

# Sabiduría y ritual de los hongos sagrados en Mesoamérica

González-Romero, O. S. (2023). Sabiduría y ritual de los hongos sagrados en Mesoamérica *Revista Cultura y Droga*, 28(35), 21-49. <https://doi.org/10.17151/culdr.2023.28.35.2>

Osiris Sinuhé González-Romero\*

Recibido: 15 de agosto de 2022  
Aprobado: 10 de octubre de 2022



## Resumen

Esta investigación ha examinado la evidencia histórica y arqueológica sobre los usos rituales de los hongos sagrados en Mesoamérica, específicamente en las antiguas culturas maya, mixteca y mexicana, con base en el análisis de fuentes primarias como: códices, esculturas y manuscritos coloniales para lograr un mejor entendimiento de la cosmovisión de los pueblos originarios. Se trata de un estudio interdisciplinario que ha requerido la implementación de diversas metodologías de investigación como: la iconografía, la historiografía, la etnografía y la hermenéutica. Esta investigación se ha fundamentado en una interpretación filosófica de los rasgos culturales que permiten concebir a los hongos como entidades sagradas personificadas, es decir, como seres con voluntad con los que es posible comunicarse, o bien como un medio para contactar con las divinidades; pero también como una fuente de conocimiento y sabiduría. Uno de los objetivos específicos ha sido tomar en consideración el *pluralismo ontológico* que subyace en las filosofías indígenas para comprender mejor el conocimiento de la naturaleza y el simbolismo asociado a los rituales con hongos psicoactivos. Este artículo forma parte de una investigación más amplia cuyo objetivo es analizar desde una perspectiva intercultural, los usos sagrados, terapéuticos y filosóficos de los hongos con propiedades psicodélicas.

**Palabras clave:** hongos sagrados, rituales, ontología, conocimiento indígena, Mesoamérica.

---

\* Postdoctoral Fellow. University of Saskatchewan. Saskatoon, Canada. E-mail: [ejl736@mail.usask.ca](mailto:ejl736@mail.usask.ca).

 [orcid.org/0000-0002-2085-5482](https://orcid.org/0000-0002-2085-5482).  **Google Scholar**



## Wisdom and ritual of sacred mushrooms in Mesoamerica

### Abstract

This research has examined the historical and archaeological evidence related to the ritual uses of sacred mushrooms in Mesoamerica, specifically in the ancient Maya, Mixtec, and Mexica cultures, based on the analysis of primary sources such as codices, sculptures and colonial manuscripts to achieve a better understanding of the worldview of indigenous peoples. It is an interdisciplinary study that required the implementation of various research methodologies such as iconography, historiography, ethnography, and hermeneutics. This research has been based on a philosophical interpretation of the cultural traits that allow mushrooms to be conceived as personified sacred entities, that is as beings with will with whom it is possible to communicate or as a means to contact the divinities, but also as a source of knowledge and wisdom. One of the specific objectives has been to take into consideration the ontological pluralism that underlies indigenous philosophies to better understand the knowledge of nature and the symbolism associated to rituals with psychoactive mushrooms. This article is part of broader research whose objective is to analyze, from an intercultural perspective, the sacred, therapeutic, and philosophical uses of mushrooms with psychedelic properties.

**Key words:** Sacred mushrooms, rituals, ontology, indigenous knowledge, Mesoamerica.

### Introducción

En las últimas dos décadas, la psilocibina y la psilocina han tomado un papel preponderante en la llamada *ciencia psicodélica*, sobre todo por su potencial terapéutico para tratar padecimientos relacionados con la depresión, la ansiedad, el síndrome de estrés posttraumático, los cuidados paliativos, el tratamiento contra las adicciones, entre otros. Estos potenciales terapéuticos han generado decenas de estudios clínicos, cambios en la legislación vigente en algunos países, el nuevo diseño de políticas públicas, la construcción de una opinión pública más favorable, el desarrollo de una incipiente industria, entre otros fenómenos sociales.

Todo esto ha provocado un cambio de paradigma y una vertiginosa serie de transformaciones sociales y culturales, sin embargo, aunque esto puede parecer novedoso, lo cierto es que la relación entre los seres humanos y los hongos con propiedades psicoactivas tiene una larga tradición, especialmente entre los pueblos originarios de Mesoamérica<sup>1</sup>. Por eso, para comprender mejor sus potenciales terapéuticos, así como las transformaciones culturales asociadas a ellos es muy importante conocer la historia de sus diferentes usos rituales.

La relación entre el ser humano y los hongos con propiedades psicoactivas es muy antigua, inclusive se han desarrollado hipótesis acerca de las funciones que han desempeñado en la evolución humana. Por ejemplo, se ha considerado que los hongos psicoactivos han jugado un papel habilitador en la adaptación y evolución humana a partir de dos premisas: “a) los psicodélicos son análogos de la serotonina que activan preferentemente el subtipo de receptor 5-HT<sub>2A</sub>; y b) el uso de sustancias psicodélicas puede potenciar el comportamiento simbólico y una predisposición para los rituales colectivos y la sincronicidad” (Arce & Winkelman, 2021, p. 26).

Para esta investigación he preferido utilizar como *marco conceptual* los términos hongos sagrados, hongos psilocibios y hongos psicoactivos, en lugar de otros como hongos neurotrópicos, hongos mágicos o enteógenos. Si bien es cierto que se han utilizado como sinónimos, en esta investigación se utilizará el término hongos sagrados debido a que se inserta de manera más adecuada en el contexto cultural de los pueblos originarios de Mesoamérica, pero en caso de ser necesario se utilizarán las expresiones hongos psicoactivos u hongos psilocibios, los cuales se ajustan de mejor forma al contexto cultural de la literatura científica contemporánea.

Los hongos psicoactivos han sido considerados como uno de los psicodélicos clásicos, los cuales se refieren a los agonistas de los receptores de serotonina 5HT<sub>2A</sub>. Por eso antes de continuar con este análisis conviene explicar que significa el término “psicodélicos”. De acuerdo con la propuesta original de Humphry Osmond, este término facilita la comprensión de sus funciones en la mente humana.

---

<sup>1</sup> El término Mesoamérica fue creado en 1943 por Paul Kirchhoff, para agrupar caracterizar una super área cultural en la cual los grupos humanos presentaban similitudes y que diferían de otros grupos de América, como los Incas. Dentro del actual territorio de México se reconocen como áreas culturales el Altiplano Central, el Área Maya, Oaxaca, Occidente, Guerrero y el Norte. Cada una de ellas ha tenido una larga historia de asentamientos humanos que han compartido agricultura, arquitectura urbana, desarrollo tecnológico, mercado, organización para la guerra, rituales religiosos y calendario, sólo por mencionar algunos rasgos en común.

He tratado de encontrar un nombre apropiado para los agentes en cuestión: un nombre que incluya los conceptos de enriquecer la mente y ampliar la visión. Mi elección, por ser clara, eufónica y no estar contaminada por otras asociaciones, es psicodélico, de manifestación de la mente. (Osmond, 1957, p. 429)

La metodología de esta investigación se fundamenta en un enfoque interdisciplinario, el cual requiere la implementación de diversas metodologías como la historiografía, la iconografía, la filología, la hermenéutica y la etnografía. Esta investigación incluye el estudio de los códices, pero también esculturas, cerámica, manuscritos coloniales, crónicas de los frailes españoles y estudios especializados hechos por investigadores indígenas.

Para delimitar el tema de estudio se han seleccionado diversos códices, dos de procedencia maya, dos de procedencia mixteca o ñuu saavi y dos de procedencia mexicana o nahua<sup>2</sup>. Estos documentos son las fuentes más antiguas que describen o narran los rituales con hongos en Mesoamérica, cuatro provienen de la época pre-Hispánica y los otros dos de la época colonial temprana. Las metodologías descritas en el párrafo anterior han sido implementadas para el análisis e interpretación de todos estos códices. Ahora bien, antes de entrar en materia conviene precisar que la evidencia arqueológica e histórica indica que los hongos con propiedades psicodélicas han sido utilizados desde hace 3000 años en Mesoamérica (Thompson, 1977). Los principales usos registrados son: 1) usos rituales y religiosos, 2) usos terapéuticos, 3) usos adivinatorios y 4) usos hedonistas.

