

# CULTURA Y DROGA

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 22	No. 24	172 p.	enero-diciembre	2017	ISSN: 0122-8455 (Impreso) ISSN: 2590-7840 (En línea)
------------	----------------------	--------	--------	--------	-----------------	------	---

**UNIVERSIDAD DE CALDAS**  
**CULTURA Y DROGA**

ISSN: 0122-8455 (Impreso)

ISSN: 2590-7840 (En línea)

Fundada en 1993

Periodicidad Anual

Tiraje 300 ejemplares

Año 22 No. 24, 172 p.

enero-diciembre, 2017

Manizales - Colombia

**Rector**

**Universidad de Caldas**

Felipe César Londoño López

**Vicerrector Académico**

Orlando Londoño Betancort

**Vicerrectora de Investigaciones y Postgrados**

Luisa Fernanda Giraldo Zuluaga

**Vicerrectora Administrativa**

Patricia Elena Cárdenas Atehortúa

**Vicerrector de Proyección Universitaria**

Andrés Felipe Betancourth López

**Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales**

Gabriel Gallego Montes

**EDITOR**

**Manuel Ignacio Moreno Ospina**

Sociólogo, M.Sc.

Universidad de Caldas

**COMITÉ EDITORIAL**

**Xavier Andrade**

Antropólogo, Ph.D.

FLACSO Ecuador

New School for Social Research

**Constantino Manuel Torres**

Arqueólogo, Ph.D.

Universidad de la Florida

**Ana María Llamazares**

Antropóloga, Ph.D.

Universidad Nacional de Tres de Febrero

**Joaquín Muñoz de Mendoza**

Antropólogo, Ph.D.

Fundación Eduard Seler

**Jorge Eduardo Duque Parra**

Neurociencia y Comportamiento, Ph.D.

Universidad de Caldas

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

**César Enrique Moreno Baptista**

Antropólogo, Ph.D.

Universidad de Caldas

**Ana Patricia Noguera de Echeverri**

Filósofa, Ph.D.

Universidad Nacional de Colombia

**Danilo Antón Giudice**

Geógrafo, Ph.D.

Universidad de Montevideo

**Josep María Fericgla González**

Antropólogo, Ph.D.

Universidad de Barcelona

**Jorge Ronderos Valderrama**

Sociólogo, Ph.D.

Universidad de Sevilla

**Jim A. Bauml**

Biologist, Ph.D.

Angeles Arboretum and hedonic Golden

**Luis Miguel Alvarez**

Ingeniero Agrónomo

Universidad de Caldas

**Beatriz Acevedo Holguín**

Sistemas y Gerencia, Ph.D.

University of Hull

**Manuel Villaescusa de los Hero**

Psicólogo, M.Sc.

Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Studis Cognitius

**COMITÉ TÉCNICO**

Juan David Giraldo Márquez

**Coordinador Comité Técnico**

Raúl Andrés Jaramillo Echavarría

**Corrección de estilo y Asistente editorial**

Jose Fernando Jaramillo

**Corrector de abstracts**

Melissa Maria Zuluaga Hernández

**Diagramación**

Carlos Eduardo Tavera Pinzón

**Soporte técnico**

**Ilustración portada:**

Autor: Cristian Marín Escobar

Título de la obra: "Retorno"

Imagen oficial del Festival Internacional de la Pro-diversidad

Bio-cultural. Retorno al Origen. Camino a la Paz. FIDIB. 2017.

**Editado por:**

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Indexada en EBSCO

**Acceso en línea:**

<http://culturaydroga.ucaldas.edu.co>

**VENTAS, SUSCRIPCIONES Y CANJES**

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas - Sede Central

Calle 65 No 26 - 10

Apartado Aéreo: 275

Teléfonos: (+6) 8781500 ext. 12222-12442

E-mail: [revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

[culturaydroga@ucaldas.edu.co](mailto:culturaydroga@ucaldas.edu.co)

Manizales – Colombia

La responsabilidad de lo expresado en cada artículo es exclusiva del autor y no expresa ni compromete la posición de la revista. El contenido de esta publicación puede reproducirse citando la fuente.

# CULTURA Y DROGA

Publicación anual del Grupo de Investigación Cultura y dinámicas sociales de la Universidad de Caldas. Está adscrita a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas. Presenta artículos científicos e información de actualidad sobre investigación y desarrollo de conocimientos y experiencias referentes a las fuentes y aplicaciones culturales de enteógenos y otras sustancias psicoactivas. Acoge artículos de diversas disciplinas: sociales y humanas, naturales, médicas, artísticas, filosóficas, botánicas. Igualmente, conocimientos indígenas tradicionales. Se divulga por medio de canje y actividades académicas o de divulgación de la universidad.

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 22	No. 24	172 p.	enero-diciembre	2017	ISSN: 0122-8455 (Impreso) ISSN: 2590-7840 (En línea)
------------	----------------------	--------	--------	--------	-----------------	------	---



## CONTENIDO / CONTENT

<b>EDITORIAL</b> <i>EDITORIAL</i> Manuel Ignacio Moreno-Ospina	7
<b>PRODUCCIÓN CIENTÍFICA E INTELECTUAL</b> <i>SCIENTIFIC AND INTELLECTUAL PRODUCTION</i>	
<b>RÚSTICOS E CIVILIZADOS: EMBRIAGUEZ INDÍGENA E AÇÕES POLÍTICAS NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XVIII</b> <i>RUSTIC AND CIVILIZED: INDIGENOUS DRUNKENNESS AND POLITICAL ACTIONS IN THE AMAZON OF THE 18TH CENTURY</i> Cauê Tanan	13
<b>ANTROPOLOGÍA, PSICOLOGÍA Y ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA. UNA REVISIÓN CRÍTICA DESDE UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINARIA</b> <i>ANTHROPOLOGY, PSYCHOLOGY AND ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS. A CRITICAL REVIEW FROM AN INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVE</i> Ismael Eduardo Apud-Peláez	34
<b>DENOMINACIONES INDÍGENAS DE LA MARIHUANA EN MÉXICO. INVESTIGACIÓN DOCUMENTAL DE LA RELACIÓN ENTRE EL PIPILTZINTZINTLI Y LA PLANTA DE CANNABIS (SIGLOS XVI-XIX)</b> <i>INDIGENOUS DENOMINATIONS OF THE MARIJUANA IN MEXICO. DOCUMENTARY RESEARCH OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE PIPILTZINTZINTLI AND THE CANNABIS PLANT (XVI-XIX CENTURIES)</i> Oliver Ramos-Gómez, Nidia Andrea Olvera-Hernández, José Domingo Schievenini-Stefanoni	59
<b>TZÍMAN Y LAHAX: EL PEYOTE Y EL TOLOACHE COMO ADVOCACIONES CULTURALES PARA LA REGIÓN HUASTECA, MÉXICO</b> <i>TZIMMAN AND LAHAX: PEYOTE AND TOLOACHE AS CULTURAL ADVOCATIONS FOR THE HUASTECA REGION, MEXICO</i> Joaquín Muñoz-Mendoza	78
<b>“ENSAMBLAJES GLOBALES” Y “REDUCCIÓN DE DAÑO”: APUNTES EN TORNO A LA LUCHA ANTIDROGA Y AL MOVIMIENTO ANTIPROHIBICIONISTA</b> <i>“GLOBAL ASSEMBLAGE” AND “HARM REDUCTION”: NOTES ON ANTI-DRUG STRUGGLE AND ANTI-PROHIBITIONIST MOVEMENT</i> Ramiro E. Borja-Martínez, Andrés Góngora-Sierra, Carlos Sánchez-González	106
<b>MANIFESTACIONES SOCIOPSICOLÓGICAS DEL CARÁCTER FRENTE AL CONSUMO COMPULSIVO DE BAZUCO</b> <i>SOCIO-PSYCHOLOGICAL MANIFESTATIONS OF THE CHARACTER AGAINST COMPULSIVE CONSUMPTION OF BAZUCO</i> Carlos Enrique Correa-Lagos	119

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 22	No. 24	172 p.	enero-diciembre	2017	ISSN: 0122-8455 (Impreso) ISSN: 2590-7840 (En línea)
------------	----------------------	--------	--------	--------	-----------------	------	---

<b>AUTORES</b>	<b>142</b>
<b>POLÍTICAS ÉTICAS</b>	<b>143</b>
<b>NORMAS EDITORIALES</b>	<b>151</b>
<i>JOURNAL ETHICS POLICY</i>	<b>156</b>
<i>EDITORIAL GUIDELINES</i>	<b>164</b>

# EDITORIAL

Moreno-Ospina, M. (2017). Editorial.  
*Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 7-9.  
DOI.10.17151/culrd.2017.22.24.1.

A partir de este número, la revista se adscribe al grupo de investigación: “Drogas y dinámicas sociales”. Colectivo de investigación que ha surgido, y se ha ido consolidando, para continuar la reflexión interdisciplinaria del fenómeno de las drogas en relación con la *culturas* (antropólogos, sociólogos, trabajadores sociales y psicólogos).

Durante los dos últimos años, y en articulación con el semillero de investigación “Visionarios Cultura y Droga”, se han ejecutado diversos proyectos de proyección e investigación; proyectos que han tenido que ver con actores sociales específicos tales como internos carcelarios, jóvenes consumidores, jóvenes líderes y habitantes en condición de calle; lo anterior, en articulación con temas específicos como “territorios de paz y drogas”, “uso social de las drogas” y “políticas públicas de drogas”.

Se espera que los proyectos del grupo de investigación, las tesis de la Maestría en Culturas y Droga y los trabajos de campo de la profundización en “Desarrollo humano y estudio contemporáneo de las drogas” del programa de trabajo social, contribuyan a las disertaciones y contenidos de la *Revista Cultura y Droga*; la cual se dispone a celebrar sus 25 años de existencia con la comunidad académica.

El presente número, inicia con: “Rústicos e civilizados: embriaguez indígena e ações políticas na Amazônia do século XVIII”. Artículo de investigación que nos presenta el académico Cauê Tanan de la Universidad de São Paulo. El autor, analiza los motivos que llevaron a la prohibición de la borrachera indígena en el siglo XVIII por la administración colonial portuguesa a través de políticas indigenistas presentes en el Directorio en 1758; encontrando que los efectos de prohibir la borrachera parecen estar dirigidos en contra de las actividades festivas de los nativos.

De la Universidad de la República, Uruguay, Ismael Eduardo Apud nos presenta un artículo de reflexión en el que hace un diálogo interdisciplinario entre antropología, psicología y neurociencias en relación con los estados alterados de conciencia (EAC). En el artículo se realiza un recorrido por distintas concepciones antropológicas sobre las prácticas de trance y los debates que se han suscitado en las tensiones relacionadas entre las dicotomías etic-emic, cognición-cultura.

Los investigadores Nidia Andrea Olvera Hernández y José Domingo Schievenini Stefanoni, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en su investigación titulada: “Denominaciones indígenas de la marihuana en México. Investigación documental de la relación entre el *pipiltzintzintli* y la planta de cannabis (siglos XVI-XIX)”]; exponen un análisis de las posibles denominaciones indígenas del cannabis durante el período novohispano, así como las probables continuidades de esta concepción durante el siglo XIX. Los autores revisaron fuentes documentales y etnográficas que sugieren que la denominación indígena del cannabis se relacionó con el término *pipiltzintzintli*; y que esta concepción transitó —de manera subrepticia— de un cultivo industrial traído a América por los españoles a una droga psicoactiva.

Posteriormente, encontramos la investigación arqueológica “Tz’íman y Lahax: el peyote y el toloache como advocaciones culturales para la Huasteca” del académico de la Universidad Complutense de Madrid, Joaquín Muñoz Mendoza. El objetivo de esta investigación es el de analizar e interpretar la presencia de una deidad de origen prehispánico al interior de la región mexicana de la Huasteca, cuyas funciones dentro del sistema de creencias propio de las sociedades que evolucionaron dentro de esta son claras y distintas a otras parecidas al interior de Mesoamérica y cómo su estructura ha podido sobrevivir hasta hoy. De esta manera Muñoz Mendoza investiga como el númen evolucionará no ya como tal, sino que generará un constructo de practicidad que se tornará en funciones de corte chamánico cuya personificación se dará en una clase de nigromante con adiciones de curandero y yerbero —único en su género—.

Continuamos con los investigadores Ramiro Borja, Andrés Góngora y Carlos Sánchez, quienes presentan el artículo de reflexión: ““Ensamblajes globales” y “reducción de daño”: apuntes en torno a la lucha antidroga y al movimiento antiprohibicionista”. En este, realizan una revisión crítica de los conceptos de ensamblaje y situación de



Zigon con el ánimo de mostrar sus posibilidades analíticas para describir los actores sociales y las redes socio-técnicas (o puntos de apoyo de Foucault) que sirven de soporte simbólico y material al fenómeno global denominado ‘prohibición’ o “guerra contra las drogas”. A modo de conclusión, reflexionamos sobre el papel de los usuarios de drogas en la producción de conocimiento académico y en la construcción de nuevos arreglos políticos para regular las relaciones entre personas y drogas.

Finalmente, el artículo: “Manifestaciones sociopsicológicas del carácter frente al consumo compulsivo de bazuco”, de Carlos Enrique Correa, da cuenta de un estudio de investigación regional en el que se analizan las manifestaciones sociopsicológicas del consumo compulsivo de bazuco en los habitantes de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía de la ciudad de Armenia, Quindío, Colombia. Se llega a la conclusión de como dentro de los sujetos consumidores de bazuco, no todos lo hacen de una manera compulsiva; se identificaron dos manifestaciones sociopsicológicas del carácter: el consumidor experiencia y el consumidor compulsión, que se caracterizan cada una por tener de referencia el cuidado de sí; siendo un material importante frente a la reducción del daño como enfoque teórico-práctico y a una mejor convivencia grupal.

**MANUEL IGNACIO MORENO-OSPINA**

Editor

Docente-investigador

Universidad de Caldas





PRODUCCIÓN CIENTÍFICA E INTELECTUAL





# RÚSTICOS E CIVILIZADOS: EMBRIAGUEZ INDÍGENA E AÇÕES POLÍTICAS NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XVIII

Tanan, C. (2017). Rústicos e civilizados: embriaguez indígena e ações políticas na Amazônia do século XVIII. *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 13-33.  
DOI.10.17151/culrd.2017.22.24.2.

CAUÊ TANAN\*

Recibido: 30 de abril de 2017  
Aprobado: 05 de junio de 2017


## RESUMEN

Objetivo. Analizar los motivos que llevaron a la prohibición de la borrachera indígena, en el siglo XVIII, por parte de la administración colonial portuguesa a través de políticas indigenistas presentes en el Directorio de 1758. Metodología. Cualitativa, investigación documental, analizando tres registros de la década de 1750 —dos comunicaciones y el diario de viaje de Mendonça Furtado— a partir de los cuales se hace consideraciones sobre la inserción de los artículos 13 y 14 la mencionada ley. Además, se utilizan informaciones etnográficas y arqueológicas sobre el consumo alcohólico de pueblos indígenas del alto río Negro. Resultados y conclusiones. Se encontró que los efectos de prohibir la borrachera parecen estar dirigidos en contra de las actividades festivas de los nativos.

**Palabras clave:** amazonia colonial, políticas indigenistas, Directorio, borrachera indígena, fiestas indígenas.

---

\*Master en Historia. Universidad de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: caue.dal.silva@usp.br.

 orcid.org/0000-0002-8132-9531.



# **RUSTIC AND CIVILIZED: INDIGENOUS DRUNKENNESS AND POLITICAL ACTIONS IN THE AMAZON OF THE 18TH CENTURY**

## **ABSTRACT**

**Objective.** To analyze the reasons that led to the prohibition of indigenous drunkenness in the eighteenth century by the Portuguese colonial administration through pro-Indian policies present in the Directorate in 1758. **Methodology.** Qualitative, documentary research, analyzing three records of the 1750s —two Communications and the travel diary of Mendonça Furtado— from which considerations are made on the insertion of articles 13 and 14 in that law. Also, ethnographic and archaeological information is used on the alcoholic consumption of indigenous peoples of the upper Rio Negro. **Results and conclusions.** It was found that the effects of prohibiting drunkenness seem to be directed against the festive activities of the natives.

**Key words:** colonial amazon, pro-Indian policies, Directorate, indigenous drunkenness, indigenous parties.

## **O DIRETÓRIO COMO LEI COLONIAL**

Na pesquisa histórica, a partir de determinados recortes temporais, se apresenta e analisa processos que revelam elementos constitutivos ou resultantes de cada época bem como suas repercussões derivadas em permanências e rupturas. Ao tratar da Era Pombalina, por exemplo, a historiografia faz referência a um processo no qual várias regiões da Europa passavam por significativas transformações no campo filosófico e político. Ideias e práticas iluministas circulavam por lá prenunciando mudanças profundas naquele continente e o surgimento de novos paradigmas no mundo ocidental.

Porém, isto no sentido amplo. No âmbito particular, refere-se a um momento de transformação na história e na política de Portugal que incidia sobre todos os

territórios sobre os quais os portugueses exerciam ou ainda buscavam exercer algum domínio. Tendo sido uma das principais potências do século XV e XVI, vinha perdendo prestígio e influência política para nações do centro da Europa. Sua classe dominante centrada na Corte portuguesa via a necessidade de reformular suas práticas políticas buscando recuperar a pujança econômica de outrora. O ouro que vinha sendo extraído da América deveria ser o elemento material em torno do qual se fariam essas reformulações. Então, surge, a partir de 1750, um novo personagem —Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal— com quem diferentes historiografias constituíram as principais narrativas a respeito da sociedade portuguesa setecentista. Era Pombalina, época de Pombal<sup>1</sup>.

