que se realizan en la montaña. Es decir, desde allí se da seguimiento al logro de los buenos temporales y se acude a pedir la cura de la enfermedad. Es claro, sin embargo, que entre los tiemperos existen jerarquías y especialidades, como las parteras. Acceder a toda esta actividad, que para los habitantes de la región forma parte de su vida diaria, casi siempre se puede lograr sólo superficialmente porque su verdadero contenido es algo que está en el ámbito de la clandestinidad. Primero, porque desde el Virreinato no formaba parte esencial de lo

www.neip.info

impuesto por la religiosidad hegemónica, es decir, la católica y, segundo, porque el uso de plantas y otros elementos curativos, de manera especial los hongos sagrados, ha sido clasificado dentro de los rubros de la brujería y el consumo de sustancias tóxicas. Es decir, lo prohibido. Ante ello, el trabajo antropológico se logró llevar a cabo después de meses de obtener la confianza de los habitantes, quienes nos permitieron acompañarles inicialmente a los rituales de montaña, aunque siempre escondiendo, negando o calificando de "práctica usada por los antepasados" el uso de los hongos sagrados. La posibilidad de que ellos se abrieran en este campo y lográramos acompañarles en las labores de recolecta de las distintas especies de hongos resultó difícil. Por tanto, este apartado etnográfico tiene como eje conductor del discurso, fundamentalmente, las pláticas y experiencias en los días que logramos ser invitados a esta actividad. Cerramos temáticamente con lo que podríamos denominar "las confesiones" de los graniceros o chamanes respecto a la ingesta de los hongos. Con esta selección temática, tomada del conjunto de los rituales realizados por los graniceros, podremos cumplir con los objetivos del trabajo y mostrar la realidad de las hipótesis planteadas en la introducción, sin embargo, debe quedar claro que todo ello es parte de una realidad ritual más amplia, de la que el lector podrá obtener una idea más completa revisando el apéndice, que es parte de la investigación realizada en los tres años de trabajo en la zona. El lenguaje visual permitirá captar muchos aspectos del ritual en general, los cuales, por otro lado, exigen un tratamiento analítico que rebasa los fines concretos de este trabajo, pero que sí es indispensable dar a conocer para ofrecer un mejor contexto de la temática en estudio.

Después de la presentación de las entrevistas y del análisis de su contenido, cerramos esta parte del trabajo con un listado de los tipos de especies de hongos sagrados que se observó fueron usados por los chamanes de la región en estudio. El propósito es apoyar desde la ciencia antropológica y la etnografía al campo de las ciencias exactas. Sobre todo porque gracias a la posibilidad de hacer el recorrido de las labores de recolecta, pudimos observar que algunas especies usadas por los tiemperos de los volcanes no estaban clasificadas como pertenecientes a esta zona en los catálogos del Instituto de Ecología de la UNAM. Aunque nuestra aportación resultó de interés para los investigadores en biología como fue el caso del doctor Teófilo Herrera, quien pidió nuestro trabajo para enriquecer los acervos de su institución, insistimos en que no es el propósito traspasar el campo social y humanístico.

www.neip.info

La recolección de hongos enteogénicos

El trabajo de los chamanes o graniceros de los volcanes se realiza prácticamente durante todo el año. Su actividad tiene diversas funciones y días especiales. Como los hongos crecen durante la temporada de lluvias, la recolecta de éstos se hace después de la solicitud de lluvias que se realiza en el mes de mayo. Cuando el líquido sagrado, el agua, empieza a regar los campos, inicia la recolección en general. Pero los días en que se buscan los hongos sagrados tienen relación con los días específicos del calendario religioso y con periodos importantes del calendario agrícola; para nuestra zona, san Juan el 24 de junio y san Lucas el 18 de octubre, por ejemplo. Estos son días cercanos a la germinación del maíz y su cosecha para compartirlo con los ancestros el 2 de noviembre. Vale la pena mencionar que autores como Beatriz Albores y Johanna Broda, entre otros, han estudiado detalladamente cómo el calendario religioso agrícola prehispánico fue sustituido y complementado por el calendario de festividades católicas que también cubre el calendario agrícola en todo el México rural [ver Albores y Broda, 1997].

www.neip.info

Es decir, que en otros lugares, se siguen también los calendarios religiosos y agrícolas. Tenemos, por ejemplo, el caso de los nahuas de Veracruz

> [...] los hongos se deben tomar en la fiesta de *yehwatsin* [transfiguración del Señor, 6 de agosto, e inicio de las primeras cosechas], afirmación que se basa en el hecho de que en esa fecha se conmemora el pasaje bíblico en el que Jesús entró en contacto con los seres celestiales [Reyes, 1970:141].

Otro dato etnográfico proviene de la zona de los matlatzincas, hoy Valle de Toluca: "Los hongos alucinógenos (*Psilocybe muliercula Singer & Smith*) son llamados en español 'santitos' o también 'honguitos de San Juan', porque, según ellos empiezan a brotar el 24 de junio" [Escalante y López, 1971:6].

Los días de recolecta, que podríamos considerar sagrados, los chamanes luego de despertar emprenden una caminata a la montaña, hasta llegar a los texcales que sienten les han sido revelados en días previos por las deidades y donde encontrarán y cortarán los hongos sagrados.

La primera recolecta, 24 de junio 2003. Texcales de Morelos

El hongo sirve para ahuyentar
los malos espíritus.
Don Lucas

Temporada de lluvias

Don Lucas, habitante de San Marcos Huecahuaxco, estado de Morelos, cerca del volcán Popocatépetl, tiene como actividad principal la labor del campo, es agricultor y floricultor que siembra para el autoconsumo y también vende su cosecha. Complementa su actividad con la caza y la recolección; es parte de una familia donde otros miembros trabajan fuera del pueblo y envían sus ganancias para sostener la vida de la comunidad y sus antiguas estructuras y tradiciones. Es asimismo un ser espiritual que dedica su vida a la curación mediante la ingesta de hongos enteogénicos. Dice que los sueños y las revela-

www.neip.info

ciones después de consumirlos son primordiales para descifrar mensajes "del más allá" y poder curar enfermedades.

Hicimos amistad con él durante los días que visitamos su pueblo. Logramos que nos hablara de la ingesta y nos invitara a acompañarle en sus labores de recolecta. Cerca de las 7 de la mañana y caminando todavía entre las calles del poblado nos contó que su padre le dio los hongos porque "despiertan la mente" y le enseñó que éstos eran una forma de entrar en contacto con las fuerzas sobrenaturales. Cuando nos habló sobre las alucinaciones y los miles de viajes que ha realizado, que parecen ser imposibles en la realidad, nos aseguró tener acceso a lo sagrado y al campo místico como forma para realizar un buen trabajo de curación. Continuamos la plática ya cerca del bosque:

— ... A los hongos no les gusta la luz, les gusta la oscuridad, en donde nadie los ve, son solitarios y abundan en cuevas y hoyos.
— *¿Cuántos hermanos tuviste?*
— Siete, cinco hombres y dos mujeres.
— *¿Nadie de tus hermanos corta hongos alucinantes?*
— Yo y el mosco.
— *qué edad empezaste a conocer los hongos?*
— A los 15 años.
— *¿Quién te enseñó a reconocerlos?*
— Mi jefe me dijo: "Mira, estos hongos también son buenos, curan y despiertan la mente".
— *¿Cómo fue la experiencia en tu primer encuentro con el hongo?*
— Creo que no me hicieron nada. Ya tuve como mil viajes. Más de mil... como 2 mil. Cada año íbamos a buscarlos hasta cinco veces. Unas treinta veces en temporada de agua. No, más, como cincuenta veces.
— *¿Tú crees que vaya decreciendo la corta?*
— No, el hongo es el que se agota y las partes de donde se dan se derrumban, se las lleva el agua; también van los tiras a destruir los texcales y el ejército le cae.

Conforme nos acercábamos a los texcales, que son zonas de recarga y almacenamiento de acuíferos donde crecen los hongos [Aguilar, 1998], nos íbamos percatando de las dificultades para llegar a ellos. El recolector nos iba advirtiendo que corríamos el riesgo de picadura de serpientes, de espinarnos

www.neip.info

entre el *chichicastle* (ortigas), mojarnos o, peor aún, ser tocados o fulminados por un rayo. Las horas siguieron pasando. No nos mordió una serpiente pero sí cazamos una para obtener su cascabel que, después, según nos explicó, él usaría para sus curaciones. No nos mordió un coyote pero sí lo cazamos para obtener sus patas, pelo y colmillos, sobre todo estos últimos, fundamentales para su trabajo chamánico. No nos tocó un relámpago directamente, pero el tiempero, como tal, realizó una serie de movimientos de adelante hacia atrás con su machete para ahuyentar las tempestades.

Después de sus movimientos que, en efecto, hacían que la lluvia menguara, don Lucas nos dijo que el temporal daba dirección a sus actividades, pues "cuando es tiempo de cortar hongos es tiempo de lluvias". Siguió caminando con dirección precisa hacia las cuatro barrancas de Apapaxco. Llegamos a la primera, que miramos desde lo alto del bosque; como parte de ese entorno, sonrió sin cansancio, en una pequeña vena de agua hizo un ritual: se lavó las manos, oró, bebió el agua y emprendió el descenso al barranco hasta llegar a los texcales. Ahí vio la primera familia de hongos, frente a la que hizo una reverencia antes de acercarse a dialogar con ellos. No supimos si lo hizo en español o en náhuatl, pero después nos explicó que los hongos le habían dicho cómo sería el resto de la recolecta. No se había encontrado un hongo solitario, sino una familia, entonces, dijo que la cosecha sería abundante, y así lo fue. Nos advirtió que no miráramos las especies, pues a ellas no les gustaba ser vistas. Dijo que si un niño iba a una recolecta, los hongos podían provocarle ceguera. Guardó en un costal alrededor de 150 hongos y nos hizo subir rápidamente hacia el bosque. No sin antes advertirnos que guardáramos respeto y silencio absoluto.

Subimos nuevamente al bosque para proseguir la caminata hacia la segunda barranca donde se encuentran los texcales de Xalatlaco, cercanos a los bosques de Ocotenco. El proceso fue similar, pero aquí se encontraron otras especies de hongos. En la primera fueron "morenitos, niños del agua o niñitos" y en esta segunda encontramos los llamados "hongos derrumbes" u "hongos güeros" (caracterizada por su mayor tamaño). Siguió nuevamente el ascenso al bosque desde la barranca, debíamos olvidar nuestro cansancio ante la agilidad y ligereza de don Lucas, quien tiene cerca de 50 años. Alrededor de las ocho de la noche, regresamos a su casa. Su silencio nos hizo percatarnos de que no quería hablar más. Al llegar a su casa nos dimos

www.neip.info

cuenta de la razón. Ingirió más de una docena de hongos y después de despedirnos se retiró a sus habitaciones a dormir pues, según acotó, esa noche se le presentarían las revelaciones para el seguimiento de sus trabajos como curandero y tiempero, como un "verdadero chamán". Al día siguiente, antes de retirarnos, nos permitió observar la forma como elaboró un amuleto con los elementos que obtuvo en el viaje de la recolecta: dos colmillos de serpiente y su cascabel, dos colmillos de coyote y el pelo de éste. Dijo, simplemente, que esto servía para atraer la abundancia (salud, inteligencia o sabiduría y trabajo). Nada más agregó, pero nos percatamos de que se trataba de un ser muy especial: "un hombre de conocimiento" que nos dio la oportunidad de conocer la práctica de recolecta.

Figura 35. El hongo sagrado del Popocatépetl
(*Psilocybe caerulesces Murril var caerulesces*).

www.neip.info

Figura 36. Hongos güeros (*Psilocybe zapotecorum Heim*).

La segunda recolecta, 18 de octubre de 2003. Texcales de Estado de México

El día 18 de octubre, se hace una fiesta en San Lucas Xaxala, Puebla. Ese mero día se recolectan los hongos o niños. El derrumbe es grande y oscuro, los pajaritos son chicos y blancos; y los niños su pata es larga y gris, morenito y azulito.

Don Salvador

Temporada de lluvias

Don Salvador vive en San Pedro Nexapa, municipio de Amecameca, en el Estado de México. Se dedica también a las labores del campo y la recolección. Tiene en las faldas del volcán un puesto de quesadillas que trabaja con su familia y también vende pulque que él mismo produce en sus milpas. Es miembro de un linaje de graniceros o señores del tiempo y, particularmente,

www.neip.info

además de acompañar a los "mayores" en los ritos de montaña, se dedica a la curación conforme la usanza tradicional. Los medicamentos en general provienen de sus labores de recolección. De sus comentarios podemos deducir que las enfermedades tienen su cura en las plantas que ofrenda el entorno natural. Después de un año de visitarlo constantemente, logramos que nos invitara a la recolecta de hongos sagrados, en lo que se jacta de ser un especialista. Por "designio sagrado", dice que los texcales que le corresponden son los de Nexpayantla y Paso de Cortés (Estado de México) donde crecen las especies enteogénicas *Psilocybe aztecorum Heim var bonetii* y *Psilocybe aztecorum Heim var aztecorum*. El recolector llama a estas especies "hongos-niños" u "hongos-derrumbes" y se usan tanto en rituales de montaña como en la curación.

