

MEDICINA Y FILOSOFÍA EN LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS DE MARÍA SABINA

Pantoja-Barco, A. (2019). Medicina y filosofía en las prácticas chamánicas de María Sabina. *Revista Cultura y Droga*, 24 (27), 90-112. DOI: 10.17151/culdr.2019.24.27.5.

ANDREA PANTOJA-BARCO*

Recibido: 2 de julio de 2018
Aprobado: 6 de septiembre de 2018

RESUMEN

Objetivo. Establecer una relación entre las prácticas chamánicas de María Sabina y la tradición médica y filosófica náhuatl. Metodología. A partir de una combinación del método biográfico y el análisis documental, establecer una serie de inferencias que permitan establecer el vínculo enunciado a partir de su biografía y de textos culturales mazatecos y náhuatl. Resultados. Las prácticas de conocimiento de María Sabina manifiestan continuidades respecto del sistema médico mazateco, pero también es posible trazar vínculos y conexiones con el sistema médico *ticiotl* y con la figura del *tlamatine* náhuatl, estas conexiones e innovaciones se realizan a través del dominio de las técnicas del éxtasis basadas en el consumo de niños santos. Conclusiones. María Sabina tiene amplio dominio del saber médico local, pero realiza dentro del sistema médico y de saber mazateco, interesantes innovaciones, además, podría ser considerada como heredera de la tradición filosófica y médica ancestral de los antiguos mexicanos.

Palabras clave: enteógeno, *ticiotl*, *tlamatine*, mazateco, María Sabina.

*Antropóloga. Docente Universidad del Tolima, investigadora del Grupo AIÓN –Antropologías Contemporáneas de la Universidad del Tolima. E-mail: rapantobjab@ut.edu.co.  orcid.org/0000-0001-7842-6165. **Google Scholar**



MEDICINE AND PHILOSOPHY IN THE SHAMANIC PRACTICES OF MARÍA SABINA

ABSTRACT

Objective. To establish a relationship between the shamanic practices of María Sabina and the Nahuatl medical and philosophical tradition. Methodology. Starting from a combination of the biographical method and documentary analyses, a series of inferences was established which allowed building the link enunciated from her biography and from Mazatec and Nahuatl cultural texts. Results. María Sabina's knowledge practices show continuities regarding the Mazateco medical system, but it is also possible to draw links and connections with the ticiotl medical system and with the figure of the Nahuatl tlamatini. These connections and innovations are made through the mastery of the techniques of the ecstasy based on the consumption of holy children. Conclusions: María Sabina has a extensive expertise of the local medical knowledge, but she makes interesting innovations within the medical system and knowledge of Mazatec. In addition, she could be considered the heir to the ancestral philosophical and medical tradition of the ancient Mexicans.

Key words: entheogen, ticiotl, tlamatine, *mazatec*, *María Sabina*.

En verdad, yo nací con mi
destino. Ser *sabia*. Ser hija de
los *niños santos*.

María Sabina
(Estrada, 1977, p. 46)

INTRODUCCIÓN

Exploraremos a partir del texto biográfico de María Sabina, la relación que existe entre su práctica chamánica con niños santos (hongos *psilocybe*) y la tradición médica náhuatl ancestral. Esta relación está marcada por la metáfora del Libro de Sabiduría, que le sirve a María Sabina para fundamentar su auto reconocimiento como Sabia, concepto que no obstante, por la naturaleza de su conocimiento y praxis, deviene en el de maga de arte de curar, entendiendo por mago a aquel que “tiene poder para obrar” (Bruno, 2007). Partimos entonces de la pregunta: ¿de qué manera la práctica médica y filosófica de María Sabina puede vincularse con prácticas médicas y de conocimientos ancestrales como la del *tlatimini* y del *ticitl*?

Para establecer algunos elementos que conduzcan a una posible respuesta a esta pregunta, abordaremos en primer lugar lo que significa ser una mujer u hombre de conocimiento entre los mazatecos, para luego trazar una conexión entre María Sabina y el *ticitl*, *Chotá-a Tchi-née* y *tlatimini* ancestrales; seguidamente, nos centraremos en la figura del *Chikón* para establecer la manera como este personaje de la cosmovisión mazateca establece un tipo concreto de saber médico y saber filosófico; por último, nos ocuparemos de establecer las generalidades de los rasgos de la filosofía náhuatl y el conocimiento mazateco a fin de esbozar las conexiones entre sistemas, conexiones que toman cuerpo en la figura de María Sabina.

METODOLOGÍA

Los apartes que constituyen este texto surgen del encuentro del método biográfico por un lado y, por otro, del análisis de contenido. En este último lo que se busca “no es el estilo del texto (...) sino las ideas expresadas en él, siendo el significado de las palabras, temas o frases lo que intenta cuantificarse.” (López, 2002, p. 173), y que en esa medida, al partir de la ‘inferencia’, “se mueve entre dos polos: el del rigor de la objetividad y el de la fecundidad de la subjetividad. Disculpa y acredita en el investigador esa atracción por lo oculto, lo latente, lo no aparente, lo potencial inédito, lo «no dicho», encerrado en todo mensaje.” (López, 2002, p. 173). Los documentos que han sido sujetos de análisis son básicamente fuentes secundarias: Biografía de María Sabina recogida por Álvaro Estrada, estudios etnográficos y etnológicos sobre la cosmovisión mazateca, comentarios a códices y libros de traducción de textos antiguos como los que realiza Sahagún y más contemporáneamente Miguel

León Portilla. Por tanto, aunque aborda algunas cuestiones sobre etnomedicina y chamanismo, no se trata ni se persigue lo que la caracteriza a la etnografía, tampoco pretende centrarse en el ritual y lo sagrado partiendo de los estudios de Eliade por ejemplo, sino más bien eso que señalaba más arriba, la inferencia –e intuiciones– de cierto tipo de conexiones que ensayan una posible respuesta a la pregunta inicial, sin que esto constituya una explicación o un asunto zanjado.

Discusión

Primera inferencia: el Libro

María Sabina se reconoce a sí misma como ágrafa –lo dice en la biografía realizada por Estrada–, no obstante, uno de los rasgos más interesantes de su práctica chamánica es que alude constantemente a la imagen del Libro blanco de la sabiduría, en la cual aparece el conocimiento en el arte de curar. La imagen del *libro* (los seres principales, le otorgan un libro con la sabiduría, pero el libro no tiene nada escrito, es un libro blanco de sabiduría), recuerda mucho a las hojas de amate pitadas con tinta roja y negra de los antiguos sabios náhuatl y es justamente esa imagen la que permitirá crear las conexiones que presento a continuación.