A atuação do Ministro da Coroa passa a constar como o principal vetor de força nesse processo. No entanto, deve-se observar que os processos históricos não são fruto somente da ação de uns poucos homens iluminados que carregavam consigo todo o curso da história. De fato, Pombal foi um protagonista nas ações políticas portuguesas do século XVIII. Sua atuação, contudo, não se encontrava isolada no tempo nem prescindia de alianças para o exercício de sua função, não raro intermediada por membros de sua família tornados administradores do reino.

É o caso do ex-militar Francisco Xavier de Mendonça Furtado que, de 1751 até sua morte em 1759 (Santos, 2007), representou as ordens de seu irmão mais velho e as da Coroa como Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Ao servir de mediador na relação entre colonos, Igreja e Coroa portuguesa, inclinou-se às pressões dos primeiros ao mesmo tempo em que aplicava as ordens régias sobre os domínios portugueses ao norte. A Companhia de Jesus, que enviava à América seus sacerdotes desde o início da colonização, tornava-se adversária da administração colonial e personagem antagônica à atuação do governador e dos colonos.

Essas alianças e o antagonismo emergente desse período circundavam os dois principais fatores de disputa na América: a terra, meio por excelência de produção de renda e capital; e o domínio sobre os indígenas, cuja mão-de-obra foi fartamente utilizada para exploração, mas cujos hábitos e práticas manifestos ofereciam entraves à empreitada colonial como processo de civilização. Os indígenas não são personagem homogêneo já que diversos povos formavam um mosaico de culturas na Amazônia setecentista, diversidade que ainda constitui a configuração social amazônica.

---

<sup>1</sup> Um texto clássico que pode ser tomado como exemplo é Maxwell (1996).

Ainda assim, eram tratados de maneira homogênea na medida em que se buscava submetê-los ao domínio da Coroa portuguesa ou à fé cristã.

Dessa forma, como personagens fundamentais naquele período, os indígenas estiveram presentes como agentes históricos mesmo não sendo propositores ou partes beneficiadas de certas medidas políticas. É o caso do *Directorio que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto sua Magestade não mandar o contrario* (daqui para frente denominado simplesmente Diretório), instituído em 1758. Esta lei foi analisada por diversas correntes historiográficas entre as quais aquelas que a trataram como parte do *sentido da colonização* ou como momento de contribuição para a *formação da nacionalidade brasileira*. Outra, mais recente, aponta questões metodológicas importantes advertindo sobre como seu texto não deve ser confundido com o processo histórico em que se insere. É nesta perspectiva que segue a tese de doutoramento de Mauro Cezar Coelho (2005), que também recupera a trajetória dos debates historiográficos até a década passada.

O Diretório, portanto, se insere na conjuntura de ideias que circulavam pela Europa certamente. Coelho, de outro modo, demonstra como a pressão exercida pelos colonos portugueses fora fundamental para as ações políticas tomadas a partir da década de 1750 que deram origem àquela lei. Em detrimento do domínio exercido sobre os indígenas pela Igreja, buscava-se submeter esses povos diretamente aos colonos e à administração colonial. Contudo, em meio aos três assuntos principais do Diretório —educação, casamento interétnico e trabalho— não vem sendo dada a devida atenção para um elemento muito significativo constante em seus artigos 13 e 14 que tratam da proibição da embriaguez indígena.

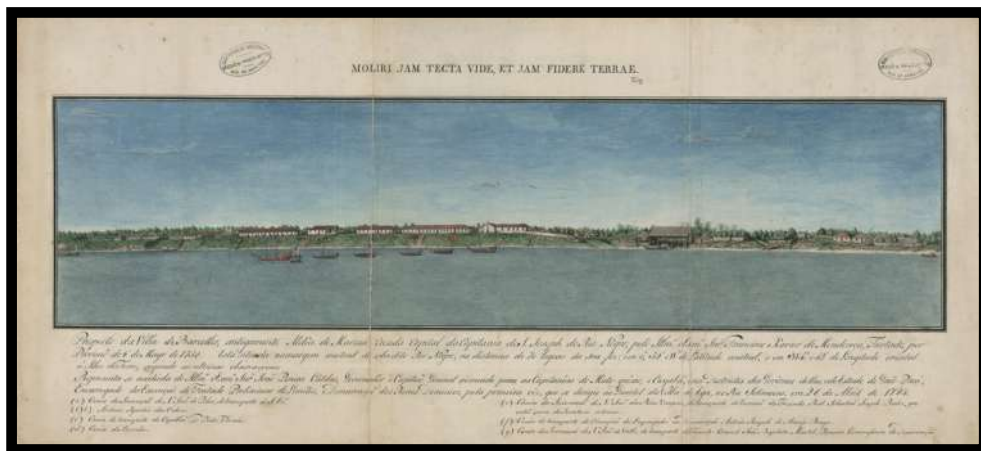
Ainda que os artigos 40 a 42 permitam o uso da cachaça de forma regulada, essa permissividade corrobora, na verdade, as determinações dos artigos antes mencionados, mas essa aparente contradição deverá fruto de outra análise. O objetivo desta é compreender o processo que culminou na deliberação de proibir a embriaguez indígena. Para isso, esta investigação busca analisar três documentos —duas comunicações e um diário de viagem de Mendonça Furtado— a fim de refletir sobre os propósitos que levaram à inserção dos artigos 13 e 14 no texto final do Diretório.

Também serão evocados aspectos das culturas indígenas da bacia amazônica, sobretudo do rio Negro, a partir de onde se buscou aplicar as resoluções do Diretório



(Hemming, 2009). Será dada especial atenção aos hábitos festivos daqueles povos. Para isso, serão utilizadas informações arqueológicas, etnográficas e publicações recentes dos indígenas do alto rio Negro que registram suas narrativas orais. Note-se que essas narrativas devem ser entendidas como registros de longa duração (Braudel, 1990). Por hora maior atenção será dada aos documentos coloniais.

Um deles é um ofício de 06 de Julho de 1755 entre Mendonça Furtado e seu irmão mais velho Sebastião José de Carvalho e Melo. Este comunicado foi enviado do Arraial de Mariuá (figura 1) e seu conteúdo pode ser dividido em cinco partes.



**Figura 1.** Propecto da Vila de Barcelos, antigamente Aldeia de Mariuá, criada capital da capitania de S. José do Rio Negro, pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, por provisão de 6 de Maio de 1758.

Na primeira e na última partes constam as costumeiras saudações ao rei — neste caso D. José I— e também a Carvalho e Melo. Na primeira também é apresentado o assunto geral do ofício: um pedido para a concretização de medidas que ajudariam no restabelecimento do “infilissíssimo Estado” do Grão-Pará e Maranhão que segundo Mendonça Furtado viriam “ressuscitar este cadáver”.

Nas outras partes estão as medidas mencionadas na seguinte ordem. A primeira trata da instituição de uma Companhia de Comércio que teria como fim: estabelecer estrutura física para geração de rendimentos; introduzir de escravos pelo rio Madeira; e a criar taxa para exploração de madeira por estrangeiros. A segunda medida é uma recomendação para submeter os indígenas diretamente aos administradores coloniais

retirando-os, assim, do domínio dos jesuítas. Na última medida Mendonça Furtado trata da fundação da Capitania de São José do Rio Negro e dos benefícios desse feito para garantir os domínios portugueses sobre a fronteira norte.

A segunda medida, porém, merece destaque por conter informações de grande relevância para o objetivo aqui proposto e de onde também partirá esta análise.

O de se abolir o Governo absoluto, que aqui tinham os Regulares é igualmente importante, reduzindo-os a viverem da côgrua sustentação, e pondo-os absolutamente nos termos que expliquei a Vossa Excelência na Larga Relação que lhe escrevi a este respeito datada de 18 de Fevereiro do ano passado; porque desta forma se poderão civilizar os Índios, para com eles se fazerem copiosas povoações de gente que seja útil à Sé e aos outros e dando-se-lhe a conhecer o verdadeiro caminho que devem seguir para salvar-se.

É certo, que nestes princípios, há de haver alguma perturbação porque os Padres lhe não há de esquecer o meio de meterem na cabeça aos Índios quantos despropósitos lhe vierem à imaginação em ódio de novo estabelecimento, principalmente a grande corporação da Companhia; porém em poucos tempos, hão de os mesmos Índios conhecer a diferença e o notório proveito que se lhe segue, a estes com quem eu estou vivendo por sem dúvida que o hão de receber com luminárias; porque depois que aqui estou se lhes tem aberto os olhos bastantemente e confesso a Vossa Excelência que me tem feito a maior admiração o achar em homens silvestres juízo em alguns deles finíssimo e com bastante reflexão. (Ofício de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Melo)

## **A NATUREZA DA COLONIZAÇÃO: PROGRESSO E SALVACIONISMO**

Para os fins deste artigo o trecho destacado oferece alguns elementos importantes. O governo absoluto de que trata o ofício se refere ao domínio jesuítico sobre os aldeamentos, então administrados pelos padres da Companhia de Jesus. Um dos problemas postos por Mendonça Furtado são os rendimentos colhidos pelos clérigos que concorriam com a arrecadação da Coroa portuguesa. A disputa entre Coroa e Igreja já tinha alguns anos e culminaria na expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses em 1759.

No ano anterior, em 18 de Fevereiro de 1754, outra comunicação enviada a Carvalho e Melo tratava do mesmo assunto. Nela o governador denunciava o “absoluto e prejudicialíssimo poder dos Regulares” que representava “sem dúvida a total ruína deste Estado, e o que há de obstar ao progresso de quantos estabelecimentos nele se quiserem fazer” (Carneiro de Mendonça, 1963, p. 498). Logo, o problema suscitado pela administração jesuítica não se relacionava à subjugação dos indígenas já que esta era por princípio uma das atribuições dos padres, como se verá. O problema, porém, recaía nas “importantes fazendas” que os padres possuíam e consequentemente no domínio da mão-de-obra indígena.

O trabalho dos indígenas e o domínio territorial eram os principais focos das disputas coloniais. Os colonos, grandes interessados na mão-de-obra nativa e na exploração da terra, também disputavam-nas com os clérigos que administravam os aldeamentos. Assim, a medida de “abolir o governo absoluto dos Regulares” tem origem nesses conflitos que vinham se acirrando e para isso os colonos, através do governador do Grão-Pará, lograram consolidar aliança com o ministro da Coroa, Sebastião José de Carvalho e Melo. Alguns anos depois esses conflitos culminariam na criação do Diretório, que submetia os indígenas à administração colonial sob diversos aspectos.

Coelho (2005), ao tratar da tutela dos indígenas, afirma que a sua condição *sempre* foi de subordinação aos colonizadores. De fato, procede este condicionamento quando atrelado às determinações dos documentos oficiais da administração colonial e da Igreja na forma de leis, alvarás e bulas. Deve-se atentar, no entanto, para a atuação efetiva dos indígenas, cuja *incivilidade* parece revelar modos específicos de lidar com a situação colonial que se impunha. Nem sempre subordinados, os indígenas utilizaram-se de seus próprios meios para aderir ou não a essas determinações. Como se verá mais à frente, as festas indígenas parecem ter ocupado papel importante nisso. Interessa aqui, por ora, tecer algumas considerações sobre os fundamentos e as implicações da ideia de civilização que emerge desses documentos.

“Porque desta forma se poderão civilizar os índios”, afirma Mendonça Furtado, revelando o propósito fundamental da relação entre colonizadores (Coroa, Igreja, colonos) e indígenas. A ideia de civilização aí expressa decorre do momento em que a França despontava como nação hegemônica nos âmbitos filosófico, econômico e político desempenhando com isso o papel de centro difusor de modelos e instituições. Assim, surgindo do interior dessa conjuntura tal ideia se associava ao modo como os ocidentais encaravam a si próprios considerando maneiras e

costumes, ideias teológicas, conhecimentos científicos, desenvolvimento tecnológico e comportamentos sociais. Suas crenças e práticas eram tomadas como parte de um processo natural dentro do qual se viam localizados no patamar mais alto, ou quase lá. No primeiro plano esses elementos sociais constituíam marcadores de diferenças de classe entre aristocratas, povo e uma classe média em ascensão: tão ávida em frequentar os mesmos espaços e desfrutar dos mesmos privilégios da aristocracia quanto era temerosa de cair na ruína da pobreza, também vinculada aos hábitos da vida popular. Esse setor intermediário das sociedades europeias, do qual a burguesia representava uma parcela, via-se destacado do povo no momento em que o aumento de seu poder aquisitivo lhes permitiu ter acesso, entre outras coisas, ao letramento. Isto foi a principal condição que levou ao surgimento de grupos de intelectuais —a intelligentsia— na Europa ocidental (Elias, 1994).

O contexto da sociedade portuguesa, entretanto, tem suas particularidades. Preceitos de classe média estavam encarnados no modo como parte dos grupos dominantes portugueses viam a própria nação. O ‘atraso’ (em relação aos “grandes feitos” dos países do centro da Europa) era recorrentemente um termo utilizado na comparação com aquelas outras nações. Apontavam, por outro lado, sua superioridade em relação aos povos de outros continentes.

Nas palavras do historiador Charles Boxer (2006),

muitas pessoas persistiram, durante séculos, na convicção de que Portugal era um país atrasado (até mais do que a Espanha). Isso ocorria com os franceses e italianos católicos romanos e com os ingleses e holandeses protestantes, embora Giacomo Leopardi (1798-1837) estivesse evidentemente exagerando quando escreveu que ninguém pensaria incluir os espanhóis e os portugueses entre os povos civilizados do mundo. Essas acusações contundentes podem muito bem ter sido fomentadas pela fobia pombalina dos jesuítas. No afã de desacreditar a Companhia de Jesus, o ditador português salientou várias vezes em sua propaganda que as maquinações dos padres reduziram Portugal ao nível intelectual “dos malabares, dos chineses, dos japoneses, dos negros da África e dos índios da América”. (p. 355)

Logo, a referência aos “grandes feitos” como um orgulho dos europeus consistia na ampliação, para um sentido universalizante, de uma ideia centrada no esforço do indivíduo como peça de uma engrenagem histórica e social. A noção de ‘utilidade’

como trabalho produtivo fundamentava a ideia de que as ações humanas assim como os fenômenos da natureza fariam parte de um processo ordenado, unilinear e teleológico. O progresso que levaria enfim à civilização (Elias, 1994; Sahlins, 1994). Ser civilizado (*cultivé*) adquire um sentido cultural específico no período moderno, um sentido humanista. Até o século XVI, o termo cultura, que se desenvolvera da língua francesa medieval, se relacionava ao cultivo da terra como remete sua origem etimológica no verbo latino *colere* (Sahlins, 1994). Por meio de uma metáfora, a partir daquele momento “cultivo da terra” se estendia para “cultivo da mente”, noção que estará manifesta no ideal de virtude que surge no pensamento europeu setecentista. Entre os portugueses, no entanto, essa ideia se apresentava contraditoriamente.

O mal-estar que os afligia —o ‘atraso’ em relação aos outros países— foi identificado por Mendonça Furtado e Carvalho e Melo na atuação da Companhia de Jesus. Isto, porém, requeria da administração colonial buscar maneiras de substituir a presença dessa ordem religiosa garantindo à Coroa aquilo que se pensava ter sido usurpado: os meios para que Portugal recuperasse as virtudes de outrora enquanto nação.

Se voltarmos ao documento é possível detectar como esse movimento vinha sendo realizado a partir de um comentário feito por Mendonça Furtado sobre os indígenas que ele encontrara no Arraial de Mariuá: “confesso a Vossa Excelência que me tem feito a maior admiração o achar em homens silvestres juízo em alguns deles finíssimo e com bastante reflexão”. Os atributos exaltados contrastam certos indivíduos com a natureza daquele grupo, considerado incivil. No entanto, o destaque dado àqueles ‘alguns’ não se trata de *virtudes* reconhecidas, e sim da interpretação do governador sobre atitudes que supostamente iriam ao encontro dos interesses coloniais que representava: tornar os indígenas ‘úteis’ à Coroa portuguesa submetendo sua mão-de-obra à administração colonial em primeiro lugar, à Igreja em seguida.

É preciso considerar, porém, que o antagonismo expresso entre as ações políticas da administração colonial e as do missionarismo jesuítico não estabeleceu uma ruptura ideológica em relação aos indígenas após o afastamento da Companhia de Jesus. Pelo contrário, o caráter civilizatório da empreitada colonial é reforçado sob a justificativa de que os padres haviam deixado de realizar a função que os administradores coloniais lhes atribuíam. Logo, parece correto afirmar que a condição dos indígenas diante dos colonizadores permaneceu incontestemente independente de quem a estabelecia, seja as ações da Igreja ou da administração colonial, ideia defendida por Thais Colaço e seguida por Mauro Cezar Coelho (2005).

Um trecho da “larga relação” de Mendonça Furtado vem ao encontro dessa ideia reforçando a continuidade entre as ações clérigas e laicas:

[...] ao meu parecer, se extinguirão totalmente as violências, os contratos, as ambições e todas as mais desordens com que os Regulares têm perturbado estes povos, e desfigurado inteiramente a pureza da nossa sagrada religião; se tornará a restituir à sua —digo— à sua primitiva perfeição o apostólico Instituto, para que eles foram para aqui enviados e conduzidos; se civilizarão os índios, pondo-se clérigos nas aldeias, só com o exercício de párocos e estabelecendo-se nelas o modo de se governarem temporal e espiritualmente como em outra qualquer povoação de Sua Majestade. (Carneiro de Mendonça, 1963, p. 505)

No ofício de 6 de Julho de 1755, como visto antes, Mendonça Furtado recomenda reduzir os rendimentos paroquiais à arrecadação de dízimos (“à côngrua sustentação”). Esta recomendação se explica pelas ‘ambições’ das ações jesuíticas expressas no último trecho em destaque como sinônimo de atitudes corruptivas dos padres. Mas à parte tais acusações consta —sob o ponto de vista de um subordinado da Coroa— o propósito do envio de padres à América: civilizar os índios.