Era un 18 de octubre, día de san Lucas, que no es el patrono de su pueblo, sino un santo venerado de singular manera en la zona poblana por su cercanía con el 2 de noviembre, el día de muertos, cuando las bondades de las cosechas se comparten con los ancestros. Salimos hasta las 10 de la mañana, pues antes interpretó sus sueños y revelaciones frente al altar familiar. Antes de iniciar la caminata, nos dijo:

> Antes de recolectar los hongos, tengo que ser avisado en el sueño por ellos. Primero sueño con los hongos, los veo así todos juntos que blanquean; y esto es señal de que voy a encontrar hongos. El 6 de agosto fue la primera recolecta de los niñitos, allí abajo del cerro. Cuando llego, busco con calma en los lugares que conozco. Cuando encuentro el primer hongo, lo corto y con él me limpio los ojos porque es de buena suerte. Durante la recolecta se deben comer entre cuatro a cinco hongos, si no los honguitos se ofenden y regañan. El hongo cura, quita la depresión y es una planta de calor porque da fuerza y vitalidad, curan la enfermedad, y se consultan con cuidado.

Caminamos durante tres horas hasta llegar a un lugar llamado Nexpayantla, "donde se forman las nubes". Se trata de un texcal ubicado en medio de una exuberante vegetación cuya majestuosidad penetra el espíritu. En esta barranca, la especie que se recolecta es el hongo enteogénico *Psilocybe aztecorum Heim var aztecorum*.

Notamos en el trayecto que don Salvador era menos riguroso respecto al hábito de guardar silencio durante la recolecta, pero no menos ágil para

www.neip.info

recorrer las alturas de las montañas y las dificultades que encierra el bosque. Aquí las especies crecen aisladas, no en familia, pero es común que donde emerge uno, con suerte haya varios. En esta ocasión, en un espacio de 100 a 200 m se pudieron localizar 40 hongos aproximadamente. El recolector ya había dicho que así sería la recolecta. Se limpió los ojos con el primer hongo y consumió tres para que le indicaran cómo debía seguir el trayecto. En estado de éxtasis nos explicó la morfología de los hongos y nos platicó algo de historia más o menos reciente:

> Aquí nosotros conocemos al hongo por partes. Un hongo tiene cabecita y piecito. Todos los hongos tienen una pareja, uno es venenoso y el otro es comestible o medicinal. El olor de los hongos venenosos es ácido y el olor de los hongos medicinales o comestibles es a madera a pasto o tierra húmeda. La mejor temporada para recolectar los hongos es agosto y octubre.

Aquí hay los hongos medicinales y los llamamos pajaritos, derrumbes y san isidros.

> Antes, mi tía María Ramírez y Luisa Pérez curaban con estos honguitos. Antes se les hablaba y cantaba en mexicano a los hongos. Ellas dos nos enseñaron a mi esposa y a mí a recolectar y hacer un remedio casero. Una docena de hongos pajaritos y un cuarto de alcohol de caña se mezclan y se dejan reposar durante veinte días, el brebaje se aplica en casos de heridas, golpes, moretones y reumas; su función es mitigar el dolor y lo inflamado.

Mientras platicaba continuamos caminando rumbo a una cascada; por momentos guardaba silencio con un profundo respeto. Ya frente al agua se quedó parado un rato y luego nos miró y nos empezó a contar que otros días, no sagrados como aquel, él subía a buscar hongos comestibles y nos refirió una lista de que a continuación reproducimos, agregando los nombres científicos:

1) Hongo tuza (*Amanita tuza*), 2) hongo Juan Diego (*Amanita rubescens*), 3) Hongo de san Juan (*Agaricus campestris*), 4) hongo ahuevado (*Amanita caesarea*), 5) hongo chilpán (*Lactarius deliciosus*), 6) hongo *xocoyolli* (*Lacarria laccata*), 7) hongo gachupín (*Helvella crispa, Helvella infula, Helvela lacuno-*

www.neip.info

sa), 8) hongo mazayel (*Agaricus augustus, Boletus edulis, Boletus pinocola, Sillus brevipres*), 9) hongo *xolete* (*Hebeloma fastibile, Lentinus lepideus, Lyophyllum decastes, Psathyrella spadicea, Rodophyllus prunoloides*), 10) hongo escobetilla (*Ramaria flara, Ramaria botrytis, Ramaria stricta*), 11) hongo morilla (*Morchela esculenta*), 12) hongo ojo de venado (*Lycoperdon perlatun*), 13) hongo membrillo (*Catharellus cibarius, Hygrophoropsis aurantiaca*), 14) hongo orejita (*Auricularia* Sp. *Clitocybe gibba, Hohenbuehelia petaloides, Pleurotas ostreatus, Polyborus* Sp.), 15) hongo totopixtle (*Russula brevipes*), 16) hongo paragüitas (*Collybia dryophila*), 17) hongo champiñón (*Agaricus arvenis, Agaricus bisporus* var. *bisporus, Agaricus bisporus* var. *albidus, Agaricus bitorquis, Agaricus campestris, Agaricus silvícola, Agaricus subperonatus*).

Con cierta muestra de orgullo, nos hizo ver que era un verdadero conocedor de los hongos. Como buen especialista en la recolección, tenía gran destreza para distinguir si una especie servía para alimento, si era venenosa o bien sagrada o curativa. Fue después de esta enseñanza cuando pudimos percatarnos que, además de médico tradicional o curandero, recolectaba para vender, no solamente en el puesto de quesadillas que tenía en el trayecto de asenso del Paso de Cortés y que atendía con su familia. De pronto nos confesó, al principio con un poco de miedo, que también vendía los hongos sagrados y cuando la cosecha de comestible era abundante, también los ofrecía a los paseantes de los volcanes en bolsas o canastillas. Después de su monólogo, agregó que debíamos continuar con la misión de la recolección sagrada y se dirigió hacia otro paraje llamado Paso las Palomas. Ahí había otra especie de hongo que crece entre el zacatón, en alturas de 3,800 msnm. Por otro lado, en la región el hongo goza de un gran prestigio y respeto por su valor y uso. Don Salvador los llama "pajaritos" o "derrumbes". Al encontrarlos ingirió otros tres. Luego dijo: "El hongo cura, quita la depresión y es una planta de calor porque da fuerza y vitalidad".

Al regresar, pudimos percatarnos que, al igual que el informante del apartado anterior, don Salvador había guardado las especies en una bolsa oscura, quizá también para que no se vieran. Al llegar con su esposa, ella nos preguntó si habíamos sentido la alegría que ofrendan los hongos sagrados cuando se asiste a una ceremonia de recolecta. Después, se mostró feliz por la entrega que le hizo don Salvador y agregó: "se debe partir por la mañana, en ayunas, ante todo, hay una razón que lo logra todo, la fe. Hay que tener fe en los

www.neip.info

santos, en las imágenes, en los días, lugares y sobre todo en el poder de las plantas medicinales".

Don Salvador, a diferencia de don Lucas, no inició un trabajo sagrado después de la recolecta. En realidad, lo hizo antes de partir y durante ella. Al regresar, simplemente volvió a su trabajo de comercio cotidiano. Guardó los hongos para secarlos y ser usados en sus actividades curativas o tal vez para venderlos, quizá a alguien supiera de antemano que con él podía obtener la especie de efectos alucinantes, al margen de toda ceremonia o ritual ligado con la tradición local. Con don Salvador tuvimos mayor oportunidad de convivencia posterior que con el informante de Morelos, lo que nos dio apertura para establecer contacto con otros tiemperos que, gracias a su ayuda, se abrieron con nosotros para abundar en esta temática, a lo cual generalmente se niegan o bien la aceptan sólo como algo que se usaba en el pasado. Vayamos con ellos en el siguiente apartado.

Figura 37. Hongos niñitos (*Psilocybe aztecorum Heim var.* aztecorum).

www.neip.info

Figura 38. El chamán recolectando hongos sagrados en un texcal.

Figura 39. Hongos derrumbes
(*Psilocybe aztecorum Heim var bonetii*).

www.neip.info

Los secretos sobre los hongos sagrados que nos contaron los graniceros o chamanes de San Pedro Nexapa

Después de que Amecameca recibió en el siglo XVI la categoría de "república de indios" y fue cabecera con cabildo y parroquia, San Pedro Nexapa resultó ser su único "pueblo sujeto" o dependencia tanto en lo político como en lo religioso y territorial. Está ubicado justamente en el camino que conduce a Paso de Cortés, en medio de los dos volcanes, y vía ancestral por donde se puede llegar a Puebla y Veracruz. Se trata del poblado con más proximidad al Popocatépetl, y es un pueblo "San Pedreño", porque san Pedro es el custodio de la puerta de entrada al paraíso en este caso conformado por los "volcanes sagrados", el Iztaccíhuatl y el Popocatépetl.

Desde tiempos muy remotos, la gente de Nexapa, además de la agricultura, se ha dedicado a la recolección de diferentes especies de hongos. Ha sido un sitio con fuertes raíces religiosas de herencia ancestral, ligada con el culto al agua y a la montaña. Es decir, un sitio habitado por antiguos linajes de graniceros. Desde el siglo XIX, los protestan-

www.neip.info

tes construyeron ahí varios templos para dividir a la gente y hacer que la tradición perdiera fuerza. Lo primero se llevó a cabo porque hoy en San Pedro hay un número considerable de cristianos que sin embargo conviven sin grandes problemáticas con la fuerte tradición que los linajes de graniceros imprimen en la región y en la localidad. La economía aún tiene como núcleo la agricultura y la recolección aunque, obviamente, varios miembros de las familias complementan sus economías con ingresos que reciben fuera del pueblo, prestando servicios varios en la economía regional, en la ciudad de México e incluso en los Estados Unidos. A pesar de las actividades conexas a la agricultura, la introducción de valores culturales ajenos a sus tradiciones e incluso la imposición de las iglesias protestantes en el pueblo, San Pedro Nexapa es una localidad donde la vida de gran parte de sus habitantes gira en torno al ritual de la montaña, de los ciclos del agua y de la naturaleza en general. Si bien es cierto que sus ceremonias están recubiertas por las formas católicas de los santos, vírgenes, ángeles, niños dioses y las cruces, no dejan de conservar la esencia, el "núcleo duro", de los rituales milenarios de los que hablamos en nuestro capítulo de etnohistoria.

La mayoría de las entrevistas y conversaciones que reproducimos a continuación fueron realizadas durante los trayectos cuando fuimos invitados a las ceremonias en los templos de montaña o cuando se nos permitió compartir con los lugareños alguna práctica curativa o de recolección. Todas datan de los años 2003 a 2005 y son fragmentos de conversaciones más amplias de carácter etnográfico. No obstante, los pasajes que reproducimos a continuación se centran fundamentalmente en el asunto que nos ocupa en la investigación. Es decir, la ingesta de los hongos sagrados. Cabe aclarar, por último, que los informantes son todos miembros de linajes de graniceros o tiemperos. Unos con una jerarquía mayor que otros pero todos dedicados al cuidado del temporal y a la curación tradicional de enfermedades físicas, emocionales y espirituales. Todos son también chamanes, en el sentido de que para su trabajo ritual hacen ingesta de "plantas sagradas".

Conversaciones sobre las enseñanzas de María Ramírez

Doña Juana nos dijo que su hermana, María Ramírez, fue la "tiempera" más importante de la región de los volcanes. Nos explicó brevemente que ella practicaba ciertos modos culturales en el manejo del hongo sagrado consu-

www.neip.info

mido por los tiemperos; nos mencionó sobre su uso los días de difuntos, es decir, el 2 de noviembre, cuando se cierra el ciclo agrícola y ritualmente se comparten los logros alimenticios o de reproducción de la vida con los ancestros. Siempre habló de los hongos en tiempos pasados:

> Mi hermana y mi suegro cortaban el hongo y le cantaban y hablaban en mexicano, otra tía curaba y cantaba en mexicano por la noche a los enfermos que la visitaban y solicitaban de su ayuda.

Don Miguel, otro tiempero de importante jerarquía que murió recientemente, nos platicó el mismo día sobre los trabajos que realizaba María Ramírez, quien al parecer había dejado sus conocimientos como una herencia a otros graniceros.

> Yo no sabía de eso [de los hongos] pero conocí a una señora que trabajaba con el tiempo y que además era adivinadora, ella trabajaba con unos frijolitos amarillos a los cuales les llamaba *teopoxtecatl*. Me decía que siempre tenía que traer *teopoxtecatl* para poder trabajar. Esta señora trabajaba con *teopoxtecatl* cuando no había el hongo, pero cuando había el hongo sólo comía uno o dos y empezaba a trabajar. Adivinaba lugares exactos de una enfermedad y curaba a los que les había caído el rayo. Yo acudí con ella porque tenía un compromiso y le pregunté "¿Quiero saber sobre las tierras de Nexapa?" Así que agarré el hongo, lo comí y empecé a ver cosas. Estos hongos adivinadores se toman cuando uno tiene compromiso, y si no a lo macho, ellos los hongos le dicen por ejemplo: "perdió usted dinero", el hongo le habla, pero sólo cuando hay exigencias se consultan los hongos.