De mujeres y hombres de conocimiento y de otros saberes en la Alta Mazateca

Los hombres y mujeres de conocimiento han sido catalogados con el término *shamán* (tengu, Siberia: el que sabe) o chamán en nuestra lengua, término complejo e impreciso pero que sirve en muchos casos para dar cuenta de las prácticas de ciertos sujetos vinculadas con los conocimientos sagrados, aunque en cada contexto el *shamán*, en adelante chamán, tenga su propio nombre. Sin embargo, para propósitos prácticos, y dado que María Sabina ha sido catalogada como tal, seguiremos utilizando el término, no sin aclarar que lo que nos interesa en su acepción original: el que sabe. Si María Sabina sabe, tendríamos en consecuencia que inferir que *al saber*; es una *sabia* (el que posee conocimientos). Como chamán, María Sabina es la “gran especialista del alma humana” (Eliade, 2009, p. 1976).

Dentro del conjunto de prácticas médicas ‘tradicionales’ o ancestrales por ejemplo, son muchas las especialidades y por lo tanto, diversas también las maneras de llamar a los hombres y mujeres que las ponen en práctica. En algunos contextos al hombre y la mujer especialista en el arte de curar se le conoce como curandero o curandera, sin

que evidentemente la palabra ‘curandero’ dé cuenta de la variabilidad de posibilidades de consideración y tratamiento de la enfermedad, de las técnicas empleadas para restablecer el equilibrio del binomio salud-enfermedad, y de las funciones sociales que estos actores cumplen en cada uno de sus contextos. No obstante, para los curanderos y sabedores en el campo de la salud, el oficio se aprende principalmente a través de la práctica empírica, básicamente a partir de la observación de este tipo de prácticas en el entorno familiar. Esto no excluye la posibilidad de que algunos curanderos, sabedores y sanadores adquieran su conocimiento a través de formas como los sueños, el estudio o el pago por el aprendizaje con un curandero o sabio de mayor edad, y, en casos específicos, a través de la ingestión de enteógenos (hongos *Psylocybe* o las semillas de *Turbina corymbosa* entre los mazatecas y mixes de Oaxaca). Este último sería el caso de María Sabina, quien además reiteradamente establece diferencias entre su arte de curar y el del curandero que usa huevos de guajolote o el hechicero que daña. Heim junto a Wasson (1958) documentó como “curanderos mazatecas de ambos sexos, así como mixes y chinantecos, utilizan el *Psylocybe* o la *Turbina corymbosa* para asistirse en la posibilidad de ‘llegar’ a la obtención del diagnóstico correcto, o para prescribir tratamientos eficientes” (Heim y Wasson, 1958). El uso de este tipo de plantas —llamadas erróneamente alucinógenas— en algunas de las sociedades de la Alta Mazateca, se basa en la concepción según la cual las plantas favorecen la comunicación con el mundo sobrenatural. Por ello son tratadas con profundo respeto, rodeadas de toda una serie de tabúes, tomadas en lugares especiales, silenciosos y oscuros, y sólo en ocasiones especiales, es decir, con una compleja ritualización que acompaña su uso, generalmente colectivo. Los niños santos, como se conoce a los hongos entre los mazatecos, muestran el grado de reverencia y aprecio del que gozan estas plantas en la cosmovisión y también el grado de sincretismos en tanto la santidad de los hongos tiene que ver con su vínculo con Jesucristo. Dichos hongos serían el producto de la sangre derramada por la deidad cristiana y al mismo tiempo el recordatorio del culto a las flores, culto extendido en toda la Mesoamérica prehispánica. Entre los mixes por ejemplo, la figura del curandero que usa hongos (a quienes llaman “nuestros señores”) se ve reforzada por el hecho de que los curanderos usan con frecuencia plegarias de clarividencia y ofrecimientos (como los sacrificios animales), con lo cual la población los percibe como individuos ‘diferentes’ del resto de la comunidad, gozando de mayor prestigio y poder que otros de sus colegas (Lipp, 1991).

Pero es este papel diferenciado del hombre de conocimiento el que también complejiza su relación con la comunidad y el modo como su saber es considerado.

Así, el acceso a lo sobrenatural que tiene el sabedor o sabedora, hace de ellos sujetos ambivalentes a los ojos de la sociedad. Por un lado, son vistos como fuente de sabiduría, con la capacidad para controlar lo sobrenatural, sobre todo lo maligno que causa la enfermedad. En algunos casos la acción u omisión de los curanderos es sancionada, incluso con violencia si de ella se deriva un mal para la comunidad (Nahmad, 1965).

Pese a que muchos tipos de conocimiento han sido demonizados a través de los contactos interculturales, un ejemplo de ello es el caso de los chamanes frente al cristianismo de los clérigos españoles en el periodo de conquista y colonización. Lo cierto es que estos saberes han sobrevivido no sin sufrir transformaciones, sin embargo, quienes poseen conocimientos en el arte de curar, o sabiduría para conocer lo humano y lo divino, aún gozan de un estatus en sus comunidades.

Uno de estos casos, entre la enorme diversidad de expresiones y acciones de este tipo de actor social, al menos en las sociedades prehispánicas —meso y norte americanas—, es el *ticitl* en sus diferentes especialidades, principalmente bajo el nombre de *Chotá-a Tchi-né*, también lo es en la figura de *tlamatini*. El primero que vincula su sabiduría a la medicina y todas las artes que curan. El segundo al manejo y conocimiento de los hongos y el tercero al pensamiento metafísico, los tres en el mundo náhuatl, vinculados pero con grandes diferencias en cuanto al tipo de conocimiento, las técnicas curativas empleadas, los nombres según las distintas configuraciones sociales, los roles y significados sociales de su presencia. En este texto me interesa lo que de común tienen estas tres expresiones de ese saber, pues lo que se desea es mostrar el modo cómo el hombre y la mujer de conocimiento mazateco se relaciona con otras formas ancestrales de saber, sobre todo con lo que de tlamatine sobrevive en sus prácticas. Ahora, el uso del término sabio en este texto, no debe entenderse como una generalización, sino como una manera ‘relativa’ para llamar a cierto tipo de acciones. Nos parece que es preciso y conveniente, asumir en este texto al sabio como *aquel que aliado del saber tiene un poder para obrar*. En el caso de María Sabina el poder tendría que ver con el decir del canto y su poder curativo, pues lo que el canto dice, describe un momento especial de revelación.