Collin MacLachlan (1972) chama atenção para o artigo 95 do Diretório onde se revela a crença de que a civilização traria benefícios para todos, inclusive para os indígenas, com:

a dilatação da fé, a extinção do gentilismo, a propagação do evangelho, a civilidade dos índios, o bem comum dos vassalos, o aumento da agricultura, a introdução do comércio, e finalmente o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado. (p. 369)

Capistrano de Abreu cita outra comunicação de Mendonça Furtado ao rei em 1757 onde exalta os lucros que resultariam do trabalho no cultivo da terra tornando aqueles “desgraçados homens por esta forma cristãos, civis e ricos” (Hemming, 2009, p. 40).

No primeiro plano, portanto, encontra-se o caráter utilitário da ideia de civilização: submeter a mão-de-obra indígena aos agentes coloniais. Há também um fator comportamental dessa ideia que está associado a hábitos e costumes (e que também incluem as comensalidades). Retomando-se as diretrizes do Diretório, além do trabalho pelo cultivo da terra a lei trata de assuntos como casamentos e educação,

neste último caso estabelecendo escolas públicas separadas para meninos e meninas segundo consta no 7º artigo (Coelho, 2005). Logo, as pretensões da administração colonial e dos colonos com o Diretório vão se tornando mais evidentes. Busca-se interferir diretamente nos modos de organização e no próprio comportamento dos povos indígenas.

Nesse sentido, o Diretório desponta como expressão da crença europeia moderna segundo a qual a civilização seria algo transportável de uma sociedade para outra. Civilizados, os europeus seriam responsáveis por espalhar modelos e instituições por onde passavam trazendo a salvação contra a barbárie por meio de sua “missão civilizadora” (Sahlins, 1994).

Boaventura de Sousa Santos (2011) lembra que:

superioridade da religião (cristianismo) e do conhecimento (ciência moderna) justificou o privilégio de ensinar o mundo a troco da sua exploração colonial. [...] Houve muita curiosidade pela alteridade mas sempre foi instrumental, para a transformar em matéria-prima que alimentava e reforçava a superioridade do cristianismo, da cultura europeia e da ciência moderna. (p. 134-135)

Aqui novamente a origem etimológica do termo cultura pode ser evocada. *Colo*, origem do termo *culto*, derivou também a palavra *colonização* sendo, nesse sentido, um processo em que certos atores sociais deslocam seu mundo de vida para outros lugares:

a ação expressa neste colo, no chamado sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de incompleto e transitivo. É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto. Colo é a matriz de colônia enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar. (Bosi, 1996, p. 11)

O casamento interétnico era uma das diretrizes gerais do Diretório, ao instigá-lo criava-se uma inovação jurídica para uma prática que já ocorria desde o início da colonização. Para Coelho essa política consistia em uma estratégia civilizatória fundamentada na ideia de que o contato entre indígenas e não-indígenas tornaria os primeiros mais civilizados. Esta política também estava associada à adoção da língua portuguesa (Coelho, 2005).

Deve-se ressaltar, entretanto, que esses casamentos eram uniões entre homens brancos e indígenas mulheres que eram levadas para fora do convívio comunitário<sup>2</sup>. Logo, tais uniões também tinham caráter de ação política já que a transmissão das línguas indígenas está estreitamente associada ao papel social que elas desempenham. Da mesma forma, são elas as responsáveis pela preparação dos alimentos e produção de fermentados alcoólicos para as festas nas aldeias (Hugh-Jones, 1979) o que igualmente seria dificultado estando distantes da comunidade.

Civilizar os índios, portanto, está no sentido de os tornar mão-de-obra assim como no de fazer com que manifestassem civilidade: comportarem-se, nas imediações do território português, de acordo com parâmetros da vida europeia civilizada. Disciplinando é que se contém os excessos evitando-se, com isso, quaisquer perigos. Assim, tratando mais do sentido comportamental da expressão, é momento de compreender o que exatamente precisava ser civilizado entre os indígenas.

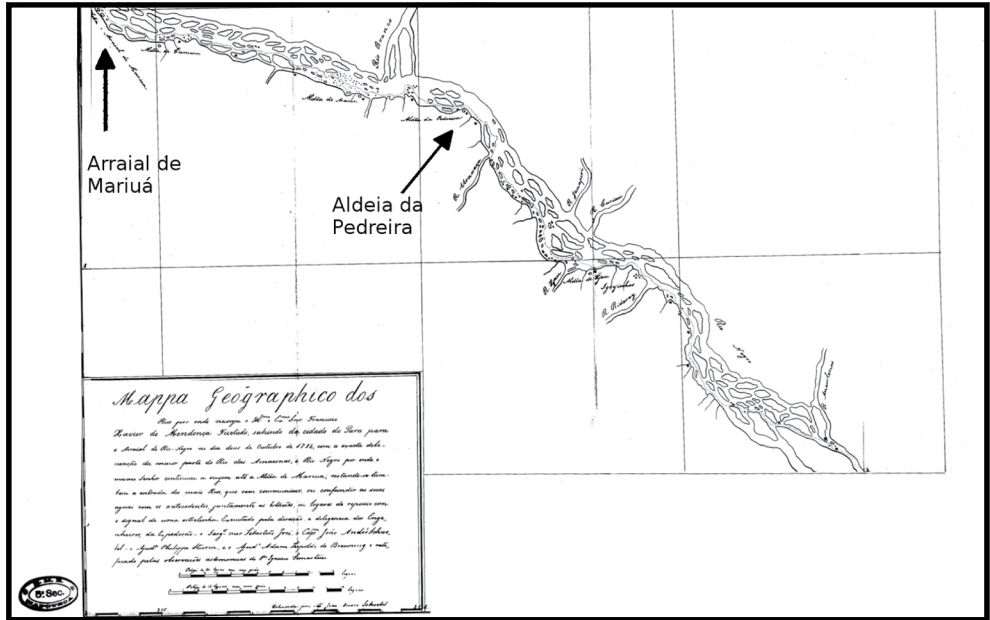
## **SOBRE A RUSTICIDADE INDÍGENA: MIRA-VA-SE A EMBRIAGUEZ, MAS O ALVO ERA OUTRO**

Em fins de 1754 uma expedição organizada por Mendonça Furtado para tratar dos limites territoriais estabelecidos pela Coroa portuguesa saiu de Belém em direção ao rio Negro com destino à Aldeia de Mariuá. A viagem reuniu mais de 500 indígenas vindos de localidades diversas —dos rios Xingu, Tapajós, Amazonas e Negro— para serem usados como mão-de-obra. Essa expedição foi escrita e organizada pelo secretário J. A. P. da Silva intitulada *O Diário da viagem que o Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão o fez para o Rio Negro à expedição das demarcações dos reais domínios de sua majestade* (Carneiro de Mendonça, 1963).

---

<sup>2</sup> Deve-se considerar que os casamentos entre indígenas rionegrinos possuem também valor político, mas este tema não será aprofundado aqui.





**Figura 2.** “Mapa Geográfico dos rios por onde navegou o Ilmo. e Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, saído da cidade do Pará para o Arraial do Rio Negro no dia dois de Outubro de 1754 com a [...] delineação da maior parte do Rio das Amazonas, e Rio Negro por onde o mesmo Senhor continuou a viagem até a Aldeia de Mariuá; notando-se também a entrada dos mais rios, que sem comunicar, ou confundir as suas águas com os antecedentes, juntamente as Estações ou lugares de repouso com o sinal de uma estrelinha. Executado pela direção e diligência dos Engenheiros da Expedição — o Sargento Mor Sebastião José, o Capitão João André Ichsbehl, o ajudante Philippe Sturm, e o ajudante Adam Leopoldo de Breuning e ratificado pelas observações astronômicas do Padre Ignacio Semartoni” (Carneiro de Mendonça, 1963).

Com duração de 89 dias, a comitiva saiu no dia 2 de Outubro do palácio do Governo do Grão-Pará e chegou em 28 de Dezembro ao seu destino final. Seu trajeto teve 79 paradas em aldeias, feitorias, fortalezas, engenhos e outros lugares *bons para aportar* no curso dos rios que eram escolhidos para passarem as noites. É comum ainda hoje no rio Negro abrir-se pequenas picadas nas margens dos rios a fim de estabelecer pontos de parada para as viagens que duram mais de um dia, locais que são utilizados como referência pelos indígenas que por lá navegam. Em alguns deles encontram-se pedaços de madeira trabalhados para servirem de suporte para redes ou alguma cobertura que proteja de chuvas assim como fora encontrado pela expedição de Mendonça Furtado no dia 25 de Novembro, pouco antes da boca do rio Urubu (Carneiro de Mendonça, 1963).

Entre os tripulantes indígenas, 165 fugiram até o fim da viagem tendo sido discriminadas apenas 70 dessas fugas: 16 durante a estadia no sítio de Estevam Cardoso no dia 22 de Outubro; 36 após uma parada no rio Aquiqui no dia 26 de Outubro indicando-se que todos vinham de aldeamentos administrados por jesuítas; e 18 na Fortaleza dos Tapajós (atual Santarém) no dia 4 de Novembro, onde se teve notícia também da fuga de outros 22 indígenas da Aldeia de Comaru. Dois indígenas morreram no percurso, segundo discriminado.

As fugas eram uma forma comum de resistência contra os colonizadores. Não se tratando de ações individuais, consistiam em rebelações orquestradas em grupo tendo sempre mais de uma dezena de adeptos, como se nota, expressando o caráter político dessas ações. Salta aos olhos, porém, outras ocorrências dessa viagem que também assumem caráter de ação política e que não devem passar despercebidas.

Quase no final do trajeto, já no curso do rio Negro, aportaram na manhã do dia 21 de Dezembro na Aldeia da Pedreira<sup>3</sup> (figura 2) que se encontrava sob o poder de Frei José da Madalena. Lá passaram uma noite e relata-se o que segue: “nesta tarde concorreram as índias com as suas costumadas putavas a S. Ex.<sup>a</sup> e à noite o vieram lisonjear com músicas e bailes à proporção de sua rusticidade” (Carneiro de Mendonça, 1963, p. 629).

Tratava-se, na verdade, de uma ocasião que remete às complexidades dos modos de organização indígenas, não tendo sido mera casualidade como pode parecer à primeira vista. Sabe-se que as festas dos povos do rio Negro, para além de momentos de recreação, são parte integrante de suas cosmologias compreendendo significativo aporte cerimonial. A antropóloga Christine Hugh-Jones desenvolveu análise sobre o modo como tempo e espaço se relacionam entre grupos indígenas da bacia do rio Negro. Segundo ela, a estrutura social, casamentos e parentesco, o ciclo de vida, economia, religião e também as manifestações políticas estão ideologicamente integradas no comportamento social desses povos. A comunidade (longhouse) é constituída pelo grupo local, suas esposas (de outras etnias ou sibs) e indivíduos que mantêm descendência direta com aquele grupo (Hugh-Jones, 1979). As festas são momentos rituais onde geralmente ocorrem os principais encontros comunitários, espaços de importantes manifestações políticas.

---

<sup>3</sup> *Tarendaua*, em nheengatu, de acordo com o historiador Auxiliomar Ugarte (comunicação pessoal).

Segundo, ela,

indians attend communal rituals every few weeks. These gatherings break the normal routine of maintaining the material basis of existence of the community. The daily pattern is suspended, and both food and sleep are forbidden during the ritual (strictly for initiated males and less so for women and children). At the same time, longhouse communities lose their autonomy and become temporarily drawn into a wider social unit, which represents the interdependence of separate longhouse groups for marriage and political purposes. Since the presence of visitors increases the formality and ritualisation of daily life, in one sense the ritual occasion may be seen as a product of gathering of longhouse communities. (Hugh-Jones, 1979, p. 204)

De fato, o acontecimento da chegada de Mendonça Furtado foi uma quebra na rotina daquele aldeamento. Sua gigantesca expedição e o caráter de sua presença suscitaram as formalidades indígenas que foram interpretadas como mera adulação. Sahlins realizou estudo pioneiro que serve de referência para este caso. O autor demonstrou como as ações dos povos havaianos ao encontrarem James Cook eram constituídas de uma dinâmica interna específica manifesta pela significação de acontecimentos históricos de acordo com seus próprios parâmetros culturais (Sahlins, 1990). Nádia Farage, no mesmo sentido, mostrou como o contato com europeus no rio Branco gerou situações que variaram de acordo com o jogo político dos povos indígenas e suas divisões internas. Para a autora, as ações indígenas não foram homogêneas, mas consistiram em respostas pontuais às ações colonialistas com estratégias diferenciadas (Farage, 1991). Como aspecto importante da dinâmica social dos indígenas, as festas também constituíam modos próprios de elaborarem não só respostas mas também proposições àquilo que lhes era apresentado.

Os *dabucuri* ou *poori*<sup>4</sup> são festas ocasionais realizadas por indígenas de várias etnias: os Baniwa, os Baré e os Tariano (do tronco Arawak), os Tukano e os Desana (do tronco Tukano) e outras. Poori, explicam Diakuru e Kisibi (2006),

é uma festa com danças em comemoração à terra, aos rios, às árvores, à mata, às aves, aos animais etc. É também uma festa de confraternização

---

<sup>4</sup> Dabucuri é termo utilizado por falantes de nheengatu e se refere como expressão genérica para as festas de trocas dos indígenas no rio Negro. Poori é denominação específica dos Desana.

com as malocas vizinhas, quer seja de parentes ou de cunhados, através da oferta de frutas do mato ou da roça, de peixes, de carne de caça, de balaios, de bancos etc. (p. 41)

Além disso, “é uma festa de oferta que todos os povos da região do rio Negro fazem com seus parentes e/ou cunhados” (Diakuru e Kisibi, 2006, p. 50).

As festas são espaços centrais de manifestação cultural e política dos povos indígenas sendo este relato, na verdade, uma referência a práticas muito antigas. Sabe-se que os fermentados alcoólicos, substâncias necessariamente presentes nos dabucuri, são consumidos na Amazônia desde aproximadamente 3000 a. C. (Almeida, 2015). Ao mesmo tempo, as festas são lugares de transmissão de saberes que remontam às suas memórias histórica e cosmológica. Maria Betânia Albuquerque observa o caráter educativo dessas comemorações entre os Tupinambá nos séculos XVI e XVII assim como o papel fundamental que as mulheres desempenham na fabricação das bebidas (Albuquerque, 2012)<sup>5</sup>. Essas características estão presentes entre os indígenas rionegrinos e são contempladas por suas narrativas orais transmitidas de geração em geração.

Sobre a canoa ancestral dos Tukano, por exemplo, há diferentes versões que narram uma viagem pretérita realizada ao longo da bacia amazônica em direção ao rio Negro com destino à atual aldeia de Iauaretê no alto rio Uaupés (Akîto e Ki'mâro, 2004). Nela se relata o surgimento da humanidade e sua transformação de *wa'î-mahsã* (gente-peixe) para *ye'pâ-mahsã* (humanos atuais).

Chamando atenção para alguns elementos dessa narrativa cosmogônica, conta-se que os humanos teriam surgido dentro de uma canoa disfarçada de cobra num rio (ou Lago) de Leite, pois a cobra-canoa “possuía inúmeras mamas” com as quais alimentava sua tripulação. Tanto o rio como a canoa e a humanidade primeva fermentavam, ou seja, estavam em transformação. Assim, tendo saído daquele rio em direção ao rio Negro a canoa aportou em diversos lugares onde a tripulação descia e organizava grandes festas com consumo de caxiri<sup>6</sup>, além de trocar alimentos e outros itens com aqueles que os recebiam como convidados (Akîto e Ki'mâro, 2004). Os conhecimentos sobre esses lugares, lembrados pelos mais velhos e pelos xamãs,

<sup>5</sup> Mas apesar de ser histórica e cosmologicamente um processo empenhado pelas mulheres, não consta uma proibição expressa da participação de homens na sua fabricação.

<sup>6</sup> Bebida fermentada à base de mandioca, cará, pupunha ou batata, etc.

são transmitidos aos jovens e apontados na paisagem. Em vários casos esses lugares são marcados pela presença de inscrições nas pedras, os petroglifos ou *Itaquatiara* (Andrello, 2012). As malocas espirituais (*wi'i* em Tukano) marcam os primeiros Pooiri no curso da *Transformação*, termo usado pelos narradores desana para se referir aos acontecimentos de que trata esta narrativa (Diakuru e Kisibi, 2006).

Como se pode notar não só as festas e as bebidas fermentadas são centrais para os indígenas como o próprio conceito de fermentação configura sua concepção de tempo, quando associado ao transcurso da canoa ancestral, bem como o de espaço, referindo-se aos lugares por onde a canoa passava ou onde aconteciam as festas de troca.

No curso da viagem de Mendonça Furtado são mencionados cinco locais onde a comitiva fora recebida com presentes: dias 11 e 23 de Outubro na Aldeia de Arucá e na Aldeia de Arapijó respectivamente, no curso do rio Amazonas; em 25 de Outubro na Aldeia de Maturu, próximo à foz do rio Xingu; e nos dias 17 e 21 de Dezembro respectivamente na Aldeia do Jaú e na Aldeia da Pedreira, ambas no médio rio Negro. Apenas nesta última consta registro de uma festa, mas parece evidente que no século XVIII os Dabucuri estão presentes em área muito mais extensa do que atualmente.

As ‘putavas’ —variação de *patavas* ou *patauás*— são frutos muito utilizados nos Dabucuri, colhidos de uma palmeira denominada cientificamente *Oenocarpus bataua*. Na verdade, o período de viagem da comitiva talvez não corresponda à época de colheita desse fruto. Por um equívoco o secretário de Mendonça Furtado pode tê-lo confundido com o açaí (*Euterpe oleracea*) ou outros frutos da época também utilizados nas trocas festivas. Não resta dúvida, porém, de que essas fragmentadas menções se referem a cerimoniais indígenas.