Más tarde, platicamos con don Jesús, otro tiempero de la región y nos dijo también que conoció a María Ramírez y que ella curaba con hongos y *teopoxtecatl*, en tiempos ya muy pasados.

> Ahora ya no lo hay pero sí hubo una persona que conocimos y que ya se murió y se llamaba María Ramírez. Nosotros carecemos de la ciencia allá en los pueblos. Entonces todos los que se enfermaban acudían con esa persona. Esta señora se comía los honguitos. Nosotros le llamamos los niños. Se comían los niños y los *teopoxtecatl* unos frijolitos rojos que les llaman el "colorín". Se los comía y se sen-

www.neip.info

taba y se dormía. Cuando ya hizo efecto empezaba a hablar porque estaba malo y acertadamente. A la hora de preguntarle empezaba a cantar una alabanza de difuntos. Si empezaba a cantar una alabanza de difuntos era una señal de muerte. Pero si el paciente no escucha nada no le va ha pasar nada, se va a aliviar. Con eso adivinaba. Ahora nosotros no, porque nos dieron permiso con lo espiritual.

En el invierno de aquel mismo año (2003) tuvimos oportunidad de conversar con otro tiempero muy especial, se trataba nada menos que del nieto de María Ramírez, José. Nos dijo que su conocimiento lo heredó de ella, quien a su vez había formado en la tradición de la recolección a su hijo Salvador.

— Porque según, tuve una mamá que fue mi abuelita y esa se comía una docena de honguitos y otra docena le nombramos *teopoxtecatl*, uno tiene coloradito medio blanquito, son más clarillos ésos y con ese según se le venía según su... o se le iba su pensamiento... y ya decía, platicaba lo que uno quería saber.

— Un día, pues, había unas gentes que perdieron unos animales en el monte, que ya no aparecen... dos, tres días los buscaban y no estaban y la consultaban a ella, comía los honguitos y los *teopoxtecatl* y ya comenzó a hablar. Que los animales estaban en tal parte, el lugar se llama tal y salía cierto.

— ¿Esto era a una hora del día o de la noche?

— Pues, más en la noche. Porque ya no había ruido o gentes que anduvieran por allí gritando. Pues ya estaba en silencio.

— En el día, veía yo que los *teopoxtecatl*, los molía, los apachurraba para comerlos y los niños también secos, molerlos para comerlos. Los molía, entonces de allí ya que los comía estaba un rato así y luego comenzaba a hablar, como que cambiaba de sentido y comenzaba a hablar. Enfermedades que por menos que un niño o una niña, está mala, pues qué tendrá, pues quién sabe, ya lo curamos y no. Iban y lo consultaban con ella y les decía, "está empachada, tiene esto y lo otro", les decía, los cura y ya se aliviaban.

— *¿Y cuando su abuelita le enseñó, se acuerda?*

— Sí me acuerdo. Nos decía que juntáramos esos honguitos porque ella los ocupaba. Están señalados, chiquitos la cabecita, las patitas medios enredados, torciditos así, sí le decía, ya después los juntábamos y los traíamos y ella los ponía a secar. Para que no se pudrieran. Nada más los secaba en el sol. Ya secos no les pasa nada.

www.neip.info

Conversaciones con doña Roberta Hernández, tiempera

Ella es también un "ser de conocimiento" de San Pedro Nexapa; nos refirió algunas anécdotas sobre los hongos sagrados que a continuación apuntamos:

> En Amecameca la tradición de curar con hongos alucinantes se ha perdido. Los tiemperos ya no lo utilizan para curar. El culto al hongo es sagrado y curativo. Por lo tanto la ceremonia es necesaria para que haya más hongo. Por ejemplo en San Pedro Nexapa los hongos alucinantes se venden. Ya no se consumen y mucho menos se cura con hongos.

Tras la contradictoria conversación anterior, nos indicó después "que el don encomendado por las montañas de la Sierra Nevada está relacionado con el sueño", que el camino de las plantas no se le tiene permitido, pero luego aceptó que ella descubrió el camino sagrado cuando experimentó una ingesta de hongos comestibles de la región. Este es el relato:

> Un día me comí dos quesadillas de hongos comestibles y después comencé a sentirme mal y a tener mucho sueño. Finalmente llegué a casa y me dormí. Durante el sueño puede presenciar a los seres que habitan al hongo. Estos seres, están llenos de luz, bondad, amor y esperanza. Durante el sueño los seres del hongo me dictaron un mandato y éste consistió en levantar un altar y elaborar una ceremonia en su honor. Los hongos me guiaron a un lugar donde tenía que abrir una puerta y entrar... esa puerta cuando la abrí hablaba y me hacía viajar a lugares desconocidos donde se encuentra dios. Soñar y rezar es la razón de la sociedad de San Pedro Nexapa. Pedirle al hongo es indispensable para las mujeres de San Pedro Nexapa. De esta actividad llamada recolecta es de lo que se sostienen las mujeres. De las prácticas curativas que están permitidas aquí son los cataplasmas se usa barro y el hongo es muy efectivo. Además hablar al hongo es hablarse a sí mismo. Se le habla con respeto y con oraciones, por ejemplo esto se le dice:
> —"Qué maravilloso es estar aquí contigo.
> —Tú eres un hermano para mí que brota de la madre tierra.
> —Doy gracias a nuestro padre dador de la vida, por los alimentos y pido por todos los hermanos que tengo.
> —Desde este momento y lugar les entrego mi felicidad y que la madre tierra nos de fuerza y alimento".

www.neip.info

Conversaciones con otros tiemperos de San Pedro Nexapa

Don Salvador:

— Los hongos dan el don de la "adivinación". Todas las mañanas le narro a mi esposa los sueños que he tenido durante la noche. En el sueño se me revelan los acontecimientos del día siguiente.

Don Pedro Rosas:

— ¿De dónde viene el hongo?
— Lo trae el viento.
— ¿Qué contienen los hongos?
— Lo que contiene el hongo es veneno.

Don Anastasio Juárez:

Esta conversación se llevó a cabo durante el trayecto de una invitación al ritual del templo de Tlaxcoltépetl, en las laderas del volcán. De la entrevista mostramos los siguientes fragmentos en que nos hablaron sobre los hongos sagrados:

— ¿Aquí se dan los niños?
— ¡Sí!, y sirven para curar.
— ¿Cuántos se deben comer?
— Se comen por docenas.
— ¿Qué son los hongos?
— Los hongos son diferentes de las plantas. Las plantas mueren y el hongo no. El hongo vive, el hongo es sagrado, se toma en té una docena. Son curativos. Cuando me puse enfermo, es decir que no tenía fuerza, cansado, agotado, porque la fuerza de los templos a veces es muy fuerte y no nos aceptan los espíritus que habitan a las personas que ofrendan dicho espacio. En ese tiempo tomé los hongos porque estaba enfermo. El hongo es sagrado pero es una droga que la da dios. La sustancia de los hongos es una droga. Cuando los recolecto en la época de lluvias me como uno o dos y no pasa nada, yo no los necesito porque estoy sano. Además, si la policía me agarra con una docena de hongos me encarcelarían. Los hongos sirven para hablar y resolver sus asuntos.

www.neip.info

Don Miguel:

— Yo acudí [con María Ramírez] porque tenía un compromiso y le pregunté si tenía honguitos, porque quería saber sobre las tierras de Nexapa y sobre los límites de nuestro monte. Así, entonces, esta señora me dijo que ella tenía los honguitos. Y le pregunté: "¿cuántos tiene usted?", y me contestó la señora: "tres", y le digo: "¿me los vende usted?" y dijo: "cómo no". Cuando yo me iba a acostar que me como los tres hongos. Para eso de la media noche, allí estaba mi sueño. Cuando veo en el sueño parecía de día. Y pregunté: "¿Cuál es la medida de nuestro monte?" Los hongos me enseñaron las medidas en estas palabras: "De aquí del volcán Popocatépetl para abajo tantito. De aquí para arriba, ya no mandan. Eso es del gobierno. Pero de allí para abajo es de ustedes. Aquí está el lindero". Después me condujeron hasta Tlamacas y me enseñaron un paraje de Ocotes los cuales se extienden hasta el estado de Puebla y son de nosotros. Los hongos me hablaron sobre los terrenos que nos tocaban. Para comer el hongo hay que tener mucho cuidado.

— Estos honguitos adivinadores se toman cuando uno tiene compromiso. Si no lo van ha regañar a usted. Siempre y cuando usted tenga una emergencia a lo macho, ellos [los honguitos] le dicen por ejemplo: "perdió usted dinero", el hongo le habla. Sólo cuando hay exigencia se consultan los hongos. Si no de lo contrario, el hongo le va a preguntar "¿para qué me quieres, aquí estoy?". Ellos son como una autoridad.

— También les voy a decir lo que contiene el hongo. El hongo se come con respeto. El hongo se come por medidas. Una vez un pariente me contó que estaba en el monte y tenía hongos adivinadores y lo visitaron unos gringos para preguntarle sobre los hongos adivinadores. Estas personas llevaban cervezas y empezaron todos a pedir bebida embriagante. Después ya de borrachos. Ahora sí, vamos a comer los hongos.

— Pero los gringos y mí pariente se comieron doce hongos y briagos. Su mujer de mi pariente no comió. Sólo observaba, porque ella sabe lo que contiene el hongo. Después me contó que se alocaban los gringos y que hacían feo. Otra historia fue de mi compadre. Éste llegó a su casa y le comentó a su esposa: "vieja, aquí traigo los hongos adivinadores" y a mi comadre sólo le dio risa. El compadre le pidió a su vieja que se los guardara y que después se los diera, los comió, se acostó y se durmió. Cuando

www.neip.info

vio a un hombre que le preguntó: "¿qué hubo amigo, qué haces allí?" Y contestó: "nada, amigo, aquí estoy" y el hombre volvió a preguntar: "ya vine, ¿para qué me quieres?, ¿tú me gritaste?". Y contestó mi compadre: "no, yo nada más miro". Y el hombre respondió: "cuando tú me hables es por algo". Sacó la pistola y le dijo: "si no te doy un cabrón balazo". Los hongos lo regañaron por comer muchos y sin respeto.

— "A lo macho", los hongos son una autoridad y se comen con respeto para un caso de emergencia.

— Ahí ya lleva otra cosa, aparte mi trabajo y aparte el hongo, el hongo lleva la medición de que usté' tiene algún límite de pelea o de arreglo, aquí el compañero tiene otro, bueno, o está usté' enamorado, o ya lo dejó la mujer, entonces, tienen que comunicarse ustedes, para eso son los honguitos ¿eh? Para que el hongo le diga: "vete con fulana, ella le va ha hacer fuerza tu mujer que se venga contigo tú lo cumples y ella sabe cómo, entonces ora si ustedes deben una droga, de los honguitos, sal ¿eh?", ellos lo nombran quien es el que [además de dinero] ¿eh?, para pedir un favor, por eso cuando se acercan o piden los hongos hay que saber cómo vamos a pedir, porque no nomás por pedir, y ese ya viene siendo como un juez, bueno tons' pa' qué vienes aquí, si sabes que no tienen nada ¿eh?, ya cuando un pesar duro, entonces si, ya ora mire usted, ya vengo por esto tal parte ellos mandan ese es el tiempo del hongo...

— ... El hongo es espíritu...

— Sí, sí, sí, son los que son consejeros para que así mismo ellos te acomodan cómo va ser tu enfermedad o tu arreglo, de un camión, de varias cosas, pero ora sí que, este, necesitas también tener y saberles entender, porque si los comes y no le sabes entender, o que te estén hablando y no conoces, siempre se necesita aunque le pagues a otro pero que ya sabe, ¿eh? Porque, porque al rato, ora si que al rato tú ya estás como ciego que te están hablando pero que tú no sabes, ya como aquel que ya ve dice "no pues ya lo que me dijo", yo ya sé, me dijo así es esto y así es esto, así vienen siendo estas cosas, eh, mira, les voy a platicar por aquí abajito, si no quieren, orita que pasemos en el coche les voy a enseñar, ahí vende mi pariente y su mujer y llegaron otros compañeros como ustedes y dice que pidieron unos hongos a doce hongos, entonces ellos nomás comieron locamente y él también agarró el hongo, como vio que comieron pero no hay que

www.neip.info

pasarse de listos porque tienen su límite, por eso cuando no sabe uno ahí esta otro, como horita me preguntaron, ¡tengan mucho cuidado!