### **Marco teórico. El giro ontológico**

Antes de analizar la iconografía contenida en los códices resulta conveniente reflexionar sobre la cosmovisión de los pueblos originarios de Mesoamérica, para explicar el contexto cultural en el que los usos rituales adquieren sentido y significado. Por ejemplo, está documentado el uso de hongos sagrados con propiedades psicoactivas en los siguientes pueblos originarios de Mesoamérica: Nahuas, Mayas, Mazatecos, Chinantecos, Mixes, Zapotecos, Chatinos, Matlazincas,

---

<sup>2</sup> De procedencia maya se estudiarán el *Códice Madrid* y el *Códice Dresde*, de procedencia mixteca o ñuu saavi se estudiará el *Códice Vindobonensis Mexicano* o *Códice Yuta Tnoho*, así como el *Lienzo de Zacatepec*. Los códices nahuas provienen de la época colonial temprana, el primero es el *Códice Magliabechiano* y el otro es el *Códice Florentino*.

Colima, Purepechas y Totonacos, así como en pueblos originarios de Centro y Sudamérica (Guzmán, 2009).

En primer lugar, conviene aclarar que los hongos sagrados con propiedades psicoactivas no eran ni son concebidos como una droga, o como una sustancia aislada del territorio, sino como *entidades sagradas* a las cuales se les atribuye una personalidad o voluntad, y con los cuales es posible establecer comunicación a través del lenguaje ritual (Munn, 1973). Este proceso de personificación de las *entidades sagradas* es uno de los rasgos centrales de la *ontología* de los pueblos originarios. En consecuencia, es necesario reconocer ese *pluralismo ontológico* (McGonigle, 2016) para lograr una mejor comprensión de los usos rituales y religiosos de los hongos con propiedades psicoactivas.

Tomar en consideración el *giro ontológico*<sup>3</sup> implica reconocer que existen diferentes formas de relacionarse entre los seres humanos y la naturaleza, distintas al paradigma del naturalismo mecanicista que impera en la cultura occidental (Descola, 2012). La pluralidad asociada al *giro ontológico* también ha de contemplar el entendimiento de los fenómenos espirituales en términos neurológicos. Por ejemplo, el *pluralismo ontológico* también ha de explicar como las entidades sagradas o espirituales son reflejo de estructuras biogenéticas de pensamiento con el apoyo de otras disciplinas como la *neuroteología* (Winkelman, 2004b).

Algunos de los rasgos centrales del *giro ontológico* implican el reconocimiento de que los bosques piensan, los ríos son personas o que las plantas tienen inteligencia. Estos *rasgos culturales* no son producto de la superstición o de un pensamiento disociado de la realidad; la *psicología evolutiva* ha mostrado que corresponden a estructuras innatas de la percepción que permiten hacer inteligible el mundo y la realidad en términos humanos (Winkelman, 2018). El reconocimiento del *giro ontológico* hace visible la necesidad de adoptar y fortalecer un *enfoque intercultural* al momento de estudiar las filosofías indígenas (González-Romero, 2021; Williams *et al.*, 2022).

---

<sup>3</sup> El *giro ontológico* es un término aplicado retroactivamente que los estudiosos de las ciencias sociales y las humanidades ciencias sociales y humanidades para describir diversas críticas filosóficas, a menudo superpuestas, al absolutismo de las concepciones occidentales de la realidad. El giro ontológico ha sido asumido de forma productiva en diversos campos como la antropología, la arqueología, la educación y los estudios científicos y tecnológicos.

En este estudio se habla de un *enfoque intercultural* porque las tres culturas estudiadas (mayas, mixtecos y nahuas) se desarrollaron en Mesoamérica y por ello comparten una serie de elementos en común, que los especialistas denominan “núcleo duro” (López-Austin, 2001). Algunos de los rasgos fundamentales de dicho núcleo mesoamericano son: 1) el cultivo de maíz como principal fuente de subsistencia, 2) la creación de un sistema calendárico de base vigesimal y 3) la producción de códices en los que se representan los rituales, las genealogías de los gobernantes y acontecimientos de carácter histórico.

En esta investigación se ha tomado en consideración el *giro ontológico* para realizar un análisis filosófico<sup>4</sup> de los usos rituales de los hongos sagrados en Mesoamérica, con el objetivo de problematizar las múltiples vías en que la cultura contemporánea configura los usos de los hongos sagrados con base en el paradigma occidental. La implementación del *giro ontológico* como herramienta heurística ha de contemplar el marco teórico desarrollado por la *neuroteología* para descubrir y explicar los patrones transculturales que reflejan las estructuras biogenéticas (Winkelman, 2004b).

El reconocimiento del *pluralismo ontológico* no es solo un asunto teórico o especulativo, sino que tiene diversas consecuencias sociales, especialmente vinculadas a la implementación del *pluralismo jurídico*, el cual se relaciona con temas especialmente sensibles para el llamado “renacimiento psicodélico” como los derechos de propiedad indígena y el sistema de patentes (McGonigle, 2016). El reconocimiento del *pluralismo ontológico* también permite un mejor entendimiento de las luchas por el territorio, pues resulta útil para desarrollar un enfoque crítico en relación con algunos tópicos controversiales del llamado “renacimiento psicodélico” como la biopiratería, el sistema de patentes y la apropiación cultural (Sessa, 2012; Negrín, 2021; Williams *et al.*, 2022).

## Los Mayas. Centinelas del tiempo

La evidencia arqueológica más antigua, que sugiere el uso ritual de los hongos sagrados proviene de las tierras mayas. Las esculturas en piedra con forma de hongo

---

<sup>4</sup> Los usos filosóficos de las sustancias psicodélicas han sido estudiados por Christine Hauskeller y Peter Sjösted-Hughes en su libro “Philosophy and Psychedelics” (2022). Y por Chris Letheby en su libro “Philosophy of Psychedelics”. Sin embargo, ambos estudios se construyen principalmente desde la tradición occidental. Para una comprensión específica de las filosofías indígenas puede consultarse la investigación de Keith Williams *et al.* (2022) “Indigenous Philosophies and the Psychedelic Renaissance”.

encontradas en Kaminaljuyú, Guatemala, tienen una antigüedad de 1000 a. C. (De Borhegyi, 1961; Samorini, 2019). Estas esculturas son un ejemplo del *giro ontológico* mencionado, pues hacen visible la personificación de *entidades sagradas* ya sea de forma antropomorfa o zoomorfa.

Existen centenares de estas esculturas en piedra, muchas de las cuales pertenecen a colecciones privadas, y por ello se desconoce el contexto arqueológico en el que se encontraron. Por eso las nueve esculturas encontradas en Kaminaljuyú tienen un valor especial, pues al conocerse el contexto arqueológico es posible realizar una interpretación más completa acerca de su significado:

Las nueve miniaturas demuestran una antigüedad considerable para el culto a estas piedras fungiformes, y sugieren una posible asociación con los nueve señores de la noche o los dioses del inframundo, así como también la posible existencia de un ciclo de nueve días y de una cuenta nocturna desde el periodo preclásico. (De Borhegyi, 1961, p. 498)

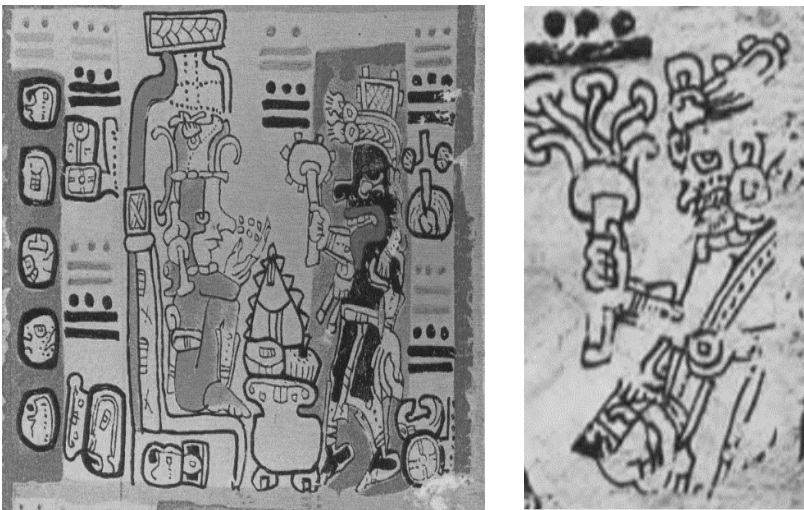
El que sean nueve esculturas permite relacionar este hallazgo con las divinidades del inframundo o “Señores de Xibalba”. Además, permite compararlas con fuentes escritas como el *Popol Vuh*, lo cual hace posible profundizar el conocimiento del simbolismo de estas esculturas fungiformes en el contexto específico de la cosmovisión de los pueblos mayas de Guatemala.



**Figura 1.** Piedras fungiformes. Kaminaljuyú, Guatemala (A. De Borhegyi, 1961).

La correlación entre la evidencia arqueológica y las fuentes escritas de la época colonial temprana ayuda a comprender mejor el contexto cultural y proporciona información más detallada al respecto. Por ejemplo, el fraile dominico Juan Lorenzo de Vico escribió un diccionario en 1550 titulado “Vocabulario de la lengua cakchiquel con advertencia de las lenguas *quiche* y *tzutuhil*”, en el que se menciona un hongo llamab *xibalbaj okox* (*xibalba*: inframundo, morada de los muertos y *okox*: hongo). En este contexto, la palabra no sólo remite al inframundo maya con los nueve señores y nueve niveles, sino que significa “tener visiones” (Palma *et al.*, 2020).

La *iconografía* de los códices mayas también se ha considerado como indicio de los usos rituales y religiosos de hongos con propiedades psicoactivas, en ese sentido Bernard Lowy (1972, p. 816) ha sugerido que en la página LIb del *Códice Madrid*: “La ofrenda de hongos es sostenida por la figura de pie. Las protuberancias se interpretan como una representación estilizada de las manchas irregulares en forma de verruga que se asocian a la pilosidad de la *Amanita muscaria*” (figura 2).



Figuras 2 y 3. Códice Madrid LIb y 40c (dA. De la Garza, 1990).



Por su parte, Mercedes de la Garza (1990, p.155) toma en cuenta la hipótesis de Lowy, pero agrega algunos elementos importantes y menciona que:

Nosotros hemos encontrado por lo menos diez figuras en el códice que portan dicho objeto, pero en la página 40c, que no menciona Lowy, una figura que pudiera ser un sacerdote porta un hongo dibujado de forma realista, del que salen cinco hongos pequeños de largos estípites.

Asimismo, esta investigadora considera que estas representaciones no son de *Amanita muscaria*, que tiene el estípite grueso y corto, sino que se trata de hongos del género *Psilocybe* o del *Panaeolus* de Oaxaca, lo que sugiere que los mayas conocieron diversos hongos con propiedades psicoactivas (Figura 3). También señala que representaciones semejantes se encuentran desde la página 25a hasta la 28a del *Códice Dresde* (2016), en un contexto ritual relacionado con las ceremonias de año nuevo (Figuras 4 y 5).

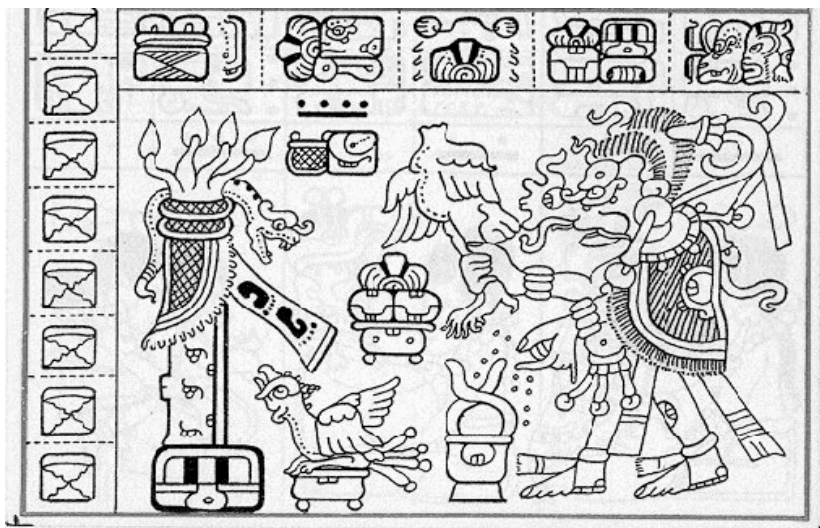


Figura 4. *Códice Dresde*. Lámina 26. (dA *Arqueología mexicana*)

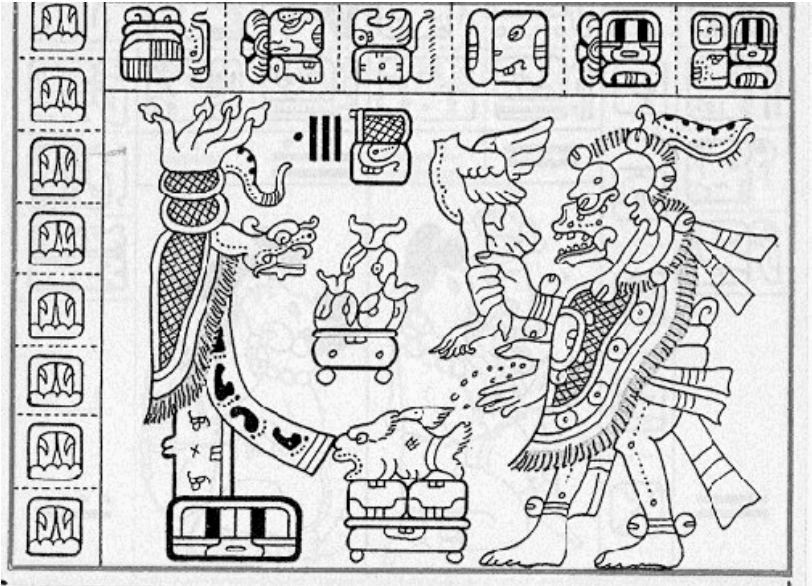


Figura 5. Códice Dresde. Lámina 27. (dA *Arqueología mexicana*)

La *iconografía* de los códices mayas presenta sugerentes hipótesis, sin embargo, también es indispensable tomar en consideración las narrativas sagradas, mitos, diccionarios, elementos geográficos o climáticos, así como los trabajos etnográficos para tener un panorama más completo del conocimiento que desarrollaron los mayas sobre los hongos con propiedades psicoactivas.

En relación con los elementos geográficos y climáticos es bastante conocido que los hongos sagrados crecen durante el tiempo de lluvias, y por eso se les ha relacionado con las divinidades de la fertilidad, el agua y los truenos. Lowy señala con base en un estudio realizado en Honduras, Guatemala y México que existe una tradición que vincula a la *Amanita muscaria* con el trueno.

El estudio consistió en compilar un vocabulario sobre los hongos en diversos idiomas mayas para luego verificarlo junto con hablantes nativos y lingüistas. El nombre proporcionado a este hongo por los hablantes de Quiché fue “*kaquljá*”, que significa trueno o rayo y se diferencia de la palabra *xkoyopá* que significa relámpago

(Lowy, 1974, p. 189). Esta relación entre los hongos psicoactivos y los rayos también se encuentra en la cultura nahua contemporánea, como se verá más adelante.

El conocimiento de los mayas acerca de las propiedades embriagantes de los hongos también se encuentra consignado en *fuentes escritas* del periodo colonial, se trata de un conocimiento empírico susceptible de distinguir aquellos hongos tóxicos de los que son comestibles, o bien de los que tienen propiedades embriagantes:

[...] es menester conocerlos para comerlos, porque hay unos que son malignos y mortíferos y, por lo menos a los que los comen, hacen perder el juicio. A éstos llaman *kaizalah ocox* o *xibalbay ocox*. Otros que embriagan: *kek quim ti qhuhiriçan*. (Coto, 1983 p. 276)

El *Vocabulario* de Fray Tomás de Coto fue compilado aproximadamente en 1690, lo cual nos indica que este conocimiento había permanecido casi dos siglos después de la invasión española, aunque en la Península de Yucatán el uso ritual de los hongos disminuyó considerablemente, pues en los llamados textos sobre idolatrías y otras fuentes españolas no hay referencias. Esto puede explicarse debido a los efectos de la colonización y sobre todo a los procesos inquisitoriales que amenazaban con el castigo, el encarcelamiento o la tortura a las personas que realizarán rituales con plantas y hongos con propiedades psicoactivas, pues se consideraban como prácticas idolátricas.

Para cerrar esta sección sobre los mayas conviene exponer alguna información proveniente de la etnografía, especialmente en la región del río Usumacinta en la frontera entre México y Guatemala, la cual no ha sido plenamente confirmada, pero proporciona indicios que requieren de mayor investigación. En ese sentido, se mencionan algunos reportes del uso del hongo *Psilocybe cubensis* entre los choles y lacandones en contextos de ceremonias religiosas, o de curación y adivinación. Esta información no ha podido ser verificada a través de la observación directa de rituales, aunque se ha constatado que el hongo *Psilocybe cubensis* crece de manera abundante en esta región. Asimismo, se ha destacado su vinculación con usos sagrados entre los lacandones. “A la Sra. Robertson se le dijo [...] que los hongos sagrados habían servido como medio de comunicación con los dioses “desde que el miembro más antiguo” de ese grupo podía recordar” (Furst, 1976, pp. 69-70).

