

PLANTAS SAGRADAS AMERINDIAS, PERSECUCIÓN Y RENACIMIENTO

Luna-Porras, L.E. (2018). Plantas sagradas amerindias, persecución y renacimiento. *Revista Cultura y Droga*, 23 (25), 85-105.
DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.6.


LUIS EDUARDO LUNA-PORRAS*

Recibido: 11 de julio de 2017
Aprobado: 18 de septiembre de 2017

RESUMEN

El conocimiento de las propiedades de numerosas plantas psicotrópicas y su uso —en muchos casos milenario— por parte de la población amerindia en contextos rituales debe entenderse dentro de un contexto mayor que incluye la domesticación de muchas otras plantas, sofisticadas técnicas de manejo ambiental y una cosmología animista en la que los seres humanos comparten el mundo natural con otras ‘personas’ que pueden aparecer de diversas formas (transformación). Su uso implica la adquisición de estados modificados de conciencia que inciden en las cosmologías y epistemologías amerindias, al igual que en las manifestaciones iconográficas y narrativas de numerosas culturas. A pesar de su persecución por motivos religiosos la utilización de algunas de estas plantas ha persistido hasta nuestros días, siendo adoptadas en contextos religiosos y terapéuticos a veces sumados a procesos de conciencia ecológica y a la reevaluación de paradigmas filosófico-epistemológicos.

Palabras clave: plantas psicoactivas amerindias, chamanismo, animismo, arte precolombino, persecución religiosa.

* Ph.D. Instituto de Religiones Comparadas de la Universidad de Estocolmo, Estocolmo, Suecia.
E-mail: leluna47@hotmail.com.  orcid.org/0000-0001-1724-2304.



SACRED NATIVE AMERICAN PLANTS, PERSECUTION AND RENAISSANCE

ABSTRACT

The knowledge of the properties of numerous psychotropic plants and their use—in many cases millennial—by the Native American population in ritual contexts must be understood within a larger context that includes the domestication of many other plants, sophisticated environmental management techniques and an animist cosmology in which human beings share the natural world with other 'people' that can appear in different ways (transformation). Its use implies the acquisition of modified states of consciousness that affect the Native American cosmologies and epistemologies, as well as the iconographic and narrative manifestations of numerous cultures. Despite its persecution for religious reasons, the use of some of these plants has persisted to this day, being adopted in religious and therapeutic contexts sometimes added to processes of ecological awareness and the revaluation of philosophical-epistemological paradigms.

Key words: Native American psychoactive plants, shamanism, animism, pre-Columbian art, religious persecution.

ANTIGÜEDAD DEL USO DE PLANTAS SAGRADAS EN LAS AMÉRICAS

Hubo en las Américas un avanzado manejo con fines agrícolas de una gran variedad de ecosistemas: las terrazas andinas; las chinampas de Tenochtitlan; los terraplenes, diques, canales y camellones de El Beni boliviano; el manejo de suelos alrededor del Titicaca; la cuidadosa utilización del agua en Yucatán; la “terra preta do indio”, de la Amazonía entre otras. En las Américas se domesticaron un gran número de plantas que hoy nutren el mundo (las múltiples variedades de maíz, tomate, papas, frijoles, chile, yuca, calabazas, quinua, amaranto entre otras); frutas como la piña, el aguacate y la guanábana; estimulantes como el cacao, la coca, el tabaco y el mate; plantas medicinales como la quinina, la sangre de grado o las plantas involucradas en

la preparación de diversos curares y el descubrimiento por parte de los amazónicos de las *heveas* de las que se extrae el caucho (fundamental en la revolución motriz de la bicicleta y el automóvil).

En Eurasia, en contraste con las Américas, aunque también se domesticaron algunas plantas —en especial, gramíneas—, hubo una preeminencia de la domesticación de animales (ganado bovino, caballos, cerdos, ovejas, cabras, gallinas) comparado con su parquedad en las Américas; en donde apenas la llama, el pavo y el cuy, fueron domesticados (en estos tres casos solo con impacto local, no panamericano).

Es dentro de este gran contexto de conocimiento del mundo vegetal que debemos encuadrar las plantas sagradas psicoactivas, cuyo número supera ampliamente aquellas que se utilizaban en Eurasia (mandrágora, datura, belladona, beleño negro, cáñamo, opio y setas de varias especies). Como reconoce el historiador Peter Watson (2011), el intenso uso de plantas psicoactivas es una de las características de las culturas amerindias precolombinas. Incluso se puede afirmar que no es posible una comprensión profunda de gran parte de las culturas de nuestro continente, ni mucho del arte precolombino —en gran parte relacionado con motivos chamánicos que manifiestan estados subjetivos—, sin tener en cuenta que muchos casos están directamente relacionados con la ingestión de plantas psicoactivas.

El uso de tales plantas parece estar presente desde el surgimiento de las grandes civilizaciones americanas. El cactus *Echinopsis pachanoi* ya era usado entre los años 2000 y 1500 a. C., en Las Haldas, en la costa central norte del Perú (Fung, 1972; Polia Meconi, 1996). Este mismo cactus tuvo un papel central en la cultura Chavín, en el altiplano norte peruano, evidente en las representaciones religiosas del centro Chavín de Huántar (900-200 a. C.) y Nazca (100 a. C. a 700 d. C.) (figura 1).