Conversación con Antonia López, tiempera de Ecatzingo en el Estado de México

Ella es una mujer de conocimiento de la región de Ecatzingo; tiene los siguientes dones ordenados "desde lo alto": tiempera, sobadora, partera, limpia y desaloja los malos aires y curandera. Sus curaciones las lleva a cabo con plantas y hongos y hace todavía sus rituales en la lengua nativa, el náhuatl. Nos contó lo siguiente sobre la recolecta y la curación:

— Hay un lugarcito aquí muy cerca [de Ecatzingo] donde crece una planta que se llama Jarillera y a lado hay una barranca que se llama Apapaxco, exactamente allí el hongo crece. Yo le llamo nanacate.

— Para curar con hongos se necesita saber si el espíritu del enfermo es débil o fuerte. En el caso de que sea débil se le dan tres hongos alucinantes, si es de espíritu fuerte se le dan seis hongos alucinantes y se llama al espíritu de tiempo de nombre "Alberto".

www.neip.info

Análisis de contenidos o conclusiones

Naturalmente, el ritual de alta montaña en el que se lleva a cabo la ingesta de hongos sagrados y que presentamos en el apéndice, ofrece una amplia vertiente para el campo analítico de la antropología social y la etnografía. Sobre todo, la cosmovisión que hay detrás de todos los componentes de la práctica. Es decir, siguiendo a Johanna Broda, presentan una visión estructurada en la que se combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y el cosmos en que sitúan su vida. Hay, entonces, una vinculación de dependencia entre los fenómenos naturales y la sociedad que explica y da coherencia su estructura religiosa [Broda, 1999:462-491]. En ella, en la actualidad, el ritual se presenta con un alto contenido sincrético entre la herencia de tradiciones prehispánicas con las formas católicas, que incluye, a la par, elementos ligados con las formas culturales dominantes de los tiempos actuales (en la comida y ofrendas por ejemplo).

En el trasfondo de todo lo antes mencionado, nos encontramos, entonces, con una especial relación humano-entorno

www.neip.info

biofísico, en la que el primero es parte integral del segundo. Por otra parte, los tiempos sagrados y profanos tienen en ella una línea de separación prácticamente imperceptible. Al entrar en contacto con el entorno geográfico, el humano, particularmente el chamán o granicero, hace contacto con el tiempo y con el espacio de seres sagrados y, desde allí, se afana en la resolución de las necesidades de su vida cotidiana que forman un mismo ciclo con la reproducción de los elementos de la biodiversidad en general. Los calendarios religiosos y los ciclos del agua parecen ser uno mismo al igual que la vida en general de la montaña y de los pueblos que en sus laderas habitan. Vemos en todo este proceso un manejo múltiple de tiempos y espacios: los sagrados, que corresponden a un plano difícilmente palpable desde la realidad normal y al que se accede mediante la ingesta de hongos, y los profanos, que abarcan muchas modalidades: tiempos lineales en la larga duración en la que han pervivido herencias milenarias como las aquí estudiadas; tiempos que podríamos llamar de corta o de mediana duración, que se han ido agregando a los elementos estructurantes del contenido ritual original, a los que hemos llamado "núcleo duro", siguiendo a López Austin [2001:59]; otros muchos que son de naturaleza cambiante; por ejemplo, la inclusión de formas y elementos católicos o de culto en general, como son los platillos o adornos que se colocan en las ofrendas, o los contenidos de los cantos y oraciones, por citar algunos. En este aspecto, es pertinente la explicación de cómo ha pervivido el ritual de culto a la montaña con la ingesta del hongo sagrado desde tiempos remotos hasta el presente; y, por último, los tiempos cíclicos en los que los calendarios del agua y de la naturaleza en general se dan la mano con los ritmos del rito y de la religión.

Con nuestros datos etnohistóricos y etnográficos podemos confirmar que a través de un tiempo lineal de muy larga duración se sigue dando, en un ámbito ritual, la ingesta de los hongos sagrados, no sólo en nuestra región de estudio etnográfico sino en diferentes partes del mundo. Por otro lado, aunque en forma fragmentaria, pudimos observar en nuestras entrevistas que los rituales presentados en ellas siguen tanto los ciclos de la naturaleza, como los de los calendarios religiosos. Las fechas tienen el siguiente orden: 3 de mayo, día de la santa Cruz, cuando se hace la solicitud del agua y de regulación de los buenos temporales; 24 de junio, día de san Juan, que coincide con los tiempos de la germinación del maíz y de otras especies que habitan en la montaña,

www.neip.info

incluyendo los hongos en general; 5 y 15 de agosto, el inicio de la cosecha en el sentido amplio y específicamente de los primeros granos del maíz; finales de octubre y 2 de noviembre, cosecha e invitación a los ancestros para compartir el sustento alimenticio, la continuidad existencial y el agradecimiento ante el cierre del ciclo agrícola y de la naturaleza en general. Por último, diciembre y enero, tiempos en los que si bien descansa la tierra, son también momentos de preparación ritual. Inicia nuevamente el calendario el 2 de febrero con la bendición de las semillas, el día dedicado a la virgen de la Candelaria. Todo ello se ha repetido año con año de manera cíclica en la larga duración de los tiempos lineales y en conexión con los tiempos y espacios "de los dioses".

La ingesta de los hongos sagrados en el contexto anterior resulta un motor que facilita, a partir del estado de éxtasis que producen, la interacción con el todo sagrado y con el todo social. En otra forma, se parte del contacto con las deidades que habitan en el plano de lo sagrado, para desde allí dar racionalidad a la actividad profana o de cotidianidad humana. Neutralización de fenómenos naturales, logro de buenas cosechas, de la caza, de la recolección y de todo lo relacionado con la abundancia material (aún en términos de las demandas estructurales dominantes recientes y sus contradicciones, como el trabajo fuera del ámbito y la adquisición de dinero), resolución de cuestiones sociales, por ejemplo, un litigio de tierras o un conflicto familiar, extra familiar o amoroso; o la curación de la enfermedad física o psíquica. Quizá por ello es que los tiemperos afirman que "los hongos no son hongos, son dioses, ellos son dios, son el niño dios. Así por reverencia y respeto". Lo anterior no es evidentemente exclusivo de nuestra región de estudio, en otros lugares es similar. Por ejemplo: "entre los mazatecos, la palabra que designa al hongo en general es /*that*^{3}/ [Wasson, 1957] (ortografía modificada); y a los hongos alucinógenos les llaman /*xt*^{3} *tho*^{3}/, que quiere decir "lo que crece por sí solo" o "lo que nace por sí solo" (deidad). En el idioma matlatzinca la palabra que refiere al hongo es /*chhówi*/, y a los hongos alucinógenos o "santitos" es /*ne-tochutáta*/, que se suele analizar de la siguiente manera:

/*ne-*/= plural
/*to-*/= reverencial, diminutivo
/*chu-*/= designador de cosas sagradas
/*táta*/= señor, abuelo; ancestro [Escalante y López, 1971:4].

www.neip.info

En nuestra zona de estudio, de acuerdo al material etnográfico presentado, podemos derivar que para los informantes del Estado de México, el hongo "es espíritu" y para los del estado de Morelos, "es dios". En ambos son una fuerza sobrenatural nombrada "niñito".

Los hongos también son seres animados; al respecto Robert Ravicz dice:

> Entre los mixtecos, el hongo tiene calidad de ser animado. Hay una plática entre el hongo y el que lo toma.[1] El hongo sabe mucho, por lo cual es capaz de pronosticar. Como el hongo mismo pronostica, el propósito de ingerirlo, como objeto, es el de ponerse en contacto con el espíritu del hongo. Como el hongo conoce los hechos y las actividades que el hombre no puede conocer más que con su ayuda, el hongo es una vía de acceso al mundo extrahumano. En sí mismo contiene una fuerza sobrenatural o sagrada[2] que se relaciona con la sabiduría, pero que no es toda la esencia del hongo, es decir, el ser y la fuerza del hongo son cualidades separadas. Así, aunque no se le haya personificado por completo, tampoco se le considera como simple objeto impersonal[3] [Ravicz, 1960:78].

Siguiendo la misma idea, Henry Munn agrega sobre la zona Mazateca lo siguiente:

> Los mazatecas dicen que el hongo habla. Si se le pregunta a un chamán de dónde vienen sus imágenes, probablemente contestará: no fui yo quien lo dijo, fueron los hongos. No hay ningún hongo que hable, sólo habla el hombre, pero el que come los hongos, si es hombre de lenguaje, recibe el don o una capacidad inspirada de hablar. Los chamanes que lo comen tienen la función de hablar, son los hablantes que recitan y cantan la verdad, los que dicen que está mal y como remediarlo, los visionarios y los oráculos, los que están poseídos por la voz [Munn, 1976:96-97].

[1] El hongo habla principalmente en mixteco, pero también sabe español.

[2] También se dice "peligroso" y "delicado"; cuando el hongo empieza a hablar no se debe mirar hacia el lugar donde procede la voz, pues de lo contrario el individuo se vuelve loco.

3 Es interesante notar el paralelo con las formas sociales del anciano, del compadre y del mayordomo, cuyas sanciones también son la base sobrenatural y cuyas fuerzas, aunque distintas cada una, controlan un conocimiento especial, es notable, por lo tanto, que la posición que ocupan en la sociedad sea la más alta.

www.neip.info

Lo anterior es muy semejante a lo que nos indicaron los informantes de nuestra zona de estudio, todos ellos, como pudimos apreciar en el apartado anterior, aseguran que los hongos sagrados les enseñan y les hablan. Pero en realidad, quienes hacen la ingesta se encuentran en un estado de trance, "sumergidos en lo sagrado" y por lo tanto dentro de una realidad diferente a la nuestra. En el acto chamánico, el trance es: "una noción que generalmente se cree que caracteriza a todo lo religioso y es sobrenatural [...] es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible" [Durkheim, 2000:30].

Sin embargo, considerando que el acto de la "ingesta sagrada" es clandestino, como ya hemos dicho, observamos que se le denomina "sueño". Para Julio Glockner, el sueño producido después de la ingesta del hongo tiene un núcleo en torno al cual gira todo el temporal, incluso , forma parte de la geografía sagrada.

> Cuando hablamos de geografía sagrada, no sólo hay que poner atención al mundo físico, sino al mundo espiritual. La geografía sagrada tiene dos componentes importantes: el discurso mitológico y la imagen onírica [el sueño]. Entonces, en este sentido el sueño es un elemento central. Porque es en él donde se van a aparecer los seres sobrenaturales, digamos en una temporalidad, que por las características del sueño no respeta leyes físicas, la ley de la gravedad no existe en el sueño. Se puede volar en cualquier momento. No existe la muerte, se puede tener diálogos con tiemperos muertos, con familiares muertos. Entonces, digamos, la naturaleza misma del sueño se presta para facilitar los elementos que componen el mundo sagrado. Se está en un contexto en el cual la gente tiene encuentros con la virgen, con Jesucristo, con los espíritus que gobiernan las nubes y reciben mensajes directos de ellos [...] El sueño sirve como premonición. Más que adivinación, es premonición. El sueño da el aviso de que algo está sucediendo (Julio Glockner, comunicación personal).

Como vimos con anterioridad, para nuestros informantes el sueño es provocado por la ingesta de hongos sagrados. Recordemos que don Salvador y don Lucas, antes de realizar la recolecta, comieron los primeros hongos para que se les indicara cómo practicar el resto del ritual. Para don Salvador, la revelación primordial es ver hongos, "blanquear", es decir, resplandeciendo. Respecto a la interacción con la naturaleza, recordemos cómo a don Lucas se

www.neip.info

le presentaron revelaciones en las cuales el hongo, los coyotes, la serpiente, los colibríes, así como otras aves preciosas, presentaban dones y fortunas que le daban avisos y le indicaban cuáles eran las enfermedades y los maleficios. Es decir, partiendo de nuestra información etnográfica, podemos confirmar que los elementos del paisaje representan la fertilidad. Que para curar enfermedades o "imposibles" los informantes tuvieron igualmente avisos a través del sueño y que en esos sueños guardan una estrecha relación con los elementos del paisaje. Incluso en los sueños se revelan cuáles son los templos de la montaña, es decir, los cerros, cuevas y texcales habitados por las divinidades.