Como narram Diakuru e Kisibi (2006), as festas indígenas são lugares de troca nos quais diferentes malocas realizam uma confraternização. Contudo, segundo o relato do naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira que percorreu o rio Negro na década de 1780, nota-se que esse nem sempre era seu propósito fundamental:

a dança [...] é uma ocupação muito séria e importante, que se envolve em todas as circunstâncias da sua vida pública e particular, e de que depende o princípio, e o fim de todas as suas deliberações. Se é necessário entenderem-se entre si duas aldeias, dançando é que se

apresentam os embaixadores, e entregam o emblema da paz. Se se declara a guerra ao inimigo, por outra dança é que de parte a parte se principia a exprimir o seu ressentimento e a vingança que se medita. (Fernandes, 2011, p. 112)

Em ambos relatos se percebe, portanto, como os âmbitos público e privado convergem para a criação de um ambiente social e político que aludem às complexas relações cosmológicas, interétnicas, entre aldeias ou entre malocas (longhouses) que vêm sendo enfatizadas até aqui. Ressalta-se, no entanto, que sem caxiri não se faz dabucuri. E, no contexto de êxtase coletivo, as bebidas fermentadas se tornam verdadeiro *lubrificante social* (Fernandes, 2011), exacerbando aquelas mesmas relações. Por um lado, facilitam a integração dos convivas —“a wider social unit”— (Hugh-Jones, 1979) e, por outro, evidenciam tensões e conflitos.

Até o século XVIII a Igreja foi a principal responsável por transportar elementos da civilidade europeia para a América, sobretudo nas atividades missionárias da Companhia de Jesus. Como visto anteriormente, a partir da década de 1750 inicia-se um movimento para expulsar essa ordem dos domínios portugueses já que seu papel —civilizar os índios— já não era desempenhado como se esperava pela administração colonial. Para tal propósito, esse lugar passaria a ser ocupado pelos atores envolvidos na instituição do Diretório em 1758: colonos e administradores. Durante muito tempo clérigos e leigos buscaram extirpar ou disciplinar as festividades nativas, mas sem sucesso. As dificuldades encontradas para seus intentos talvez residam no fato de que as festas estavam associadas à complexidade dos modos próprios de organização social dos povos indígenas. Dessa forma, isso corrobora a ideia de que elas escapavam das normatividades das relações coloniais (Avelar, 2010). A experiência proibitiva do Diretório não foi a primeira nem a última, foi apenas mais uma.

Assim, mesmo que o consumo de fermentados alcoólicos também esteja presente fora de rituais e ambientes festivos, estes são por excelência lugares-momentos onde se manifesta o que fica oculto ou dissimulado pela sobriedade. O caráter extático dos dabucuri vai de encontro ao princípio de “moderação do beber” próprio da razão ilustrada (Carneiro, 2010) para cujo senso as festas indígenas só poderiam ser expressão de rusticidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As estratégias civilizatórias constantes no Diretório de uma forma ou de outra incidiam diretamente sobre o modo de vida dos povos indígenas. *A priori* essa lei refletia algumas ideias que circulavam pela Europa setecentista ao mesmo tempo em que sua constituição resultava de disputas propriamente coloniais como assinalado por Mauro Cezar Coelho. No entanto, a conjuntura local de contato com as realidades nativas na Amazônia não deve ficar fora das diligências historiográficas. Nota-se que as comemorações indígenas são expressão significativa de sua territorialidade, elemento em disputa durante todo o período colonial.

As festas indígenas nunca foram apreciadas pelos agentes da colonização. Pelo contrário, ao promover a exacerbação das relações entre pessoas, que notadamente abria margem para a emergência de conflitos entre os convivas, elas suscitavam repulsa seja pela repugnância que se expressava sobre seus modos, seja pelo temor à situação conflitiva que poderiam suscitar. E mesmo que esses excessos pudessem também constituir aproximações e alianças políticas, não parecia interessante manter um espaço onde os indígenas estabeleciam seus próprios parâmetros de negociação.

Ainda será preciso mais investigação para definir se a inserção dos artigos 13 e 14 no texto do Diretório foi resultado de uma percepção consciente do caráter político das festividades indígenas ou se se tratava de uma atitude inconsciente. Mesmo assim, o fato de constarem naquela lei à luz do que se observava nos dabucuri indica que as pretensões de controle do consumo alcoólico eram maiores do que o simples incômodo com a embriaguez indígena. São as festas, na verdade, que despontam como seu alvo principal.

## Referências bibliográficas

- Akîto, M. e Ki'mâro, T. (2004). *Isã Yekisimia Masîke'. O conhecimento de nossos antepassados - Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN.
- Albuquerque, M. (2012). *Beberagens Indígenas e Educação Não Escolar no Brasil Colonial*. Belém, Brasil: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves.
- Almeida, F. (2015). A Arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani. *Estudos Avançados*, 29 (83), 87-118.
- Andrello, G. (Org.) (2012). *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN.
- Avelar, L. (2010). Civilizar a embriaguez: notas sobre os usos do álcool na América Portuguesa. *RITA*, 3. Recuperado de <http://www.revue-rita.com/content/view/86/143/>.
- Bosi, A. (1996). *Dialética da colonização*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Boxer, C. (2006). *O império marítimo português*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Braudel, F. (1990). *História e ciências sociais*. Lisboa, Portugal: Editorial Presença.
- Carneiro, H. (2010). *Bebida, abstinência e temperança na história antiga e moderna*. São Paulo, Brasil: Editora SENAC.
- Carneiro de Mendonça, M. (1963). *A Amazônia na era Pombalina: correspondência inédita do... Francisco Xavier de Mendonça Furtado*. Rio de Janeiro, Brasil: IHGB.
- Coelho, M. (2005). *Do sertão para o mar. Um estudo sobre a experiência portuguesa na América a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)* (tese de pós-graduado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Diakuru, A. e Kisibi, D. (2006). *Bueri Kãdiri Marĩriye. Os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, Brasil: FOIRN.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Farage, N. (1991). *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, Brasil: Paz e Terra, ANPOCS.
- Fernandes, J. (2011). *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial*. São Paulo, Brasil: Alameda.
- Hemming, J. (2009). *Fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros*. São Paulo, Brasil: EDUSP.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: Spacial and Temporal Processes in the North-west Amazonia*. Cambridge, England: Cambridge University Press.



- MacLachlan, C. (1972). The Indian Directorate: Forced acculturation in Portuguese America (1757-1799). *The Americas*, 28 (4), 357-387.
- Maxwell, K. (1996). *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*. São Paulo, Brasil: Editora Paz e Terra.
- Sahlins, M. (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Sahlins, M. (1994). A Brief Cultural history of Culture. Comunicação elaborada para a Comissão Mundial sobre Cultura e Desenvolvimento da ONU.
- Santos, B. (2011). *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra, Portugal: Alamedina.
- Santos, F. (2007). *Os governadores do Estado do Grão Pará e Maranhão: perfis sociais e trajetórias administrativas (1751-1780)*. Recuperado de <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/jornadas/vii-jornada-setecentista-2007>.

# ANTROPOLOGÍA, PSICOLOGÍA Y ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA. UNA REVISIÓN CRÍTICA DESDE UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINARIA\*

Apud-Peláez, I.E. (2017). Antropología, psicología y estados alterados de conciencia. Una revisión crítica desde una perspectiva interdisciplinaria. *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 34-58. DOI.10.17151/culrd.2017.22.24.3.

ISMAEL EDUARDO APUD-PELÁEZ\*\*

Recibido: 04 de abril de 2017  
Aprobado: 05 de junio de 2017


## RESUMEN

**Objetivo.** Analizar los estados alterados de conciencia a través de un diálogo interdisciplinario entre la antropología, la psicología y las neurociencias. **Metodología.** En primer lugar se analizará a grandes rasgos las definiciones de conciencia y estados alterados de conciencia, por medio de las disciplinas enunciadas, describiendo sus convergencias y divergencias. Posteriormente se realizará un recorrido por las distintas concepciones antropológicas sobre las prácticas de trance y los debates suscitados por las tensiones relacionadas entre las dicotomías: *etic* y *emic*, cognición y cultura. **Resultados y conclusiones.** Finalmente se describirán los distintos modelos antropológicos que realizan una síntesis actualizada del tema; integrando biología, cognición y cultura desde una perspectiva interdisciplinaria que permita superar reduccionismos tanto biológicos como culturales.

**Palabras clave:** antropología, psicología, estados alterados de conciencia, trance, interdisciplinariedad.

---

\* El presente artículo ha recibido el apoyo financiero de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII, Uruguay), código de referencia POS\_EXT\_2013\_1\_13637.

\*\* Estudiante de doctorado en Antropología. Universitat Rovira i Virgili. Tarragona, España. Docente Asistente, Facultad de Psicología. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. E-mail: ismaelapud@psico.edu.uy.  [orcid.org/0000-0003-4237-9365](https://orcid.org/0000-0003-4237-9365).



# ANTHROPOLOGY, PSYCHOLOGY AND ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS. A CRITICAL REVIEW FROM AN INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVE

## ABSTRACT

Objective. To analyze altered states of consciousness, through an interdisciplinary dialogue between anthropology, psychology, and neuroscience. Methodology. In the first place, the definitions of consciousness and altered states of consciousness will be broadly analyzed in the different disciplines mentioned above, describing their convergences and divergences. Then, a tour of the different anthropological conceptions about the practices of trance and the debates provoked by tensions related to dichotomies such as *etic* and *emic*, cognition and culture is carried out. Results and conclusions. Finally, the different anthropological models that have developed an updated synthesis of the topic are described integrating biology, cognition and culture, under an interdisciplinary perspective that goes beyond both biological and cultural reductionisms.

**Key words:** anthropology, psychology, Altered States of Consciousness, trance, interdisciplinarity.

## INTRODUCCIÓN

El uso de técnicas de manipulación de la conciencia es un fenómeno ampliamente extendido tanto en términos geográficos como históricos. La antropología, a través de la descripción etnográfica de distintas culturas, ha logrado registrar este fenómeno demostrando su asociación a prácticas religiosas al igual que recreacionales y médicas. Sin embargo la idea general de la manipulación de los estados de conciencia requiere el análisis de algunas cuestiones teóricas a veces desdeñadas por la antropología y vinculadas a la relación entre cerebro, mente, evolución y cultura. Algunas de estas cuestiones serán analizadas brevemente en este artículo, en especial: la vigilia como un estado de conciencia ‘ordinario’ y su relación con otros estados de conciencia; la importancia adaptativa de distintos estados de conciencia para la especie

humana, incluyendo no solo la vigilia y el sueño sino también aquellos vinculados a la manipulación de la consciencia mediante técnicas culturales y/o sustancias; la comprensión de las técnicas culturales de alteración de la consciencia como un modo de manipulación de las capacidades neuropsicológicas naturales del cerebro.

Cuestiones como la consciencia/vigilia, la adaptación entendida en clave evolutiva o la naturaleza neuropsicológica de las disposiciones mentales, han sido difíciles de asimilar para gran parte de la antropología cultural de la última mitad del siglo XX debido a su resistencia al uso de categorías psicológicas, cognitivas y neurológicas; a pesar de que dichas categorías resultan imprescindibles para un cabal entendimiento de la consciencia y sus estados. Tal como señala Maurice Bloch (2012), dicha resistencia es producto de un fuerte rechazo de la antropología a sus orígenes naturalistas. En la naciente antropología de finales del siglo XIX, las concepciones psicológicas jugaron un papel central en el evolucionismo cultural bajo una concepción etnocéntrica que fue dura y justificadamente criticada. Esto trajo, por un lado, un rechazo hacia el evolucionismo en su conjunto; paradigma que hoy resulta central a la hora de entender la historia natural de nuestra especie y de los seres vivos en general. Por otro, esta crítica conllevó a un temor hacia todo ‘psicologismo’ y un consecuente reduccionismo de los fenómenos mentales en términos culturales.

A pesar de ello, distintas corrientes antropológicas han continuado con la construcción de un conocimiento interdisciplinario mostrando la importancia del diálogo no solo con la psicología sino también con otras disciplinas como la biología y las neurociencias. El siguiente artículo es una revisión de los estudios antropológicos sobre los *estados alterados de conciencia*, realizando un recorrido focalizado de aquellas perspectivas que han puesto a la antropología en un diálogo con disciplinas tales como la psicología o las neurociencias; permitiendo una mayor capacidad explicativa (en términos causales), interpretativa (en términos de significación) e interdisciplinaria (integrando los niveles de análisis neurobiológico, psicológico, social y cultural).

En la primera sección del artículo, “Las variedades de la experiencia consciente”, se analizará a rasgos generales el problema del estudio de la consciencia; tomando algunas ideas centrales provenientes de la filosofía, la psicología, las neurociencias y la antropología, y de esta manera mostrar la importancia de analizar el tema en clave interdisciplinaria. Por otro lado, se describirá la noción de estados alterados

de conciencia (EAC) elaborada por Arnold Ludwig en los años 60; mostrando su importancia y vigencia tanto en términos antropológicos como psicológicos. En la sección “Antropología y EAC”, se describirán algunas perspectivas clásicas en el estudio de las prácticas de trance; en donde distintos antropólogos y antropólogas han reflexionado sobre las características psicológicas y culturales del fenómeno. En la sección final, “Biología, cognición y cultura en el estudio antropológico de los EAC”, se expondrán algunos modelos teóricos recientes que permiten conectar los distintos niveles de análisis neurobiológico, psicológico, social y cultural. Además, veremos cómo desde estas perspectivas es posible reflexionar acerca del lugar que han ocupado las prácticas vinculadas a los EAC en la historia evolutiva y cultural del ser humano.

## **LAS VARIEDADES DE LA EXPERIENCIA CONSCIENTE**

### **El problema de la consciencia**

Establecer una definición precisa del concepto ‘consciencia’, no es una tarea fácil. En el terreno académico no existen definiciones precisas o consensuadas tanto en filosofía, en ciencias sociales e incluso en disciplinas más ‘duras’ como las neurociencias. En antropología el concepto ha sido difícil de operacionalizar, si tenemos en cuenta que en muchas lenguas de raíz no indoeuropea no existe una palabra similar y que sus variaciones son considerables inclusive dentro de las lenguas occidentales (Throop and Laughlin, 2007). El término proviene del latín *consciūs*, significando ‘conocer’ (*sciūs*) “junto a alguien” (*con*). Si bien esta definición del término —como “conocimiento compartido”— nunca fue abandonada por la filosofía, es con René Descartes que el concepto *conscientia* adquiere una connotación más ‘cognitiva’ e ‘individual’; es decir como “testimonio interno” (Bartra, 2007; Heinämaa et al., 2007).

Con Immanuel Kant el problema de la consciencia adquirirá una faceta empírica y otra trascendental (Berrios and Marková, 2003). La primera se relaciona con los fundamentos *a priori* que posibilitan la experiencia y conocimiento del mundo tanto en sus aspectos estéticos (en términos espaciales y temporales) como formales (en términos lógicos). La segunda faceta refiere al concepto de ‘apercepción’, acto espontáneo del entendimiento que permite la unificación de la experiencia más allá de la multiplicidad de las percepciones. En la apercepción, Kant reconoce el

principio más elevado del conocimiento humano: la capacidad de enlazar y sintetizar la cadena de percepciones, de ser consciente de sí mismo más allá de la diversidad de la experiencia (Kant, 2003).

G.W. Hegel, en su giro dialéctico, concebirá esta consciencia como motor de la historia universal. Siendo el espíritu humano un “ser para-sí” que en su libertad es capaz de trascender lo inmediato y de esta manera reconocerse a sí mismo a lo largo de la historia (Hegel, 1997). Esta idea de “consciencia de sí”, será mantenida o confrontada de distintas maneras por las corrientes filosóficas del siglo XX. Así, mientras el existencialismo hablará de una experiencia del ser-en-el-mundo (Sartre, 1993), el postestructuralismo confrontará con la unidad del yo y propondrá una versión más fragmentaria de la subjetividad (Deleuze y Guattari, 1998).

En los albores de la psicología William James (1890) propondrá la idea de consciencia como un proceso personal de pensamiento, siempre cambiante y focalizado. Wilhelm Wundt (2007) distinguirá entre funciones elementales (relacionadas a respuestas inmediatas frente al medio) y funciones psíquicas superiores (relacionadas con el sentido de sí, la cultura y el lenguaje). Esta distinción, fuertemente influenciada por la filosofía kantiana, será elaborada de distintas maneras hoy por psicólogos, psiquiatras y neurocientíficos en general (Cole y Engeström, 1993; Damasio, 1999; Edelman and Tononi, 2000).

Actualmente la conciencia, como “sentido de sí mismo”, es considerada una adquisición evolutiva característica del ser humano; la cual involucra mecanismos cognitivos relacionados con la construcción de una memoria autobiográfica y una mayor complejidad en la representación temporal del pasado, presente y futuro (Skoweonski and Sedikides, 2007). Algunos investigadores la consideran como la capacidad cognitiva de integrar distintas fuentes de información (Baars, 1997) o como una especie de CEO, al que cada función cognitiva reporta sus actividades sin que necesariamente haya un conocimiento de cómo se ha elaborado dicho reporte (Edelman and Tononi, 2000). Otros utilizan la metáfora de un sistema *Online*, capaz de conectar distintos subsistemas inconscientes de acuerdo a la tarea a resolver (Milner and Goodale, 1995).