Figura 1. Teriántropo con características felinas, sosteniendo un cactus San Pedro. Plaza circular del templo antiguo, Chavín de Huántar. Fuente: foto de Manuel C. Torres.

La arqueóloga Dayanna Carbonel descubrió recientemente un ejemplar deshidratado de cuatro mil años de antigüedad de este cactus en el complejo arqueológico El Paraíso, donde se encuentran los templos prehispánicos más antiguos de Lima, en un contexto que indica uso ritual¹.

Alicia Fernández Distel (1980) demostró que *Anadenanthera colubrina* ya era usada en Inca Cueva, Puna de Jujuy, Argentina, hacia 2100 a. C. Esta planta tuvo un papel absolutamente central en la cultura de Tiahuanaco (300 a 1000 d. C.) tal como se evidencia en las representaciones de parafernalia relacionada con el uso del rapé en los monolitos y la ubicuidad de utensilios (tabletas, inhaladores, cucharitas, bolsitas con semillas de *Anadenanthera* entre otros) conservadas en San Pedro de Atacama, Chile, área fuertemente influenciada por la cultura de Tiahuanaco (Torres and Rebke, 2006) (figuras 2-3).

¹ Ver por ejemplo <https://newstral.com/es/article/es/1037716322/cactus-milenario-sorprende-a-arqueólogos-de-templos-más-antiguos-de-lima>.



Figuras 2-3. Orfebrería precolombina.

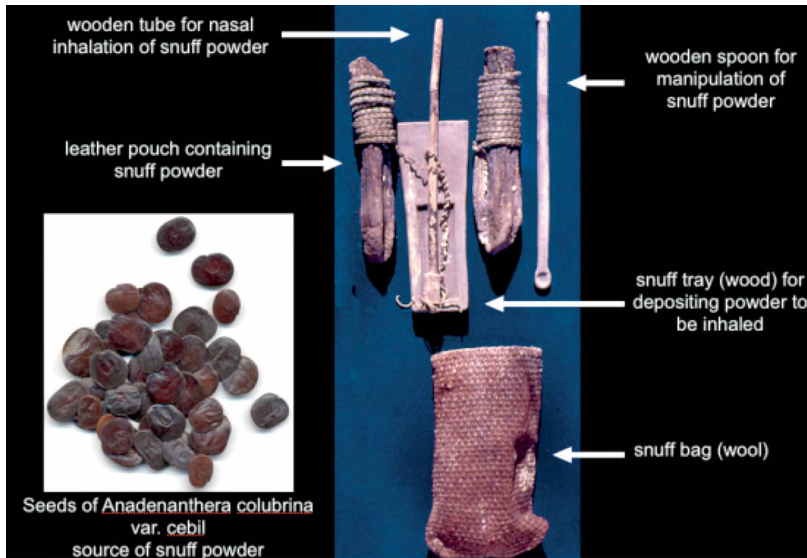


Figura 2. Parafernalia de San Pedro de Atacama. Fuente: foto de Manuel C. Torres.



Figura 3. El monolito de Ponce, patio de Kalasasaya, Tiahuanaco. Fuente: foto de Manuel C. Torres.

Grupos agrícolas prehistóricos asociados a la tradición Saladoide (5300-2000 a. C.) llevaron *Anadenanthera peregrina* desde la región del Orinoco a las Indias Occidentales, llegando a Puerto Rico entre 2300 y 2000 a. C. (McEwan, 2001). Colón, en su segundo viaje (1497-1498), observó el uso de esta planta entre los taíno de La Española y ordenó al monje catalán Ramón Pané escribir sus observaciones; de modo que el primer libro que se escribió en tierras americanas en una lengua europea trataba, en gran parte, sobre el uso ritual de esta planta sagrada (Pané, 2008); utilizada también por otros pueblos como los muisca de quienes se conservan varias tabletas de oro decoradas con pájaros y felinos, animales frecuentemente asociados con el chamanismo. Morteros precolombinos en la región amazónica han sido también asociados con el uso de *cohoba* o *yopo* (McEwan, 2001).

La masticación de la coca se remonta en Perú al 6000 a. C. (Dillehay et al., 2010), siendo hasta hoy una planta sagrada en regiones andinas; además, de sacramento e instrumento de intercambio social y económico. En cuanto al peyote se encontraron en una cueva de Texas botones de peyote de hace 3000 mil años, en un contexto que sugiere un uso ritual (Schultes and Hofmann, 1980).

Stephan de Borhegyi fue el primero en postular la existencia de un culto a los hongos en Guatemala en 1000 a. C. Gordon Wasson (1983) desveló la persistencia de su uso en la región de Oaxaca, al documentar el ritual de la poetisa y curandera María Sabina. Reichel-Dolmatoff presentó evidencia en la orfebrería precolombina, de nuestro país, de algún tipo de asociación entre chamanismo y hongos. Hay todavía mucho por desvelar en este campo tal como indica Carl Borhegyi, hijo de Stephan, en un trabajo por el momento solamente online (www.mushroomstone.com).