Como también pudimos observar en nuestras entrevistas, en un principio los informantes tendieron a negar la práctica vigente de la ingesta de hongos sagrados, anotando que se trataba de algo que se realizaba en el pasado, pero finalmente lo aceptaron. Todos indicaron su uso dentro de un escenario ritual, incluso manifestaron temor de hacerlo fuera de este contexto. ¿Cómo es que esta práctica subsistió a pesar de su persecución, por el cristianismo primero y luego por estar fuera de la ley contemporánea? La primera respuesta es porque se realizó en un plano sincrético con lo católico, y en los rituales de montaña nunca observamos ingesta colectiva como se hacía en tiempos prehispánicos. Logramos la confianza de los practicantes cuando pudimos percatarnos que sí lo hacían en forma individual y clandestina. El ocultamiento, sin embargo, se rompe ante las contradicciones que en los sectores campesinos genera la economía dominante. Todos los informantes, como vimos en las entrevistas, se dedicaban a las labores del campo y de la caza y la recolección en la montaña, aunque algunos miembros de su familia nutrieran la economía de los poblados con actividades distintas a la agricultura, muchos de ellos fuera de la región. En este sentido, aunque no es este el espacio para realizar un análisis del modelo de vida campesino, sí podemos observar que las actividades conexas a la agricultura forman parte de una estructura económica que nutre paralelamente un mundo cultural. Es en este caso que se desarrolla la cosmovisión que hace que los rituales en estudio sean todavía una pervivencia, aunque con enormes contradicciones, sí lo develan nuestros datos. A pesar del respeto por el mundo sagrado que rodea a la ingesta del hongo, también es cierto que las condiciones de precariedad económica en que viven los practicantes del lugar, los obligan a venderlo para usos no rituales y en la

www.neip.info

ilegalidad. Cierto es también que aunque el ritual se realiza año con año para conservar los ciclos naturales de la vida en la montaña, el desgaste de la ecología es progresivo ante las propias contradicciones del mundo globalizado. Los bosques están en peligro y con ello los texcales y los hongos. Concluimos nuestro trabajo con algunas preguntas inquietantes. Aunque el mundo campesino es también milenario y de orden mundial, ¿cuánto tiempo logrará sobrevivir este sector de la población con su ancestral acervo de experiencias y formas culturales? ¿Qué ocurrirá si con la pérdida de los bosques y texcales sucumbe también la existencia natural del "hongo sacro"? La desaparición de los rituales en los que ha pervivido la ingesta de los hongos sagrados significa, por último, la pérdida de profundos conocimientos y experiencias que mucho pueden aportar al campo de la conservación del entorno natural y cultural del orbe entero.

www.neip.info

Una aportación desde la etnografía a las ciencias exactas: identificación de hongos del género *Psilocybe* en el volcán Popocatépetl.

Después del trabajo etnográfico se hizo una identificación de los hongos encontrados en el volcán Popocatépetl que presentaremos en este apartado. Quizá uno de los logros más importantes de la práctica y los recorridos antropológicos para apoyo de las ciencias exactas, como ya lo anotamos en la introducción, fue que algunos de ellos no estaban clasificados por los biólogos investigadores de la UNAM como existentes en esta zona, lo cual se logró a partir de esta investigación.

1. *Psilocybe caerulescens Murril var caerulescens*

Este hongo tiene el pie liso o con zona ligeramente algodonosa-subescamosa y blanca en la parte superior. Su base no es escamosa. El sombrero mide de 2 a 8 cm de diámetro. Su forma puede ser globosa de sombrilla o algunas veces es plano y lobulado; es liso, más o menos aceitoso, café amarillento, café rojizo claro o amarillento. El pie es blanquecino o del mismo color que el sombrero. Crece en conjuntos, a

www.neip.info

veces unidos por la base del pie, en suelos arcillosos desprovistos de vegetación, en lugares erosionados o de derrumbes, al pie de los caminos o de las plantas de caña de azúcar [Guzmán, 1977:154].

Análisis de ejemplares de estas especies cultivados en laboratorios, realizados por Heim y Hofmann, demostraron que contenían psilocibina. El material analizado pertenece a la variedad *P. mazatecorum*, aunque Heim ha identificado otras tres variedades de esta especie: *nigripes*, *albida*, y *ambrophila*.

Este hongo es probablemente el de uso más extendido como enteógeno en Oaxaca, y grupos diversos de lo utilizan para la adivinación y con fines curativos. Los mazatecas lo llaman *dishitho-kisho* ("hongo sagrado de los derrumbes"). Los curanderos zapotecas lo llaman *razón mbey* ("hongo de la razón") [Ott, 1985:110].

Ahora sabemos que en el volcán Popocatépetl existe esta especie enteógena. Los graniceros o chamanes de la región de los volcanes también la recolectan y la usan en contextos rituales. Le llaman "hongo derrumbe" u "hongo niño" (figura 40).

2. *Psilocybe zapotecorum Heim*

Hongo con sombrero, mamiforme; de color café rojizo o café amarillento, con tintes oscuros azulosos o verdosos muy llamativos, liso y aceitoso, algo estirado, de 3 a 10 cm de diámetro. El pie es del mismo color que el sombrero, es liso o algo escamoso en la parte superior. Crece sobre suelos pantanosos en bosques subtropicales [Guzmán, 1977:153].

En carpóforos recogidos en la zona de los chatinos se demostró que contenían psilocibina, sin embargo, no apareció psilocina, quizá por falta de nuevos análisis.

Había sido localizado solamente en Oaxaca y quizá en la vecina Puebla, en altitudes de 900 a 1,800 metros. Es el más grande entre los hongos del género *Psilocybe*. Esta especie es utilizada en Oaxaca en ceremonias rituales. Los chatitos la llaman *cui-ya-jo-o-tno* ("el gran hongo sagrado") y los zapotecas *mbey san* ("hongo de los santos") o *piule de barda* ("hongo sagrado de la corona de espinas de Jesucristo"). Los lugares donde este hongo crece espontáneamente son sitios sagrados para los zapotecas, y cuatro días después de la recogida del *menjak* regresa al lugar de donde proceden los hongos para rezar al Gran Relámpago que dio vida al *piule* y que le dio la sangre [Ott, 1985:128].

www.neip.info

Gracias a la información que recibimos de don Lucas, ahora sabemos que en los bosques del volcán Popocatépetl se encuentra la especie que sólo se pensaba que existía en Oaxaca. Los graniceros o tiemperos de la región continúan con las tradiciones ancestrales de curación y adivinación y les llaman "hongos-güeros". Durante todo el año al lugar donde crecen los hongos sagrados se le hacen ceremonias y rituales de petición y agradecimiento (figura 41).

3. *Psilocybe aztecorum Heim var aztecorum*

Hongo blanquecinos, o no blanquecino, con sombrero de forma de sombrilla o mamiforme, liso, de 1 a 2 cm de diámetro. Pie sinuoso o recto. Crece en el mantillo o en el suelo de bosque de abetos o de pinos de alta montaña (zonas alpinas) [Guzmán, 1977:153].

Sabemos que la distribución de este hongo es en las montañas altas del centro de México, tales como Sierra Nevada (Paso de Cortés, río Frío y el volcán Popocatépetl), Xinantecatl (Nevado de Toluca) y el Matlalcueye (la Malinche), en los estados de México, Puebla y Tlaxcala.

Este hongo es empleado por los habitantes de la región del volcán Popocatépetl, por ejemplo, de San Pedro Nexapa. La generación más joven de niños vende esta seta a los turistas a lo largo del camino que conduce al volcán, igualmente en Huautla de Jiménez. La especie tiene dos nombres populares: "niños" y "niñitos." El nombre científico se refiere a la gente azteca, que comió este hongo antes del arribo de los españoles a Mesoamérica (ver figura 42).

4. *Psilocybe aztecorum Heim var. bonetii*

Hongo no blanquecino con sombrero de 1 a 2 cm de diámetro, con forma de sombrilla o un poco mamiforme, amarillento o blanquecino, poco estriado, pie delgado y muy largo. Crece en el mantillo del bosque de pinos o abetos, en lugares asoleados y con pasto o zacate [Guzmán, 1979:155].

También son utilizados en contextos religiosos, muy especialmente en San Pedro Nexapa, donde hemos encontrado muchos datos etnomicológicos que indican el uso y el manejo de los "hongos niños". Estas especies son apreciadas por los habitantes de los volcanes. Su uso aún es ceremonial y reverencial. Así lo demuestran las entrevistas elaboradas durante el trabajo de campo (ver figura 43).

www.neip.info

5. Los hongos de la región de los volcanes localizados en fuentes históricas

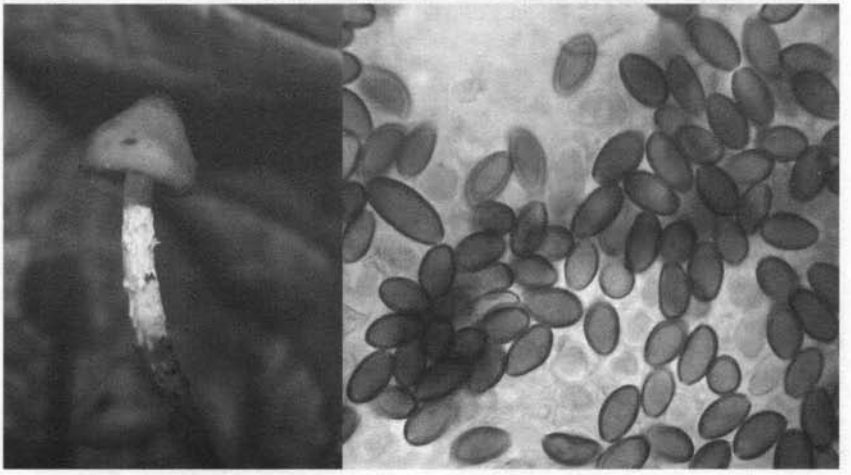
Las interpretaciones más novedosas acerca del uso de los hongos enteogénicos en Mesoamérica provienen de los etnomicólogos Roger Heim y R. G. Wasson. Lo interesante es que una parte de su interpretación fue realizada en nuestra zona de estudio cuando descubrieron la escultura llamada Xochipilli, que mencionamos arriba. Sin embargo, en este apartado nos vamos a centrar en la interpretación y descripción que los autores hicieron de la especies de hongos encontrados en ella con el objetivo de que el lector tenga la posibilidad de compararlas con las que describe nuestro estudio etnográfico.

> Desde que por primera vez examiné con cuidado la efigie de *Xochipilli*, a finales de la década de 1950, el emblema que aparece en los cuatro lados del pedestal, obviamente es un motivo fúngico. Muchos se han referido a este relieve como una *flor.* Desde el principio sentí que las cinco figuras convexas con los extremos vueltos hacia adentro, dispuestas en un círculo, eran hongos. Representan hongos en un corte transversal. Una sexta se encuentra oculta por la talla de una mariposa mítica. Los sombreretes de los hongos nos ofrecen una variedad infinita de formas, en la amplia diversidad de especies y en las diferentes etapas del ciclo vital de cada una de ellas. Aún entre las especies enteogénicas *Psilocybe, Stropharia* y *Conocybe* existe una enorme variedad. Recordemos que la escultura de *Xochipilli* procede de las faldas del volcán Popocatépetl. Según la creencia de los mesoamericanos, el paraíso —su *Tlalocan*— se encontraba en las estribaciones de una montaña siempre verde, hacia el oriente, y para los aztecas el importante macizo coronado por el Popocatépetl era el lugar de su *Tlalocan*. Allí fue donde se encontró nuestra estatua, *en el corazón del país de los hongos sagrados.* Allí, precisamente en esa zona, fue donde Roger Heim descubrió merced al indispensable auxilio de descendientes de los nahuas, *Psilocybe aztecorum* Heim, una especie entonces nueva para la ciencia.
>
> Por otro lado, las especies encontradas en su hábitat natural muestran el sombrero (o píleo) en el momento que llega a su maduración. En el refractario medio de piedra los hongos reproducen admirablemente la forma convexa del sombrerete de la planta viva. Los márgenes vueltos hacia adentro ("*la marge... incurvée*", según dice Heim) son una de las características que distinguen esta especie de *Psilocybe* [Wasson, 1998:92, 94].

www.neip.info

Figura 40. El hongo sagrado del Popocatépetl. (*Psilocybe caerulesces Murril var caerulesces*). Basidioesporas de color café oscuro, 6-8 x 5-6 x 3,5-5μ.

Figura 41. El hongo sagrado del Popocatépetl. (*Psilocybe zapotecorum Heim*). Basidioesporas de color café, 6-8,8 x 3,5-5 x 3-4μ.



www.neip.info

Figura 42. El hongo sagrado del Popocatépetl. (*Psilocybe aztecorum Heim var aztecorum*). Basidioesporas de color café oscuro: (10.4) 12-14 (- 17) x (6) 6.7-7.7 (- 8.8) x 6-7.5) µ.

Figura 43. El hongo sagrado del Popocatépetl. (*Psilocybe aztecorum Heim var bonetii*). Basidioespora de color café oscuro, 6-8,8 x 3,5-5 x 3-4µ.

www.neip.info

Apéndice I
Pedidores de la lluvia: 3 de mayo del 2004, templo de Tlaxcotepec

Más allá de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, en los alrededores, aún se llevan a cabo prácticas mágico religiosas con la finalidad de proporcionar lluvia a los terrenos de cultivo. Estas prácticas contienen una herencia ancestral y se heredan por linaje, por la presencia de alguna enfermedad, a través del sueño o, la más frecuente, por elección divina.

Don Miguel:

— …cuando me cayó el rayo, yo era joven… en ese momento... oí la voz del cielo…

Cuando una persona es alcanzada por el rayo y sobrevive, cae enferma. El pueblo está enterado que la única medicina posible es que la persona enferma tiene que ser presentada ante los trabajadores del temporal: corporaciones de personas encargadas de los templos donde se trabaja con la lluvia y que conocen el código para aliviar el malestar.

www.neip.info

Doña Esperanza Campos:

— Estuve enferma…y los tiemperos me curaron...