## Los Mixtecos. La nación de la lluvia

El territorio de Oaxaca se distingue por ser la región del planeta en donde crece la mayor variedad de especies de hongos psicodélicos, aproximadamente veinte variedades (Guzmán, 1963; Ramírez Cruz *et al.*, 2006), y también allí es donde se ha registrado el mayor uso por los pueblos originarios de la zona (Mixtecos, Mixes, Zapotecos, Mazatecos, Chinantecos, Chatinos). Los registros más antiguos del uso ritual de los hongos psicoactivos se encuentran en códices de procedencia mixteca, en donde es posible apreciar el simbolismo asociado a estos rituales sagrados.

En la lámina 24 del *Códice Yuta Tnoho*<sup>5</sup> o *Codex Vindobonensis Mexicanus* (1998) se consignan con detalle los elementos del ritual, los nombres de los personajes que participan, las fechas y los lugares. En cuanto a su simbolismo, existen dos estudios especializados en los que han participado investigadores mixtecos. El primero realizado por Gabina Aurora Pérez Jiménez y Maarten Jansen proporciona una lectura del código en idioma ñuu savi, y el segundo realizado por Faustino Hernández Santiago muestra el vínculo entre las narraciones que dan cuenta de la creación del universo y los hongos sagrados, este estudio es valioso porque da cuenta del trabajo de campo realizado en las comunidades mixtecas, lo cual permite clarificar algunos conceptos.

---

<sup>5</sup> Desde una perspectiva decolonial es muy importante nombrar y renombrar a los Códices, tomando en consideración los idiomas indígenas y los lugares en los que se produjeron, con el objetivo de superar el alejamiento que existe entre los documentos pictográficos y los herederos actuales de este legado cultural.

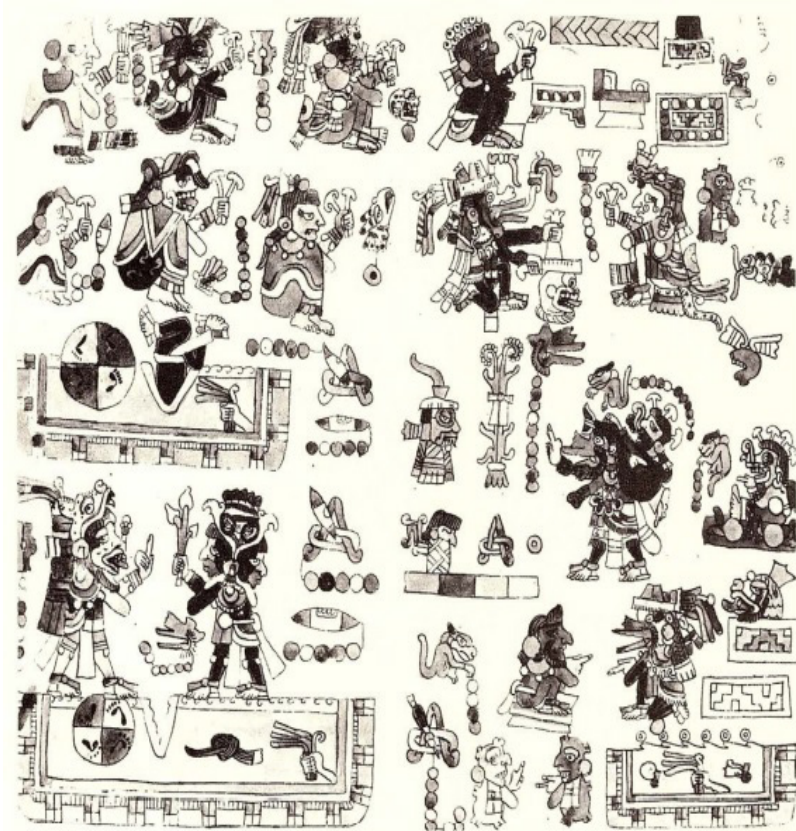


Figura 6. Códice Vindobonensis. Biblioteca Nacional de Viena. Lámina 24 (d A. Wasson, 1980).

La lámina 24 (figura 6) se lee empezando por la parte inferior derecha y asciende gradualmente hasta la parte superior de la página y luego continúa hacia la izquierda. El Dios del Viento lleva en su espalda a la Señora 11 Lagartija, que sostiene varios hongos en la cabeza, y detrás de ella está la Señora 4 Lagartija, que tiene cuatro hongos en su cabeza. Ambas representan el espíritu de los hongos sagrados. En la parte superior de la imagen, todos los participantes en el ritual llevan hongos en las manos.

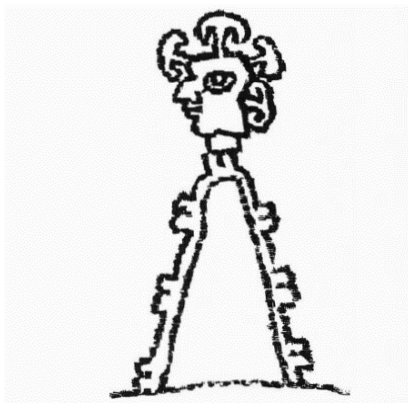
La historia comienza en las orillas del río Apoala o Yuta Tnoho, con el encuentro de dos *ñuhu* (nombre que los mixtecos usan para los seres sagrados aún hoy en día), uno rojo y otro dorado. Luego, hay un

diálogo entre dos deidades, un anciano venerable y el héroe del pueblo mixteco, 9-Viento o *Coo Dzavui*, que representa a Quetzalcóatl la serpiente emplumada de los mexicas. A continuación, aparece la deidad 4-Lagartija transformada en los hongos sagrados para ser consumidos, tras lo cual 9-Viento se muestra elaboradamente vestido y llevando sobre su espalda a 4-Lagartija, con tres hongos transparentes en la cabeza. Estas deidades se dirigen a un lugar donde se encuentra el precursor del maíz, el dios Tlaloc y el valle de los antiguos muertos. Allí se encuentra una de las escenas más bellas de la historia, donde el dios 9-Viento canta acompañado de una música producida al raspar un hueso contra un cráneo humano. Frente a él, con lágrimas en los ojos y sosteniendo en su mano dos hongos, está el dios 7-Viento o Pilzintecuhtli, el príncipe de las flores representado por Xochipilli entre los mexicas. Las lágrimas son probablemente el resultado del trance. En el fondo aparecen los dos *ñuhu* que iniciaron la historia acompañados en esta ocasión por un insecto nocturno lo que sugiere que la ceremonia de los hongos se realizaba de noche, tal como se realiza actualmente. (Hernández-Santiago *et al.*, 2017, p. 21)

Entre otros valiosos elementos que aporta este documento se encuentra el hecho de que el espíritu de los hongos sagrados está representado mediante figuras femeninas, en este caso las señoras 11 lagartija y 4 lagartija. Esto es un claro ejemplo de la diversidad cultural existente en Mesoamérica, así como de la importancia de tomar en consideración las variantes regionales, sin negar que existieron rasgos comunes o pan-mesoamericanos (Heredia-Espinoza y Englehardt, 2015). Asimismo, los elementos geográficos y climáticos desempeñan un papel fundamental, en este caso la presencia del dios de la lluvia, quien era el poseedor del relámpago permite comprender con claridad algunos rasgos culturales compartidos con otros pueblos mesoamericanos, en relación con el simbolismo y el uso ritual de los hongos sagrados.

Sin duda, el simbolismo representado en el *Códice Yuta Tnoho* o *Codex Vindobonensis Mexicanus* es una de las fuentes más valiosas para comprender los usos rituales de los hongos sagrados en Mesoamérica, y su análisis requiere un estudio pormenorizado, así como un estudio comparativo con otras fuentes provenientes de la cultura ñuu saavi (mixteca). En ese sentido vale la pena exponer la evidencia que se encuentra en otro código conocido como el *Lienzo de Zacatepec*, el cual se encuentra resguardado en la *Biblioteca Nacional de Antropología e Historia* en la Ciudad de México.

Un rasgo notable es que la iconografía de este Lienzo guarda una similitud con la del *Códice Yuta Tnoho*, sobre todo en la representación del espíritu de los hongos sagrados. En relación con este documento, R.G. Wasson ha señalado que: «El Sr. Frank Lipp, asociado al Jardín Botánico de Nueva York, ha llamado mi atención sobre otro pictograma mixteco en el *Lienzo de Zacatepec* No 1. [...] Allí se repite el mensaje de la mujer que lleva hongos en el pelo (*Códice Vindobonensis*), excepto que aquí la cabeza es de hombre: “La cabeza descansa en la cima de una colina. ¿No puede representar una montaña sagrada en cuya cima los sabios acostumbraban a celebrar el ágape de los hongos?» (Wasson, 1980, p. 107) (figura 7).



**Figura 7.** Lienzo de Zacatepec. Museo Nacional de Antropología (dA. Wasson, 1980).

Este proceso de personificación de las entidades sagradas es uno de los rasgos centrales de la cosmovisión de los pueblos originarios. También cabe mencionar que los hongos no están desvinculados del territorio. De hecho, son parte integral del paisaje sagrado, ya que permiten la comunicación con los ancestros y otros seres “sobrenaturales” o “más que humanos”, como los guardianes de las colinas, las cuevas, los manantiales o los bosques. Los paisajes sagrados reflejan la relación entre el espacio y sus procesos históricos de ocupación, este tipo de espacios narrativos se fundamentan en acontecimientos de carácter social, histórico, religioso o espiritual. En el *Lienzo de Zacatepec*, el glifo también representa un cerro, pero con una cabeza indígena en la parte superior y con hongos encima de ella, este hecho es muy significativo pues indica que estos hongos se colocaban en la cabeza. Los hongos aquí representados “[...] son probablemente *P. zapotecorum*, comunes en la región donde se encontró el código” (Guzmán, 2016, p. 141).

En este lienzo se encuentran representados varios pueblos, lugares y centros ceremoniales pertenecientes a Zacatepec y poblados aledaños. El documento narra la vida del gobernante 11 jaguar, pero también sirve para marcar los límites territoriales del poblado. En las regiones Mixteca y Zapoteca existe evidencia toponímica que deja ver la importancia de los hongos con propiedades psicoactivas, pues existen al menos tres poblaciones llamadas *nanacatepec*, que en idioma náhuatl significa: Cerro de los Hongos.

Para complementar la información contenida en los códices es de mucha utilidad la etnografía en las comunidades mixtecas contemporáneas para conocer las variantes locales del culto y del simbolismo de los hongos sagrados. Por ejemplo, la investigación de Robert Ravicz aporta elementos muy valiosos en relación con los procesos de personificación que ayudan a una mejor comprensión del *giro ontológico* que mencionaba al principio de este estudio. Asimismo, otro aspecto notable es el que relaciona el uso de los hongos con propiedades psicoactivas con la sabiduría y el conocimiento.

El hongo tiene calidad de ser animado. Hay una plática entre el hongo y el que lo toma. El hongo sabe mucho, por lo cual es capaz de pronosticar. Como el hongo mismo pronostica, el propósito de ingerirlo, como objeto, es el de ponerse en contacto con el espíritu del hongo. Como el hongo conoce los hechos y las actividades que el hombre no puede conocer más que con su ayuda, el hongo representa al mundo extrahumano. En sí mismo contiene una fuerza sobrenatural o sagrada que se relaciona con la sabiduría, pero que no es toda la esencia del hongo, es decir, el ser y la fuerza del hongo son cualidades separadas. Así, aunque no se le haya personificado por completo, tampoco se le considera como simple objeto impersonal. (Ravicz, 1961, p. 77)

El espíritu del hongo se considera como fuente de sabiduría, se le consulta para conocer cosas relacionadas con la enfermedad, o con asuntos de la vida ordinaria. Los usos adivinatorios han de situarse en este contexto, por ejemplo, en el pasaje anterior vale la pena destacar que el espíritu del hongo conoce hechos y actividades que el ser humano no puede conocer; en ese sentido la *experiencia enteogénica* ayuda a extender el conocimiento. Al hongo se le relaciona entonces con la sabiduría, lo cual es de mucha ayuda para entender sus posibles usos filosóficos, es decir, cuando se consultan para saber algo.



El análisis del lenguaje requiere una atención especial, aquí se menciona que el hongo sostiene una plática con quien lo toma, de hecho, el objetivo del ritual es ponerse en contacto con el espíritu del hongo; en este caso el diálogo se efectúa en idioma mixteco. Reconocer el papel que juegan los idiomas indígenas es crucial, pues la mayoría de los estudios antropológicos no toman en cuenta este hecho, lo cual provoca la proyección de categorías ajenas al contexto cultural en el que se desarrollan estas prácticas.

Otro rasgo cultural notable dentro de la cultura mixteca es que el espíritu de los hongos también tiene un carácter femenino, tal y como se ha podido apreciar en la iconografía del *Códice Yuta Tnoho (Códice Vindobonensis)*, pero también en la etnografía de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en los preparativos para el ritual en los que una niña es la encargada de la recolección y la preparación de los hongos. En relación con el último aspecto vale la pena destacar lo siguiente:

El significado del modo de preparación aumenta su importancia tomando en cuenta la clase de persona que lo muele pues forzosamente tiene que ser una niña, lo que también constituye un elemento necesario en el patrón mixteco [...]. Es indudable que nos enfrentamos a una creencia sobre la cualidad esencial del hongo que socialmente se expresa por medio de la clase de persona que representa una pureza completa: la niña. Ya se ha hecho referencia a la actitud reverente que se demuestra hacia el hongo y que sólo tiene paralelo en el otro extremo de la escala social en el respeto hacia el anciano. (Ravicz, 1961, p. 86)

En síntesis se puede afirmar que algunos de los rasgos característicos de los usos entre los mixtecos son: 1) en relación con los usos terapéuticos se afirma que el hongo tiene un poder curativo, es decir, descubre las causas de la enfermedad y prescribe la curación apropiada; 2) en relación con los usos adivinatorios sirve como agente para pronosticar el futuro y hablar del pasado; 3) en relación con los usos rituales destaca la manera de prepararlo, el patrón mixteco consiste en molerlo con agua en el metate antes de tomarlo, mientras en otras culturas de Oaxaca como la mazateca se acostumbra comer el hongo entero o despedazado, pero no molido.

## Los Aztecas y el *teonanacatl*. La carne de los dioses

*Teonanacatl* es la palabra más conocida en la literatura científica para referirse a los hongos sagrados con propiedades psicoactivas en la cultura nahua, inclusive se ha usado como paradigma para entender los usos sagrados y rituales en otras culturas indígenas de Mesoamérica. Esta palabra se ha traducido como “carne de los dioses”, sin embargo, dicha traducción e inclusive la expresión misma: *teonanacatl* no está exenta de controversia, pues el prefijo *teo*, es muy cercano a la voz griega *theos* (dios), lo cual sin duda es sospechoso, por lo que puede tratarse de un neologismo acuñado en el siglo XVI<sup>6</sup>.

No obstante, lo cierto es que las referencias más abundantes para el estudio de los usos rituales, terapéuticos y adivinatorios de los hongos con propiedades psicodélicas provienen de la cultura nahua. Las más conocidas son las que hacen referencia a los mexicas (aztecas), pero también hay información muy valiosa perteneciente a los diversos pueblos nahuas que sobrevivieron a la Conquista española<sup>7</sup>. El conocimiento empírico sobre plantas y hongos se fue consolidando debido a la existencia de jardines botánicos auspiciados por los gobernantes mexicas (Granziera, 2001), así como por el conocimiento empírico de los campesinos, o bien de los soldados y mercaderes que participaban en las expediciones a otros territorios. Durante el tiempo de los mexicas, los hongos se consideraron como un bien suntuoso para las celebraciones de la clase gobernante y se obtenían a precios elevados (Flores-Farfán y Elfernik, 2015).

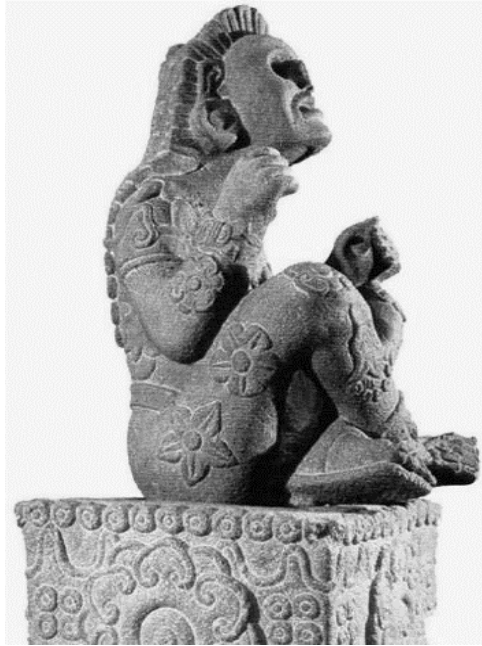
La evidencia arqueológica más conocida es la escultura de Xochipilli (deidad de las flores, la fertilidad, la música y el canto) encontrada en Tlalmanalco en las inmediaciones del Volcán Popocatepetl, la interpretación realizada por Richard Evans Schultes y Albert Hoffman (1992), sugiere que los glifos tallados en el cuerpo

---

<sup>6</sup> Un ejemplo es la investigación de Justyna Olko y Julia Madajczak, quienes, deconstruyendo el “concepto” nahua de alma (*teyolia*), han mostrado cómo este neologismo apareció durante el proceso de evangelización en las fuentes históricas del siglo XVI. El “alma” no era un concepto universal en Mesoamérica antes de la Conquista española. Véase Olko, J. y Madajczak, J. (2018).

<sup>7</sup> Los aztecas o mexicas son sólo una de las ramas del pueblo nahua, si bien después de la Conquista española, esta rama de la cultura desapareció, lo cierto es que otras ramas sobrevivieron a este proceso. En la actualidad el idioma náhuatl es hablado por casi dos millones de personas, cuenta con aproximadamente 30 variantes lingüísticas, y el pueblo nahua habita en diversas regiones de México como: Tlaxcala, Hidalgo, Puebla, La Ciudad de México, Veracruz, Guerrero, Estado de México, Michoacán, Durango, etc. Es en muchas de estas comunidades, principalmente las que se encuentran cerca del Volcán Popocatepetl, en donde los usos rituales, terapéuticos y adivinatorios de los hongos psicocibios se han conservado.

de Xochipilli representan flores, plantas y hongos con propiedades psicoactivas. Con base en esta hipótesis se ha mencionado que existe una representación de los hongos *Psilocybe aztecorum* (figura 8).



**Figura 8.** Xochipilli. Museo Nacional de Antropología. (dA. Schultes y Hofmann, 1992).

En relación con la iconografía representada en los códices vale la pena destacar el *Códice Magliabechi*, f.90r., (1996) en donde un hombre se encuentra sentado consumiendo hongos acompañado de Mictlantecuhtli: “El Señor del Inframundo” o Dios de la Muerte. Este rasgo cultural es importante pues hace visible la relación entre el consumo de hongos y las deidades del inframundo, tal y como se mencionó con las esculturas de piedra mayas y su vínculo con los señores del inframundo (*Xibalba*) al inicio de esta investigación. En ese sentido vale la pena recordar que los hongos sagrados se utilizaron para establecer comunicación con los ancestros que habitan en el mundo de los muertos, y también con entidades “extra-humanas”.

Con la ingestión de hongos alucinógenos se propiciaban estados de trance. Eso permitía a quienes los consumían convertirse en intermediarios entre el reino humano y las entidades sagradas: el especialista ritual se comunicaba con los antepasados, los dioses o los espíritus de la naturaleza. (Wasson, 1980, p. 154)

Para Mercedes de la Garza, esta imagen ilustra la costumbre de ingerir solo dos o tres hongos, y hace referencia a las visiones que estos producen. En relación con Mictlantecuhtli esta investigadora considera que esta deidad puede simbolizar las sensaciones e imágenes de la muerte que experimentan aquellos que han consumido los hongos *teonanacatl* (De la Garza, 1990) (figura 9).

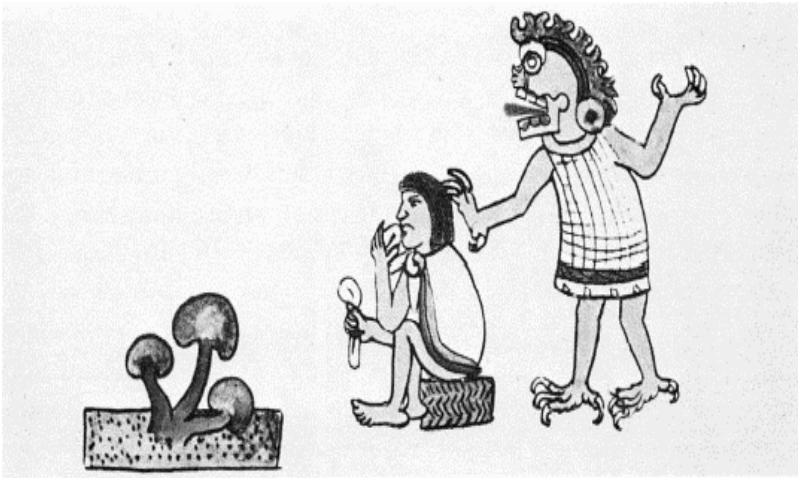


Figura 9. *Código Magliabechiano*, f. 90r. (dA. De la Garza, 1990).

En relación con los *usos rituales* del *teonanacatl*, el *Código Florentino* (1976 [1959]) es la fuente escrita más antigua que existe, pues sus doce volúmenes se compilaron en la segunda mitad del siglo XVI. Allí se describe con detalle una ceremonia de hongos realizada por los mercaderes para agradecer una expedición comercial exitosa. El testimonio es valioso porque ayuda a entender los usos hedonistas que tuvieron los hongos psicoactivos, sobre todo entre las elites mexicas.

Al principio, los hongos fueron servidos. Los comieron a la hora en que, según decían, sonaban las trompetas de caracoles. No comieron más; sólo bebieron chocolate durante la noche. Y comieron hongos con miel. Cuando los hongos les hacían efecto, entonces bailaban y luego lloraban. Pero algunos, mientras aún dominaban sus sentidos entraron y [se sentaron] allí junto a la casa en sus asientos; no bailaron más, sino que sólo se sentaron asintiendo. (*Florentine Codex*. Libro IX. Capítulo VIII. Dibble and Anderson, 1976 [1959], p. 39)

En este caso llama la atención que el consumo de hongos se acompañará de chocolate/cacao, lo cual no se encuentra presente en otros testimonios. También el hecho de que se consumieran con miel indica que eran traídos de otras partes, pues la miel se utiliza para conservar los hongos por más tiempo. Otro aspecto notable es la mención de la danza, pero esto no era una práctica generalizada, sino que en la misma ceremonia otras personas preferían estar sentadas en calma y posteriormente compartir las visiones que habían tenido.

La información proporcionada por esta fuente histórica es valiosa porque explica en detalle un ritual de hongos y muestra la tradición visionaria de los pueblos originarios. Además, la información proporcionada permite reflexionar sobre los aspectos comunitarios del ritual, el significado de hablar de las visiones y el carácter cultural de la experiencia visionaria. Como es posible apreciar, las visiones descritas reflejan algunos rasgos culturales importantes:

Y cuando los efectos de los hongos terminaron, se consultaron entre ellos y se contaron lo que habían visto en visión. Y vieron lo que les ocurriría a los que no habían comido hongos, y lo que harían. Algunos serían tal vez ladrones, otros tal vez cometerían adulterio. Cualesquiera que fuesen esas cosas, a todos se les dijo que alguno tomaría cautivos, otros se convertirían en un guerrero experimentado o en líder de los jóvenes, otro que moriría en batalla, otro que se haría rico y que compraría esclavos, otro que proporcionaría banquetes o que bañaría ceremonialmente a los esclavos, otro que cometería adulterio, otro que sería estrangulado, que perecería en el agua, que se ahogaría. Todo lo que iba a ocurrirle a uno, lo veían entonces [en visión]. (*Florentine Codex*. Libro IX. Capítulo VIII. En Dibble and Anderson, 1976 [1959], p. 39)

En relación con este pasaje vale la pena destacar que la mención de una amplia gama de visiones confirma que los hongos consumidos tenían propiedades psicoactivas. En segundo lugar, la consulta entre los participantes muestra claramente el carácter social de este ritual y la forma en que las visiones reflejaban el contexto cultural de los mexicas. Por último, el texto sugiere el uso de los hongos con fines adivinatorios. De la misma manera es necesario subrayar el hecho de que el ritual se realizaba en la casa de un comerciante y no en un santuario religioso. Por supuesto, el propósito del banquete era resaltar el acto de la ofrenda; era un ritual de agradecimiento para pagar la deuda a los dioses.

Para cerrar este apartado es conveniente exponer alguna información proporcionada por la etnografía y la historia oral, para vincular algunos rasgos culturales que se encuentran presentes en las comunidades nahuas contemporáneas con la evidencia histórica y arqueológica que se ha presentado hasta el momento, pero sobre todo con el enfoque filosófico que caracteriza este estudio, pues como se ha mostrado los usos rituales, terapéuticos y adivinatorios de los hongos sagrados con propiedades psicoactivas no desaparecieron, aunque es cierto que en la actualidad se encuentran en riesgo. Existen algunos rasgos culturales muy específicos que permiten trazar analogías a través del tiempo, ya sea al interior de la cultura nahua o también con otras culturas mesoamericanas. Un ejemplo notable es el siguiente texto compilado por el historiador nahua Luis Reyes García.

Los antiguos padres y madres acostumbraban cuando algo perdían, o si pues querían saber algo, ya sea donde andan sus maridos, ya sea quien los embrujó, o ya sea si quieren saber si sanarán, si llevará tiempo su enfermedad: tomaban hongos que llamaban *tlakatsintsin* (hombrecitos) y ellos les contaban, les decían lo que querían saber. Cuando ya dijeron que los van a tomar, eso ya sea temprano o en la tarde, van al campo a recogerlos [...] Y cuando los van a tomar se necesita (que sea) cuando nadie haga ruido, los perros los van a amarrar lejos, el gallo que saben que va a gritar lo van a hospedar lejos nadie hará ruido, nadie gritará. Quien los toma primero reza un credo, ruega que le conteste “la medicina” (los hongos), sahuma a los hongos. Luego se acuesta, uno por uno se los va comiendo. Dicen que comían veinte, y los de cabeza fuerte treinta comían. Y una mujer cuidará a quien los está tomando, ninguno otro estará allí [...] Y la que bien y sinceramente los toma empieza a ver muchos hombrecitos como niños, con ellos empieza a platicar y estos hombrecitos le dicen todas las cosas a causa de que allá del *Tlalocan* vienen; es pues la tierra la que contesta pues sobre ella estamos, por eso todas las

cosas ella sabe, la tierra nos está viendo, ella contesta [...] Si estás enfermo te dirán como te aliviarás y quien te curará. Las mujeres antiguas tenían muy por su costumbre tomarlos, ahora ya no, ya les tienen miedo. (Reyes, 1970, pp. 141-145)

Aquí vale la pena subrayar las reflexiones del investigador nahua sobre el rasgo cultural que considera a la tierra como un ser viviente “que nos está viendo”, “que nos está oyendo”, además proporciona caza y buenas cosechas por lo que se le rinde culto. Este rasgo cultural se relaciona con el *giro ontológico* del que se habló al principio y es uno de los fundamentos de las filosofías indígenas. La tierra como madre de todo ser viviente es también la que otorga el conocimiento de la medicina a los humanos, conocimiento que se revela en sueños.

Además de poner en evidencia este *giro ontológico*, un enfoque filosófico ha de destacar el hecho de que la experiencia con los hongos se relaciona con la sabiduría, es decir, es una fuente de conocimiento y no una serie de alucinaciones. En ese sentido se ha mencionado que el uso ritual de los hongos permite establecer comunicación con los ancestros y entidades sagradas con fines de conocimiento.

Pero aparte de la revelación que por sí misma hace la tierra a ciertos sujetos, cualquier individuo puede provocar un estado de éxtasis ingiriendo hongos narcóticos para consultar a los habitantes del *Tlalocan* lo que desean saber, incluyendo en esto, lo que pudiera llamarse “consulta médica”. (Reyes, 1970, pp. 140-141)

Como puede apreciarse los hongos permiten establecer una comunicación con las entidades sagradas, en este caso los *tlaloques*, quienes son los encargados de la lluvia, tanto de aquella que es benéfica para las cosechas, como de las tormentas que provocan inundaciones y destruyen los cultivos, por eso se les tiene un gran respeto. En cuanto a su simbolismo el historiador nahua precisa:

Estos habitantes del *Tlalocan* que acuden en auxilio del narcotizado son los niños muertos sin bautismo que han pasado a ser *xocoyomeh* (rayos), de color azul que viven con el Padre y Madre de ese sitio mítico cuya entrada son las cuevas. (Reyes, 1970, p. 141)

Como puede apreciarse la conjunción de la historia oral y la etnografía de las prácticas contemporáneas es de mucha utilidad para complementar la información

que proporcionan la evidencia arqueológica y las fuentes históricas. Así, la conjunción de estos elementos es lo que permite lograr una comprensión mínima del simbolismo de los usos rituales, terapéuticos y adivinatorios de los hongos sagrados con propiedades psicoactivas.

## Discusión

Reconocer la diversidad cultural de Mesoamérica es un aspecto clave para evitar la proyección de categorías ajenas entre las diversas regiones, sin embargo, eso no quiere decir que no existen vasos comunicantes o rasgos culturales comunes. En el caso de los usos rituales, terapéuticos y adivinatorios de los hongos sagrados podemos mencionar, en primer lugar, aquellos que se relacionan con el clima y las condiciones geográficas. Ha quedado en evidencia que en las culturas estudiadas (maya, mixteca y nahua<sup>8</sup>) el hongo está relacionado con las deidades de la lluvia y se le relaciona con el relámpago. Lo anterior tiene sentido si recordamos que los hongos crecen durante la temporada de lluvias en los meses de julio y agosto<sup>9</sup>. En las tres culturas estudiadas los hongos se relacionan con las deidades de la fertilidad, el agua y los relámpagos.

En las tres culturas mencionadas también es visible un proceso de personificación, es decir, los hongos no se consideran como una droga o una sustancia aislada del territorio, sino entidades sagradas con las que es posible establecer algún tipo de comunicación a través del lenguaje ritual. Los hongos son seres sagrados, pero además permiten la comunicación con otras deidades o con los ancestros. En las culturas maya y nahua se les relaciona con las deidades del inframundo. Por ejemplo, en la cultura maya con los nueve señores de Xibalba y en la cultura náhuatl con Mictlantecuhtli, o con los niños muertos antes del bautismo, a partir de la época colonial.

En las tres culturas mencionadas los hongos se relacionan con la sabiduría y el conocimiento, destacar este rasgo cultural es muy importante, pues permite comprender que la experiencia enteogénica es una fuente de sabiduría y no una

---

<sup>8</sup> Se han elegido estas tres culturas debido a que son en las que se encuentran mayor cantidad de evidencia histórica y arqueológica y además porque son las que tienen el mayor número de población en la actualidad. Los nahuas con cerca de dos millones, los mayas con cerca de ochocientos mil y los mixtecos con cerca de quinientos mil personas.

<sup>9</sup> El vínculo entre la lluvia, el relámpago y los hongos puede ser considerada como una relación transcultural, porque también se encuentra fuera de las fronteras de Mesoamérica. Véase Dannaway, F. (2009). "Thunder among the pines: Defining a pan-Asian soma". *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(1), 67-84.



serie de alucinaciones o supersticiones. Reconocer este rasgo permite establecer un diálogo de saberes efectivo.

El conocimiento y el estudio de las filosofías indígenas es de utilidad para explicar estos rasgos culturales comunes, o para decirlo de otra forma la ontología que fundamenta las relaciones entre los seres humanos y los hongos sagrados. Por ejemplo, si bien dentro de los usos rituales existe la costumbre de ingerir o distribuir los hongos por pares, lo cual se relaciona con el arquetipo mesoamericano de la pareja primordial, lo cierto es que dentro de cada cultura existen variaciones que han de tomarse en cuenta. En unas ocasiones se trata del Padre-Madre como fuerza creadora, en otras ocasiones se trata de una pareja de niños, o de enanos. En la cultura nahua contemporánea a los hongos se les denomina *tlakatsitsintin* (hombrecitos), quienes permiten la comunicación con los habitantes del *Tlalocan*, quienes son los niños muertos sin bautismo que han pasado a ser rayos.

Por supuesto que estas no son las únicas variantes regionales, por eso es necesario realizar un estudio más detallado que tome en consideración más fuentes y referencias históricas, y que incluya la perspectiva de otros pueblos originarios como los mazatecos (Bassett-Johnson, 1939), mixes (Miller, 1966), chinantecos (Rubel & Gettelfinger, 1976), zapotecos (Wasson, 1980). En una investigación posterior presentaré otro estudio comparativo que incluya a otros pueblos originarios que actualmente habitan en el estado de Oaxaca.

## Conclusión

Es necesario realizar más estudios comparativos para lograr tener un panorama más amplio de los usos culturales de los hongos sagrados entre los pueblos originarios de Mesoamérica. Dichos estudios aportarán más evidencia y permitirán alcanzar una mejor comprensión de un fenómeno cultural complejo, cuyo estudio requiere de una precisión conceptual notable. Para ello el conocimiento de los idiomas indígenas es de suma importancia, pues permite acercarse a la lógica que subyace en la taxonomía desarrollada por cada cultura en particular.

El estudio crítico de las fuentes escritas, su análisis lingüístico y el desarrollo de un enfoque filosófico son de utilidad para entender el conocimiento sobre los hongos sagrados con base en las categorías propias del pensamiento indígena. Dicho estudio crítico es de suma importancia para evitar la proyección de moldes culturales

y categorías ajenas, que si bien se han utilizado como categorías heurísticas por antropólogos, historiadores y filósofos. También se han vinculado con la estigmatización del conocimiento indígena, o con el “orientalismo” que prevalece en el turismo psicodélico.

El estudio de los rituales contenidos en los códices hace posible un acercamiento a la cosmovisión de los pueblos originarios de Mesoamérica. No obstante, una de las vetas de investigación que es necesario desarrollar a futuro es un estudio sistemático de la evidencia arqueológica que incluya la totalidad de las esculturas, cerámica, artefactos líticos y manuscritos coloniales, para profundizar nuestro entendimiento sobre un tema complejo que extiende sus raíces en la antigua tradición mesoamericana, pero que continúa vigente en la actualidad.

De la misma manera es necesario realizar un estudio filosófico enfocado en el análisis de los rasgos centrales de lo que podríamos llamar ontología de los hongos sagrados en Mesoamérica, con el objetivo de explicar con más precisión los procesos de personificación de los hongos sagrados, el conjunto de relaciones entre los seres humanos y las entidades sagradas o “no-humanas”, o bien la función del lenguaje ritual. La inclusión del marco teórico proveniente de la *psicología evolutiva* y la *neuroteología* será de mucha ayuda para comprender mejor el papel que desempeñan las estructuras innatas de la percepción en un contexto cultural específico.

El reconocimiento de la sabiduría de los pueblos originarios es de suma importancia para el desarrollo de una psiquiatría intercultural, que sea susceptible de configurar un enfoque más integral en el desarrollo de la psicoterapia asistida con psicodélicos. La inclusión del conocimiento indígena en el desarrollo de protocolos de investigación y en los estudios clínicos puede abrir vetas de investigación insospechadas. El conocimiento histórico —de los usos rituales de los hongos sagrados con propiedades psicodélicas— puede servir como un eficaz antídoto para evitar quedar atrapado en una posición ingenua derivada de la avidez de novedades y el mercantilismo en el contexto del “renacimiento psicodélico”.

## Referencias

- Arce-Rodriguez, J. y Winkelman, M. (2021), Psychedelics, Sociality, and Human Evolution, *Frontiers in Psychology*. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.729425>
- Bassett-Johnson, J. (1939). The Elements of Mazatec Witchcraft. *Etnologiska Studier*, 9, 128-150.
- Códice Dresde. (2016). *Arqueología Mexicana*. Edición facsimilar. Interpretación de Erik Velázquez García. Edición especial 67.
- Códice Magliabecchiano. (1996). Introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vindobonensis. (1998). Introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Fondo de Cultura Económica.
- Coto, T. (1983). [Thesavrvs Verborv] *Vocabulario de la lengua cakchiquel*. Edic. René Acuña, UNAM-IIF, México.
- Dannaway, F. (2009). Thunder among the pines: Defining a pan-Asian soma. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(1), 67-84.
- De Borhegyi, S. (1961). Miniature Mushroom Stones from Guatemala. *American Antiquity*, 26(4). <https://doi.org/10.2307/278737>
- De la Garza, M. (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descola, P. (2012). *Beyond nature and Culture*. University of Chicago Press.
- Florentine Codex*. (1953-1980). Translated from the Aztec into English by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. The University of Utah.
- Flores Farfán, J. y Elferník, J. (2005). *The Aztec mind. Nahuatl ethnobotany, mental health and psychoactive drug among Ancient Mexicans*. LINCOM EUROPA.
- Furst, P. (1976). *Hallucinogens and Culture*. Chandler and Sharp Publishers.
- González-Romero, O. (2021). *Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra*. Leiden University Press.
- Granziera, P. (2001). Concept of the Garden in Pre-Hispanic Mexico. *Garden History* 29(2), 185-213.
- Guzmán, G. (2016). Las relaciones de los hongos sagrados con el hombre a través del tiempo. *Anales de Antropología* 50.
- Guzmán, G. (2009). The hallucinogenic mushrooms: diversity, traditions, use and abuse with special reference to the genus *Psilocybe*. In: J. K. Misra, y S. K. Deshhmukh (eds.). *Fungi from different environments*. Science Pubs.

- Guzmán, G. (1963). Distribución de las especies neurotrópicas del género *Psilocybe* en México. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 29bis: 35-48.
- Hauskeller, C., y Sjöstedt-Hughes, P. (2022). *Philosophy and Psychedelics. Frameworks for Exceptional Experiences*. Bloomsbury.
- Heredia-Espinoza, V. y Englehardt, J. (2015). Simbolismo panmesoamericano en la iconografía cerámica de la tradición Teuchitlán. *Trace (México, DF)*, (68), 9-34.
- Hernández-Santiago, F., Martínez-Reyes, M., Pérez-Moreno, J., y Mata, G. (2017) Pictographic representation of the first dawn and its association with entheogenic mushrooms in a 16th century Mixtec Mesoamerican Codex. *Revista Mexicana de Micología*, 46, 19-28.
- Kirchhoff, P. (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. Tlatoani-Sociedad de alumnos de la ENAH.
- Letheby, C. (2021). *Philosophy of Psychedelics*. Oxford University Press.
- Lowy, B. (1972). Mushroom Symbolism in Maya Codices. *Mycologia*, 64, 4.
- Lowy, B. (1974). Amanita Muscaria and the Thunderbolt Legend in Guatemala and Mexico. *Mycologia*, 66, 1.
- López- Austin, A. (2001). El núcleo duro. La cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Baéz, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica.
- López-García, A., Pérez-Moreno, J., Jiménez-Ruiz, M., Delgadillo-Martínez, J. y Hernández-Santiago, F. (2020). Conocimiento tradicional de hongos con importancia biocultural en siete comunidades de la región chinanteca del estado de Oaxaca. *Scientia Fungorum*, 50.
- McGonigle, I. (2016). Patenting nature or protecting culture? Ethnopharmacology and indigenous intellectual property rights. *Journal of Law and the Biosciences*.
- Miller, W. S. (1966). “El tonalamatl mixe y los hongos sagrados”. *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlander*.
- Munn, H. (1973). The Mushrooms of Language. In M. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press.
- Negrin, D. (2021). Colonial shadows in the psychedelic renaissance. In B. Cauby Labate y C. Cavnar (eds.) *Psychedelic Justice on Gender, Diversity, Sustainability, Reciprocity and Cultural Appropriation*, Synergetic Press.
- Olko, J. y Madajczak, J. (2018) ¿An animated principkle confronting with christianity? De(re)constructing the nahua soul”. *Ancient Mesoamerica*, 30(1), 75-88.
- Osmond, H. (1957). A review of the clinical effects of Psicotomimetic agents. *Annals of the New York Academy of Sciences* 66.

- Palma, G., Pérez-Sánchez, D., Hernández-Hernández, M. y Rodríguez-Ramírez, R. (2020). Revisión histórica de los hongos psicocibios. *Educación y Salud. Boletín Científico del Instituto de Ciencias de la Salud*, 8(16).
- Ramírez Cruz, V., Guzmán, G. y Ramírez-Guillen, F. (2006). Las especies del género *Psilocybe* conocidas del Estado de Oaxaca, su distribución y relaciones étnicas. *Revista Mexicana de Micología*, 23, 27-36.
- Ravicz, R. (1961). La mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante. *Anales Del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 6(13), 73-92.
- Reyes, G. L. (1970). Una relación sobre los hongos alucinantes. *Tlalocan*, VI(2).
- Rubel, A., y Gettelfinger, J. (1976). The Use of Hallucinogenic Mushrooms for Diagnostic Purposes among Some Highland Chinantecs. *Economic Botany*, 30(3): 235-48.
- Samorini, G. (2019). The oldest archeological data evidencing the relationship of *Homo Sapiens* with psychoactive plants: A worldwide overview. *Journal of Psychedelic Studies*, 3(2)...
- Schultes, R. y Hofmann, A. (1992). *Plants of the Gods Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers*. Healing Arts Press.
- Sessa, B. (2012). *The Psychedelic Renaissance: Reassessing the Role of Psychedelic Drugs in 21st Century Psychiatry and Society*. Muswell Hill Press.
- Thompson, E. (1977). Hallucinatory Drugs and Hobgobbling in the Maya Lowlands. *Tlalocan*, (7): 295-308.
- Wasson, R. G. (1980). *The Wondrous Mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. McGraw-Hill Books.
- Winkelman, M. (2018). An ontology of psychedelic entity experiences in evolutionary psychology and neurophenomenology. *Journal of Psychedelic Studies*, 2. 10.1556/2054.2018.002.
- Winkelman, M. (2004b). Shamanism as the Original Neurotheology. *Zygon*, 39(1): 193-217.
- Williams, K., González-Romero, O., Braustein, M. y Brant, S. (2022). Indigenous philosophies and the psychedelic renaissance. *Anthropology of Consciousness*, 33. 2.