El tabaco, usado en el continente americano de norte a sur, también es considerado una planta sagrada; ya sea acompañando el uso de otras plantas como alimento de los espíritus o directamente como el vehículo que proporciona el trance (Russell and Rahman, 2015). Existe evidencia de que su uso en la costa norte del Perú se remonta a los años 2500 a 1800 a. C. (Pearsall, 1992).

En cuanto al yajé (la combinación *Banisteriopsis caapi* + *Diplopterys cabrerana*) y la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* + *Psychotria viridis*), no se conoce a ciencia cierta su antigüedad. Las primeras menciones —como de costumbre asociadas con el demonio— son apenas del siglo XVIII (Chantres y Herrera, 1901). En amplias regiones del Vaupés colombiano y brasileño, y en la Orinoquía, se utiliza solamente la liana sin mezcla alguna. Los mitos de origen del yajé y la ayahuasca se refieren normalmente solo a la liana, no a la mezcla, por lo que es muy posible que su uso sea el más antiguo y que más tarde se descubriera que la liana, en combinación con otras plantas, manifestara propiedades visionarias. Descubrimientos arqueológicos de los dos últimos decenios demuestran que la región amazónica albergaba culturas con sociedades complejas, sofisticado manejo de tierras, domesticación de plantas y alta densidad demográfica (Heckenberger and Góes Neves, 2009; Mayle and Iriarte, 2012; Erikson, 2014); además de crear extraordinarios suelos antropogénicos, hoy estudiados, que podrían haber contribuido a su diversidad biológica (Tindall, Apffel-Marglin and Shearer, 2017). Es posible especular que hubo por parte de la población amazónica intensa experimentación psicofarmacológica de la que aún existen ejemplos. Chaumeil (1998) afirma que para los yaguas, de Perú y Colombia,

“las plantas son el verdadero camino del conocimiento”. Entre los kamsá, del Valle de Sibundoy, se añaden diversas plantas al yajé en su preparación como método para incrementar su farmacopea (Bristol, 1965). Allí también existe la idea del “jardín de la ciencia” para referirse a las plantas que cultivan los curanderos con fines medicinales. En la Amazonía peruana existe entre ayahuasqueros mestizos el concepto de “plantas maestras” para referirse no solo a las plantas con las que se prepara la ayahuasca, sino también a otras (usadas o no como aditivos a esta preparación) (Luna, 1985).

PERSECUCIÓN DE LAS PLANTAS SAGRADAS Y RELIGIOSIDAD AMERINDIA

Los religiosos españoles consideraban que los indígenas usaban sus plantas sagradas para entrar en contacto con el demonio. Fray Pedro Simón (1581-1627), por ejemplo, en sus *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* (1627), escribe refiriéndose a los funerales de los reyes ‘bogotaes’ de La Sabana:

[...] alegrábanse al último con su vino y mascar hayo [coca], que son unas hojas de una mata semejante a las del lentisco, que dicen les da fuerza mascándolas. De (que) entre los demás abusos que ha introducido el demonio y se apliquen los españoles a las costumbres de los indios, ha sido una el mascar hayo, en especial entre mujeres flacas; cosa abominable y escandalosa y que no deja de estorbar para la conversión de los indios. (ACCE, 2004, p. 132)

Los españoles condenaron vehementemente al peyote, usado en contextos médico-religiosos por los aztecas; el cual, además, suponían que suprimía el hambre y les daba valor para sublevarse. En 1620 se declaró al peyote como malévolo y agente del demonio, asociándolo con la hechicería y equiparándolo al canibalismo, por lo que su uso podía ser castigado con la muerte; más aún, cuando los religiosos se dieron cuenta de que algunos indígenas asociaban al peyote con imágenes del Niño Jesús (Wasson, 1983).

En un manuscrito de Pedro Guillén de Arce, encontrado por Reichel-Dolmatoff en el Archivo Histórico Nacional de Bogotá, hay un proceso de acusación de idolatría de 1643 en el que aparece el uso de yopo entre los tunebo.

Aquella noche, a pesar de ser cristianos y de haber recibido el Santo Bautismo, convocaron al demonio y lo llamaron en sus ritos y ceremonias, y se le quejaron de que los españoles habían ido a convertirlos y que los sacerdotes los habían privado de yopo [...]. Y así toda la noche estuvieron el cacique los indios que estaban con él tomando la yopa molida de una concha de caracol hecha de hueso de puma [...] y así siguieron hasta el alba, el cacique había dejado las mujeres aparte, con mucha comida y bebida, y aquella noche no las dejaban unirse con sus maridos, diciendo que las hembras no podían entrar en la casa [...] [porque] el diablo iba a predecir todos los sucesos buenos y malos, las enfermedades o muertes que tendrían los indios, sus mujeres y sus hijos, según declarara el líquido inmundo que les manaba de las narices por las que tomaban la yopa, y que observaban en ciertos espejitos. (Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 26-27)

La persecución del uso ritual de las plantas sagradas amerindias fue la continuación de un proceso que también había tenido lugar en Europa; en donde la Inquisición perseguía bajo acusación de hechicería y tratos con el demonio a las mujeres que tenían el don de curar y que conocían las propiedades de las plantas (Müller-Ebeling, Rättsch und Storl, 2015). El uso de las plantas psicoactivas europeas cayó allí finalmente en el olvido.