Ellos, los tiemperos, tienen la capacidad de detectar el mal de la persona, saben de qué templo salió el rayo que golpeó al enfermo para que éste sea presentado ante el espíritu y guardián de este templo y éstos, a la vez, recomiendan la cura y la ofrenda que el enfermo debe proporcionar a los antiguos espíritus del temporal.

Don Pedro Rosas:

— Los rayos que nos matan son porque hay que ir a trabajar allá arriba. A los que les cae aquí y están aquí trabajan aquí.

Se asiste al lugar donde le cayó el rayo, se sahuma y reza para levantar la sombra o alma de la persona afectada, alma que se desprendió al contacto con el rayo.

www.neip.info

Cuando ya se sabe la procedencia del rayo, toda la congregación se reúne para asistir a la presentación de un nuevo miembro, un nuevo hermano de temporal. En sus manos llevan la ofrenda, que han de ofrecer a los que habitan los templos, llevan la cera, el sahumador, los candeleros y las flores. Otros llevan la comida, la fruta y los refrescos, sin faltar el confeti y los cohetes que simbolizan el arco iris y el trueno.

Antes de entrar en el sagrado templo, el caporal del grupo pide permiso para ingresar. Presenta a cada uno ante el templo, para no ser presa de los malos aires que habitan por ahí y que posteriormente pueden provocar la muerte, después se reza un padre nuestro y se procede a entrar.

Don Jesús:

— Te pedimos en el nombre de mi padre santísimo que dando las 12, te pedimos que riegues agua a nuestros campos que tú bien sabes que es el alimento para todo lo que sembramos en tu tierra, no tomes en cuenta nuestros pecados sino todo lo bueno ya que tú fuiste y enseñaste en el año uno para adorar tu agua, Tú bien sabes que te pedimos esta agua para que riegues nuestros campos en todo el globo terrestre.

www.neip.info

Se entona un canto llamado Paloma Blanca:
Buenos días Paloma Blanca.
Hoy te vengo a saludar.
Saludando a tu belleza en tu reino celestial.
Eres madre del creador que a mi corazón encanta.
Gracias te doy con amor, buenos días Paloma Blanca.
Niña linda, niña santa, tu dulce nombre alabado,
Porque eres sacrosanta yo te vengo a saludar...

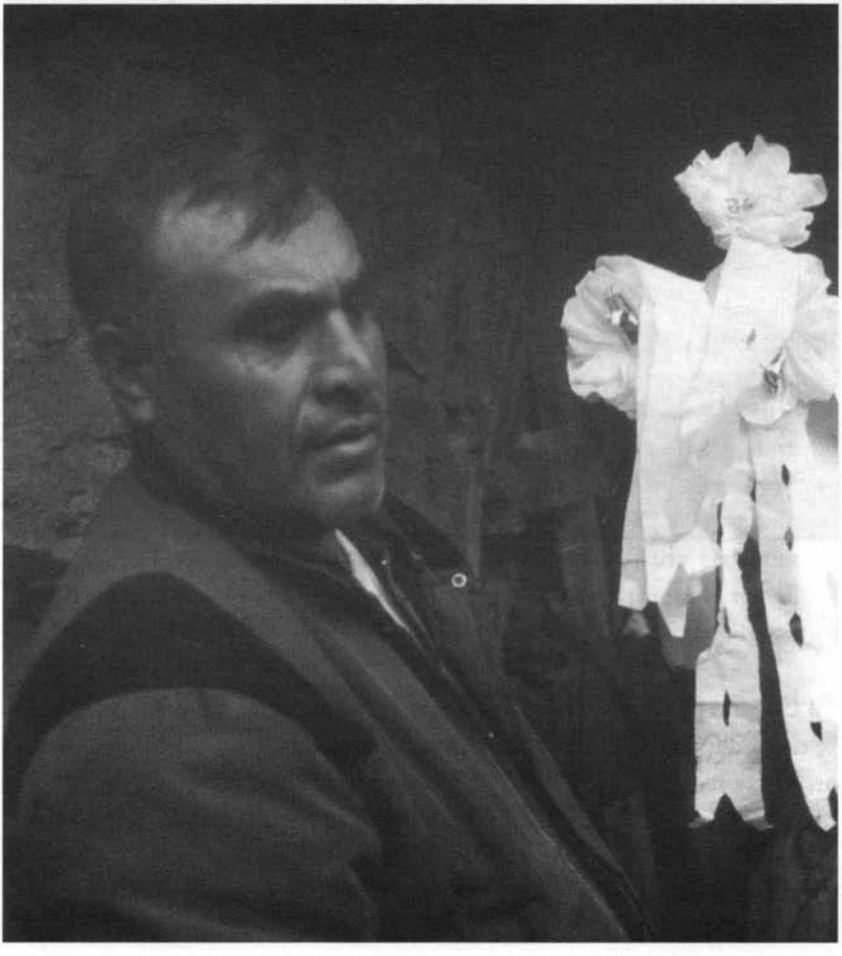
El caporal del grupo se acerca a las cruces que maltrechas yacen sobre la roca y le ofrece todas las cosas que se llevan. Pide por todos los asistentes y por los que están (salud, inteligencia), pero sobre todo piden la lluvia. Que se rieguen los campos de cultivo para que la milpa crezca y se desarrolle el maíz que por tantos años han protegido.

www.neip.info

Esperanza Campos:

— Te pedimos que nos des más inteligencia, más sabiduría para que nosotros podamos hacer nuestra labor con tanto amor sino de lo contrario estén más firmes hacia nosotros.

Todos colaboran con la limpieza del lugar, se limpian y se arreglan las cruces con flores del color solicitado por el espíritu del templo a través del sueño, de todas las cruces la más importante es la cruz de agua la cual es adornada por el principal de la congregación y el encargado del templo.



www.neip.info

Los colores del paisaje cubren la cruz.

Don Miguel:

— Pues mira, uno es por la nube la blanca, el azul es por el cielo ¿eh?, entonces de ahí son los meros que ya se respeta y tiene uno que vestir la santísima cruz, su bendita, la bendición del, tantita agua bendita para llamar el espíritu y ya ahí sigue de colores, ahí sí ya usted trabaja como usted quiera.

Cuando terminan de arreglar la cruces, ya se puede poner la mesa donde se depositará la ofrenda, se colocan las velas y veladoras, ramos de flores, el arco iris yace en el suelo como mantel donde se colocará el mole color de la tierra, el arroz, los tamales, el pulque y toda la comida que se ha preparado para esta ocasión. Ya que la mesa está servida, se hace una invitación dirigida a los espíritus de todos los templos, para que asistan a esta fiesta de común ritual con la naturaleza.

www.neip.info

Demencia Palacios:

— Santísimo templo de Alcaleca, templo del ocho, templo de la coronilla, Padre mío del Sacromonte, templo de Eloctitla, Ameyalco, Amula, templo de Xoltepec, Santo Domingo, Tlaxcotepec, templo del provincial, templo de Malacaxco, María Blanca, todos estos templos los llamamos para que estén reunidos en este su día nuestra floreadas que nos han encomendado que tenemos en esta fe para seguir aquí a este sagrado templo como de costumbre.

Despedida

Don Jesús:

— Vamos a despedirnos. En el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo. Antiguo templo de Tlaxcotepec te pedimos en el nombre de mi padre santísimo que está allá arriba junto con sus ángeles de tiempo y hermanitos espirituales. Llena de bendiciones a todos los aquí presentes.

Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre, venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo...

www.neip.info

www.neip.info

IV. Bibliografía

Abbagnano, Nicola

1963 *Diccionario de filosofía*, México, FCE.

Abramson, H. A. (comp.)

1967 *The Use of LSD in Psychiatry*, Nueva York, Josiah Macy, Jr. Foundation.

Abramson, H. A. y A. Rolo

1960 "Comparison of LSD with methysergide and psilocybin on test subjects", en Abramson, H. A. (ed.), *The use of LSD and Alcoholism*, Nueva York, Bobbs Merrill, pp. 53-73.

Aguilar Benítez, Salvador

1998 *Ecología en el Estado de Morelos. Un enfoque geográfico*, México, Praxis.

Aguilar, Manuel

2003 "Etnomedicina en Mesoamérica", en *Arqueología mexicana*, México, Conaculta, INAH, enero-febrero, vol. 10, núm. 59, pp. 26-30.

Albores Zárate, Beatriz

1995 *Tules y Sirenas, El Impacto Ecológico y Cultural de la Industrialización en el Alto Lerma,* Toluca, El Colegio Mexiquense, A. C., Gobierno del Estado de México, Secretaría de Ecología.

Albores Zarate, Beatriz y Johanna Broda (coords.)

1997 *Los Graniceros, Cosmovisión y Meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM.

Álvarez Asomoza, L.

2003 "Los hongos sagrados de Teotenango, Estado de México", en *Arqueología mexicana*, México, Conaculta, INAH, núm. 59, pp. 38-41.

Alexopoulos, J. C.

1977 *Introducción a la micología*, Buenos Aires, Eudeba Manuales.

Altevogt, Rudolf

1983 *Base 10. Consultor didáctico*, Botánica-Zoología: Tomo 2, España, CREDSA.

www.neip.info

Alvarado Tezozómoc, Fernando de

1944 *Crónica mexicana*, México, Editorial Leyenda.

Anónimo

1989 *El Rig Veda* (traducción del sánscrito y estudio analítico de Juan Miguel de Mora con la colaboración de Ludwika Jarocka), México, Conaculta, colección Cien obras imprescindibles para el conocimiento de la cultura universal, primera edición en Cien del Mundo.

Arcamone, F. *et al.*

1960 "Production of lysergic acid derivatives by a strain of *Claviceps paspali* Steven and Hall in submerged culture", en *Nature*, Estados Unidos, núm. 187, pp. 238-239.

Basalenque, Fray Diego

1975 *Vocabulario de la lengua castellana vuelto a la Matlatzinca*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Béligand, Nadine

1993 *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito Pictográfico de San Antonio la Isla,* Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.

1986 "Des Terres en Question: Le cas de San Antonio Techialoyan au XVIIe et début XVIIIe siècles", en *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Center,* México, Centre d'Etudes Mexicaines et Cetramericaines, núm. 10.

Benavente o Motolinia, Fray Toribio de

1979 *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatría y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de las maravillosa conversión que dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, colección "Sepan cuantos...", núm. 129.

Bigwood, J. *et al.*

1979 "Entheogenic effects of ergonovine", *Journal of Psychedelic Drugs*, 11 (1-2), pp. 147-149.

Blyth, R. H.

1973 "Mushroom in Japanese verse", en *The transaction of the Asiatic Society of Japan*, Third Serie, 11, pp. 1-14.

Bowden, K. y A. D. Drysdale

1965a "A novel constituent of *Amanita muscaria*", en *Tetrahedron Letters*, pp. 727-728.

Bowden, K. *et al.*

1965b "Constituents of *Amanita muscaria*", en *Nature*, núm. 206, pp. 1359-1360.

www.neip.info

Broda, Johanna

1971 "Las fiestas de los dioses de la lluvia", *en Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome

1999 *Arqueoastrónomia y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.)

2001 *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, UNAM, BUAP, CONACULTA, INAH.

Caso, Alfonso

1963 "Representaciones de hongos en los códices". en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, vol. 4, pp. 27, 28 y 29.

Camargo Ricalde, Sara Lucía

1997 "Hongos alucinógenos y cultura. Una perspectiva global", en *Boletín de investigación educacional y sus nexos.* Órgano multidisciplinario de apoyo a la fundación docente universitario, México, FES Zaragoza-UNAM, vol. 9, núm. 1, pp. 16-21.

Carrasco, Pedro

1963 *Los Otomíes; Cultura e Historia Prehispánica de los Pueblos de Habla Otomiana*, México, UNAM, INAH.

Catalfomo, P. y C. H. Eugster

1970 *"Amanita muscaria*: Present understanding of its chemistry", *Bulletin on Narcotics* 22, (4), p. 33.

Chilton, W. S.

1978 "Chemistry and mode of action of mushroom toxins", en Rumack, B. H. y E. Salzman (comps.), *Mushroom Poisoning: Diagnosis and Treatment*, West Palm Beach, CRC Press, pp. 87-124.

Chilton, W. S. y J. Ott

1976a "Toxic metabolites of *Amanita pantherina, A. cothurnata, A. muscaria* and other *Amanita* species", en *Lloydia*, 39 (2&3), pp. 150-157.

Chilton, W. S.

1976b "The course of an intentional poisoning", en *McIlvainea*, núm. 2, pp. 17-18.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Don Francisco de San Antón Muñón

1965 *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, México y Buenos Aires, FCE.

Códice Borbónico

1998 México, Siglo XXI.

www.neip.info

Códice Dresdensis

1974 Austria, reproducción facsimilar, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt. Graz.

Códices Indígenas

1933 *Códices Indígenas de algunos pueblos del Marquesado del Valle de Oaxaca*, México, Talleres Gráficos de la Nación, núm. 27.