La búsqueda de un correlato neuronal de la consciencia ha sido en las últimas décadas un tema controversial en el campo académico, con detractores (Chalmers, 2003;

Nagel, 1974) y defensores (Crick and Koch, 1998; Dennett, 2006; Searle, 1998). Hoy en día, existen distintas teorías sobre el correlato neuronal de la consciencia. Siendo breves, podría decirse que no existe un área particular en la que se produzca la experiencia consciente; más aún, si existe una centralidad del sistema tálamo-cortical y sus regiones asociadas (Edelman and Tononi, 2000). Pese a las críticas que la noción ‘neurocientífica’ de la consciencia frecuentemente enfrenta, entre las más mencionadas la de ser ‘reduccionista’ o de “negar la libertad humana”, es interesante notar como existe cierta continuidad en la noción de consciencia superior (comenzando por Kant, siguiendo con Wundt y culminando en las psicología y las neurociencias). Esta continuidad no es tan clara, por ejemplo, para la antropología cultural; ya que en muchas ocasiones reduce al sujeto a sus constricciones culturales, menospreciando al sujeto psicológico en su relativa ‘libertad’, al enfrentarse a procesos de socialización y endoculturación.

Por otro lado, la búsqueda de un correlato neuronal de la consciencia no supone necesariamente la negación de la libertad humana; pudiendo ser entendida tan solo como el esfuerzo por entender los mecanismos neurológicos y cognitivos vinculados a nuestra capacidad de tomar decisiones; esfuerzo que puede y debe integrarse a otros niveles sociales, culturales, económicos y políticos. Desde una perspectiva interdisciplinaria, la identificación de un correlato neurológico no debería considerarse como la reducción del fenómeno estudiado a un determinado nivel —en este caso, el biológico—. Una perspectiva integrativa supone que los hallazgos de cierto nivel deben ser estudiados en su relación con los restantes niveles, no dando por sentado en forma *a priori* la causalidad o determinación de ningún proceso. Como veremos en la última sección de este artículo, la integración del modelo neurobiológico en ciertas vertientes de la antropología no ha supuesto reduccionismo alguno sino que ha permitido la integración entre historia natural e historia cultural; actualizando el trascendentalismo kantiano y el historicismo hegeliano de acuerdo a los avances científicos del siglo XXI, algo que no debería asustarnos al ser libre —y a veces no tan libre— pensadores.

### **Estados alterados de conciencia**

La idea de una “consciencia normal” supone un patrón psicológico de medida para toda experiencia, algo que ha sido relativizado en mayor o en menor grado por distintos investigadores (Harner, 1990; Tart, 1969). Si bien puede problematizarse

la idea de una consciencia ‘normal’ u ‘ordinaria’, lo cierto es que resulta bastante evidente que durante el transcurso del día desarrollemos nuestras actividades en un estado de vigilia que —más allá de sus fluctuaciones— nos permite estar atentos y focalizados en los problemas mundanos. Cuando estas funciones son alteradas significativamente, nuestra capacidad de tomar decisiones o de realizar actividades a las que estamos altamente automatizados se ve comprometida; dificultando no solo las interacciones sociales, sino también acciones mucho más simples tales como caminar, percibir nuestro entorno, comer o movernos. Por otro lado, mientras en estados de conciencia ‘normal’ somos capaces de reconocernos y situarnos en una línea temporal autobiográfica, esta situación puede cambiar en distintos grados cuando estamos bajo ciertos EAC. Vemos entonces como todas esas características de la consciencia —mencionadas primero por Kant y luego por los estudios neurocientíficos— se ven comprometidas, lo cual supone cierta vulnerabilidad si lo pensamos en términos adaptativos. Pero, entonces, ¿por qué el ser humano tiende de todas maneras a alterar su consciencia?, ¿por qué las prácticas de trance relacionadas a EAC tienen una presencia cultural tan extendida por el mundo?

Estas preguntas no son nuevas para la antropología, si tomamos en cuenta que el uso de alucinógenos en contextos religiosos ha sido estudiado por esta disciplina desde finales del siglo XIX. Por ejemplo, en Norte América, la expansión del uso ritual del peyote (*Lophophora williamsii*) llevó a que distintos antropólogos se interesaran por la difusión y consolidación de la Iglesia Nativa Americana como movimiento de resistencia indígena (Aberle, 1957; Kluckhohn and Leghton, 1946; La Barre, 2012; Mooney, 1896). El uso del peyote puso tempranamente en evidencia el papel que juegan las prácticas de trance en contextos críticos de anomia y aculturación, ayudando a los pueblos nativos oprimidos en la búsqueda de nuevas configuraciones identitarias y estrategias culturales de resistencia.

Este carácter adaptativo de los rituales de trance fue reconocido por el psiquiatra Arnold Ludwig (1966), cuando introdujo en la literatura académica el término *estados alterados de conciencia* (EAC), bajo un contexto histórico donde distintos psiquiatras comenzaban a explorar las posibles aplicaciones clínicas de las denominadas sustancias ‘psicotomiméticas’. Ludwig fue consciente de los diversos usos culturales de los EAC, e intentó responder al porqué de su amplia presencia. De alguna manera su amplia dispersión debía suponer en términos evolutivos una importante función adaptativa que, Ludwig, desde una perspectiva psicoanalítica,



relacionó con su utilidad en el desarrollo de la psique a través de la expresión y elaboración de conflictos psíquicos. Dentro de sus usos adaptativos, también describió su utilidad para la adquisición de nuevos conocimientos y experiencias (por ejemplo, a través de la meditación, las revelaciones o las experiencias místicas) y su función social (por ejemplo, el uso de la posesión como modos de expresión de los conflictos sociales o del ritual como modo de reforzamiento de las creencias y la cohesión de grupo). Entre los aspectos mal adaptativos, Ludwig menciona aquellos aspectos regresivos de los EAC que conducen a tendencias autodestructivas o a la evitación de responsabilidades y/o conflictos internos.

Ludwig define a los EAC como cualquier estado mental que involucra un cambio en la experiencia subjetiva y en el funcionamiento psicológico con respecto al estado de vigilia. De acuerdo con Ludwig, los mismos pueden producirse a través de: la reducción de la estimulación sensorial del mundo exterior y/o la actividad motora (e.g., trance hipnótico, estados hipnagógicos), el incremento o sobrecarga de la estimulación sensorial, actividad motora y/o emocional (e.g., estados de posesión, trance chamánico, caminatas en el fuego), el incremento de un estado de alerta focalizado (e.g., oración o rezo en forma ‘ferviente’), el decrecimiento del estado de alerta y relajación de las facultades críticas (e.g., estados místicos, experiencias estéticas profundas, estados de asociación libre durante la terapia psicoanalítica), la presencia de factores ‘somatopsicológicos’ (e.g., uso de sustancias psicoactivas). A pesar de que posteriores clasificaciones considerarían nuevos elementos desarrollados a través de las neurociencias (Vaitl et al., 2005), las ideas centrales de Ludwig no perderían vigencia.

En cuanto al correlato neurológico de los EAC, Julian Davidson (1976), en los años 70, popularizó la idea de que en los estados místicos y meditativos el sistema nervioso autónomo sufre una activación ergotópica extensiva (simpática) seguida de un colapso tropotrópico (activación parasimpática) con una consecuente relajación mental que lleva a la conexión de varios niveles cerebrales. A su vez, y en la misma década, comenzará a indagarse la conexión entre estados transcendentales y ciertos casos de epilepsia del lóbulo temporal sugiriendo cierto correlato neurológico (Dewhurst and Beard, 1970; Waxman and Geschwind, 1975). Posteriormente se incluirán otras áreas, como la inhibición de las funciones ejecutivas en la corteza prefrontal, tanto en las experiencias místicas (Schjoedt and Sørensen, 2013) como en los EAC en general (Dietrich, 2003). Algunos investigadores se focalizarán en

determinados EAC tales como experiencias fuera del cuerpo (Blanke et al., 2004), experiencias cercanas a la muerte (Marsh, 2010), parálisis de sueño (Cheyne et al., 1999) entre otras. Hoy, los modelos neurocientíficos de los EAC y las experiencias místicas toman en cuenta diversas áreas del cerebro involucrando no solamente la corteza cerebral sino otros sistemas como las estructuras límbicas y el sistema nervioso autónomo (Czachesz, 2016; McNamara, 2009; Schjoedt, 2009).

## ANTROPOLOGÍA Y ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA

### El chamán y las técnicas del éxtasis

Si bien, y como vimos anteriormente, a finales del siglo XIX antropólogos norteamericanos reconocían el potencial adaptativo de los rituales del peyote en las culturas nativas, la concepción del trance ritual como práctica médico-religiosa se popularizaría recién en la segunda mitad del siglo XX; con el cambio de perspectiva de anteriores concepciones del chamán ‘charlatán’, ‘primitivo’ o “enfermo mental”, a la del chamán como ‘etnopsicoterapeuta’ (Apud, 2013). El primer paso lo realizaría, en 1949, Claude Lévi-Strauss al analizar como los símbolos, rituales y mitos tienen un efecto terapéutico sobre los pacientes del chamán, permitiendo curar distintos tipos de aflicciones a través de lo que denominó “eficacia simbólica” (Lévi-Strauss, 1997). Unos años después, en 1951, Mircea Eliade publica: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*; proponiendo al chamán como alguien capaz de curar y resolver distintos problemas de su comunidad a través de las “técnicas del éxtasis”. Dichas técnicas permiten al chamán salirse de su cuerpo hacia un mundo espiritual y moverse libremente por el cosmos por medio del *Axis mundi* que conecta cielo, tierra e infierno. Según Eliade (2009), aunque la simbología de este cosmos puede cambiar de cultura en cultura, su estructura esencial se mantiene dado que es un fenómeno ‘originario’ experimentado por el ser humano en forma ahistórica y transcultural.

La propuesta de Eliade puede entenderse como un “modelo neuropsicológico” (Martínez González, 2007), pues supone que las experiencias relacionadas al trance son una predisposición universal de la mente humana que el chamán manipula, en tanto especialista religioso, a través de las técnicas del éxtasis. Estas experiencias se encontrarían presentes, con sus respectivas variaciones culturales, en otros especialistas religiosos tales como los ascetas, los místicos o

los profetas. Todos ellos son expertos en algún tipo de técnica de trance gracias a un proceso que involucra cierto tipo de aprendizaje cultural. El modelo ‘universal’ de Eliade, permitió especular sobre la presencia del chamanismo en todo tiempo y lugar. Esto llevó a que algunos investigadores comenzaran a interpretar al arte rupestre prehistórico como expresiones del trance chamánico.

A pesar de que la idea fuese planteada inicialmente por Alfred Kroeber (1925), para el arte rupestre de California, es luego de la propuesta de Eliade que comienzan a realizarse interpretaciones ‘chamánicas’ sobre distintos materiales arqueológicos; por ejemplo, en el arte prehistórico de Mesoamérica (Furst, 1965), en el arte en las cavernas durante el paleolítico superior (Pfeiffer, 1982) o en el arte rupestre en Sudáfrica y California (Lewis-Williams and Dowson, 1988).

En el caso de aquellas prácticas de trance, que involucran el uso de sustancias psicoactivas, Eliade las consideró como una vía fácil, decadente y desviada del verdadero camino del místico; algo que el antropólogo español Antonio Escohotado (1992) criticaría como una “toma personal de partido” y un “cliché etnocéntrico”, sin fundamento alguno desde un punto de vista histórico. No obstante, más allá de la posición personal de Eliade frente al uso de ‘intoxicantes’, su propuesta inevitablemente derivó en la concepción del uso chamánico de sustancias psicoactivas en cuanto prácticas etnopsicofarmacológicas. En el momento en el que Eliade formulaba su modelo del chamán psicopompo se producían otros descubrimientos que permitieron la conexión entre chamanismo y drogas; entre ellos el descubrimiento del LSD por Albert Hoffman, el inicio de los estudios clínicos con alucinógenos en los años 50 y las descripciones etnográficas de los usos tanto religiosos como médicos de dichas sustancias. Todos estos acontecimientos provocaron un fuerte interés por las relaciones entre sustancias químicas, mecanismos cerebrales, estados de conciencia y salud mental.

Es en esta época que Charles Tart, popularizaría definitivamente el término EAC por medio de una compilación de autores especializados en el tema (Tart, 1969). Comenzando nuevos estudios etnográficos focalizados en las prácticas culturales relacionadas a los EAC tanto por el uso de alucinógenos (Dobkin de Rios, 1973; Dolmatoff, 1969; Harner, 1972) como por otras técnicas de trance y posesión (Bourguignon, 1973; Firth, 2011).

Algunos investigadores, dentro de un paradigma transpersonal, considerarían a los estados ordinarios y estados alterados de conciencia como fuentes igualmente válidas de conocimiento (Tart, 1975); proponiendo el estudio de las experiencias transpersonales en distintas culturas (Laughlin et al., 1983), confrontando al ‘cognocentrismo’ occidental (Harner, 1990) y sugiriendo como dichas experiencias podrían ayudarnos a superar el materialismo científico positivista (Laughlin, 1988). Otros optarán por una visión más cauta, intentando entender las prácticas de trance y posesión en sus aspectos psicológicos y culturales, eludiendo cualquier explicación ‘transpersonal’.

## Trance y posesión

Como lo señala el antropólogo Brian Morris (2006), los términos ‘trance’ y ‘éxtasis’ son utilizados muchas veces en forma equivalente en la literatura académica a sabiendas de que en realidad son términos distintos. La palabra ‘éxtasis’ deriva del griego *ekstasis*, “salida fuera de sí”, lo que supone una experiencia donde el sujeto experimenta una salida de sus propios límites corporales y mentales. ‘Trance’, por su parte, sería un término más general; aplicable a distintos estados mentales del tipo ‘hipnótico’ o ‘inconsciente’. El término EAC sustituyó en su momento la vaguedad de los términos anteriores, sufriendo distintas reformulaciones debido a las resistencias de muchos académicos al análisis de las prácticas culturales en términos ‘cognitivos’. Por otro lado, y después de que Eliade postulara el término ‘éxtasis’ —entendido como la capacidad de abandonar el cuerpo y viajar por el mundo de los espíritus— como una característica central del chamanismo, la antropología ha descrito distintos contextos etnográficos en los que las definiciones parecen no ser tan simples.

Luego de su trabajo de campo con los Tikopia de Melanesia, Raymond Firth (2011) propuso la distinción entre posesión (ser controlado por los espíritus), mediumnismo (comunicarse con los espíritus) y chamanismo (control sobre los espíritus), con cierta consonancia con las ideas de Eliade. Unos años después Ioan Lewis (2003) criticaría la distinción realizada por Firth, describiendo como los tres modelos de relacionamiento con los espíritus pueden darse en el chamanismo. Por ejemplo, puede haber posesión controlada y/o el chamán puede abandonar el cuerpo y ser poseído por espíritus al mismo tiempo. También puede haber posesión sin trance cuando, desde un punto de vista *emic*, ciertas enfermedades son concebidas como espíritus que entran al cuerpo.

A su vez, y contrastando con Eliade, Lewis menciona como los fenómenos de posesión se encuentran incluidos dentro de las definiciones clásicas de chamanismo siberiano; por ejemplo, en las observaciones realizadas por el antropólogo ruso Sergei M. Shirokogorov a principios del siglo XX. Lewis llega a la conclusión de que lo más importante no es la distinción entre chamanismo y posesión sino la distinción entre posesión controlada y sin control, siendo el chamán un especialista que desarrolla la capacidad de controlar en mayor o menor grado a los espíritus tanto benévolos como malévolos.

De manera similar, la antropóloga Erika Bourguignon estudió los fenómenos de posesión y exorcismo durante su trabajo de campo en Haití. Observando como el concepto de posesión en los haitianos tiene un rango de aplicación más amplio que los conceptos psiquiátricos asociados al mismo (Bourguignon, 1965, 1973, 1980). Mientras que, desde la psiquiatría la posesión podría relacionarse con un estado temporario de pérdida de consciencia, convulsiones y alteración de la personalidad, en el uso *emic* del concepto se incluyen fenómenos que no implican estado de trance alguno —como el hablar soñando o ciertas enfermedades que no involucran cambios en la consciencia—. Así, los haitianos no conciben como posesión ciertos estados delirantes o de disociación que bien podrían ser entendidos como tales. Debido a que el término posesión parece estar culturalmente ligado, la autora propone el término de “disociación ritual” para entender el trance de posesión; definiéndolo como un estado mental donde una parte de la personalidad escindida toma posesión temporal de la consciencia y el comportamiento. El término no tiene la misma connotación patológica que en psiquiatría, entendiendo la autora que dicha disociación es utilizada en forma positiva, proveyendo a un sector pobre de la población haitiana de una serie de roles alternativos que permiten elaborar deseos insatisfechos y frustraciones de la vida cotidiana.

Posteriormente, y junto con la antropóloga física Louanna Pettay y el psiquiatra Adolf Haas, Bourguignon realiza una investigación transcultural de más de mil unidades culturales y subculturales utilizando el *Atlas etnográfico* de George Murdock (Bourguignon, 1973). El estudio muestra como aproximadamente un 90 % de las sociedades tienen formas institucionalizadas de trance y/o trance de posesión y un 74 % tienen alguna forma de posesión. La investigación también resulta una fuerte evidencia en apoyo a la hipótesis de la asociación posesión-sociedades complejas y trance-sociedades simples (Bourguignon and Evascu, 1977).

Como señala Bourguignon, la asociación entre posesión y complejidad social no resulta algo ilógico si tenemos en cuenta que a mayor complejidad social, mayor diferenciación de roles y mayor representación simbólica de dichos roles a través de dioses y espíritus. Asimismo, el trance de posesión puede asociarse a una mayor necesidad de controlar las fuerzas del ambiente y lidiar con problemas relacionados a la privación social; algo, que es más frecuente en las sociedades complejas (Bourguignon, 1980).

## **BIOLOGÍA, COGNICIÓN Y CULTURA EN EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA**

### **Reconsiderando psicología y evolución desde la antropología cultural**

El modelo de Bourguignon permite distinguir entre lo que sería una perspectiva *emic* de los EAC —vinculada a explicaciones culturales de tipo sobrenatural, relacionadas con la intervención de seres espirituales— y un modelo *etic* —vinculado a explicaciones psicológicas del tipo naturalista, relacionadas con un nivel psicológico de análisis—. John Pilch (1996) realiza una crítica a la distinción de Bourguignon entre lo natural y lo sobrenatural; término ‘sobrenatural’ introducido en la teología cristiana por Pseudo Dionysius en el siglo IX; siendo, entonces, también un concepto culturalmente ligado. Así, según Pilch, lo que es sobrenatural en nuestra cultura para otras sociedades y/o en otros momentos de la historia occidental resultaría natural. Como alternativa, Pilch propone un método que permite encontrar yuxtaposiciones entre los universos simbólicos del investigador y la cultura investigada de modo que se pueda llegar a una explicación “etic derivada” que concilie ambas perspectivas.

Sin embargo, y desde un punto de vista cognitivo, la crítica de Pilch a la distinción entre lo natural y lo sobrenatural no discrimina entre un nivel categórico y un nivel lingüístico de análisis; ya que, si bien es cierto que pensamiento y lenguaje se encuentran íntimamente ligados en el ser humano, no por ello son procesos cognitivos equivalentes. Por ejemplo: existen categorías ‘intuitivas’, no expresadas en el lenguaje, que son frecuentemente utilizadas para pensar. Un caso estudiado por las ciencias cognitivas es nuestra predisposición innata a discriminar “seres vivos” de otros seres inanimados, incluso antes de la adquisición de las categorías lingüísticas para tal distinción (Atran, 1987). Se trata de una capacidad de una importancia adaptativa enorme, si consideramos que evolutivamente se

muestra vital la identificación de posibles depredadores o presas. En el caso de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural podría decirse algo similar: más allá que existan o no términos lingüísticos para designar lo natural o lo sobrenatural, la mayoría de los seres humanos somos capaces de identificar intuitivamente como ‘sobrenaturales’ aquellas ideas o experiencias que rompen con las constricciones físicas y biológicas a las que todos nos vemos sometidos en el mundo. Es natural que las personas caminen y no vuelen, que los animales no hablen y que el cuerpo envejezca. Como señala Pascal Boyer (1994), es justamente gracias a la alteración de estas expectativas intuitivas naturales que las ideas religiosas se propagan con mayor efectividad. Boyer las denomina “ideas mínimamente contraintuitivas”, ideas que cognitivamente llaman más la atención y son más fáciles de recordar, al incorporar rasgos que mínimamente transgreden las expectativas biológicas y físicas esperables. Es justamente, la ‘sobrenaturalidad’ de las ideas religiosas la condición de su existencia o al menos de su amplia dispersión global. Se conforman en el juego de lo posible y lo no posible, dentro de un mundo físico compartido universalmente.

Para nuestro tema específico podría argumentarse que en los EAC es natural que las personas vuelen, que los animales hablen y que el cuerpo no envejezca. Sin embargo dichas experiencias no se enmarcan dentro de la vida cotidiana sino en el espacio sagrado de lo ritual, el cual es diferenciado como tal del resto de las actividades prácticas de la vida cotidiana. Tal como lo señala Richard Noll (1983) el chamán, a diferencia por ejemplo del esquizofrénico, es capaz de distinguir el mundo cotidiano ‘natural’ del mundo de su experiencia ‘oculta’; puesto que el segundo no es de acceso inmediato, sino que requiere de un entrenamiento y aprendizaje en el “cultivo de las imágenes mentales” (Noll, 1985).

Otro problema es el de cómo distinguir, desde un punto de vista transcultural, lo que es un EAC de lo que es un estado de conciencia ordinaria debido a que resulta difícil concebir un estado de conciencia basal del que partir (Craffert, 2011). Sin embargo, aunque es difícil establecer un estado basal de la “consciencia normal” en sus aspectos más sutiles, es fácilmente constatable que el estado general de vigilia se muestre como un patrón adaptativo fundamental. Resulta poco probable que, desde un punto de vista adaptativo, el estado de vigilia no se haya desarrollado como modelo estable de percepción y procesamiento de información para una coordinación comportamental efectiva en la identificación de depredadores, la obtención de alimentos, la reproducción, la crianza y la vida en sociedad en general.

Consciencia y EAC podrían considerarse como términos *etic*, contruidos en el intento de establecer patrones psicológicos universales, algo a lo que la antropología cultural ha respondido con cierta fobia luego de que el evolucionismo cultural fuera dura —y justificadamente— criticado. No obstante, y como señala Bloch (2012), hoy, muchos antropólogos culturales continúan confrontando con el evolucionismo de primera mitad del siglo XX; a pesar de que la antropología cognitiva actual plantea el evolucionismo en otros términos en los que, si bien se considera importante la interacción entre historia cultural e historia natural, no por ello se reduce la una a la otra. Hoy en día, resulta difícil dar la espalda a una perspectiva evolutiva actualizada que permita entender al ser humano desde una profundidad temporal que lo sitúe no solo en su historia social y cultural sino en el desarrollo de la especie y de los seres vivos en general. El sesgo no es solo de la antropología cultural y social sino también de gran parte de las ciencias sociales, las cuales han concebido la mente como una “tabula rasa” y al pensamiento como una función de dominio general (Tooby and Cosmides, 2005).

Es en el esfuerzo interdisciplinario de efectuar un diálogo entre distintas disciplinas tales como las ciencias cognitivas, la antropología cultural, la arqueología, la biología y las neurociencias que ciertos investigadores han planteado distintos modelos explicativos de los EAC en los que se integran los niveles neurobiológico, psicológico, social y cultural. A continuación, brevemente, se mencionaran algunos diálogos entre los que destacan la arqueología cognitiva de Lewis-Williams y Dowson, la neurofenomenología de Michael Winkelman y algunas perspectivas en cognición distribuida aplicadas al estudio de la religión y los rituales.

### **Arqueología, chamanismo y cognición**

Como vimos anteriormente, el modelo ‘neuropsicológico’ de Eliade abrió la posibilidad de interpretar el arte rupestre prehistórico en tanto representaciones de las experiencias chamánicas y sus EAC. Una de las propuestas más populares fue la de David Lewis-Williams y Thomas Dowson (1988) quienes, combinando arqueología con neurociencias cognitivas, plantearon un modelo de trance chamánico en tres fases: una primera fase donde predominan los fenómenos entópicos (fosfenos, redes, túneles, espirales); una segunda fase ‘constructiva’ donde predominan símbolos icónicos cargados de sentido y una tercera fase de alucinaciones propiamente dichas.



Postulando la universalidad de dichas fases en la experiencia de trance chamánico, los autores proponen la aplicación de las mismas a distintos contextos arqueológicos posibilitando identificar y realizar conjeturas generales sobre el chamanismo a lo largo de la historia humana. El modelo, a pesar de que no ha estado exento de críticas (Helvenston and Bahn, 2005), resulta interesante no solo por su aplicación al arte prehistórico sino por su posible comparación con los nuevos modelos neurocientíficos en el estudio de las experiencias místicas y religiosas (McNamara, 2009).

Más adelante, Lewis-Williams (2005) desarrollaría una teoría cognitiva del arte, la religión y la evolución humana; partiendo de la distinción entre un polo de vigilia más ‘atento’ al mundo circundante y un polo ‘autístico’ más introspectivo y vinculado a los sueños. Lewis-Williams concebirá a los EAC como un producto evolutivo no adaptativo en sus inicios, pero que finalmente adquiere una función adaptativa de vital importancia en el desarrollo cultural y social de la especie humana. Por ejemplo, y de acuerdo con este autor, los dibujos bidimensionales no habrían sido inventados durante el estado de vigilia sino que serían una creación influenciada por las imágenes bidimensionales producidas por nuestro sistema nervioso bajo los EAC. Lo mismo sucedería con distintas representaciones oníricas durante el sueño y cómo ellas han influido en el desarrollo del arte, la religión y la cultura. Los EAC se vincularían entonces a una capacidad imaginativa innata del ser humano, adquisición fundamental sin la cual no podría explicarse la explosión creativa que supuso el paleolítico superior.

Siguiendo esta misma línea, David Whitley (1998) utiliza un modelo neurocognitivo de sueño-vigilia para explicar el arte rupestre chamánico. Para ello recurre al paradigma mente-cerebro utilizado por Allan Hobson en el estudio del sueño, en donde se postulan tres estados primarios: despertar, soñar y dormir. Los estados de trance se explicarían a través de las tensiones dinámicas entre los dos sistemas neurobiológicos vinculados a estos estados: el sistema aminérgico de vigilia y el sistema colinérgico del sueño. Es en la manipulación de estos sistemas que el chamán accede a distintos EAC, rescatando información usualmente inaccesible en el estado de vigilia. Sin embargo, y al igual que sucede al despertar, luego del trance los recuerdos tienden a olvidarse. Para Whitley, el arte rupestre sería una especie de artefacto mnemónico que utiliza el chamán para registrar el conocimiento obtenido durante sus EAC.

## Neurofenomenología del chamanismo

En *Chamanismo: un paradigma biopsicosocial de la consciencia y la curación*, Michael Winkelman (2010) propone un marco neurofenomenológico para el estudio de los EAC interrelacionando estructuras neurológicas y experiencias fenomenológicas de la consciencia. Para ello parte del modelo de “cerebro trino” de Paul MacLean, planeando tres sistemas anatómicos formados en distintos momentos evolutivos y con diferentes funciones comportamentales, emocionales e informacionales. Primero el “complejo reptiliano”, localizado en las estructuras cerebrales más bajas (de médula a tálamo) y encargado de las funciones orgánicas (e.g., digestión, respiración), así como de comportamientos básicos (búsqueda de alimentación, reproducción, defensa). El segundo sistema es el paleomamífero, vinculado al sistema límbico del cerebro medio y encargado del procesamiento de información emocional y social en sus aspectos más básicos (afecto, sexo, agresión, defensa, relaciones sociales). Tercero el sistema neomamífero, vinculado a la corteza cerebral y encargado del procesamiento simbólico, cultural, lógico y lingüístico.

Para entender a los EAC, Winkelman propone la noción de “modos de consciencia”; definiendo los mismos como sistemas funcionales de operaciones biológicamente determinadas que permiten al organismo encontrar un balance homeostático entre los distintos subsistemas cerebrales, de este “cerebro trino”, de acuerdo a las necesidades globales del organismo. Existirían cuatro modos mayores de consciencia con sus respectivas funciones fundamentales: (i) el estado de vigilia de la consciencia (encargado del aprendizaje, adaptación y supervivencia); (ii) el sueño profundo (encargado de la recuperación, regeneración y crecimiento); (iii) el sueño REM (encargado de la integración y consolidación de la memoria); (iv) el “modo integrativo de consciencia” (encargado del crecimiento psicodinámico y la integración psicosocial). Estos cuatro estados no estarían completamente separados, sino que existirían fases intermedias; por ejemplo, el estado hipnagógico entre la vigilia y el sueño o el estado hipnopómpico entre el sueño y el despertar.

El “modo integrativo de consciencia” es una capacidad funcional-estructural del ser humano que permite la integración de aspectos comportamentales, emocionales y cognitivos relacionados al funcionamiento personal y social. Involucra la producción de un estado de consciencia, en donde el sistema parasimpático domina causando una sincronización e interconexión de las distintas estructuras cerebrales del cerebro trino. Winkelman describe tres formas mayores de estados de consciencia integrativa:

(i) el vuelo espiritual chamánico, donde a través de distintas técnicas se produce una manipulación del sistema nervioso simpático al punto del colapso llevando a un estado de dominio parasimpático donde el chamán experimenta visiones y experiencias fuera del cuerpo; (ii) los estados místicos/meditativos, que suponen por lo general una aproximación directa a un estado parasimpático dominante a través de la concentración, autocontrol, calma, y consciencia de sí; (iii) los estados de posesión/mediumnismo, caracterizados por dominio de los espíritus sobre la persona, generalmente asociados a personas con cierta predisposición neurológica a entrar en estados disociativos. El modelo neurofenomenológico de Winkelman permite pensar a los EAC como “modos integrativos de conciencia” desarrollados evolutivamente para una posible homeostasis adaptativa no solo a nivel psicológico, sino también social y cultural. Sus variaciones culturales pueden conllevar a usos tanto adaptativos como mal adaptativos, así como médicos y/o religiosos.

### **Religión, EAC y cognición distribuida**

Finalmente tenemos las perspectivas de cognición distribuida, focalizadas en las interacciones entre cognición y contexto tecnológico-cultural. Estas perspectivas surgen con la necesidad de abrir el paradigma clásico de las ciencias cognitivas, donde se parte de una noción de mente exclusivamente centralizada en el cerebro. Para ello distintos investigadores comenzaron a incluir otros elementos tales como el cuerpo, el lenguaje y los artefactos tecnológicos, estudiando como nuestro cerebro utiliza artefactos simbólicos y materiales del contexto circundante para desarrollar distintas tareas cognitivas. Se introduce la idea de que estamos cercanamente acoplados a nuestro medio local y que externalizamos pensamientos e intenciones aprovechando recursos cognitivos externos que transforman nuestras capacidades mentales. Bajo esta perspectiva tanto las operaciones realizadas por el cerebro como los estados de conciencia resultantes son entendidos en su relación dialéctica con el contexto cultural en el que se desarrollan (Apud, 2013; Clark, 2003; Hollan et al., 2000). En el estudio de los rituales y las prácticas religiosas, Armin Geertz (junto a su equipo de trabajo de la Universidad de Aarhus) propone una perspectiva biocultural de cognición distribuida donde el cerebro no es un órgano aislado sino que se encuentra fuertemente incrustado en sistemas culturales (Geertz, 2010). La perspectiva de Geertz retoma el postulado de la coevolución cerebro-cultura, es decir como el cerebro y sus funciones cognitivas evolucionaron paralelamente y en forma dialéctica con el medio cultural. Para esta perspectiva la religión sería un sistema articulado de símbolos y rituales que ha coevolucionado junto con

determinadas habilidades cognitivas como la autoconsciencia, la comunicación simbólica, la empatía, la compasión, la autoridad, los comportamientos rituales, el pensamiento mágico, la preocupación por la muerte y la capacidad de generar EAC (Geertz, 2013). Sería un producto cultural íntimamente relacionado a nuestra naturaleza hipersocial, que hace uso de la manipulación de estados mentales en el encuentro intersubjetivo tanto para propósitos potencialmente positivos (efectos psicoterapéuticos a través de mecanismos relacionados con el placebo) como negativos (manipulación y adoctrinamiento).

En mi trabajo de campo en las redes religioso-espirituales transnacionales relacionadas con la ayahuasca (brebaje psicoactivo de origen amazónico), también he propuesto un modelo de cognición distribuida para la descripción de los rituales y el análisis de las experiencias de sus participantes (Apud, 2013, 2015, 2015). En este modelo la sustancia psicoactiva es considerada una pieza más del ritual, en diálogo con los distintos elementos del contexto ceremonial y las características personales de los participantes. La conjunción de estos elementos permite explicar la variabilidad de las experiencias durante los EAC, pues, a pesar de que la ayahuasca como sustancia psicoactiva es el agente necesario para su producción, no es condición suficiente para explicar la heterogeneidad de las vivencias subjetivas que se registran.

Para ello, y partiendo de un modelo de cognición distribuida basado en la noción de sistemas de actividad de Michael Cole e Yrgö Engeström (1993), he planteado un modelo analítico del ritual con base en distintos componentes: (i) el diseño ritual (conjunto de reglas y disposiciones espaciales que configuran el contexto inmediato del ritual); (ii) la comunidad (relaciones sociales que mantienen cada uno de los participantes); (iii) el participante individual (sus características psicológicas, su historia de vida personal, su raigambre cultural, sus motivos personales o la “demanda terapéutica” por la que acude a la ceremonia, sus creencias, el momento de su historia personal en el que acude al ritual); (iv) los roles asignados durante el ritual a cada uno de los participantes; (v) los artefactos cognitivos (instrumentos tanto físicos como simbólicos utilizados por el chamán para provocar y guiar las experiencias de los participantes). Así, la influencia directa de todos estos elementos en la experiencia concreta de cada participante durante los EAC nos muestra lo sensible que es la consciencia al contexto cultural y como un mínimo estímulo visual, olfativo, sonoro, e incluso simbólico, puede producir distintas experiencias en los participantes.

## CONCLUSIONES

En los años 60, Ludwig planteó en forma clara y adelantándose a su tiempo todas aquellas líneas centrales para el estudio antropológico y psicológico de los EAC: su relación con la polaridad sueño-vigilia; las posibles modalidades de alteración de la consciencia; las técnicas culturales utilizadas para provocarlos; la función adaptativa de los mismos en la evolución de la especie y las posibles consecuencias mal adaptativas que pueden involucrarse. Dichos lineamientos se verán posteriormente reflejados en mayor o menor medida en los trabajos de Bourguignon, Lewis-Williams, Winkelman entre otros. El esfuerzo de cada uno de estos investigadores ha sido fundamental para entender las prácticas rituales asociadas a los EAC en clave interdisciplinaria y poniendo en diálogo antropología, psicología, biología, neurociencias y ciencias cognitivas en general.

La antropología cultural, a través del método etnográfico, ha demostrado la amplia presencia de las prácticas relacionadas a los EAC. Sin embargo, y debido al rechazo de la disciplina a todo tipo de ‘naturalismo’, ha tendido a menospreciar categorías psicológicas, cognitivas y evolutivas. A lo largo de este artículo se han descrito distintas perspectivas en el estudio de los EAC, privilegiando aquellas que se han interesado por el diálogo interdisciplinario, buscando conectar neurobiología, evolución y cultura, sin por ello caer en el evolucionismo reduccionista de los comienzos de la antropología.

El estudio de los EAC quizás sea uno de los más subestimados dada su proximidad semántica con los conceptos de ‘droga’, ‘superstición’ y otros términos con fuertes connotaciones negativas en la cultura occidental moderna. Sin embargo, y como hemos visto a lo largo de este artículo, su relevancia no es para nada menor en la historia evolutiva y cultural del ser humano. A su vez, y con el creciente interés de las neurociencias en el estudio de la conciencia, los EAC se muestran como un terreno fértil para nuevas conjeturas acerca de la relación entre mente, cerebro y cultura.

## Referencias bibliográficas

- Aberle, D. (1957). *Navajo and Ute Peyotism: A chronological and distributional study*. Colorado, USA: University of Colorado Press.
- Apud, I. (2013). ¿La mente se extiende a través de los artefactos? Algunas cuestiones sobre el concepto de cognición distribuida aplicado a la interacción mente-tecnología. *Revista de Filosofía*, 39, 137-161.
- Apud, I. (2013). *Ceremonias de ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano* (tesis de posgrado). Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, Argentina.
- Apud, I. (2013). El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 57-83.
- Apud, I. (2015). Ayahuasca, contexto ceremonial y sujeto. Análisis del set and setting a partir de un grupo uruguayo de terapias alternativas. *Journal of Transpersonal Research*, 7 (1), 7-18.
- Apud, I. (2015). Ayahuasca from Peru to Uruguay: Ritual Design and Redesign through a Distributed Cognition Approach. *Anthropology of Consciousness*, 26 (1), 1-27.
- Atran, S. (1987). Ordinary constraints on the semantics of living kinds: A commonsense alternative to recent treatments of natural-objects terms. *Mind and Language*, 2, 27-63.
- Baars, B.J. (1997). *Inside the Theater of Consciousness: The workspace of the mind*. Nueva York, USA: Oxford University Press.
- Bartra, R. (2007). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Berrios, G.E. and Marková, I.S. (2003). The Self and psychiatry: A conceptual history. En T. Kircher and A. David (Ed.), *The self in neuroscience and psychiatry*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Blanke, O. et al. (2004). Out-of-body experience and autoscapy of neurological origin. *Brain*, 127 (2), 243-258.
- Bloch, M. (2012). *Anthropology and the cognitive challenge*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Bourguignon, E. (1965). The self, the behavioral environment and the theory of spirit possession. En M. Spiro (Ed.), *Context and meaning in cultural anthropology: Essays in honor of A.I. Hallowell*. New York, USA: Free Press.

- Bourguignon, E. (1973). *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus, USA: The Ohio State University Press.
- Bourguignon, E. (1980). Spirit Possession and Altered States of Consciousness: The evolution of an inquiry. En G.D. Splinder (Ed.), *The Making of Psychological Anthropology*. Los Ángeles, USA: University of California Press.
- Bourguignon, E. and Evascu, L. (1977). Altered States of Consciousness within a General Evolutionary Perspective: A Holocultural Analysis. *Behavior Science Research*, 3, 197-216.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas*. Los Ángeles, USA: University of California Press.
- Chalmers, D. (2003). Consciousness and its place in nature. En S.P. Stich and T.A. Warfield (Ed.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford, England: Blackwell Publishing.
- Cheyne, J.A. et al. (1999). Hypnagogic and hypnopompic hallucinations during sleep paralysis: Neurological and cultural construction of the night-mare. *Consciousness and Cognition*, 8 (3), 319-337.
- Clark, A. (2003). *Natural born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence*. New York, USA: Oxford University Press.
- Cole, M. y Engeström, Y. (1993). Enfoque histórico-cultural de la cognición distribuida. En G. Salomon (Ed.), *Cogniciones distribuidas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Craffert, P. (2011). Shamanism and the Shamanic Complex. *Biblical Theology Bulletin*, 41 (3), 151-161.
- Crick, F. and Koch, C. (1998). Consciousness and neuroscience. *Cerebral Cortex*, 8 (2), 97-107.
- Czachesz, I. (2016). *Cognitive Science and the New Testament: A new approach*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Damasio, A.R. (1999). *El error de Descartes*. Barcelona, España: Editorial Andrés Bello.
- Davidson, J. (1976). The physiology of meditation and mystical states of consciousness. *Perspectives in Biology and Medicine*, 19 (3), 345-379.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1998). *El Anti-Edipo*. Barcelona, España: Paidós.
- Dennett, D. (2006). *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Dewhurst, K. and Beard, A.W. (1970). Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. *The British Journal of Psychiatry*, 117, 497-507.

- Dietrich, A. (2003). Functional neuroanatomy of altered states of consciousness: The transient hypofrontality hypothesis. *Consciousness and Cognition*, 12(2), 231-256.
- Dobkin de Rios, M. (1973). Curing with ayahuasca in an Urban Slum. En M. Harner (Ed.), *Hallucinogens and Shamanism*. New York, USA: Oxford University Press.
- Dolmatoff, G.R. (1969). El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: Banisteriopsis caapi. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 14, 14-19.
- Edelman, G. and Tononi, G. (2000). *A Universe of Consciousness. How matter becomes imagination*. New York, USA: Basic Books.
- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Escotado, A. (1992). *Historia general de las drogas*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Firth, R. (2011). *Tikopia Ritual and Belief*. New York, USA: Routledge.
- Furst, P.T. (1965). West Mexican tomb sculpture as evidence for shamanism in prehispanic Mesoamerica. *Antropologica*, 15, 29-80.
- Geertz, A. (2010). Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22 (4), 304-321.
- Geertz, A. (2013). Whence religion? How the brain constructs the world and what this might tell us about the origins of religion, cognition and culture. En A. Geertz (Ed.), *Origin of Religion, Cognition and Culture*. Durham, USA: Acumen.
- Harner, M. (1972). *Hallucinogens and Shamanism*. New York, USA: Oxford University Press.
- Harner, M. (1990). *The Way of the Shaman*. New York, USA: Harper Collins Edition.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona, España: Altaya.
- Heinämaa, S. et al. (2007). *Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy*. New York, USA: Springer.
- Helvenston, P.A. and Bahn, P.G. (2005). *Waking the Trance Fixed*. Louisville, USA: Wasteland Press.
- Hollan, J. et al. (2000). Distributed cognition: Toward a new foundation for human-computer interaction research. *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, 7 (2), 174-196.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York, USA: Henry Holt.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.



- Kluckhohn, C. and Leghton, D. (1946). *The Navaho*. Cambridge, USA: Harvard University Press.
- Kroeber, A.L. (1925). *Handbook of the Indians of California*. Washington, USA: Smithsonian Institution.
- La Barre, W. (2012). *The Peyote Cult*. Oklahoma, USA: University of Oklahoma Press.
- Laughlin, C.D. (1988). Transpersonal Anthropology: Some methodological issues. *Western Canadian Anthropology*, 5, 29-60.
- Laughlin, C.D. et al. (1983). Dreams, Trance, and Visions: What a transpersonal anthropology might look like. *Phoenix: Journal of Transpersonal Anthropology*, 7 (1), 141-159.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Antropología estructural*. Barcelona, España: Ediciones Altaza.
- Lewis, I.M. (2003). *Ecstatic Religion*. London, England: Routledge.
- Lewis-Williams, J.D. (2005). *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*. Madrid, España: Akal.
- Lewis-Williams, J.D. and Dowson, T.A. (1988). The Signs of all Times. Entopic Phenomena in Upper Palaeolithic Art. *Current Anthropology*, 29 (2). 201-245.
- Ludwig, A. (1966). Altered States of Consciousness. *Archives of General Psychiatry*, 15, 225-234.
- Marsh, M. (2010). *Out-of-body and near-death experiences: Brain-state phenomena or glimpses of immortality?* New York, USA: Oxford University Press.
- Martínez González, R. (2007). Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica. *Anales de Antropología*, 41 (2), 113-156.
- McNamara, P. (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Milner, D. and Goodale, M. (1995). *The Visual Brain in Action*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Mooney, J. (1896). The Mescal Plant and Ceremony. *Therapeutic Gazette*, 12, 7-11.
- Morris, B. (2006). *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83 (4), 435-450.
- Noll, R. (1983). Shamanism and schizophrenia: A state-specific approach to the “schizophrenia metaphor” of shamanic status. *American Ethnologist*, 10 (3), 443-459.

- Noll, R. (1985). Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*, 26 (4), 443-461.
- Pfeiffer, J.E. (1982). *The Creative Explosion*. New York, USA: Harper & Tow.
- Pilch, J. (1996). Altered States of Consciousness: A “Kitbashed model.” *Biblical Theology Bulletin*, 26, 133-138.
- Sartre, J.P. (1993). *El Ser y la Nada*. Barcelona, España: Ediciones Altaya.
- Schjoedt, U. (2009). The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 21, 310-339.
- Schjoedt, U. and Sørensen, J. (2013). Cognitive resource depletion in religious interactions. *Religion, Brain & Behavior*, 3 (1), 39-86.
- Searle, J.R. (1998). How to study consciousness scientifically. *Brain Research Reviews*, 26 (2-3), 379-387.
- Skoweonski, J. and Sedikides, C. (2007). Temporal Knowledge and Autobiographical Memory: An evolutionary perspective. En R. Dunbar and L. Barrett (Ed.), *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*. Nueva York, USA: Oxford University Press.
- Tart, C.T. (1969). *Altered states of consciousness: A book of readings*. New York, USA: Wiley.
- Tart, C.T. (1975). *States of Consciousness*. New York, USA: Dutton.
- Throop, C.J. and Laughlin, C. D. (2007). Anthropology of Consciousness. En P.D. Zelazo, M. Moscovitch and E. Thompson (Ed.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Tooby, J. and Cosmides, L. (2005). Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology. En D. Buss (Ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*. New Jersey, USA: John Wiley & Sons.
- Vaitl, D. et al. (2005). Psychobiology of altered states of consciousness. *Psychological Bulletin*, 131 (1), 98-127.
- Waxman, S.G. and Geschwind, N. (1975). The interictal behavior syndrome of temporal lobe epilepsy. *Archives of General Psychiatry*, 32 (12), 1580-1586.
- Winkelman, A. (2010). *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara, USA: Praeger.
- Whitley, D.S. (1998). Cognitive Neuroscience, Shamanism and the Rock Art of Native California. *Anthropology of Consciousness*, 9 (1), 22-37.
- Wundt, W. (2007). *Elements of Folk Psychology: Outlines of a Psychological History of The Development of Mankind*. New York, USA: Kessinger Publishing.

# DENOMINACIONES INDÍGENAS DE LA MARIHUANA EN MÉXICO. INVESTIGACIÓN DOCUMENTAL DE LA RELACIÓN ENTRE EL *PIPILTZINTZINTLI* Y LA PLANTA DE CANNABIS (SIGLOS XVI-XIX)

Olvera-Hernández, N.A. y Schievenini-Stefanoni, J.D. (2017). Denominaciones indígenas de la marihuana en México. Investigación documental de la relación entre el *pipiltzintzintli* y la planta de cannabis (siglos XVI-XIX). *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 59-77. DOI.10.17151/culrd.2017.22.24.4.

NIDIA ANDREA OLVERA-HERNÁNDEZ\*  
JOSÉ DOMINGO SCHIEVENINI-STEFANONI\*\*

Recibido: 04 de febrero de 2017


Aprobado: 05 de junio de 2017


## RESUMEN

**Objetivo.** Analizar las posibles denominaciones indígenas del cannabis durante el período novohispano, así como las probables continuidades de esta concepción durante el siglo XIX. **Metodología.** Se revisaron fuentes documentales y etnográficas que sugieren que la denominación indígena del cannabis se relacionó con el término *pipiltzintzintli*, cuya concepción transitó —de manera subrepticia— de un cultivo industrial traído a América por los españoles hacia una droga psicoactiva. **Resultados y conclusiones.** El análisis de estas evidencias nos muestra que la relación existente entre estas denominaciones presenta algunas inconsistencias. Desde la perspectiva historiográfica se trata de un tema confuso, poco explorado y distante aún de conclusiones definitivas.

**Palabras clave:** marihuana, historia de las drogas, etnobotánica, *pipiltzintzintli*, cannabis en México, cáñamo.

---

\* Maestra en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ciudad de México, México. E-mail: xochimanque@gmail.com.  orcid.org/0000-0002-2059-8594.

\*\* Candidato a Doctor en Historia. Instituto de Investigaciones Históricas UNAM. Ciudad de México, México. E-mail: jd.schievenini@gmail.com.  orcid.org/0000-0002-8405-8861.



## INDIGENOUS DENOMINATIONS OF THE MARIJUANA IN MEXICO. DOCUMENTARY RESEARCH OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE *PIPILTZINTZINTLI* AND THE CANNABIS PLANT (XVI-XIX CENTURIES)

### ABSTRACT

Objective. To analyze the possible indigenous denominations of cannabis during the Novo Hispanic period, as well as the probable continuities of this designation during the 19th century. Methodology. Documentary and ethnographic sources were reviewed that suggest that the indigenous denomination of cannabis was related to the term *pipiltzintzintli*, whose conception passed —surreptitiously— from an industrial crop brought to the Americas by the Spaniards to a psychoactive drug. Results and conclusions. The analysis of this evidence shows that the relationship between those denominations shows some inconsistencies. From a historiographical perspective, this is a confusing and little explored subject, still far from allowing for definitive conclusions.

**Key words:** marijuana, history of drugs, ethnobotanics, *pipiltzintzintli*, cannabis in Mexico, hemp.

### INTRODUCCIÓN

El género botánico *cannabis* arribó al territorio mexicano con la llegada de los europeos. A partir del siglo XVI se impulsó el cultivo de esta planta con el fin de aprovechar la fibra del tallo en la elaboración de textiles (Campos, 2012). En aquel entonces se conocía como ‘cáñamo’, sin ser objeto de ningún tipo de prohibición. Hoy se le conoce como ‘marihuana’, siendo objeto de criminalización en instancias judiciales y cuyo consumo es considerado delito y/o enfermedad.

Poco se sabe sobre la transformación de las denominaciones del cannabis a lo largo de los casi cinco siglos que ha estado presente en el continente americano.

En este artículo, exploraremos uno de los vacíos más notables en la historia de esta planta en México: el salto de cultivo industrial (siglo XVI y XVII) a droga de uso psicoactivo (siglo XIX). Este período de transición en la denominación de la planta resulta confuso por la poca cantidad de fuentes primarias disponibles, así como por la ambigüedad en la información que de ellas se desprende. Sin embargo, tenemos certeza de que en dicho período el cannabis fue utilizado por la población autóctona y de que en la lengua indígena más extendida en el centro de México —el náhuatl— se le relacionó con el *pipiltzintzintli*.

De acuerdo con la gramática del náhuatl clásico, el término *pipiltzintzintli* es conformado por la raíz *pipil* que significa ‘niño’ o ‘muchacho’; el sufijo *tli*, correspondiente a un morfema que puntualiza un sustantivo y el sufijo *tzintzin* que señala un plural diminutivo. Más que una adjetivación, esta reduplicación del sufijo implica un sustantivo motivo de veneración en la cosmovisión náhuatl (Bautista, 2005); por tanto, podríamos traducir el término como “los niños o príncipes venerados”. Debido a las variaciones que se dieron durante el período novohispano (siglos XVI-XIX)<sup>1</sup>, en la construcción ortográfica y fonética del náhuatl, este vocablo sufrió diversas modificaciones. Aquí, respetamos la gramática náhuatl del vocablo *pipiltzintzintli*. Aunque también conservamos la escritura de este término tal como aparece en las fuentes documentales y etnográficas.

La revisión de la bibliografía principal sobre la historia de la marihuana en México<sup>2</sup>, muestra que no existe conclusión definitiva sobre las distintas denominaciones que se le han dado al cannabis en este país; especialmente, sobre la manera cómo los indígenas se han referido a ella. En cada uno de los trabajos sobre la historia de la marihuana en México se afirma una relación directa entre cannabis y *pipiltzintzintli*. Sin embargo, consideramos que el análisis de las evidencias documentales no brinda una conclusión definitiva.

Leopoldo Rivera (2013), en *El discurso sobre el cáñamo en la historia de México*, especifica que “*pipiltzintzintles* o *pipiltzintzintlis* [...] es el nombre genérico que emplearon los indígenas para designar al cáñamo —y a otras plantas— en los rituales

---

<sup>1</sup> El período novohispano comprende desde la llegada de los españoles al territorio mexicano y la caída de Tenochtitlán en 1521 hasta la Independencia de México en 1810.

<sup>2</sup> Se revisaron obras más generales sobre la historia de las drogas como: Tenorio (1991); Astorga (2005); Molina (2008); Schievenini (2012); Enciso (2015); Pérez (2016); en ellas tampoco se encontró algún dato que dejará precisar las denominaciones sobre el cannabis en México.

donde se consumía por sus efectos psicoactivos” (p. 52); lo anterior, sustentado por el autor con el testimonio de José Antonio Alzate.

Por su parte Armando Velásquez, en un pasaje de su obra *Historia de la mariguana en México*, explora brevemente como los ‘*pipiltzintzinzis*’ fueron apareciendo en los archivos del Santo Oficio a finales del siglo XVII, sin que estos se relacionaran con la planta cannabis; el autor comenta que “tendrían que pasar casi cien años para que el polígrafo mexicano Alzate descubriera que los *pipiltzintzintzis* eran en realidad [...] plantas de cáñamo” (Velásquez, 2011, p. 34).

De igual manera, Isaac Campos ha realizado el análisis más agudo sobre la historia de la marihuana en México con su obra: *Home Grown: Marijuana and the Origins of Mexico’s War on Drugs*; certificando el vínculo directo entre las hojas y las semillas del cannabis con los ‘*pipiltzintzintli*’ (Campos, 2012).