El choque violento de dos grandes experimentos civilizatorios independientes que se inició en 1492 supuso, además de la desaparición de más del 90 % de la población amerindia en apenas unos 150 años después del contacto, la pérdida —en muchos casos irreparable— de cientos de modos de organizarse y relacionarse con el mundo. Particularmente dramática fue la persecución por motivos religiosos de aquellas personas que guardaban celosamente mitos y tradiciones, a quienes se acusaba de hechiceros. Santuarios, bosques, lagos sagrados y cementerios en los que honraban a los antepasados fueron profanados (Rivera, 1992). Aquellas culturas que habían desarrollado la escritura sufrieron la destrucción sistemática de sus libros tal como sucedió con los códices mayas, quemados ritualmente en 1562 por el obispo Diego de Landa (1524-1579) en la península de Yucatán o con los quipus² andinos que, en decreto oficial del Consejo Eclesiástico de Lima de 1583, fueron considerados instrumentos del demonio con los que se preservaba la memoria de los “ritos,

² Los quipus se mantuvieron en algunos lugares del Virreinato del Perú hasta 150 años después de la conquista. De acuerdo con diversos estudios (Curatola Pretocchi y de la Puente Luna, 2013) los quipucamayos o maestros de quipus manipulaban sus registros en diversos foros de la vida colonial bien sea judiciales, en el sistema administrativo, en el confesionario, en las minas o en las haciendas, en plazas y caminos.

ceremonias, supersticiones y costumbres perversas” (Levillier, 1919, p. 213-214) de los andinos, debiendo los obispos esmerarse en su destrucción.

La conquista de América se desarrolló en un contexto global de lucha religiosa dirigida tanto contra pueblos paganos, entre el cristianismo y el islam, como entre cristianos entre sí. Argumentos religiosos sirvieron de pretexto para la apropiación de las tierras y recursos de los ‘infeles’ en un momento en que Europa necesitaba a toda costa quebrar el monopolio de las especias —el gran negocio de la época— que llegaban a Alejandría desde las Islas Molucas a través de mediadores malayos e indios de quienes los venecianos las compraban a mayor precio en peso que el oro (Turner, 2004).

Ya cuando los portugueses iniciaron su expansión a lo largo de la costa occidental de África, el apoyo papal era imprescindible. Nicolás V, en su bula *Dum Diversas* de 18 de junio de 1452, concedió a los portugueses total libertad

para invadir, conquistar, luchar, someter a los sarracenos y paganos y otros infieles y otros enemigos de Cristo, y donde establecieron sus reinos, ducados, Reales Alcázares, Principados y otros dominios, tierras, lugares, propiedades, campos y otras posesiones, bienes muebles e inmuebles que se encuentran en todos estos lugares y se mantiene en cualquier nombre [...] también reinos, ducados, palacios reales, principados y otros dominios, tierras, lugares, propiedades, campos, posesiones del rey o príncipe, o de los reyes o príncipes, y para dirigir su persona en servidumbre perpetua, y para aplicar y ámbitos adecuados, ducados, palacios reales, principados y otros dominios, posesiones y bienes de este tipo para que usted y su uso y sus sucesores, los reyes de Portugal.

Este documento prefigura el tristemente famoso Requerimiento de 1510 de Juan López de Palacios Rubios, por orden del Consejo de Castilla, en el que se advertía que si los indígenas no se sometían totalmente

y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y

os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen. (Rivera, 1991)

Algo semejante había ocurrido antes en Europa; en donde diversos pueblos (sajones, polacos, húngaros o sami) se convirtieron al cristianismo para evitar perderlo todo; ya que las tierras y posesiones de los paganos podían ser confiscadas, así como negarse al bautismo podía ser castigado con la muerte (Munro, 2004).

Bartolomé de las Casas (2013), en sus denuncias del tratamiento inverosímilmente cruel de la población indígena a mano de los conquistadores de la Isla Española, escribe que estos “hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, e de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor e de los doce apóstoles, poniéndoles leña e fuego, los quemaban vivos” (p. 17).

Lucas Fernández de Piedrahita (1688) escribe sobre el pueblo muisca de Bogotá:

dicen que en los tiempos antiguos hubo un cacique nombrado Idacanzas, que en su idioma quiere decir Luz grande de la Tierra y que este tal tenía gran conocimiento de las señales que demostraban mudanza en los tiempos, como son de serenidad o tempestades, de yelos y de aguas o vientos pestilenciales que reconocía por los planetas y Signos; otras veces por las nubes o las aves o por los animales de la tierra que le pronosticaban los futuros acaecimientos. Y aunque esto es muy creíble y siendo este Idacanzas el mismo apóstol que llaman Bochica los Bogotaes; en caso que no lo fuese sino algún indio de los que veneran, tengo por más verosímil, que sería por medio de los pactos que como hechicero tendría con el demonio, a que son muy inclinados los Sogamosos; pues este enemigo común, como gran filósofo que es, le comunicaría lo que por su ciencia alcanzaba en estas materias para tener pervertidos siempre con sus engaños a aquellos bárbaros que tan sujetos estaban.

Stover (1986) señala que una de las características de las religiones precolombinas amerindias es una filosofía que gravita alrededor de la interconexión entre lo natural y lo social y en que se puede acceder a mundos espirituales en los que habitan los ancestros y divinidades a través de rituales apropiados. En general es posible decir que la religiosidad amerindia (y la salud humana) está relacionada con el equilibrio

de la naturaleza, su cuidado y restauración. Esto es evidente en el pensamiento de los kogui y arhuaco, el culto andino a la Pachamama y los rituales de numerosos grupos indígenas norteamericanos que tratan de encontrar la armonía entre el hombre y el cosmos, por ejemplo. Por otro lado la cosmología amerindia, desde Alaska hasta la Tierra de Fuego, es íntimamente animista. Se considera que los seres humanos comparten el mundo con muchas otras ‘personas’ dado que muchas plantas, animales, lagos, montañas, rocas y aun procesos del mundo natural (vientos o remolinos) tienen alma o dueño y por lo tanto están dotados de volición e intención. No hay realmente una distinción estricta entre naturaleza y cultura debido a que esas otras ‘personas’ no solo viven en sociedad (Descola, 2005), sino que también se ven a sí mismas como humanos y a los humanos como algo otro; lo que Viveiro de Castro (2005), llama ‘perspectivismo’.

A la llegada de los europeos el continente americano ofrecía una naturaleza en su mayor parte esplendorosa, con enormes bosques de sur a norte, y una portentosa variedad de flora y fauna. El contraste con la Europa que los conquistadores dejaban a sus espaldas no podía ser mayor. Hubo allí un terrible proceso de deforestación que, según Harrison (1992), está en el mismo ADN de la cultura occidental no solo desde tiempos grecorromanos sino aun en su mismo origen mesopotámico; en donde Gilgamesh —el primer héroe— se lanza a la faena de matar a Humbaba —el demonio de los bosques— que vivía en las laderas de colinas cubiertas de cedros, cortados hasta el último por los antiguos sumerios. Se trata de un proceso del que ya Platón (1872) se había lamentado en su inacabado *Critias*:

como sucede en las islas poco extensas, nuestro país, comparado con lo que era, se parece a un cuerpo demacrado por la enfermedad; escurriéndose por todas partes la tierra vegetal y fecunda, sólo nos quedó un cuerpo descarnado. Pero antes el Ática, cuyo suelo no había experimentado ninguna alteración, tenía por montañas altas colinas; las llanuras, que llamamos ahora campos de Felleo, estaban cubiertas de una tierra abundante y fértil; los montes estaban llenos de sombríos bosques, de los que aún aparecen visibles rastros. Las montañas, donde sólo las abejas encuentran hoy su alimento, en un tiempo no muy lejano estaban cubiertas de árboles poderosos, que se cortaban para levantar vastísimas construcciones, muchas de las cuales están aún en pie. Encontrábanse también allí árboles frutales de mucha elevación y extensos pastos para los ganados. Las lluvias, que se alcanzaban de Júpiter cada año, no se perdían sin utilidad, corriendo de la tierra estéril al mar; por el contrario, la tierra, después que venían a ella abundantemente,

las conservaba en su seno, las tenía en reserva entre capas de arcilla; las dejaba correr desde las alturas a los valles, y se veían por todas partes miles de fuentes, de ríos y de cauces de agua. Los monumentos sagrados, que se encuentran aún junto a los antiguos lechos de los ríos, atestiguan la verdad de mis palabras. (p. 276)

Se talaban los bosques como combustible para abrir nuevas áreas para la agricultura, para el sembrío de pastos para los ganados (y saciar el apetito por la carne y la leche de los euroasiáticos), para la construcción de casas, templos, palacios, fortalezas, barcos y armas por motivos estratégicos y por razones religiosas, eliminando lo más posible los bosques, manantiales y lagos sagrados de los paganos. Europa conserva hoy solo un 2-3 % de la cobertura vegetal original. Este proceso de deforestación, unido a lo que Crosby (1986) ha llamado “imperialismo ecológico”, el trasvase de especies euroasiáticas a las Américas (y a otras regiones del planeta) ha continuado inexorablemente hasta nuestros días en nuestro continente. Las selvas de la costa atlántica, con una diversidad biológica aún mayor que la amazónica, han quedado reducidas apenas al 4-5 % de lo que eran (Thomas, 2008). Los bosques de araucarias de Brasil han casi desaparecido. La Amazonía continúa siendo talada en aras de la minería, la introducción de ganado, el cultivo de soja o la construcción de enormes represas. Y esto a pesar de que las nefastas consecuencias están a la vista con sequías o inundaciones descontroladas que parecen aumentar año tras año. Una nueva sensibilidad, que incluya la percepción de la naturaleza como sagrada, se hace necesaria si se quiere detener este infausto proceso.

CHAMANISMO

A pesar de 500 años de persecución hay un aspecto de la cosmología indígena que ha sobrevivido: el chamanismo; entendido aquí como una capacidad innata que incluye varios elementos universales tales como estados no ordinarios de consciencia (también llamados “estados alterados de conciencia”), rituales comunitarios, interacción con el mundo espiritual y cura (Winkelman, 1996, 2010).

Se llega a estos estados no ordinarios de conciencia de diversas maneras: a través de hiperventilación, aislamiento, privación o sobre estímulo sensorial, meditación; o por medio de plantas psicotrópicas, a menudo, en combinación con algunas de las otras técnicas mencionadas. Se producen así cambios cognoscitivos a partir de los cuales

se puede viajar a complejos mundos estratificados e interconectados percibidos como ontológicamente reales, se puede tener contacto con seres extraordinarios —espíritus de la naturaleza o de los ancestros— o experimentar la transformación en animal o planta, percibiéndose el mundo a través de otra especie (real o imaginaria) para así acceder a información o ejercer alguna acción específica. Las personas que se atreven a dar pasos en esta misteriosa dirección, que a menudo incluye sufrir una muerte simbólica, son señalados como poseedores de dones de cura (o de hacer daño) y pueden ser consultados en casos de enfermedades o conflictos, pueden ser marginalizados salvo casos de necesidad o por el contrario llegar a tener funciones de liderazgo en virtud del conocimiento adquirido a través de esos contactos sobrenaturales.

Una vez reconocida la prevalencia del chamanismo en las culturas amerindias, a menudo mediatizado por plantas psicotrópicas, nuestra comprensión de gran parte del arte precolombino —e incluso de las manifestaciones artísticas de los pueblos originarios aún con nosotros— adquiere una dimensión nueva. El motivo de transformación en animal —felino, ave, serpiente o pez— está por doquier en el arte amerindio, al igual que expresiones de estados subjetivos tales como desmembramiento y cambios en la percepción del cuerpo que solamente cobran sentido cuando se tiene alguna experiencia con estados no ordinarios de conciencia. Como ejemplo valga la cerámica de Tolita, Ecuador (figura 4), totalmente ininteligible si no se tienen en cuenta tales estados.



Figura 4. Cerámica de Tolita, Ecuador. Fuente: Klein y Cruz (2007).

Reichel-Dolmatoff (2005) demostró convincentemente como gran parte de la orfebrería precolombina está directamente relacionada, de un modo más o menos abstracto, con el tema de la transformación en ave. Rebecca Stone (2011), de manera semejante, muestra como la transformación en jaguar es uno de los motivos principales del arte precolombino centro y sudamericano. Cuando se tiene en cuenta el chamanismo —y el mundo visionario al que se tiene acceso por este medio— gran parte del arte amerindio gana una nueva comprensión. Reichel-Dolmatoff se dio cuenta de cómo la iconografía de las malocas Desana y Barasana del Vaupés está claramente relacionada con las visiones producidas por el caapí, la liana sagrada, algo similar a lo que sucede con la pintura facial de los Siona (Langdon, 1992) y la rica iconografía en textiles y cerámica de los Shipibo-Conibo del río Ucayali (figuras 5-6) relacionada con los cantos chamánicos y la idea de restauración del equilibrio del cuerpo, ya que este se percibe rodeado por coloridos campos tridimensionales normalmente invisibles que revelan su propia vitalidad.



Figura 5. Jóvenes shipibas, Santa Rosa de Pirococha.
Fuente: foto de Luis Eduardo Luna.



Figura 6. Mujer shipiba, decorando una cerámica, Santa Rosa de Pirococha.
Fuente: foto de Luis Eduardo Luna.

REVALORIZACIÓN DE LO INDÍGENA A TRAVÉS DEL USO RITUAL DE PLANTAS SAGRADAS

Existe hoy en ciertos sectores del mundo occidental una cierta revaloración de la espiritualidad indígena debido en gran parte al redescubrimiento en las últimas décadas de plantas sagradas amerindias tales como el peyote, San Pedro, yopo, yajé y ayahuasca. Hay una eclosión en numerosos países de ceremonias inspiradas en mayor o menor grado en rituales indígenas, siendo aún más interesante el encuentro de tradiciones amerindias de diversos lugares del continente.

Fue especialmente revelador para mí participar en el Cuarto Encuentro Internacional de Culturas Andinas de San Juan de Pasto (agosto de 2014), particularmente examinando el formato del programa mismo: a un lado las diversas ponencias académicas (con la participación de intelectuales indígenas), al otro lado ceremonias de San Pedro, yajé, yopo y temazcal. El encuentro, abierto y cerrado por las más altas autoridades de Nariño y San Juan de Pasto, contaba entre ponentes y espectadores a senadores y congresistas. Los organizadores de esta serie de encuentros y las autoridades que los promueven se colocan así a la vanguardia, señalando que este tipo de tradiciones amerindias está en paridad con otros métodos de conocimiento.