Códice Quinatzin

1992 México, Asociación Cultural Aisma, Tlacuiloloyan A.C.

Códice Madrid

1972 Austria, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, Graz.

Códice Magliabecchi

1970 Austria, Biblioteca Nazionale Centrale dio Firenze, Ferdinand Anders. Graz, ADV.

Códice Mixteco o Lienzo de Zacatepec

1900 México, Secretaría de Fomento.

Códice Vindobonensis Mexicanus I.

1996 Austria, Fondo de Cultura Económica, Graz, ADV.

Códice de Yanhuitlán

1940 México, SEP, INAH, Museo Nacional, primera edición.

Colección de Documentos para la Historia de México

1971 Publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa.

Córdoba, Fray Juan de

1942 *Vocabulario Castellano-Zapoteco*, México, Biblioteca Lingüística Mexicana, núm. I, INAH, SEP.

Covarrubias, Gaspar de

1906 "Relación de las minas de Temazcaltepec", en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, Geografía y estadística, Madrid, 2ª serie, vol. 7.

Deley, J. *et al.*

1958 "Effets psychophysiologiques de la psilocybine", en *Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l'Académie des Sciences*, 247, pp. 1235-1238.

Díaz, José Luis

2003 "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria", en *Arqueología mexicana*, México, Conaculta, Serie Historia de la Arqueología en México VIII, enero-febrero, vol. X. núm. 59, pp. 19-22.

Directorio de la parroquia de San Pedro y San Pablo Calimaya

1750 Archivo Parroquial de Calimaya, Estado de México (sin catalogación).

www.neip.info

Durán, Fray Diego

2004 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme,* México, Conaculta, Editorial Cien textos fundamentales para el mejor conocimiento de México.

Eichholtz, Fritz

1961 *Tratado de farmacología*, Madrid, Aguilar.

Eliade, Mircea

1981 *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era.

1992 *Imágenes y Símbolos*, Madrid, Taurus.

1996 *El chamánismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, Sección Obras de antropología.

Escalante, Roberto y Antonio López

1971 "Hongos Sagrados de los Matlatzincas", en *Instituto Nacional de Antropología, Sección de Lingüística.* México, núm. 4, INAH-SEP, pp. 1-14.

Eugster, C. H. ***et al.***

1965 "Wirkstoffe aus *Amanita muscaria*: Ibotensäure und Muscazon", en *Tetrahedron Letters.*

Eugster, C. H. y Takemoto

1967a "Zur Nomenklatur der neuen Verbindungen aus *Amanita*-Arten", en *Helvetica Chimica Acta*, 50, p. 726.

Eugster, C. H.

1967b "Isolation, structure and synthesis of central-active compounds from *Amanita muscaria* (L. ex Fr.) Hooker", en Efron, D. H. *et al.* (comps.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Washington, D. C, (Public Health Service Publication No. 1645), U. S. Government Printing Office.

Fericgla, José María

1994 *El hongo y la génesis de las culturas. Duendes y gnomos: ámbitos culturales forjados por el consumo de la seta enteogénica Amanita muscaria,* España, Libros de la Liebre de Marzo, Colección Cogniciones, Estados Modificados de Conciencia, No. 2, primera edición.

Fernández, Justino

1957 "Una aproximación a Xochipilli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, vol. 1, pp. 31-41.

Florescano, Enrique

2002 *Historia de las Historias de la Nación Mexicana*, México, Taurus.

www.neip.info

Fuente, Beatriz de la, *et al.*

2003 *La escultura prehispánica de Mesoamérica*, México, CONACULTA, Jaka Books.

Furst, Peter

1995 *Enciclopedia de las drogas psicoactivas. Hongos especies alucinógenas,* México, Diana.

Gagneux, A. R. *et al.*

1965a "Synthesis of phanterina (agarin)", en *Tetrahedron Letters*, 25, pp. 2077-2079, 2081-2084.

1965b "Synthesis of ibotenic acid", en *Tetrahedron Letters*, 25, pp. 2077-2084.

García Castro, René

1999 *Indios Territorio y Poder en la Provincia Matlatzinca. La Negociación del Espacio Político de los pueblos Otomianos, Siglos XV, XVI,* Toluca, México, El Colegio Mexiquense A. C., Conaculta, INAH, CIESAS.

Garibay K., Ángel Ma.

1968. "Paralipómenos de Sahagún", en *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, México, La Casa de Tláloc, vol. 2, núm. 3.

1958 *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas. Los recogió de los nativos Fr. Bernardino de Sahagún, Franciscano.* Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informantes de Sahagún, 2. México, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl.

1953 *Historia de la Literatura Náhuatl.* Primera Parte. México, Porrúa, Biblioteca Porrúa núm. 1.

Garza, Mercedes de la

1990 *Sueño y Alucinación en el Mundo Náhuatl y Maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.

Geertz, Clifford

1998 *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, Serie CLA DE MA, Antropología.

Gerhard, Peter

1970 "El señorío de Ocuituco", en *Tlalocan. Revista para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, México, vol. 6, núm. 2, pp. 97-114.

1977 "Las Congregaciones de Indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XXVI, núm. 3.

Gilberti, Fray Maturino

1990 *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Ciudad de México, [Facsímile del impreso original. México 1559. Edición conmemorativa del vigésimo Quinto

www.neip.info

Aniversario del Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX], Chimalistac, f. 102.

Glockner, Julio y Enrique Soto (comp.)

2006 *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura,* México, Debate, Arena Abierta.

Good, R. *et al.*

1965 "Isolierung and Charakterisierung von Prämuscimol (=Ibotensäure) and Muscazon aus *Amanita muscaria*", en *Helvetica Chimica Acta*, 48, pp. 927-930.

Gruzinski, Serge

1987 "Colonial Indian Maps In Sixteenth Century Mexico", en *Res.*, 13.

Guzmán, Gastón

1977 *Identificación de los hongos. Comestibles, venenosos, alucinantes y destructores de madera,* México, Limusa.

1984 "El uso de los hongos en Mesoamérica", en *Ciencia y desarrollo*, México, Conacyt, noviembre-diciembre, núm. 59, año X, pp. 17-27.

Guzmán, Gastón. *et al.*

1975 "Una iglesia dedicada al culto de un hongo, 'Nuestro Señor del Honguito', en Chignahuapan, Puebla", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología*, México, núm. 9, pp. 137-147.

1984 "El uso de los hongos en Mesoamérica", en *Ciencia y desarrollo*, México, núm 59, pp. 171-27.

Harner, Michael

1979 *La voie spirituelle du chamane*, París, Pocket.

Hatfield, G. M. *et al.*

1978 "The occurrence-ce of psilocybin in *Gymnopilus validipes*", en *Lloydia*, 41, 2, pp. 140-144.

Hernández, Francisco

1959 *Historia natural de Nueva España*, Obras completas. II, México, UNAM, Vol. I, primera edición.

Herrera, Teófilo

1992 "De los que saben de hongos", en *Ciencias*, Revista de difusión, Saberes mesoamericanos, México, Facultad de Ciencias-UNAM, núm. 28, octubre, pp. 37-40.

Herrera, T., M. Ulloa

1990 *El reino de los hongos, micología básica y aplicada*, México, FCE.

www.neip.info

Hofmann, Albert *et al.*

1958 "Psilocybin, ein psychotroper Wirkstoff aus dem mexikanischen Rauschpilz *Psilocybe mexicana* Heim", en *Experientia*, 14, 3, pp. 107-109. Reimpreso en *Revue de Mycologie*, 23, 1, pp. 114-118. *Nouvellus Observations sur les Agarics Hallucinogénes du Mexique*. París, Muséum National d'Histoire Naturalle, pp. 17-21.

Hofmann, Albert y H. Tscherter

1959 "Psilocybin und Psilocin, zwei psychotrope Wirkstoffe aus mexikanischen Rauschpilzen", en *Helvetica Chimica Acta*, 42, pp. 1557-1572.

Hofmann, Albert

1960 "Isolierung von Lysergsäure-Alkaloiden aus der mexikanischen Zauberdroge Ololiuqui (*Rivera corymbosa* [L.] Hall. F.)", en *Experientia*, 16 (9), p. 414.

1963 "The active principles of the sedes of *Rivea corymbosa* and *Ipomoea violacea*", en *Botanical Museum Leaflets*. Harvard University, 20 (6), pp. 194-212; publicado en *The Psychedelic Review* 1(3): "The active principles of the sedes of *Rivea corymbosa* (L.) may. F. (*Ololiuqui*, *Badoh* negro)", en Jiménez Moreno, W. *et al.* (comps.), *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH.

1964 *Die muterkornalkaloide*, Deutschland, F. Enke, Verlag, Stuttgart.

1979a "How LSD originated", en *Journal of psychedelic Drugs*. 11 (1-2), pp. 53-60. San Francisco, CA, Ponencia presentada en la Conferencia, "Hallucinogens Native American Shamanism and Modern Life", 28 Septiembre-1 Octubre 1978.

1980 *LSD: My problem Child*, Nueva York, McGraw-Hill, Prefacio del traductor de J. Ott, pp. vii-viii. Publicado originalmente como *LSD-Mein Sorgenkind*. Klett-Cotta, Stuttgart, Alemania, 1979; Trad. Reimpresa como *LSD: My Problem Child-Reflections on Sacred Drugs, Mysticism, and Sciences*. J. P. Tarcher, Inc., Los Ángeles, CA, 1983. Fragmento publicado en *High TimesK*. Trad. Francesa de D. Aviat, 1989. *LSD: Mon Enfant Terrible*. Gris Banal, Montpellier, France. Trad. Española de R. Bein, 1980. *LSD: Cómo Descubrí el ácido y qué Pasó Después en el Mundo*, Gedisa, Barcelona, Catalunya. Fragmento traducido al italiano por R. Fedeli, 1992. *LSD i Mil Incontri con Huxley Leary Jünger Vogot*, Rome, Italia, Stampa Alternativa.

Hofmann, Albert *et al.*

1964 "Historia de las investigaciones químicas básicas sobre los hongos sagrados de México". 1985, pp. 61-64. y Leuner, H. and G. Baer. Birmingham, Proceedings IV. Meeting Collegium Internationale Neuropsychopharmacologicum.

www.neip.info

1985 "Historia de las investigaciones químicas básica sobre los hongos sagrados de México", en *Teonanácatl. Hongos alucinógenos de Europa y América del Norte*. España, Swan, S. L. Avantos & Hakeldama, Colección el Compás de Oro.

1995 *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios,* México, FCE, Colección Breviarios, núm. 305.

Imazeki, R.

1973 "Japanese Mushroom names", en *The transaction of the Asiatic Society of Japan*, Third Serie, 1. pp. 1-12.

Inquisición, Santo Oficio de la

1912 "Proceso del Santo Oficio contra Mixcóatl y Papalotl, indios, por hechiceros", 1537, en *Procesos de indios, idolatrías y hechiceros*, México, AGN, vol. 3.

Jarquín, María Teresa

1990 *Formación y Desarrollo de un Pueblo Novohispano: Metepec en el Valle de Toluca,* Toluca, México, El Colegio Mexiquense A.C. y H. Ayuntamiento de Metepec.

Keen, Benjamín

1984 *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, FCE, Sección de obras de Historia.

Kishida, Y. *et al.*

1966 "Studies on acetylenic compounds. xLIII. Synthesis of ibotenic acid", en *Chemical and Pharmacological Bulletin Japan*, 14, pp. 92-94.

Konda, Y. *et al.*

1985 "Structure elucidation of phanterina, a flycidal alkaloid from *Amanita phanterina*", en *Chemical and Pharmacological Bulletin Japan*, 33, 3, pp. 1083-1087.

Kornfeld, E. C. *et al.*

1954 "The total synthesis of lysergic acid and ergonovine", en *Journal American Chemical* Society, 76, pp. 5256-5257.

Lebrón y Cuervo, Joseph

1779 *Apología Jurídica de los Derechos que Tiene el Señor Conde de Santiago del Pueblo de Calimaya... Para Recibir Tributos del Mismo Pueblo y sus Anexos, Contra la Parte del Real Fisco y la del Señor Duque de Terranova,* México, Imprenta Madrileña.

León Portilla, Miguel

1984 *Trece poetas del mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

1974 *La filosofía náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Serie de Cultura Náhuatl, Monografía: 10.

www.neip.info

Leung, A. Y. y A. G. Paúl

1968 "Baeocystin and norbaeocystun: New analogs of psilocybin from *Psilocybe baeocystis*", en *Journal of Pharmaceutical Sciences*, 57, pp. 1167-1671.

Levi-Strauss, Claude

1999 *El pensamiento salvaje*, México, FCE, Breviarios núm. 173.

Libro de las Tasaciones del Pueblo de la Nueva España

1952 Prólogo de Francisco González de Cossío, México, AGN.

Lockhart, James

1992 *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico Sixteenth Through Eighteenth Centuries,* Stanford, Stanford Univesity Press.