La sabia de los hongos como sabia ancestral

Considero pues a María Sabina como una sabia, sabia *ticitl*, *Chotá-a Tchi-né* y *tlamatini*; así lo expresa ella misma en la biografía realizada por Álvaro Estrada

(1977), pero como sabia que es, su sabiduría debe ser explicitada, asentada en una reflexión que tenga en consideración eso que se manifiesta como “poder para obrar” a partir de su contexto cultural concreto. Entiendo además que en María Sabina el saber tiene que ver con su participación en un sistema de conocimiento vinculado con lo sagrado. Este sistema se expresa en un conjunto de prácticas de triple configuración: de la naturaleza (saber de las plantas, del cuerpo), del orden de lo divino (saber de la dualidad, de lo niños santos) y, geométrica o de las conjunciones (del convertirse en dios) (Bruno, 2007). La primera como una experiencia de dominio de los cuerpos, la segunda como entrada y participación en lo sagrado y la tercera, del orden del lenguaje de lo prodigioso. Si consideramos a María Sabina como *ticitl*, debemos referirnos a la manera como la relación con el cuerpo establece un sistema médico complejo, relación que en María Sabina implica ligar este componente del sistema con la facultad para usar efectivamente hongos, esto es lo que hace de ella una *ticitl*, una *chotá-a tchi-née* y que en esa medida, al estar todo atravesado por el canto, sea también *tlamatine*.

El papel de María Sabina como filósofa (por lo que implica su saber), ‘sabedora’, mujer de conocimiento, *ticitl*, *chotá-a tchi-née* o simplemente *Chjota Chjine* (la que sabe), le confiere dentro de la comunidad un lugar como intérprete del tiempo y las fuerzas sobrenaturales, y por lo tanto influencia el mundo mazateco en sus dimensiones secular y religiosa. Como *chjota chjine*, su poder se reviste de elementos ‘mágicos’, entendida la magia como un complejo sistema de técnicas con las cuales enfrenta e influye en los fenómenos sobrenaturales que se perciben en la cosmovisión mazateca. Estas técnicas si bien han sufrido toda una serie de cambios, conservan el núcleo que animaba las prácticas prehispánicas en un sistema religioso panteísta y politeísta, que entendía que la espiritualidad estaba conectada con el medio natural circundante.

En ese sentido, la concepción mágico-religiosa prehispánica que aún sobrevive en Mesoamérica, penetra todas las prácticas médicas, y explica la manera como se entiende el proceso de salud-enfermedad. Como se mencionó, la enfermedad proviene del influjo de fuerzas externas al individuo, por acción de dioses (la dupla básica Quetzalcoatl-Tezcatlipoca) y hombres, o de fuerzas de la naturaleza. Principios como el de la dualidad frío-calor fueron un eje central en el pensamiento médico prehispánico náhuatl, de modo que la influencia de los seres celestes, por ejemplo, se manifestaba bajo la categoría de enfermedad caliente, en contraposición, el influjo de seres del inframundo, que se asociaba con enfermedades frías. Para los nahuas, las enfermedades calientes provienen del *tonal ehécal* (aire

solar), las frías del *tlalliehécatl* (aire terrestre), del *ehécatlatl* (aire acuático) y del *mictlanehécatl* (aire del inframundo) (López Austin, 1970, 1976, 1996, 2003). Las enfermedades en su conjunto responden en su etiología a razones de tipo causal, así por ejemplo el *netonalcahualiztli náhuatl* responde a la enfermedad causada por el susto, pero era el médico el que determinaba las singularidades de este grupo de enfermedades, las patologías asociadas y los significados trascendentes que pudiera tener su acontecimiento. No olvidemos que, en la cosmovisión náhuatl, las enfermedades provienen de las relaciones con el mundo sobrenatural que está habitado por dioses y espíritus, por lo tanto, el proceso salud-enfermedad entraña siempre connotaciones sagradas. El origen de la enfermedad a su vez, en tanto relacionado con la presencia de fuerzas y seres sobrenaturales, tiene carácter punitivo, el padecimiento es muchas veces un castigo por las faltas. Ello incentivó el desarrollo de rituales colectivos o bien para curar o bien para ganarse el favor de las deidades y evitar así la enfermedad. Es en este contexto que la figura del sabio, del *Chjota Chjine* como María Sabina adquiere relevancia, al estar vinculada desde sus aptitudes con el conocimiento y manejo de plantas medicinales y oraciones, pero sobre todo por el manejo de los niños santos y sus cantos sanadores.

Como mujer de conocimiento, María Sabina fue considerada como intermediaria entre lo divino y lo terrenal; por (desde) ella ‘hablan’ los niños santos y ese hablar augura, muestra, sana. Su rol como *Chjota Chjine* se da por varias razones, tal como su biografía lo revela. En primer lugar, por ser, como ella lo dice, elegida al nacer, pero también por haber sobrevivido al hongo mismo (su toxicidad), a su ingestión precoz para calmar el hambre. En este sentido, la terapéutica mazateca y específicamente la de María Sabina, tiene una naturaleza mágica, pues no sólo depende de las propiedades medicinales de las sustancias y actos que realiza en los enfermos, sino que depende también de quien la administre (chamán), del lugar en el que se administre y sobre todo de cómo se realice la administración, es decir, de los rituales que constituyen el núcleo de la terapéutica ancestral y contemporánea náhuatl. Que estos rituales, como el de la ingesta de niños santos sobreviva se debe entre otras razones a ese complejo sistema de rituales y al hecho de que una suerte de resistencia cultural impidió que la “extirpación de idolatrías” terminara con las prácticas ancestrales. Por otro lado, las condiciones geográficas y la persistencia de la lengua aseguraron su continuidad, no sin transformaciones evidentes, como el sincretismo en los nombres de plantas y dioses, en las oraciones e invocaciones de los cantos (Frisancho, 2012; Cárdenas, 2003; Fernández, 1958; López, 1983; Martínez, 1965; Viesca et al., 1986, 2001).

El sistema médico de María Sabina—como otros de Meso y Norte América—, relaciona los estados de salud y enfermedad a las dinámicas de tipo ecológico, económico, histórico, demográfico, político, social, cultural y religioso mazatecos, de modo que la salud no es entendida como la ausencia de enfermedad, sino —si se quiere— como un *estado positivo*, en el cual el individuo es autónomo y puede cumplir sus roles sociales (De Miguel y Rodríguez, 1990, p. 1). De modo que la salud es un proceso complejo en el que interactúan todos los aspectos de la vida del ser humano (Mansilla y Figallo, 2004). La enfermedad será entonces, “la expresión de una triple situación etiológica: física, social y cultural” (Timio, 1979, p. 27).