Se trata de aproximaciones epistemológicas complementarias: una a través del análisis y la separación clara del sujeto-objeto como sucede en el pensamiento científico y otra de manera directa e intuitiva con menor separación entre quien percibe y lo percibido, conocimiento a través de la identificación o transformación, una de las características de la cognición amerindia que reconoce animales y plantas también como ‘personas’ (Viveiro de Castro, 1998; Hall, 2011; Kohn, 2013).

El interés contemporáneo por el yajé y la ayahuasca se inserta dentro de ese resurgimiento o reinterpretación del pensamiento indígena con sus variados aspectos sociales, terapéuticos, espirituales y epistemológicos. La contundencia de las experiencias con estas medicinas indígenas obliga a un repensar la naturaleza de la realidad y la consciencia misma. Soy de la opinión de que debemos volver a una concepción animista del mundo con las consecuencias que esta manera de verlo conlleva respecto al medio ambiente, las creaturas con las que compartimos este planeta y los grandes procesos naturales de los que somos parte. Avances en el campo de la psicología evolutiva y la etología comparativa demuestran diversas formas de inteligencia animal e incluso vegetal. Las plantas son capaces de recordar, tomar decisiones, reaccionar al medioambiente en busca de agua, luz y minerales, comunicarse con otras plantas a través de redes de micorriza e incluso transferir nutrientes a otras plantas de la misma especie y en algunos casos a otras especies (De Waal, 2016; Gagliano, 2015; Wohlleben, 2015). Por otro lado el concepto de ‘pamsiquismo’ o la posible consideración de la mente como un componente esencial de lo que existe es algo que se debate en cierto tipo de congresos con participación de filósofos, científicos de varias disciplinas, artistas y líderes religiosos. Parece que tras posiciones que hasta hace poco parecían extremas, el pensamiento tradicional animista indígena y la ciencia occidental están llegando a un cierto tipo de entendimiento.

Hay, asimismo, nuevos descubrimientos en cuanto a las propiedades fisiológicas de los alcaloides presentes en algunas plantas psicotrópicas. Recientemente un equipo de científicos de la Universidad de Debrecen (Hungría) ha mostrado que la dimetiltriptamina (DMT), endógena en todos los mamíferos y presente en *Diplopterys cabrerana* y *Psychotria viridis* y muchas plantas más, puede tener efectos inmunoreguladores a nivel celular en el sistema nervioso central vía receptores sigma-1 (Szabo et al., 2104). También hay numerosos estudios recientes que demuestran las extraordinarias propiedades medicinales de la harmina, uno de los

alcaloides presentes en *Banisteriopsis caapi* (Millard, 2017). Resulta extraordinario que moléculas tan simples puedan tener simultáneamente un efecto fisiológico terapéutico y una manifestación tan dramática a nivel de la consciencia a través de un lenguaje visual altamente metafórico. Esto puede algún día arrojar luz sobre la misteriosa relación mente-materia que se da en todo proceso curativo.

Referencias bibliográficas

- ACCE. (2004). *Sociedades prehispánicas. Descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Colombia: ACCE.
- Bristol, M.L. (1965). *Sibundoy Ethnobotany* (tesis de posgrado). Harvard University, Cambridge, USA.
- Chantres y Herrera, J. (1991). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español, 1637-1767*. Madrid, España: Imprenta de Avrial.
- Chaumeil, J.-P. (1998). *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Crosby, A. (1986). *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge, USA: Cambridge University Press.
- Curatola Pretocchi, M. y de la Puente Luna, J.C. (Ed.). (2013). *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- de las Casas, B. (2013). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, España: Real Academia Española.
- de Waal, F. (2016). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* New York, USA: w. w. Norton & Company.
- Descola, P. (2005). Ecology as Cosmological Analysis. En Surrallés, A. and García-Hierro, P. (Ed.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, Denmark: IWGIA.
- Dillehay, T. et al. (2010). Early Holocene coca chewing in northern Peru. *Antiquity*, 84 (326), 939-953.
- Erikson, C. (2014). Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape. En Hecht, S., Morrison, K. and Padoch, C. (Ed.), *The Social Lives of Forests* (pp. 199-214). Chicago, USA: University of Chicago Press.

- Fernández Distel, A. (1980). Hallazgo de pipas en complejos precerámicos del borde de la Puna Jujeña (República Argentina) y el empleo de alucinógenos por parte de las mismas culturas. *Estudios Arqueológicos*, 5, 55-75.
- Fung, R. (1972). *Las Aldas. Su ubicación dentro del proceso histórico del Perú antiguo*. Universidade de São Paulo, Brasil: Museu de Arte e Arqueologia.
- Gagliano, M. (2015). In a green frame of mind: Perspectives on the behavioural ecology and cognitive nature of plants. *AoB PLANTS*, 7.
- Hall, M. (2011). *Plants as Persons. A Philosophical Botany*. New York, USA: Synny Press.
- Harrison, R. (1992). *Forest. The Shadow of Civilization*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Heckenberger, M. and Góes Neves, E. (2009). Amazonian Archeology. *Annual Review of Anthropology*, 38, 251-266.
- Klein, D. y Cruz Ceballos, I. (2007). *El arte secreto del Ecuador precolombino*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Continente.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Chicago, USA: University of California Press.
- Langdon, J. (1992). A cultura Siona e a experiência alucinogénica. En Vidal, L. (Ed.), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. Sao Paulo, Brasil: Studio Nobel.
- Levillier, R. (Ed.). (1919). *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI: Documentos del Archivo de Indias*. Madrid, España: Sucesores de Rivadeneyra.
- Luna, L.E. (1985). El concepto de plantas maestras en cuatro chamanes mestizos de Iquitos, en el Nordeste peruano. *Revista Colombiana de Antropología*, XXIV.
- Mayle, F.E. and Iriarte, J. (2012). Integrated palaeoecology and archaeology – a powerful approach for understanding pre-Columbian Amazonia. *Journal of Archaeological Science*, 51, 54-64.
- McEwan, C. (2001). Axiality and Access to Invisible Worlds. En McEwan, C., Barreto, C. and Neves, E. *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, England: The British Museum Press.
- Millard, D. (2017). Broad Spectrum Roles of Harmine in Ayahuasca. En Prance, G.T. et al. (Ed.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50th Anniversary Symposium Volume*. Santa Fe, USA: Synergetic Press.
- Munro, D. (2004). *Selections from the Laws of Charles the Great*. Montana, USA: Kessinger Publishing.

- Müller-Ebeling, C., Rättsch, C. und Storl, W. (2015). *Hexenmedizin. Die Wiederentdeckung einer verbotenen Heilkunst. Schamanische Traditionen in Europa*. Aarau, Switzerland: AT Verlag.
- Pané, R. (2008). *Mitología taína o eyeri. Ramón Pané y la relación sobre las antigüedades de los indios. El primer tratado etnográfico hecho en América*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Nuevo Mundo.
- Pearsall, D. (1992). The Origins of Plant Cultivation in South America. En Wesley, C. and Watson, P. (Ed.), *The Origins of Agriculture: An International Perspective*. Washington, USA: Smithsonian Institution Press.
- Platón. (1872). *Obras completas*. Madrid, España: Edición de Patricio de Azcárate.
- Polia Meconi, M. (1996). *“Despierta, remedio, cuenta...”: adivinos y médicos del Ande*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia, USA: Temple University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro del Banco de la República, Colombia*. Bogotá, Colombia: Villegas Editores.
- Ribera, L. (1991). *Evangelización y violencia: la conquista de América*. San Juan, Puerto Rico: Editorial CEMI.
- Russell, A. and Rahman, E. (2015). *The Master Plant. Tobacco in Lowland South America*. London, England: Bloomsbury.
- Schultes, R. and Hofmann, A. (1980). *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*. Illinois, USA: Charles C. Thomas Publishers.
- Stone, R. (2011). *The Jaguar Within: Shamanic Trance in Ancient Central and South American Art*. Texas, USA: University of Texas Press.
- Stover, S. (1986). Amerindian Spirituality. En Jones, C. et al. (Ed.), *The Study of Spirituality*. New York, USA: Oxford University Press.
- Szabo, A. et al. (2014). Psychedelic N, N-Dimethyltryptamine and 5-Methoxy-N, N-Dimethyltryptamine Modulate Innate and Adaptive Inflammatory Responses through the Sigma-1 Receptor of Human Monocyte-Derived Dendritic Cells. *PLOS ONE*, 9 (8), 1-12.
- Thomas, W. (Ed.). (2008). *The Atlantic Coastal Forest of Northeastern Brazil*. New York, USA: New York Botanical Garden Press.

- Tindall, R., Apffel-Marglin, F. and Shearer, D. (2017). *Sacred Soil: Biochar and the Regeneration of the Earth*. Berkeley, USA: North Atlantic Books.
- Torres, C. and Rebke, D. (2006). *Anadenanthera: Visionary plant of ancient South America*. Oxford, England: The Haworth Press.
- Turner, J. (2004). *Spice. The History of a Temptation*. London, England: Harper Perennial.
- Viveiro de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488.
- Viveiro de Castro, E. (2005). Perspectivism and Multiculturalism. En Surrallés, A. and García Hierro, P. (Ed.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, Denmark: IWGIA.
- Wasson, G. (1983). *El hongo maravilloso*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Watson, P. (2011). *The Great Divide. Nature and Human Nature in the Old World and the New*. New York, USA: Harper.
- Winkelman, M. (1996). Psychointegrator plants. Their role in human culture and health. En Winkelman, M. and Andritzky, W. (Ed.), *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy 1995, Sacred plants, consciousness and healing*. Berlin, Germany: Verlag und Vertrieb.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. California, USA: Praeger.
- Wohlleben, P. (2015). *The Hidden Life of Trees. What They Feel, How They Communicate*. Berkeley, USA: Greystone Books.