Loera Chávez y Peniche, Margarita

1977 *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y Transmisión Hereditaria de la Tierra en Dos Comunidades Indígenas. Época Colonial,* México, INAH.

1992 *El Monumento Arquitectónico como Testimonio Histórico*, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Iberoamericana.

1993 "Cambios y Continuidades a lo Largo de una Historia Pueblerina", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Toluca, UNAM, año 1, núm. 4, octubre.

1994 *Murmullos de antiguos muros. Las construcciones del siglo* XVI *que se conservan en el Estado de México*, México, INAH, Instituto Mexiquense de Cultura.

2006a *Memoria india en templos cristianos. Historia político-territorial y cosmovisión en San Antonio La Isla, San Lucas Tepemaxalco y Amecameca. El valle de México y el valle de Toluca en el virreinato,* México, INAH, Colección Científica, 501. Serie Historia.

2006b "Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (Un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)", en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, año 13, vol. 38, septiembre-diciembre, pp. 151-178.

López Austin, Alfredo

1974 "The medicine of the ancient nahuas", en *Sixteenth Century Mexico*, Albuquerque, U. of N. México Press. pp. 205-224.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Historia, Etnología, Serie Antropología: 39. Tomo I, II.

www.neip.info

Lorenzo, José

1978 "Visión geográfica de México", en *Historia de México*, México, Salvat Mexicana, Tomo I.

Lowy, B.

1968 "Un Hongo de Piedra Preclásico de Mixco Viejo, Guatemala", en *Boletín Informativo de la Sociedad Mexicana de Micología*, México, núm. 2, diciembre, pp. 9-12.

Lund, U.

1979 "Estimation of muscimol and Ibotenic acid in *Amanita muscaria* using high-performance liquid chromatography", en *Arch. Pharm. Chem. Sci.* 7, pp. 115-118.

Mapes, C., G. Guzmán, J. Caballero

1981 "Etnomicología purhépecha. El conocimiento y uso de los hongos en la cuenca de Pátzcuaro, Michoacán", en *Cuadernos de etnomicología* 2, México, Dirección General de Culturas Populares-SEP, Sociedad Mexicana de Micología, Instituto de Biología-UNAM, pp. 56-79.

Maruri, María Elena

1997 *Toponimia Techialoyan. Un Intento de Reconstrucción Histórico Geográfica de San Martín Ocoyoacac, San Antonio Techialoyan y San Pedro Totolpepec en la Región Oriental del Valle de Toluca (Siglos* XVI-XVII*),* tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH.

2001 *Simbolismo Acuático y Cosmovisión en las Prácticas Religiosas. Una Interpretación del Modo de Vida Lacustre como Pervivencia Cultural en San Antonio la Isla, Estado de México,* tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS.

Matrícula de Huexotzingo

1974 Austria, Akademische Druck –U. Verlagsanstalt Graz.

Maza, Francisco de la

1951 "El *Tlalocan* pagano de Teotihuacan y el *Tlalocan* cristiano de Tonantzintla", en *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, México, pp. 277-282.

Menegus, Bornemann, Margarita

1994 *Del Señorío Indígena a la República de Indios. El caso de Toluca, 1500-1600,* México, Conaculta.

Mendieta, Jerónimo Fray

1945 *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Chávez Hayhoe.

www.neip.info

Mckenna, Terence

1980 *El manjar de los dioses: la búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana,* Barcelona, Paidós, Área de Publicación.

Métraux, Alfred

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud,* París, Édition posthume établie par Simone Dreyfus: Gallimard, reedición de 1949.

Molina, Fray Alonso de

1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Puebla [Reimpresión de la edición hecha en México en la casa de Antonio de Spinosa en el año de 1571].

Monografía. Los municipios de Morelos

1980 México, Secretaria de Gobernación, Colección enciclopédica de los municipios de México.

Munn, Henry

1976 "Los hongos del lenguaje", en Harner, Michael J. (comp.), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, editorial Punto Omega, Guadarrama.

Nájera (NÁJERA) Yanguas, Diego de

1963 *Doctrina y enseñanca en la lengua macahua de cosas muy útiles y provechosas para los ministros de doctrina*, México.

N. Hamayon, Roberte

1990 *La chasse à âme*, París, Nanterre, Sociedad de Etnología.

1992 "El juego de la vida y de la muerte, apuesta del chamánismo siberiano", en *Diógenes*, Revista Internacional de Ciencias Humanas, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, abril-junio, núm. 158, pp. 67-83.

Ortiz de Montellano, Bernardo

1980 "Las hierbas de Tláloc", en *Estudios de Cultura Nahuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, núm. 14, pp. 287-314.

Orozco y Berra, Manuel

1960 *Historia antigua y de la conquista de México,* Tomo III, México, Porrúa, Biblioteca Porrúa núm. 19.

Ott, Jonathan *et al.*

1975 "Fate of muscimol in the mouse", en *Physiological Chemistry and Physics*, 7, pp. 381-384.

1985 "Hongos alucinógenos de Europa y América del Norte", en *Teonanácatl. Hongos alucinógenos de Europa y América del Norte*, España, Swan, Avantos & Hakeldama, Colección el Compás de Oro.

www.neip.info

Ott, Jonathan

1980 "Entheogenic (Hallucinogenic) effects of methylergonovine", en *Journal of Psychedelic Drugs*, 12, (2), pp. 165-166.

1994 "La historia de la planta del 'soma'", en *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*, Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo, Colección cogniciones, núm. 1.

1996 *Pharmacotheon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, Barcelona, editorial los Libros de la Liebre de Marzo, Colección Cogniciones, Núm. 5.

Pausanias

1994 *Descripción de Grecia*, Madrid, Gredos.

Perrin, Michel

1995 *Le chamanisme*, París, PUF, Colección "Que sais-je?".

Poupard, Cardenal Paul

1996 *Diccionario de las religiones*, España, Herder.

Pursey, Helen

1977 *The wonderful world of the mushrooms and the other fungi,* España, Londres, Nueva York, Sydney, Toronto, Hamlyn

Ravicz, Robert

1960 "La Mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, vol. 13, p. 78.

Réau, Marie Thérèse

1991 *Portadas Franciscanas. La decoración exterior de las Iglesias de México en el siglo* XVIII*: Regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Reyes G., Luis

1970 "Una relación sobre los hongos alucinantes", en *Tlalocan. Revista de fuentes Para el conocimiento de las Culturas indígenas de México*, México, vol. VI, núm 2 [La casa de *Tláloc*], pp. 141.

Reyes Ubaldo, Martha Andrea

2007 *Postítulos primordiales como documentos históricos. San Matías Cuijingo, siglos* XVII-XVIII, México, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH.

Ruiz Medrano, Ethelia

2001 "El cerro y la Iglesia: La Figura Cosmológica del *Altépetl* Oztotl", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, núm. 86, vol. 22.

www.neip.info

Sahagún, Fray Bernardino de

1990 *Códice Florentino,* México, AGN, edición facsimilar.

1999 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, Colección Sepan cuantos..., núm. 300.

Santidrián, Pedro R.

1992 *Diccionario básico de las religiones*, España, Verbo Divino.

Samorini, Giorgio

1999 "Nuevas fronteras de la etnomicología", en *Los enteógenos y la ciencia*, Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo, Estados Modificados de Conciencia, núm. 6.

2001 *Los alucinógenos en el mito. Relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas*, Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo, Colección Cogniciones, Estados Modificados de la Conciencia, núm. 9.

Sampayo Barranco, José Antonio

2007 *El sueño y el relámpago. Cultura y relación Humano Entorno Biofísico en la región de los volcanes Popocatépetl-Iztaccíhuatl*, México, tesis de licenciatura en Antropología social, ENAH.

Serna, Jacinto de la

1892 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, ediciones Fuente Cultural.

Séjourné, Laurette

1990 *Arqueología e historia del Valle de México. 2. de Xochimilco a Amecameca*, México, Siglo XXI, p. 63.

2002 *Un palacio en la ciudad de los dioses. Teotihuacan*, México, FCE.

Shulgin, A. T.

1980 "Profiles of psychedelic drugs. 8. Psilocybin", en *Journal of Psychedelic Drugs*, 13 (1), p. 99.

Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann

2002 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos,* México, FCE.

Sirakawa, K. *et al.*

1966 "Synthesis of ibotenic acid and 3-deoxybotenic acid", en *Chemical and Pharmacological Bulletin Japan*, núm. 14, pp. 89-91.

Smith, S. y G. M. Timmis

1932 "The alkaloids of ergot. Part III. Ergine a new base obtained by the degradation of ergotoxine and ergotinine", en *Journal of the Chemical Society*, pp. 763-766.

www.neip.info

Solms, H.

1956 "Chemische Struktur und Psychose bei Lysergsäure-Derivaten", en *Praxis,* núm. 45, pp. 746.

Steffof, Rebecca

1997 *Finding the lost cities*, Nueva York, Oxford University Press.

Sten, María

1973 *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos,* México, Editorial Joaquín Mortiz, Colección Contrapuntos.

Stoll, A. y A. Hofmann

1943 "Partialsyn these von Alkaloiden vom Typus des Ergobasins", en *Helvetica Chimica Acta,* núm. 26, pp. 944-965.

Stoll, A. *et al.*

1955 "Eine neue Synthese von Bufotenin und verwandten Oxytryptaminen", en *Helvetica Chimica Acta,* 38, pp. 1452-1472.

Stuntz, D. *et al.*

1972 *Mushroom Poisoning in the Pacific Northwest*, Seattle, WA, Puget Sound Mycological Society.

Tank de Estrada, Dorothy

2005 *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*, México, El Colegio de México.

Takemoto, T. *et al*

1964a "Studies on the constituents of indigenous fungi II: Isolation of flycidal constituent from *Amanita strobiliformis*", en *Yakugaku Zasshi,* 84 (12), pp. 1186-1188.

Takemoto, T.

1964a "Structure of Ibotenic acid", en *Yakugaku Zasshi,* 84 (12), pp. 1232-1233.

1964b "Isolation of a flycidal constituent <Ibotenic Acid> from *Amanita muscaria* and *A. phanterina*", en *Yakugaku Zasshi,* 84 (12), pp. 1233-1234.

Tyler, V. E.

1958 "Pilzatropine, the ambiguous alkaloid", en *American Journal of Pharmacy,* 130 (8), pp. 264-269.

Ulloa, Miguel y Richard Hanlin

1978 *Atlas de micología básica*, México, Concepto.

Vázquez, Juan Adolfo

1997 "Naturaleza y significado del Chamanismo", en Schobinger, Juan (comp.), *Shamanismo Sudamericano*, Argentina, Continente.

www.neip.info

Wake, Eleanor

2000 "El *Altépetl* Cristiano: Percepción Indígena de las Iglesias en México, Siglo XVI", en Vega Sosa, Constanza (coord.), *Códices y Documentos Sobre México,* México, INAH.

Walsh, Roger

1990 *The spirit of shamanism*, Los Ángeles, J. P. Tarcher.

Waser, P. G.

1967 "The pharmacology of *Amanita muscaria*", en Efron, D. H. *et al.* (comps.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Washington, D. C. (Public Health Service Publication No. 1645), U. S. Government Printing Office.

Wasson, R. G.

1953 "Seeking the magic mushroom", en *Life*, Estados Unidos, núm. 3, junio 10.

1960 *Soma Divine Mushroom of immortality*, Italia, Harcourt Brace Jovanovich, Inc, Ethno-mycological Studies. No. 1, Library of congress catalog card number: 68-11197.

1973 "Mushroom and Japanese culture", en *The transaction of the Asiatic Society of Japan*, Third Serie, 11, pp. 5-25.

1998 *El Hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE, Sección Obras de Antropología.

Wasson, R. G. y Valentina Wasson Pavlovna

1958 *Mushrooms Russia and History*, Nueva York, Pantheon Books, vol. II.

Wasson, R. G. *et al.*

1996 "Los enteógenos como primera forma de religión que nace en el mundo", en *La búsqueda de Perséfone. Los orígenes de la religión*, México, FCE, Sección de Obras de Antropología.

Weitlaner, Roberto y Castro, Carlo Antonio G.

1954 *Papeles de la Chinantla. I Mayultianguis y Tlacoatzintepec*, México, Museo Nacional de Antropología, INAH, Serie Científica núm. 3, pp. 188-199.

Internet

http://es.wikipedia.org/wiki/Sinestesia

http://www.stefanocanali.com/aeim/serotonina.jpg.

http://www.imaginaria.org/faq_hong.htm.

http://www.erowid.org/

http://www inicia.es

http://www.lablaa.org/

www.neip.info

http://www.es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3dice%B3nico
http://www.imaginaria.org/wasson/life.htm
http://www.meemelink.com/prints%20pages/prints.Fungi.htm
http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Koeh-185.jpg
http://www.sju.edu/biology/ksweb/pandc/Lectures/fungi2/sld005.htm
http://www.mikroskopie-muenchen.de/mutterkorn.html
http://www.imaginaria.org/mexico.htm
http://www.tenochtitlan.com

www.neip.info

ISBN: 978-968-03-0360-5

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes