



guillermo giucci

el viaje interior

peyote,
hongos,
psiconautas



EL VIAJE INTERIOR

TEZONTLE

GUILLERMO GIUCCI

EL VIAJE INTERIOR

Peyote, hongos, psiconautas



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2025

Giucci, Guillermo

El viaje interior : peyote, hongos, psiconautas / Guillermo Giucci.
- 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura
Económica, 2025.

296 p. ; 14 × 21 cm. - (Tezontle)

ISBN 978-987-719-554-5

1. Hongos. 2. Alucinógenos. 3. Micología. I. Título.

CDD 580

Distribución mundial

D.R. © 2025, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
Costa Rica 4568; C1414BSH Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14110 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com

Diseño de tapa: Juan Balaguer
Diagramación de interior: Silvana Ferraro
Corrección: Ada Solari y Rosina Balboa
Edición al cuidado de Fabiana Blanco y Yanina Gómez Cernadas

ISBN: 978-987-719-554-5

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11723

Índice

<i>Agradecimientos</i>	11
<i>Introducción</i>	13
I. <i>El viaje existencial</i>	29
Civilización y desasosiego	29
Espectros de Antonin Artaud.....	38
Los tarahumaras.....	44
Peyote: el sacramento tarahumara.....	58
Camino al infinito	63
Dos modelos de viaje enteogénico.....	72
II. <i>El viaje científico</i>	79
Universidad, museo, laboratorio	80
<i>Lophophora williamsii</i>	85
<i>Psilocybe mexicana</i>	90
<i>Rivea corymbosa</i>	99
III. <i>“Niños santos”: lo incommensurable</i>	105
Soy la mujer remolino	105
Antecedentes de una velada	109
Sincretismo.....	115
Sobre la experiencia.....	120

Relatos alternos	130
Intersección e incompreensión	149
IV. <i>Tristeza no tiene fin, felicidad sí</i>	159
Generación <i>beat</i>	159
Un <i>yonqui</i> en la colonia Roma	163
La escritura como inoculación.....	174
México <i>fellaheen</i>	184
<i>Mexico City Blues</i>	194
V. <i>La pastilla enteogénica</i>	207
Serendipia: LSD.....	208
<i>Teonanácatl</i> y <i>ololiuqui</i> en Basilea.....	212
En busca de <i>Ska Pastora</i>	219
Una píldora que cautiva el espíritu de la seta sagrada	224
Transgresión conservadora.....	230
VI. <i>Política del éxtasis</i>	237
Cuernavaca 1960.....	237
Drogas y personalidad	251
Zihuatanejo.....	257
Federación Internacional para la Libertad Interior	264
<i>Epílogo. El renacimiento de la terapia psicodélica</i>	281
<i>Bibliografía</i>	285

*Para Gabriel Flores.
Por tantas vidas, y por aquel viaje.*

Agradecimientos

MARIA Conceição Monteiro, Wolfram Nitsch, Enrique Rodríguez Larreta, Eduardo Laureiro, Thomas Cohen, Lisa Fuentes, Efraín Kristal, Jason Araujo, Beatriz Jaguaribe, Adrián Gorelik, Graciela Silvestri, Dhan Zunino Singh, Felipe Arocena, Mauro Baptista, Gabriel Galli, Abel Pérez Rojas, Andrés Donald, Juan Scuro, Gustavo Sorá, Gonzalo Sozzo, Pedro Sánchez Izquierdo, Alejandro Manara, Yanina Gómez Cernadas, Fabiana Blanco, Rafael Bayce, Sebastián Torterola, Pai Luiz, Monika Raic, Gesine Müller, Silke Hensel, mis alumnas y alumnos en la Universidad de Colonia, Alemania.

Con Jorge Barreiro conversamos en varias oportunidades sobre drogas. Mucho le hubiera agradado la publicación del libro. Tristemente se fue a destiempo.

Un agradecimiento especial a Gabriel Vieira, que revisó la totalidad del manuscrito e hizo valiosas observaciones.

Parte del primer capítulo se publicó en la *Revista del Museo de Antropología*, vol. 15, núm. 3, 2022, con el título "Viaje a México. Artaud y el saber ancestral". El artículo fue escrito en coautoría con Sebastián Torterola. Aparece ahora sumamente ampliado y reelaborado.

Introducción

En vista de lo anterior, queremos sugerir un vocablo nuevo, que podría resultar apropiado para referirse a las drogas cuya ingestión altera la mente y provoca estados de posesión extática y chamánica. En griego, *entheos* significa literalmente “dios (*theos*) adentro”, y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados al través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz *gen-*, que denota la acción de “devenir”, esta palabra compone el término que estamos proponiendo: *enteógeno*.

CARL A. P. RUCK, JEREMY BIGWOOD,
DANNY STAPLES, JONATHAN OTT Y ROBERT
GORDON WASSON, “Enteógenos”

EL NEOLOGISMO “enteógeno” fue acuñado a fines de la década de 1970 para sustituir términos considerados peyorativos, como “alucinógeno” y “psicodélico”. El *Diccionario de la Real Academia Española* solo recientemente aceptó el término, que todavía no figuraba en la vigésima segunda edición (2001). En la actualización del *Diccionario* de 2023, “enteógeno” refiere a una sustancia que produce alucinación, que inicialmente fue utilizada en contextos religiosos y chamánicos, y hoy puede consumirse con otros fines. Según Wikipedia, un enteógeno es una sustancia vegetal o un preparado de sustancias vegetales con propiedades psicotrópicas, que cuando se ingiere provoca un estado modificado de conciencia; se utiliza en contextos espirituales, religiosos y chamánicos además de usos médicos o lúdicos.

A diferencia de la alucinación, que es una percepción sin objeto en la que la credulidad personal se confunde con la realidad, con la ingesta de las drogas visionarias el sujeto discierne que está experimentando una visión. Esta característica visionaria permite suponer que, en el mundo tribal y preindustrial, las plantas psicotrópicas eran consideradas sagradas y tenían una significación sapiencial. Percibidas como seres vivientes con atributos sobrenaturales, actuaban para validar la cultura, no para proporcionar medios temporales que permitieran escapar de ella (Furst, 1980; Escohotado, 2000). Además, el concepto moderno de droga es un concepto no científico, instituido a partir de evaluaciones morales o políticas que implican la norma o la prohibición (Derrida, 1990). De este modo, es importante prestar atención a las prácticas enteogénicas como canales de comunicación con lo sacro y lo medicinal, para contrarrestar la percepción de los rituales como una praxis de toxicomanía, individualista, profana y psicodélica.

El continente americano es el lugar de origen de cuatro quintas partes de las plantas psicotrópicas conocidas, que se

concentran sobre todo en Mesoamérica y la Amazonia occidental (Olvera y Capó, 2023: 67). En el marco de los estudios amerindios, el antropólogo Luis Eduardo Luna-Porras (2018) explica el porqué del profundo entendimiento de los nativos respecto de las plantas de poder. El conocimiento de las propiedades de numerosas plantas psicotrópicas y su uso en contextos rituales eran indisociables de la domesticación de muchas otras plantas, de sofisticadas técnicas de manejo ambiental y de una cosmología animista que admitía que los seres humanos comparten el mundo natural con otras entidades que pueden aparecer de formas diversas.

Mientras en el Viejo Mundo rigió el modelo de agricultura y ganadería, en el Nuevo Mundo, que con contadas excepciones carecía de ganadería, predominaron la agricultura y la caza. A diferencia de Eurasia, donde preponderó la domesticación de animales, en las Américas se desarrolló un avanzado manejo agrícola de una gran variedad de ecosistemas. Fue este conocimiento del mundo vegetal lo que propició el uso de plantas psicoactivas en las culturas amerindias precolombinas. Muy distinto al caso europeo, donde la tecnología militar (diferencia tecnológica) y la exposición a enfermedades (diferencia epidemiológica) concedieron ventajas a conquistadores y colonizadores. “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” (Luna-Porras, 2018: 93). Como consecuencia, la atmósfera de desconfianza generalizada hacia los extraños que

reinaba entre la población local explica las dificultades que tuvieron los extranjeros para obtener información fidedigna sobre los rituales enteogénicos.

México representa la zona más rica del mundo en lo que respecta tanto a la diversidad de sus alucinógenos como al uso que de ellos hicieron los grupos indígenas (Schultes y Hofmann, 2012: 27). En el marco específico de la Sierra Mazateca, cabe mencionar el reparo aducido por Marcos García de Teresa (2019) con respecto al uso del término “alucinógeno”. Aunque indica que los efectos psicofisiológicos desatados por estas sustancias son tan complejos que la palabra “alucinógeno” no logra describir la amplia gama de reacciones provocadas en el consumidor, en su investigación de todos modos usa el término porque resulta una palabra conocida y fácil de entender. Aun así, agrega el investigador mexicano, se debe tomar en cuenta que estas plantas y hongos no producen necesariamente verdaderas alucinaciones (2019: 36). En su mayoría las drogas visionarias tienen márgenes de seguridad muy altos, no generan una dependencia física y en ocasiones se emplean con una finalidad terapéutica.

Abordo en este libro, en seis capítulos elásticamente ordenados de forma cronológica, una serie de relatos de viajeros europeos y estadounidenses que refieren sus vivencias enteogénicas en México entre 1936 y 1963. El primer capítulo observa la experiencia del dramaturgo y escritor francés Antonin Artaud con el peyote entre los indios tarahumaras. Si Europa está enferma, el remedio podría encontrarse en el saber ancestral telúrico y sagrado de los indígenas. El segundo capítulo examina la llegada del etnobotánico estadounidense Richard Evans Schultes a Oaxaca y el desarrollo de un saber científico que cataloga especies botánicas y legitima la investigación enteogénica. Identificar y clasificar plantas de poder puede contribuir al avance del conocimiento botánico y al progreso de la ciencia. El tercer

capítulo analiza el encuentro, en Huautla de Jiménez, del banquero y micólogo estadounidense Robert Gordon Wasson con la chamana mazateca María Sabina, así como los rituales con los “niños santos”. Registrar el ritual del *teonanácatl* constituye un acceso a la comprensión de la dimensión mítica y religiosa de la existencia humana, incluso del origen de la religión.

El cuarto capítulo pesquiza cómo el viaje a México denotó para los *beatniks* un rito de paso hacia la libertad del arte y del individuo, oprimido por el trabajo y las convenciones sociales. Tras matar accidentalmente a su mujer en Ciudad de México, el yonqui William Burroughs descubriría su vocación literaria, lo que estimuló el surgimiento de la generación *beat*. En el quinto capítulo se estudia el significado de la entrega, por parte del químico suizo Albert Hofmann, de la pastilla sintética de psilocibina a la chamana María Sabina en Huautla de Jiménez, ya que la introducción de un elemento tecnológico foráneo alteraría el funcionamiento del ritual. Comprender los principios químicos activos de las plantas amplificadoras de la mente podía ser beneficioso para la humanidad. Finalmente, el sexto capítulo examina la ingesta del psicólogo y profesor Timothy Leary de hongos mágicos en Cuernavaca. La posterior acción evangelizadora de Leary sobre los beneficios de las drogas alucinógenas para la evolución de la conciencia humana será uno de los factores relevantes de la eclosión de la contracultura psicodélica de la década de 1960.

En la historia del viaje intervienen elementos dispares como la expansión militar y religiosa, las exigencias del desarrollo comercial y del capitalismo industrial, las tecnologías del transporte y la comunicación, la investigación científica, el turismo, el erotismo. Desde tiempos remotos, el viaje y la escritura forman una pareja que suele combinar lo real y lo fantástico. Por ello, el trabajo de campo antropológico intensivo durante el

siglo xx obligó a un enfrentamiento con la literatura de viaje. En las últimas décadas del siglo, surgió un renovado embate que cuestionó la "autoridad etnográfica" y propuso la práctica etnográfica como una actividad híbrida, que no podía ser pensada independientemente de su dimensión histórica y literaria (Clifford, 1999).

Estos viajeros a México pertenecen a distintas redes epistémicas, aunque algunos se conocen personalmente e incluso publican textos en coautoría. Son representantes de la moderna cultura de la movilidad, la cual implica cambios en las tecnologías del transporte y la comunicación, así como la consecuente modificación de las prácticas sociales y de la percepción del aislamiento geográfico. Tal ir y venir, tales prácticas de cruces e interacción que alteran la vida local, con las correspondientes mezclas de experiencias culturales y tácticas de traducción, exponen la creciente interconexión espaciotemporal y componen una modernidad heterogénea en movimiento que se aloja en escenarios generalmente definidos por la limitada movilidad de los nativos.

La presencia de extranjeros letrados con considerable capital académico supone además el arribo de prestigiosas instituciones de soporte y de financiamiento. Los viajeros se convierten en agentes de nodos culturales y tecnológicos, en la extensión de un poderoso fenómeno sociotécnico. No buscan lo nacional y moderno, sino lo prehispánico y la tradición, pese a que el supuesto factor prehispánico ya contiene diversas capas de transculturación.

Lejos de ser agradable, el desplazamiento supone dificultades de transporte, de comunicación, de morada, de alimentación. En ese intrincado escenario geográfico pierden valor las categorías principales que distinguen a las tres estructuras de consumo entre los gustos de lujo: alimentación, cultura y gastos

de representación y de presentación de sí mismo (Bourdieu, 1998: 182). Aunque revestido de elementos de exotismo y de paternalismo, el movimiento transnacional solo marginalmente representa el "orientalismo" (Said, 1978), el "tiempo y el otro" (Fabian, 1983), el "ojo imperial" (Pratt, 1997). Señala Fabian que la crítica a la antropología cultural debería comenzar "con el escándalo de la dominación y explotación de una parte de la humanidad por la otra" (1983: x). Desconocer que en los encuentros culturales subsiste una "cronopolítica" que avala la dominación colonial sería ingenuo. Pero los viajeros mencionados no son militares, colonizadores, misioneros, comerciantes. Tampoco son aventureros al estilo de Arthur Rimbaud, que abandona Europa para beber licores fuertes como metal ardiente y para ser ocioso y brutal.

Ninguno domina plenamente el idioma castellano. Escriben en inglés, francés, alemán. No crean raíces, visitan el país de manera efímera. Tienen ideologías variadas, desde los que encarnan una postura marcadamente tradicionalista hasta los que son rupturistas. Pese al vínculo pasajero con México, sus experiencias en suelo mexicano contribuyen a modificar en mayor o menor grado la percepción de la realidad y de la identidad. Sin llegar al extremo de Charles Baudelaire, que en su poema "El viaje" califica a los viajeros de verdad como aquellos que parten por partir, corazones ligeros como globos siempre en busca de lo nuevo, estos viajeros están dispuestos a experiencias radicales de la conciencia en un territorio ajeno y narran el rito de pasaje de lo extraño a lo comprensible por medio del lenguaje.

En los relatos suele intervenir un principio medial que alumbra la sorpresa y la perplejidad del ser. El esfuerzo por mantener el control y la objetividad, típico del extranjero, se ve amenazado por estímulos que bombardean la versión homogénea de la realidad. En su forma suprema la experiencia no

funda al sujeto, sino que constituye un modo de desubjetivación que apunta a la disolución del yo. Lo explica el doctor en Física Enzo Tagliacruzchi, especialista en los procesos cerebrales asociados a distintos estados de conciencia, incluidos los inducidos por psicodélicos de uso ceremonial o recreativo: “Una de estas ilusiones generadas por el estado psicodélico es la pérdida del sentido del ‘yo’, fenómeno también conocido como ‘disolución o muerte del ego’. Dada la infabilidad de cualquier experiencia subjetiva, es imposible transmitir perfectamente este concepto, pero podría describirse como la pérdida de la sensación de ser una persona individual” (Tagliacruzchi, en González, 2017: 306). Sin embargo, ante la entrega plena al mensaje visionario de las plantas de poder y de los hongos mágicos se interponen temores y resistencias. Una de nuestras mayores dificultades estriba en soltarnos, en el despojamiento de nosotros mismos.

Más que describir al otro y el espacio exterior, en la movilidad enteogénica se narra lo otro (los otros) de uno mismo. El viaje interior: minoría de exterioridad, mayoría de interioridad. Estamos en el entorno de la psiconáutica, que abarca las actividades que inducen a estados alternos de conciencia para investigar la condición humana. Y los psiconautas (navegantes de la conciencia) son las personas que utilizan técnicas para acceder a estos estados alternos y así llevar a cabo la exploración de autognosis. Le debemos el término “psiconautas” al escritor alemán Ernst Jünger, quien acuñó el neologismo en un capítulo denominado “Psychonauten”, de su libro *Acercamientos. Drogas y ebriedad* (1970: 430) (sintomáticamente en una sección que agrupa artículos sobre México, las drogas y la ebriedad). Aunque Jünger no explicita el concepto, rechaza el término “investigador de droga”, no tanto por la palabra en sí como por la forma en que se ha desarrollado, y propone este término. El psiconauta surge en una sociedad cuya cosmovisión religiosa se ha derrum-

bado y en la que se ha perdido el conocimiento del significado metafísico de la intoxicación y los tóxicos. Posteriormente, otros autores desarrollarán el concepto “psiconáutica”.

La historia del viaje suele narrarse desde la exterioridad. Son relatos de navegación y colonización, conquista y comercio, expansionismo imperial y científico, dominación del cielo y de las nuevas fronteras, con sus correspondientes tecnologías. Pura exterioridad, así como sucede con la tendencia actual de viajar para cortar el estrés y la ansiedad del trabajo, para conocer y disfrutar nuevos lugares y culturas, e incluso para entregarse a las terapias de bienestar. Este modo de desplazamiento se enfoca en lo tangible y lo visible, donde el entorno externo y las interacciones juegan un papel fundamental. Nada de esto resulta crucial en el viaje interior. Este depende del traslado corporal y sin duda aprovecha lo externo visible, pero se caracteriza por la mirada hacia adentro y la aventura del ser. Se centra en la introspección, la autocomprensión, el examen de nuestras emociones y pensamientos, el desarrollo de la espiritualidad. Descartando el factor religioso cristiano y enfatizando el fenómeno de la ampliación de la conciencia, se podría compartir el contraste entre exterioridad e interioridad que, siguiendo a Plotino, establece san Agustín en *Confesiones* (x:8-15) y vuelve a citar Petrarca diez siglos después en *La ascensión al Mont Ventoux*: “Y van los hombres a admirar las cumbres de las montañas y las enormes olas del mar y los amplísimos cursos de los ríos y la inmensidad del océano y las órbitas de las estrellas, y se olvidan de sí mismos” (Petrarca, 2019: 71). Mientras el viaje exterior tiende a explorar el mundo físico, el viaje interior inspecciona el mundo psíquico.

¿Cómo se narra una experiencia que desordena lo que entendemos habitualmente por realidad? ¿Cómo la escritura reconfigura el desorden de la vida? Si bien Georges Bataille (1984),

siguiendo las huellas intempestivas de Nietzsche, concibió la escritura como una comunicación desesperada y una experiencia interior límite que manifiesta estados de éxtasis sin sentido, solemos leer y escribir desde la sobriedad. En tanto productos del proceso de la civilización, la lectura y la escritura exponen la vida domesticada. Nosotros los modernos nos hemos puesto a resguardo de revelaciones, aduce el filósofo Peter Sloterdijk. "Tenemos a nuestra homogénea y prosaica versión de la realidad y a nuestro estado interior cotidiano y sobrio por algo tan normal y normativo que todo el resto solo es considerado como ilusión y desvarío. Nada habría para nosotros tan perturbador que la irrupción de nuevas manifestaciones de un más allá que reclamara derechos de validez como cultura oficial" (1998: 140). En varios de los relatos examinados, sin embargo, predomina una modalidad de revelación que parece proceder del más allá y que en el vocabulario de la sociología del conocimiento se identifica con el término "reificación", la aprehensión de fenómenos humanos como si fueran algo distinto de los productos humanos, resultados de leyes cósmicas o manifestaciones de la voluntad divina (Berger y Luckmann, 2003: 114).

Se podría definir ese mensaje arrobado como un modo de liminalidad, que proviene de un sitio incierto, quizás atávico. ¿Dónde estaba ese recado antes? ¿Cómo y cuándo se manifiesta? ¿Nace de repente y se esfuma para siempre? La liminalidad enlaza con el umbral. Este alude a una cosa pasada y otra venidera; significa el "escalón en la puerta o entrada de una casa"; el "paso primero y principal o entrada de cualquier cosa"; el "valor mínimo de una magnitud a partir del cual se produce un efecto determinado". Metafóricamente hablando, los enteógenos son umbrales, estados de apertura de la conciencia con frecuencia borrascosos, mecanismos de acceso a áreas adormecidas del cerebro que ponen entre paréntesis la identidad, el tiempo y el espacio.

No corresponde por lo tanto valorar los relatos enteogénicos exclusivamente desde el estado de sobriedad y de las prescripciones institucionales. Perdemos de vista el carácter desorganizado y extasiado de la vivencia drogada. Es indispensable la empatía. Pero la literatura añade otras exigencias, pues alcanza la forma lingüística articulada a posteriori. Como argumenta Ricardo Piglia (2001), la literatura tiene una forma mucho más elegante que la vida. El aplazamiento temporal de la escritura se hace necesario para transmitir con cierta estructura arquitectónica la tormenta neuronal asociada con sustancias alteradoras de la mente. Tal “labor de desembriaguez”, como la llama Sloterdijk, se advierte en los relatos de los viajeros, que escriben para rememorar excursiones psíquicas. En ocasiones los estados excepcionales, estimulados por chamanes y rituales, se inscriben en la esfera sacra de la historia de la inspiración y el dictado externo; en otros casos, donde no interviene el asidero ritual y el individuo hace un uso descontrolado de las drogas, llanamente degenera en adicción, combinada con la dependencia física y psicológica.

El término “chamán” alude a un hechicero al que se supone dotado de poderes sobrenaturales para invocar a los espíritus, adivinar y sanar a los enfermos. En la actualización del *Diccionario de la Real Academia Española* de 2023, la definición de “chamán” puntualiza el elemento étnico e incluye el género: en algunos grupos étnicos, “persona dotada de poderes sobrenaturales de sanación, adivinación y comunicación con los espíritus”. Aunque tradicionalmente se refirió solo a hombres, cuando el referente es una mujer debe usarse la forma “chamana”. Una de las chamanas más conocidas y respetadas fue precisamente María Sabina, la sabia de los hongos.

El término “chamanismo” aparece en el siglo XVIII y apunta al conjunto de creencias y prácticas referentes a los chamanes.

A la vez sacerdote, brujo, mago y adivino, el chamán cumple el papel de intermediario entre los hombres y los espíritus. De las diferentes actividades chamánicas se destaca la sanación, en una concepción psicoespiritual del alma y la enfermedad. El chamán debe extraer, normalmente por succión, la enfermedad de una persona que posee en su cuerpo una sustancia dañina. “El papel del chamán consiste en viajar al mundo de los espíritus, buscar el alma y devolverla a su propietario. En esta incierta aventura, el chamán es ayudado por sus auxiliares para enfrentarse a los espíritus peligrosos. [...] Este poder para viajar a otros mundos muestra siempre al chamán tomando la iniciativa del comercio con los espíritus que convoca al comienzo de la sesión. El criterio de ‘viaje’ distingue aquí el trance del chamán del del poseído, relegado al papel pasivo de ‘montura de los dioses” (Bonte *et al.*, 1996: 152).

Ya Mircea Eliade, en su trabajo clásico, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951), advirtió sobre el peligro de emplear indistintamente los términos “chamán”, “hombre-médico”, “hechicero” o “mago” para designar a determinados individuos dotados de facultades mágico-religiosas, y señaló que se debía limitar el uso de los vocablos “chamán” y “chamanismo” para evitar equívocos. *Strictu sensu*, el chamanismo era por excelencia un fenómeno siberiano y central-asiático según Eliade, que definió el chamanismo como “la técnica del éxtasis” (2013: 22). Desde entonces, la idea del chamanismo como la técnica del éxtasis ganó terreno y el chamán pasó a ser “alguien que sabe”, el guardián del equilibrio físico y psíquico del grupo. A menudo, aunque no siempre, el sueño extático del chamán supone el uso de alguna planta sagrada con propiedades alucinógenas, con la creencia de que esta contiene un poder transformador sobrenatural (Furst, 1980: 19). Tampoco el chamán debe ser pensado como un individuo aislado de la comunidad,

sino que adquiere su sentido pleno en el interior de una cultura particular que lo ratifica y le confiere distinción.

El estudio y la práctica del chamanismo siguen atrayendo seguidores de técnicas terapéuticas patologizadas por la psicología convencional (Webb, Beyer y Krippner, 2013; Harner, 2015). Según versiones neochamánicas, el chamanismo incluye la figura del iatromante griego y es el sistema de sanación más antiguo a través de la integración de lo mental, lo emocional y las capacidades espirituales. En relación con el chamán mazateco, estudiosos mexicanos muestran cautela con el uso indiscriminado del término “chamanismo”. Marcos García de Teresa (2019), que lista a autores críticos de la noción de chamanismo, advierte que utiliza el término “chamán” porque antropólogos y autores diversos nombraron de esa forma a los “curanderos” que se encuentran en Oaxaca. Sin embargo, destaca que en Huautla de Jiménez el chamán forma parte de un campo más amplio de especialistas rituales que han sido calificados de diferentes formas (curanderos, brujos, adivinos, magos, médicos tradicionales), por lo cual abandonar el término “chamanismo” permitiría considerar la heterogeneidad de los especialistas rituales y visibilizar la dimensión competitiva que existe entre los diferentes curanderos. Por su parte, Diego Falcón Manzano, en “Chamanismo e identidad mazateca. El ritual de los hongos en Huautla de Jiménez”, repara que el chamanismo mazateco es un tipo singular de chamanismo, que comparte elementos de semejanza con las tradiciones de otras culturas, pero que posee características que lo particularizan con relación a la cultura mazateca. Por eso define al chamán mazateco que cura con hongos del modo siguiente: “Una persona que rescata, conserva y transmite los conocimientos ancestrales, ya que sabe cómo es la tradición, la costumbre y las formas de curación. Es una alternativa a los médicos debido a que tiene el don de la sanación y se dedica a curar tanto enfermedades físicas como



El viaje interior. Peyote, hongos, psiconautas es un libro sobre sustancias psicoactivas, su consumo y los efectos que tienen en los individuos que las utilizan. Y es mucho más que eso también: esta obra reúne experiencias de consumidores de drogas visionarias y desde una perspectiva histórica ilumina zonas aún inexploradas por micólogos.

En este texto fundamental tanto para especialistas como para curiosos, Guillermo Giucci nos presenta un recorrido que va desde la vivencia de Artaud con el peyote entre los indios tarahumaras, hasta los encuentros de Wasson con la chamana mazateca María Sabina y los rituales con los “niños santos”, y el viaje a México de los *beatniks* como rito liberador de su arte. Peyote, hongos *teonanácatl*, LSD, pastillas sintéticas de psilocibina... las drogas visionarias, a diferencia de las alucinatorias, le permiten al consumidor experimentar de forma consciente una visión, un tipo de viaje interior.

“La ingesta de ciertas sustancias psicoactivas propicia nuevos ángulos de comprensión de las identidades, de las conexiones y de lo que significa ser humano.”

ISBN 978-987-719-554-5



9 789877 195545