Para comprender en este contexto el binomio salud-enfermedad, se debe considerar las dimensiones implicadas en estos dos componentes del proceso: salud-enfermedad. El proceso en cuestión constituye un sistema de representaciones, valores y prácticas culturales concretas, y por lo tanto los rituales son la expresión de ese todo al que llamamos cultura, de ahí que el éxito de las prácticas médicas esté sujeto a la ejecución del ritual. Es este espacio: el ritual, el que asegura según Pollak (1994) tanto la efectividad de la terapéutica como el rol del hombre y la mujer de conocimiento en su sociedad (citado en Pérez, 2009). Por otro lado, es el ritual el espacio donde se nos revela la complejidad e imbricación del pensamiento de un grupo social, el ritual es un espacio de escenificación de técnicas médicas especializadas que combaten la enfermedad (que no es sólo biológica ni individual) y conservan y restablecen la salud.

Aguirre Beltrán (1963) en *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, así como en *Antropología médica* (1986) desarrolla, una serie de elementos que definen al *Ticiotl* (sistema médico) y al *ticitl* (médico) y resalta el carácter místico del *pathos* médico. El argumento central de Beltrán radica en considerar que la medicina del mundo precortesiano está en el plano de lo sobrenatural. El *ticitl* actúa en casos específicos de enfermedad, sobre todo cuando estas escapan de las formas tradicionales de uso común que la población practicaba, por añadidura el *ticitl* era agorero, experto en resolver ansiedades (Beltrán, 1963). Su papel en la sociedad es valioso, pues se encarga de velar por la seguridad del grupo en el aspecto de la salud-enfermedad que no se refiere sólo al carácter biológico. Si bien goza de prestigio y reconocimiento, lo cual hacía apetecible dicho rol, ser *ticitl* entrañaba grandes peligros, en caso de fallar, recibía un castigo ejemplarizante (Beltrán, 1963). Se había establecido y “era ley que muriese sacrificado y abierto por los pechos” (p. 45). La práctica médica se transmitía a través de linajes, pasaba de los ancianos a los jóvenes vía predominantemente patrilineal, el hijo o bien la hija recibía del padre la enseñanza.

Ticiotl (la medicina) es un complejo sistema teórico-simbólico y empírico, basado en la estructuración como un todo de las distintas dimensiones del mundo. El sistema como tal expresa un vínculo entre el cuerpo y el entorno, de modo que todo lo que ocurra afuera –en el entorno– ocurre en el cuerpo, así pues, el proceso de salud-enfermedad en este sistema médico no trabaja solamente en la sintomatología sino sobre todo en el plano de las causas que producen la enfermedad, asumiendo que las causas no necesariamente son biológicas, sino también culturales y que la enfermedad se explica y se combate entendiendo las dinámicas de interrelación entre el paciente y el ecosistema.

Así, el proceso salud-enfermedad constituye toda una dimensión simbólica-sobrenatural de descripción, interpretación y manejo de la realidad bio-cultural. Entender la enfermedad como castigo, azar, prueba impuesta por las divinidades, implica como bien lo dice Aguirre Beltrán (1963), considerar que los nahuas relacionan la enfermedad y la salud con el alma, y que ésta implica tres cocepciones: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl* (López Austin, 1996). El alma se refiere entre los nahuas al carácter, a la personalidad, así por ejemplo, menciona Sahagún en el Libro IV, capítulo X (Tomo I), de su *Historia general de las cosas de Nueva España* (1938) que los nacidos bajo el signo *matlactli cuauhli* “eran venturosos en cosas de guerra y valentía; eran osados y animosos”. (p. 323). El “*tonalli*” –calor del sol, destino– (su falta o deterioro produce la enfermedad del susto) expresa todo aquello relacionado con el hado, este concepto fue interpretado como alma por los misioneros católicos, dando lugar a la condena del sistema médico náhuatl. Al no entender la base del *ticiotl*, los hispánicos considerarán que este conocimiento no poseía una base teórico-conceptual como forma de expresión de una lógica particular que soportaba las prácticas terapéuticas médicas y en consecuencia fueron extirpadas al considerarse idolatrías. Pero el sistema médico de los nahuas, implicaba un complejo entramado de elaboraciones conceptuales y una conjunto complejo de prácticas y técnicas, en su conjunto se trataba de “una totalidad orgánica donde se mezclan estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales” (Descola, 1986, p. 19).

En esta correlación el papel de los enteógenos (Ott, 1996), especialmente los hongos, tiene una tradición reconocida y ampliamente estudiada. Los enteógenos, término con que se llama en ciertos sectores académicos a toda la gama de plantas visionarias, en contraste con polémicos términos ‘alucinógenos’, ‘psicodélicos’, ‘psicotrópicos’ y ‘psicomiméticos’ –que se usaron indistintamente aunque cada uno describe estados de conciencia diferentes–, serán tomados en este texto debido a que

estamos en el ámbito de una práctica chamánica en la que se juega una relación con los dioses –sin mayor profundización y sin atender a sus aspectos contradictorios y usos eufemísticos en el campo de los estudios antropológicos–, para referirnos a eso que Gordon Wasson junto a otros científicos planteó en 1979, cuando dijo que enteógeno conllevaba la idea de “Dios dentro de nosotros” (Wasson et al., 1979, 1994) –del griego *entheos*: dios dentro–. A partir de ese momento el término será utilizado para describir estados de inspiración y posesión por el dios que entra en el cuerpo, se aplica también a todos esos estados de trance proféticos, a la pasión erótica, la creación artística y, los ritos que implican el consumo de sustancias vinculadas con las divinidades. Esta consideración terminológica es importante en la medida en que los cantos de María Sabina que aquí se consideran, fueron producidos bajo el consumo de sustancias que consideraremos ontogénicas y en contextos sagrados –no recreativos ni seculares–, lo cual dota de unas características singulares a la discursividad de los cantos y sus implicaciones gnoseológicas.

Las prácticas médicas y de conocimiento que utilizan plantas visionarias, no pueden reducirse entonces a la asociación a estados alucinatorios o imaginativos, implican otro tipo de construcciones cognitivas y afecciones corporales, por tanto es clara la insuficiencia –o mejor inconveniencia– del término psicodélico para describir y analizar como lo expresaba Osmond en 1956, los estadios, los momentos, y muestras de aquello que llamamos alma (citado en Villanueva, 2007). Igual inconveniente se presenta con el término huxleyano *Fanerotime*, como “manifestador del alma”, pero cuyo vocablo “*thymos*” redujo el término a las emociones intensas vinculadas con la pasión y la ira (Villanueva, 2007).

En México el empleo de enteógenos es de vieja data. Conocemos por los primeros registros históricos el uso de enteógenos en toda Mesoamérica, especialmente el hongo, el peyote (*anhalonium* sp.) y el ololiuhqui (*Turbina corymbosa Ipomea violacea*). El registro de esa evidencia se observa en códices, lienzos, mapas, arquitectura sagrada como la de Teotihuacán, cerámica, estelas, esculturas. Es bien conocida la figura tallada en piedra de Xochipilli “príncipe de las flores”, encontrada cerca del Popocatepetl en el siglo XIX y en exhibición en el Museo Nacional de Antropología e Historia en Ciudad de México. La escultura de Xochipilli sugiere, según algunas interpretaciones como la de Wasson (1983), una conexión entre este dios, las flores y los hongos; León-Portilla (1983) muestra como las plantas sagradas decoran extensa y profusamente la estatuaria prehispánica. Descubrimientos realizados en la década de los 30 del siglo XX revelaron fragmentos de un mural alusivo al “Árbol florido”,

que según Peter Frust (1976) podría tratarse del *ololiuhqui* o sagrada semilla de la virgen. León-Portilla en la traducción que realiza de los poemas de Netzahualcōyotl, encuentra referencias a los prodigios que producen las plantas sagradas:

Sacerdotes, yo os pregunto:

¿De dónde vienen las *flores* que embriagan?

¿De dónde vienen los cantos que embriagan?

Los bellos cantos sólo vienen
de su casa, de dentro del cielo,

Sólo de su casa vienen las bellas flores. (León-Portilla, 1974, p. 144)

O en este fragmento del monólogo de Nezahualcoyotl:

Hay cantos floridos: que se diga yo bebo

flores que embriagan,

Ya llegaron las flores que

causan vértigo,

Ven y serás glorificado.

(VV.AA., 2018, p. 101)

En los códices los hongos aparecen referidos extensamente, el *Códice Vindobonense*¹ presenta en una de sus páginas a Quetzalcōatl, ataviado con máscara de pico de ave y, cerca de él, una mujer sentada encarna el espíritu de los hongos, en opinión de Wasson (1983), la iconografía corresponde a una escena religiosa, se trataría de una velada mazateca. El pictograma “*Nanacatepeque*” conocido también como *Códice indígena núm. 27*, de 1549, está formado por tres palabras: *nanácatl*= hongo, *tépetl*=cerro y *c*=locativo que significa lugar (León-Portilla, 1983b), este pictograma se refiere a Cerro del hongo, abundante, en muchos de los códices (Wasson, 1983).

Durante la colonia, los enteógenos también fueron mencionados, Sahagún en el tomo III de *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1830), dice:

Tenían así mismo gran conocimiento de yerbas y raíces, y conocían sus calidades y virtudes; ellos mismos descubrieron, y usaron primero la raíz

¹ Para una apreciación de las imágenes del códice, revisar la página electrónica del Fondo para el avance de los estudios mesoamericanos: <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/vindobonensis/index.html>

que llaman *peiotl*, y los que la comían y tomaban, la usaban en lugar de vino, y lo mismo hacían de los que llaman *nanacatl* que son los hongos malos que emborrachan también como el vino; y se juntaban en un llano después de haberlo bebido, donde bailaban y cantaban de noche y de día a su placer, y esto el primer día, porque el siguiente, lloraban todos mucho, y decían que se limpiaban y lavaban los ojos y caras con sus lágrimas. (p. 118)

Un poco más adelante menciona que:

Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman *teonanacatl*, críanse debajo del heno en los campos ó páramos: son redondos, tienen el pie altillo, delgado y redondo, comidos son de mal sabor, dañan la garganta y emborrachan: son medicinales contra las calenturas y la gota: hanse de comer dos ó tres no más: los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón, á los que comen muchos de ellos provocan á lujuria, y aunque sean pocos. (p. 242)

De manera general, las visiones coloniales acerca del uso de los hongos están envueltas en el manto de las prácticas demoniacas, abundan las descripciones parciales y deformadas, los juicios y las condenas a dichas prácticas. No obstante, mucho del temor que los hongos encarnaban, permitió que las prácticas pudieran sobrevivir, siendo objeto de culto en toda la región. Los datos y referencias a estas prácticas sólo llegan hasta 1726, no se tienen datos para años posteriores, habrá que esperar a los últimos años del siglo XIX, pero fundamentalmente al siglo XX para que se dé una abundante referencia de su existencia y usos. Entre los primeros en llamar la atención sobre la importancia de los hongos en México se encuentra Karl Sapper en 1898, posteriormente seguirán científicos como Heim en 1956 que aportará al conocimiento del hongo *Psilocybe* a partir de las observaciones de los esposos Wasson a partir de 1957. Posteriormente aparecerán trabajos como los de Hofmann en 1969 y Schultes en 1939, 1940 y los de Blas Reko en 1945 y 1949 entre otros. En el caso de Oaxaca, “Las primeras investigaciones etnomicológicas sobre los hongos alucinógenos en Oaxaca las inició Johnson, quien observó una ceremonia nocturna con los hongos alucinógenos en Huautla de Jiménez en 1939” (Ramírez et al., 2006 p. 28). A estos estudios se sumarán posteriormente otros, como los de Aguirre Beltrán (1963), Fernando Benites (1964), Peter Frust (1976) y autores como Wasson, Heim, Hofman y Schultes –proseguirán durante las décadas sucesivas estudios sobre el tema–, por solo nombrar unos cuantos.

Sobre el chamanismo en la sierra Mazateca, resulta relevante para nosotros mostrar algunos de los elementos centrales de esta zona cultural, en la medida en que la ceremonia con hongos que realiza María Sabina hace parte de esta expresión concreta, y nos permitirá dar cuenta de las características de María Sabina como sabia mazateca, bajo la inferencia de una correlación sabio-*tlamatine-ticitl-Chotá-a Tchi-née*.

Los *chikones* y el sistema de conocimiento mazateco

En la cosmovisión mazateca se distinguen dos tipos de seres: los seres ‘naturales’ y los ‘sobrenaturales’, los primeros relativos a este mundo, los segundos a una suerte de “otro mundo”, este otro mundo se encuentra dividido en tres niveles paralelos: el mundo de abajo o inframundo; este mundo o mundo humano y, el cielo, morada de los dioses de mayor rango. Esta geografía sagrada (sobrenatural) dota a los seres que habitan cada espacio de cualidades y características humanas concretas. La comunicación entre espacios es continua y posible para todos y su dominio no es potestad exclusiva del ‘chamán’ (Aguirre Beltrán, 1963, 1986; Beaucage, 2012; Cárdenas, 2003; De Miguel, 1990; Fernández, 1958; Flores, 2003; Frisnacho, 2012; Incháustegui, 1994; López Austin, 1976; López Austin, 1970; López, 1983; Martínez, 1965; Pérez, 2009; Viesca, 1986; Viesca et al., 2001; Villanueva, 2007)

En el mundo de arriba las deidades proveen la fuerza creadora, sostienen y regulan la tierra, en el de abajo, los barrancos y las cuevas, ríos y sótanos son residencia de seres nocturnos y fríos, seres maléficos, victimarios de los humanos. Estos lugares permiten encuentros con seres sobrenaturales. El dueño de la tierra *Chikón Nindó*, es el dueño de la montaña mayor, suele tomar la forma de un ave; es el *chikón* el que se invoca en los rituales, de tal modo que cobra incluso mayor importancia que el dios cristiano, aunque en el ritual contemporáneo, el nombre con el que el *Chikón Nindó* aparezca sea Dios o Jesucristo, lo interesante es que la personalidad de este ser mazateco, sus potencias y su forma de obrar aparece bajo el nombre de las divinidades cristiano-católicas.

Como dueño de la tierra es celoso, sólo mediante rituales es posible conseguir su favor. Como puede observarse, lo sagrado es un ámbito de negociación, abierto a la intervención y mediación humana. En Huautla de Jiménez, la entidad sobrenatural dominante es el ‘dueño’, el *Chikón Tokosho*, quien habita en el Cerro de Adoración, este ser se invoca constantemente en los rituales de curación y es costumbre que

se le lleven ofrendas para cualquier tipo de pedimento. El encuentro con el *chikón* tiene sus consecuencias, puede ser catastrófico o benéfico, o no tener consecuencias notables a primera vista. Puede pasar del simple susto hasta la pérdida del espíritu; en otras ocasiones puede otorgar algún tipo de poder o saber a cambio de ofrendas, o simplemente tomando forma humana se limita a saludar a los lugareños.

El *chikón* es de gran importancia en la vida espiritual mazateca, de modo que las montañas están presentes en todos los relatos, ritos y ceremonias, especialmente en el *shinée*. Como dueño de la tierra el *Chikón* está dotado de cualidades humanas: voluntad, habla, conocimiento. Puede ser femenino o masculino y existe entre ellos una jerarquía. Como dueños de los cerros y de los pueblos se vinculan con la fuerza del pueblo. Entendemos entonces porque el *Chikón Tokosho* es el más importante. Hay así mismo un “dueño del mal”. Éste habita en la oscuridad, sus emanaciones se conocen como “mal aire” y afecta con ello la salud de las personas. Pero también el mal aire puede ser asumido como una maldición; es la *palabra mala* pronunciada por un enemigo, la palabra que descompone. Existen por otra parte duendes, llamados *lâa*, seres de menor jerarquía que los chikones, que habitan generalmente las cuevas. El contacto con ellos puede ser también en los sueños, y puede ocasionar la pérdida del espíritu y llevar a la muerte si no se atiende prontamente. El robo del espíritu tiene curación a través de los hongos.

RESULTADOS

El universo mazateco, como buena parte de los universos indígenas de Mesoamérica, está dominado por fuerzas duales; así, al oriente se encuentra El Padre Eterno y al poniente El Maligno. “Más allá de los confines geográficos se extiende un mundo sobrenatural, pero en el centro se encuentra este mundo, cuyos dueños son los güeros, los chikones” (Incháustegui, 1994, p. 36). La actuación de las divinidades en este ámbito determina el devenir de los sucesos sociales colectivos e individuales.

En las sesiones de ritual, es siempre el nombre de Dios, “nuestro padre” el que se invoca. Las ceremonias con hongos deben contar con un permiso, de ahí que se consagren las acciones y el lugar a la deidad, en este caso católica, y luego, una vez consagrado el *tempus* y el *templum*, el nombre de Dios es reiterativamente pronunciado, así como nombres de santos, nombres y advocaciones marianas, pero siempre sujetas a la deidad encarnada en el padre-madre, ‘diosito’.

Entender el conocimiento como invocación introduce en esta consideración filosófica el sentido de lo poético, y este sentido es fundamental para entender lo que los cantos expresan en la velada con hongos que ejecuta María Sabina, en la medida en que pone en juego el principio de la dualidad al que se referían los antiguos filósofos nahuas:

- 1.–Y se refiere, se dice
- 2.–que Quetzalcóatl, invocaba, hacia su dios a algo (que está) en el interior del cielo.
- 3.–a la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;
- 4.–Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
- 5.–la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
- 6.–la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.
- 7.–Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños con que consiste el Cielo... (León-Portilla, 1974, p. 90)

El carácter dual se manifiesta a partir de características masculinas y femeninas y sus contrapartidas frío-caliente, seco-húmedo, activo-pasivo, arriba-abajo, etc. Este carácter dual es importante a la hora de entrar en la comprensión de los cantos de María Sabina, pues en ellos la alusión a esta dualidad es fundamental y ayuda a entender la intensidad de la experiencia mística de la sabia mazateca. Por otro lado, la dualidad explica la presencia de la enfermedad en la comunidad, lo maléfico y lo benéfico coexisten como elementos constitutivos de la cultura, lo malo está vinculado con el maligno, pero también con la acción concreta de personas, animales, plantas, lugares. Esto nos recuerda la manera como se entendía la enfermedad en el *ticiotl*, sistema médico náhuatl, la correspondencia entre la enfermedad y la acción divina, natural y humana explica la dependencia con respecto a los dioses y el ritual.

La condición de persona, tan importante para entender la categoría de *tlamatini* que vemos en María Sabina, es compleja pues como lo menciona López Austin (1970, 1976, 2003), la condición de ser humano implica la existencia de entidades anímicas o almas; en efecto, el cuerpo contiene entidades anímicas, como sustancias de origen sobrenatural alojada en distintas partes del cuerpo y por lo tanto con funciones específicas, estas entidades anímicas son las que hacen del ser humano un ser vivo y con conciencia, trazan su destino, sus capacidades de conocimiento, voluntad, afección, carácter, tendencias. En el mundo mesoamericano la existencia de una

‘coesencia’ es fundamental para entender la vida y la muerte y la manera como el ser humano se vincula en su trayecto por la vida con el mundo sobrenatural que lo rige en muchos sentidos. Tres son desde los estudios realizados por Austin, las entidades anímicas mayores: el *tonalli*–crecimiento-, el *teyolia*–pertenencia- y el *ihiyotl*–trascendencia-, el primero alojado en la cabeza, el segundo en el corazón y el último en el hígado (López Austin, (1970, 1976, 2003).

Como tlamatini, sabio de la flor y canto, la figura de María Sabina permite trazar conexiones interesantes. Al considerarse a sí misma como sabia, necesariamente hemos de revisar la noción de sabio en el mundo náhuatl. León-Portilla (1974) en *La filosofía náhuatl*, señala que se cuenta con abundantes fuentes históricas que muestran la existencia de un complejo sistema de pensamiento acerca del universo, la divinidad y el hombre. Las fuentes que dan cuenta de este sistema son abundantes, entre ellas tenemos los textos de los “informantes indígenas de fray Bernardino de Sahagún” recogidos a partir de 1574: *Códice Matritense del Palacio Nacional*, *el Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, *el Códice Florentino*, *los Anales de Cuauhtitlán* y la *Colección de Cantares Mexicanos*.

Como sistema organizado de ideas, la filosofía náhuatl se centra en problemas filosóficos concretos que lo dotan de un ‘tono’ (un estilo) particular, entre estas inquietudes y problemas debemos resaltar aquellas concernientes al valor de todo cuanto existe y al modo como las cosas nos satisfacen, “¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba? ¿Dónde andaba tu corazón? Por esto dar tu corazón a cada cosa, sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón. Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?” (León-Portilla, 1974, p. 234). De igual modo se plantearon el problema de la acción humana en cuanto a su finalidad. Reiteradamente buscaron explicaciones filosóficas a hechos como la vida, más adelante transcribiré los siguientes versos:

¿A dónde iremos?
Sólo a nacer venimos.
Que allá es nuestra casa:
donde es el lugar de los descarnados.

Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha. (p. 59)

Poner en cuestión la finalidad de la acción humana, los condujo a dudar de lo contenido en los mitos sobre el más allá; así pues, ante las respuestas dadas por el mito y el saber religioso, los sabios se preguntan: “¿Se llevan las flores a la región de la muerte? ¿Estamos allá muertos o vivimos aún?” (p. 59). “¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta el que da la vida?” (p. 59.), la insatisfacción que el mito produce en la resolución de dichas controversias hace que la vida toda sea sometida a reflexiones, a serios y profundos cuestionamientos sobre la realidad de esta en tanto hecho efímero. “¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida? ...sólo es un sueño... Nadie habla aquí de verdad...” (p. 59). A este tono inquisitivo se suman los interrogantes emanados de la experiencia de la fugacidad de las cosas, en cuyo fondo está la pregunta por el fundamento del mundo y del ser humano: “¿Acaso son verdad los hombres? Por tanto, ya no es verdad nuestro canto. ¿Qué está por ventura en pie? ¿Qué es lo que viene a salir bien? (p. 61).

Como podemos determinar a partir de los interrogantes precedentes, hay entre los nahuas un afán por reflexionar sobre la vida cotidiana y contemplarla como problema, lo cual hace preciso el surgimiento de una clase de hombres y mujeres capaces de usar la razón para resolver tales cuestiones, para ello se crearon doctrinas acerca del hombre, el mundo y la divinidad, estos seres fueron conocidos como *tlamatinime*: sabios o filósofos, para quienes el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino una revelación. Muchas de estas revelaciones quedaron expresadas con términos abstractos, y otros a través de metáforas, así por ejemplo, la doctrina acerca del ser humano se expresa bajo la consideración del ser como posible dueño de un rostro y un corazón; las del saber mismo a través de la idea de la flor y canto; o la idea de verdad en términos de su consideración como “fijación sólida o enraizamiento profundo” (p. 61).

León-Portilla, en *La filosofía náhuatl* (1974) transcribe un fragmento de Sahagún, fragmento clave para entender el papel del sabio en el mundo prehispánico mesoamericano, lo cual nos da una idea muy precisa del modo como entre el tlamatini y María Sabina podemos extender interesantes correlaciones.

El sabio –escribe Sahagún hablando de las varias profesiones existentes entre los indios– es como lumbré o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes, buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los demás. El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas y da buenos consejos y doctrinas, (...). (p. 64)

En los cantos de María Sabina, así como en muchos de los pasajes de su vida referidos en la biografía recogida por Estrada (1977), estas cualidades, sumamente valoradas por ella, serán reiterativamente manifestadas –y en efecto, el nivel alcanzado por María Sabina en el dominio de las técnicas, si así quiere decirse, para utilizar una expresión de Eliade, del éxtasis–, mostrando que si no fuera por este carácter del sabio, la relación entre el consumo de hongos y la discursividad extática de la sabia mazateca sería imposible, una extrema fuerza intelectual y afectiva se necesita para sobrevolar los terrenos complejos del océano interior al que empuja la experiencia de conocimiento de lo sagrado.

En el Códice Matritense Sahagún consigna lo siguiente, refiriéndose al sabio:

llevan consigo
la tinta negra y roja,
los códices y pinturas,
la sabiduría (*tlamatiliztli*).
Llevan todo consigo:
Los libros de canto y la música de flautas. (León-Portilla, 1974, p. 81)

Encontramos ya una referencia sumamente importante en esta relación que pretendemos señalar entre el *tlamatinime* y el *Choita-shinne*: el libro, la escritura, el canto como metáfora de la sabiduría. De él son los códices y los cantos (León-Portilla, 1974) de él, de ella, de María Sabina el lenguaje de los niños santos, un lenguaje que de muchos modos habla de la magia: del poder para obrar.

Si de ella son los códices, el libro de la sabiduría, y como sabia-filósofa es espejo luciente, tea que alumbra y hace aparecer el rostro, da forma; como sabia-médica recobra el rostro, el carácter, restablece el *tonalli*, armoniza en caso de requerirse el alma: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl* y con ello, da forma a la persona. En este complejo papel, los hongos preparan el cuerpo a la entrada en terrenos de lo sagrado, porque es en el espacio de lo sagrado, en esa geografía particular que el conocimiento se revela y convertido en canto, en lenguaje, tiene el poder para obrar.

CONCLUSIONES

La práctica chamánica de María Sabina, expresada de manera concreta en sus cantos, revela dos cosas:

1. El sistema de conocimiento local, es decir el conocimiento médico mazateco, se domina a través del uso de los hongos, llamados *niños santos*, sin embargo, la lectura cuidadosa de la biografía de María Sabina, y el audio de sus cantos recogido por Wasson, revela también que ella debe ser considerada no totalmente como representante del saber médico mazateco, esto por el grado de innovación y creatividad que sus prácticas y sus cantos muestran. Estamos frente a un sistema singular de saber con continuidades y rupturas, conceptos y afectos muy particulares.

2. La reflexión tan profunda que realiza María Sabina a la cuestión de la sabiduría, usando la imagen del Libro, así como la referencia en sus cantos al principio de la dualidad, muestran la complejidad de su entramado conceptual, en ese sentido no hay duda de su papel como filósofa, muy a pesar de verse eclipsada por las lecturas –muchas antropológicas– que no cesan de reducir su conocimiento al uso de enteógenos.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G. (1963). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México D.F., México: Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado del Veracruz- Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, G. (1986). *Antropología médica*. México D.F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Beaucage, P. (2012). Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Cultura y Representaciones Sociales*, 6 (12): 187-188.
- Benites, F. (1964). *Los hongos alucinantes*. México D.F., México: Ediciones Era.
- Bruno, G. (2007). *De la magia. De los vínculos en general*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.

- Cabrera, I. (1998). *El lado oscuro de Dios*. México D.F., México: Paidós.
- Cárdenas, E. (2003). *Medicina precortesiana en el mundo mexicana*. *Anales Médicos Hospital ABC.*, 48, pp. 124-130
- De Miguel, J. y Rodríguez, J. (1990). *Salud y poder*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Descola, P. (1986). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Eliade, M. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México D.F., México: FCE.
- Estrada, Á. (1977). *Vida de María sabina. La sabia de los hongos*. México D.F., México: Siglo XXI Editores.
- Fernández, F. (1958). La Cronología y la Medicina Nahuatl. *Revista El Médico*, 3, 13-16.
- Flores, R. (2003). *Chamanismo y curación en la Mazateca. Un estudio sobre las articulaciones cuerpo-mente-cultura en los procesos curativos con enteógenos* (tesis de maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- Frisancho, Ó. (2012). Concepción mágico-religiosa de la Medicina en la América Prehispánica. *Acta Medicina Peruana*, 29 (2), 120-127.
- Frust, P. (1976). *Hallucinogens and culture*. California: United States of America: Chandler & Sharp Pub.
- Heim, R. y Wasson, R.G. (1958). *Les champignons hallucinogènes du Mexique*. Paris, France: Archive du Museum National d' Histoire Naturelle.
- Heim, R. y Wasson, R.G. (1958). *Les Champignons Hallucinogenes du Mexique*. Paris, France: Editions du Museum National d' Histoire Naturelle.
- Hofmann, A., Wasson, R.G. y Ruck, C. (1994). *El camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México D.F., México: FCE.
- Hofmann, A. y Schultes, R.E. (2000). *Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México D.F., México: FCE.
- Incháustegui, C. (1994). *La mesa de Plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Oaxaca, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas- Secretaría de Educación, Cultura y Recreación del Gobierno del Estado de Tabasco.
- León-Portilla, M. (1961/1983a). *Los Antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, M. (1974). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- León-Portilla, M. (1983b). *La multilingüe toponimia de México, sus estratos milenarios*. México D.F., México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex.
- León-Portilla, M. (1992). *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*. México D.F., México: UNAM.
- Lipp, F.J. (1991). *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*. Austin, United States of America: University of Texas Press.
- López Austin, A. (1970). Ideas etiológicas en la medicina Nahuatl. *Anuario Indigenista*, XXX, 255-275
- López Austin, A. (1976). *Cosmovisión y medicina náhuatl. Estudios de Etnobotánica y antropología médica*. México, México: Ed. IMEPLAN.
- López Austin, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 t., México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, A. (2003). *La muerte en el mundo náhuatl*. México D.F., México: El Colegio Nacional de México.
- López Noguera, F. (2002). El análisis de contenido como método de investigación. *XXI Revista de educación*, 4, 167-179.
- López, X. (1983). *Medicina Náhuatl*. México D.F., México: Ed. Medicina Familiar.
- Martínez, F. (1965). *Las Ideas en la Medicina Náhuatl*. México D.F., México: La Prensa Médica Mexicana.
- Mansilla, H. y Figallo, L. (2004). *Medicina y sociedad. Una aproximación a la salud integral desde la persona al colectivo*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial de la Universidad pedagógica Experimental Libertador FEDUPEL.
- Nahmad S. (1965). *Los mixes*. México D.F., México: Instituto Nacional Indigenista.
- Ott, J. (1996). *Pharmacothoon. Entheogenic drug, their plant sources and history*. Washington, United States of América: Natural Products Co.
- Pérez, J.E. (2009). Consideraciones para el estudio del binomio salud-enfermedad en la cultura popular. *Revista de Ciencias Sociales*, XV (4), 708-715.
- Pollak-Eltz, A. (1994). *Religiones afroamericanas hoy*. Caracas, Venezuela: Editorial Planeta.
- Portal, M.A. (1986). *Cuentos y mitos en una zona mazateca*. México D.F., México: INAH.
- Ramírez V., Guzmán, G. y Ramírez, F. (2006). Las especies del género *Psilocybe* conocidas del Estado de Oaxaca, su distribución y relaciones étnicas. *Revista Mexicana de Micología*, 23, 27-36.

- Ruck, C.A.P., Bigwood, J., Staples, D., Ott, J. and Wasson, R.G. (1979). Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11 (1-2), 145-146.
- Sahagún, fray B. de. (1830). *Historia general de las cosas de Nueva España*. (T.III). México, México: Imprenta del ciudadano.
- Sahagún, fray B. de. (1938). *Historia general de las cosas de Nueva España*. (T I-II). México D.F., México: Editorial Pedro Robredo.
- Timio, M. (1979). *Clases sociales y enfermedad. Introducción a una epidemiología diferencial*. México D.F., México: Editorial Nueva Imagen.
- Viesca, C. (1986). *Medicina Prehispánica de México*. México D.F., México: Panorama Editorial.
- Viesca, C., Aranda, A. y Ramos, M. (2001). Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina náhuatl prehispánica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30 (30), 183-201.
- Villanueva, R. (2007). *Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los Chota Shinée de la Sierra Mazateca* (tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- VV.AA. (2018). *Poemas Náhuatl*. Barcelona, España: Red Ediciones S.L.
- Wasson, R.G. (1983). *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micología en Mesoamérica*. México D.F., México: FCE.
- Wasson, R.G. (1957). Seeking the magic mushroom. *Life*, 17, 100-120.
- Wasson, R.G., Cowan, G.F., and Rhodes, W. (1974). *María Sabina and her Mazatec mushroom velada*. Nueva York: United States of America: Harcourt Brace Jovanovich.