Lo anterior, demuestra unanimidad de criterios entre autores sobre la relación cáñamo-*pipiltzintzintli*-marihuana. Por tanto, este artículo tiene como objetivo aportar nuevos elementos para el análisis de la denominación del cannabis en su paso por la realidad indígena y ahondar en la transformación de la identidad de esta planta durante los siglos XVIII y XIX. Para ello se recabaron y analizaron diversas fuentes, en su mayoría provenientes del Archivo General de la Nación —AGN— (edictos, procesos, denuncias inquisitoriales), así como las memorias de José Antonio Alzate y otros textos coloniales.

Como parte de esta aproximación se muestran otras posibles identidades del *pipiltzintzintli*. El análisis de estudios realizados por médicos y botánicos de finales del siglo XIX, y principios del siglo XX, nos permite observar como a algunos géneros de leguminosas empleadas por indígenas en México se les denominó *pipilzintli*; aunado a que existen evidencias históricas y etnográficas de que las semillas del género *Rhynchosia*, han sido usadas en conjunto con las de cannabis. Con estas fuentes complementarias se puede vislumbrar que el término *pipiltzintzintli* no era exclusivo del cannabis, sino que también era empleado para otras plantas con propiedades psicoactivas.

## PROBLEMÁTICAS EN LA IDENTIFICACIÓN DEL *PIPILTZINTZINTLI*

Las investigaciones relativas a la historia de la marihuana en México, al igual que en la obra *Cultivo y manufactura de lino y cáñamo en Nueva España 1777-1800* (Serrera, 1974), coinciden en que la producción de esta planta fue poco fructífera a pesar del esfuerzo por parte de la corona española para que floreciera en territorio novohispano. Sin embargo, además del potencial industrial derivado de su tallo, el cannabis tiene otros usos: las propiedades nutricionales de sus semillas y los derivados de las propiedades psicoactivas y medicinales de la resina segregada por sus flores (Russo and Grotengermen, 2002).

Los usos medicinales y psicoactivos del cannabis parecen no haber sido del interés de los españoles durante el siglo XVI, aunque se difundieron en los siglos subsecuentes en territorio novohispano y se incorporaron paulatinamente a la medicina indígena. La revisión historiográfica sugiere que, a mediados del siglo XVIII, los *pipiltzintzintli* formaban parte de la terapéutica de curanderos y herbolarios: destacando raíces, hojas, flores y semillas de diversos vegetales entre ellas el cannabis. En este escenario surgieron rumores que relacionaban al consumo de *pipiltzintzintli* con ‘visiones’, “comunicación con el demonio”, e incluso con casos de locura (Campos, 2012). Estas prácticas fueron despreciadas debido a su asociación con la idolatría y la superstición; así como con las preocupaciones por cristianizar a la población de la Nueva España en una sociedad profundamente estratificada social y racialmente.

Los españoles sabían de la existencia de alucinógenos —en especial, aquellos usados por ‘brujas’ durante el Medioevo—, aunque no dejaba de sorprenderles la gran cantidad de psicoactivos conocidos por los indígenas. Entre ellos, los que más llamaron la atención de las autoridades españolas y de la Inquisición fueron las diversas variedades de hongos contenedores de psilocibina, peyote (*Lophophora williamsii*), *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*) y *pipiltzintzintli* (el cual no ha sido identificado taxonómicamente).

El primer problema para determinar la identidad de los *pipiltzintzintli* y su relación con el cáñamo surge al equiparar la nomenclatura binomial linneana con los sistemas clasificatorios indígenas. El historiador Francisco del Paso y Troncoso, afirma que en la taxonomía indiana se pueden encontrar diversas similitudes con la de Linneo. Pero entender la nomenclatura indígena entraña algunas dificultades relacionadas

tanto con la etimología náhuatl como con que los nombres utilizados por dicha lengua no se refieren a plantas en específico, sino a conjuntos de vegetales (del Paso y Troncoso, 1975). Plantas que en la taxonomía linneana se clasifican como distintas especies, incluso dentro de diferentes familias botánicas, en la nomenclatura náhuatl pudieron recibir un apelativo en común; o, quizás, la misma especie pudo tener varios nombres según el uso que se le dé o la parte de la que se trate. En este sentido, Mercedes de la Garza (1990) argumenta que “los indígenas parecen referirse más a grupos de plantas, con afinidades formales o en sus efectos, que a una especie en particular” (p. 68).

El antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán explicó que la sinónima del *ololiuhqui*, que en náhuatl significa cosa redonda y encorvada, se refiere solo a la semiente de la planta dado que al concentrarse la sustancia activa en la semilla se le considera la parte más importante (Aguirre, 1992). Mientras que José Luis Díaz menciona que el nombre ‘peyote’ no es exclusivo del género *Lophophora*, sino que solía usarse para referir a plantas muy distintas filogenéticamente; por tanto, considera un uso polisémico en la terminología náhuatl desde tiempos prehispánicos. Díaz (1975), también contempla la posibilidad de que esta inespecificidad haya sido consecuencia de la represión por parte de los peninsulares hacia las prácticas con psicoactivos. Consideramos que, a pesar de que no se pueda precisar a qué tipo de especies hace referencia el término *pipiltzintzintli*, resulta necesario indagar en sus distintas analogías y en su relación con la marihuana.

Otro punto problemático en torno a la identificación de los *pipiltzintzintli* deriva de la relación entre estos y la planta *ololiuhqui*, la cual aparece en diversas denuncias y procesos inquisitoriales asociada a prácticas médicas e ‘idolátricas’. Aguirre (1992) plantea que los relatos inquisitoriales muestran similitudes en la acción, formas de uso y en la zona dónde se emplearon *pipiltzintzintli* y *ololiuhqui*.

El banquero y micófilo neoyorquino Gordon Wasson (1996), que exploró las propiedades de los hongos alucinógenos junto a María Sabina, sugirió “que, consideremos al *pipiltzintzintli*, la planta adivinatoria de México antes de la Conquista, como idéntica a la *Salvia divinorum* que hoy invocan los mazatecos en sus súplicas religiosas” (p. 119). Igualmente, para Díaz (1975), la palabra ‘*pipiltzintzintli*’ se utilizaba como sinónimo para tres plantas cuyos efectos eran similares: *ololiuhqui*, *salvia divinorum* y *cannabis*.



Bajo este entendido, el sacerdote novohispano Hernando Ruíz de Alarcón describiría varias plantas a las que se atribuía divinidad; entre las cuales destaca el *ololiuhqui*. En este sentido algunos indígenas le temían, otros la veneraban, la usaban como oráculo para saber de enfermedades, encontrar objetos perdidos o incluso para buscar personas ausentes (Ruíz, 1988). También existen registros de una denuncia de 1635 en la que María de Cárdenas, del pueblo de Guatzindeo, bebió *olulllic* dos veces para saber de su amistad con un hombre y adivinar con qué mujer se había quedado (AGN, Ramo Instituciones Coloniales (RIC), Fondo Inquisición (FI), caja 5172, expediente 057). Algo similar ocurría con el *pipiltzintli*; el cual, como puede constatarse en expedientes inquisitoriales, era vendido por los indios para fines ‘amatorios’ (AGN, RIC, FI, caja 6010, expediente 107).

Ninguna de las referencias mencionadas en torno al *ololiuhqui* se contraponen a los efectos y características atribuidas en las fuentes al *pipiltzintli*. En función de sus efectos alucinógenos, existen elementos para no descartar esta relación. Sin embargo, es imposible afirmar que cualquiera de las dos denominaciones corresponde exclusivamente al cannabis. Las referencias primarias nos muestran que ambas denominaciones (*pipiltzintli* y *ololiuhqui*) contenían semillas, aunque las del cannabis no poseen propiedades psicoactivas; tan solo gozan de propiedades nutricionales o medicinales derivadas de su alto contenido de aceites proteicos (Russo and Grotengerm, 2002). En relación a estas propiedades, en caso de efectivamente haberse utilizado cannabis en el preparado denominado *pipiltzintli*, posiblemente también se emplearon sus flores; ya que la sustancia psicoactiva de la especie cannabis (tetrahidrocannabinol) se concentra mayormente en estas (de la Fuente, 2015).

## ¿ES POSIBLE DETERMINAR DOCUMENTALMENTE QUÉ ERA EL *PIPILTZINTLI*?

A partir del análisis histórico, no es posible definir con precisión qué se entendía por *pipiltzintli*. Las prohibiciones inquisitoriales propiciaron que las prácticas con alucinógenos fueran ocultadas. En este contexto subrepticio, las denominaciones de estas plantas fueron desvaneciéndose a tal punto que hoy es difícil encontrar un corpus variado de fuentes donde se mencionen. Las referencias primarias suelen provenir de los archivos del Santo Oficio de la Inquisición, en los que se pueden encontrar gran cantidad de procesos y referencias a los usos de: peyote, hongos,

toloache, tabaco y unos cuantos sobre *pipiltzintzintli*. Desde finales del siglo XVI, y con la promulgación del *Edicto de Fe*, se estableció la prohibición del uso de “bebidas de yerbas y rayzes, como la que llaman del Peyote, Yerba de Santa María, ù de otro cualquier nombre con que se enagenan y entorpezen los sentidos y las ilusiones” (AGN, RIC, FI, caja 3076, expediente 014). Posteriormente, durante 1620, fue decretado el *Edicto de peyote*; al que le seguirían una serie de denuncias y confesiones de la población novohispana (Olvera, 2011).

En la búsqueda realizada en los archivos inquisitoriales, no hemos encontrado algún edicto en particular que durante el siglo XVII prohibiese al *pipiltzintzintli*. Sin embargo existe una referencia de 1692, la cual proviene de un párroco de una provincia cerca a Nicaragua. El religioso responde a la Inquisición, que “recibió 4 edictos en los que mandan prohibir uso, compra y venta de peyote, pipilcincintli y unos gusanillos que los indios venden con fines amatorios” (AGN, RIC, FI, caja 3076, expediente 014), para ser fijados en las puertas de los templos. Con base en este testimonio, es posible suponer que ya se había publicado por lo menos un edicto que prohibiese al *pipiltzintzintli* en algún momento de la segunda mitad del siglo XVII. Además, la primera denuncia dentro de los mismos archivos relacionada con el *pipiltzintzintli* data de 1696; se trata de un expediente titulado: “Autos en razón de haber tomado Juan Salazar, mestizo, la yerba llamada pipitcintli”. Correspondientes a años posteriores, también se encontraron los expedientes titulados: “Autos hechos sobre la yerba pipizintli y otras que se halló sembrada en el pueblo de Tepepan a unos indios” y “El Señor Inquisidor Fiscal contra una mulata llamada María, por usar de la yerba pipilchinchintle y otras” (Velázquez, 2011).

En relación a esta carencia de fuentes primarias en torno a los *pipiltzintzintli*, Aguirre Beltrán (1992) menciona:

los escasos datos que suministra el archivo inquisitorial la hacen aparecer como una planta herbácea, cultivable, que se emplea en la desecación y que bebida provoca alucinaciones: “veían malas cosas y hablaban con ella disparates”. Además da flores conocidas como rosas, “rosas de pepeticnhique”. El Santo Oficio prohibió su uso y persiguió a sus adeptos. Estos cargaban la planta como amuleto. No era éste, sin embargo, su exclusivo uso místico; más comúnmente fue empleado como medio diagnóstico y por vía terapéutica. (p. 133)

La documentación en torno a la prohibición del *pipiltzintzintli* data del siglo XVIII, cuando fue señalado en el “Edicto para desterrar idolatrías, supersticiones y abusos de los indios” de 1769. Esta reglamentación expedida por el arzobispo Francisco Lorenzana mandaba castigar a quienes cometieran algún delito contra la santa fe católica; delitos entre los que se encontraban: “curaciones supersticiosas valiéndose de medios inconducentes para la sanidad; o abusando de los pipiltzintzintles, peyote, chupamirtos, o rosas, o de otras hierbas o animales”<sup>3</sup>. Dos años más tarde se incluyó en el listado, presentado ante el IV Concilio Provincial Mexicano, el uso de esta planta como uno de los abusos que cometen los indios. El número 21 de esta lista decía: “cuando pierden alguna cosa beben *pipiltzintles*, que son semillas silvestres, para adivinar quién lo hurtó”<sup>4</sup>.

Más allá del edicto de 1769, y de las fuentes inquisitoriales, el registro más antiguo encontrado en relación al *pipiltzintzintli* data de 1571: en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de Fray Alonso de Molina. En este catálogo de vocablos nahuas se definía ‘*pipiltzintzintli*’ como “muchachos o niños” (Molina, 2004). En el diccionario de Molina, no se menciona si el concepto tiene relación con algún vegetal. Otra referencia paralela a los registros del Santo Oficio se encuentra en la obra *Teatro mexicano*, de fray Agustín de Vetancourt en 1698.

Raíz de pipiltzintzin, cuyas hojas son como las del Zempoalxochitl. Y la rayz del Peyotl son muy estimadas entre los naturales, tienen hembra y macho, tomanlá en bebida para no sentir cansancio y aplicada por modo de emplasto cura las partes desconcertadas, en el agua ordinaria aprovecha el calor del hígado; y aunque los naturales la estiman, los españoles la aborrecen por supersticiosa, porque ellos la suelen tomar para adivinar y saber lo oculto en sueños, mezclase con Zacazilli y Ololihqui para las fracturas. (Vetancourt, 1982, p. 62)

En función de esta descripción, Aguirre Beltrán menciona que cuando el cronista describe al *pipiltzintzintli* parece estarlo confundiendo con el peyote debido a que refiere a las mismas aplicaciones terapéuticas. Sin embargo Vetancourt habla de las dos plantas en conjunto, aunque diferenciándolas, ya que menciona que el

---

<sup>3</sup> “Edicto expedido en nombre del provisor de indios, el Doctor Don Manuel Joaquín Barrientos, para desterrar idolatrías, supersticiones y otros abusos de los indios” (Lara, 2011, p. 560).

<sup>4</sup> “Lista de abusos que frecuentemente comenten los indios, presentada por el IV Concilio Provincial Mexicano” (Peñafort, 1999).

*pipiltzintzintli* tiene hojas parecidas al *zempoalxochitl*. Al respecto, para Aguirre Beltrán (1992) de la descripción del cronista se puede concluir “que el *pipiltzintzintli* tiene propiedades semejantes a las del *peyote* y el *ololiuhqui*, y que la parte del vegetal usado es la raíz. No hemos encontrado investigador que haya identificado la droga en la literatura reciente” (p. 133).

José Luis Díaz, desde la etnofarmacología, argumenta que la confusión existente en esta identificación botánica se debe a las pocas evidencias proporcionadas por las fuentes inquisitoriales. También señala, como elementos que se suman a la confusión, la referida propuesta de Wasson (que equipara la *salvia divinorum* con el *pipiltzintzintli*) y al hecho de que desde el siglo XIX hay evidencias de leguminosas que en México son llamadas *pipiltzintli* (Díaz, 1975). Reiteramos lo señalado en puntos anteriores: la diversidad cultural de concepciones botánicas y la relación *pipiltzintzintli-ololiuhqui*, son dos razones que propician dicha confusión. Sin embargo Díaz argumenta que la identificación de Alzate es la más confiable, ya que además de estar basada en observaciones directas se refuerza con la compatibilidad de las descripciones inquisitoriales de las características morfológicas de la especie *cannabis sativa*; aunque sin descartar que este nombre se haya utilizado para denominar otras especies (Díaz, 1975).

## LA RELEVANCIA DE JOSÉ ANTONIO ALZATE EN LA RELACIÓN CÁÑAMO-PIPILTZINTZINTLI-MARIHUANA

No existen evidencias documentales de que, entrado el siglo XVIII e incluso promulgado el edicto de 1769, la Santa Inquisición y demás autoridades españolas relacionaran al prohibido *pipiltzintzintli* con el cannabis o al *pipiltzintzintli* con el cáñamo. No es sino hasta los escritos de Alzate que se vislumbra el vínculo entre los “niños venerables” y la planta denominada taxonómicamente como cannabis.

José Antonio Alzate fue un teólogo y sacerdote novohispano, que publicó en 1772: *Asuntos varios sobre ciencias y artes*. En este texto aparece el capítulo: “Memoria sobre el uso que hacen los indios de los *pipiltzintzintlis*”. Ante el paganismo y la superstición que provocaba en los indígenas Alzate consideraba que, entre las especies psicoactivas restringidas por el tribunal del Santo Oficio, los ‘*pipiltzintzintlis*’ debían prohibirse con energía; aplaudiendo el edicto de 1769:

la superstición de los indios, en el uso de los pipiltzintzintlis, se reduce a tomar ciertas semillas, creyendo que por su medio alucinan y tienen mil raptos, en los cuales se les manifiestan las cosas más recónditas, con otras particularidades procedidas según su misma ignorancia y malicia. Los efectos que en ellos producen son espantosos: unos manifiestan una alegría ridícula, otros permanecen por algún tiempo estúpidos, otros, y esto es lo más común, representan vivamente a un furioso; y todos estos efectos los creen muchos de ellos como sucedidos por la mediación del demonio. (Alzate, 1985, p. 55-56)

Alzate discute la manera en la que se utilizaba “la semilla del cáñamo en virtud de su utilidad en los usos médicos”, ya que suponía que se empleaban sin pensar en “los abusos de los indios”. Se preguntaba, al respecto,

¿qué porciones de la referida semilla se habrán consumido en el Hospital Real de esta corte ordenadas por los médicos encargados en la cura de multitud de indios que anualmente se atienden en este hospital con intención muy sana, respecto de los médicos, y daño espiritual de los indios? (Alzate, 1985, p. 61)

En medio de dichas reflexiones, e independientemente de las conjeturas morales que incluía, el testimonio de Alzate consta de dos distintas aproximaciones directas a lo que consideró trataba el ‘*pipiltzintzintlis*’. Sobre su primera experiencia, comenta:

¿qué cosa son los pipiltzintzintlis? ¿Su efecto es natural o preternatural? A lo primero satisfago con la experiencia: habrá como diez años que la casualidad me proporcionó la ocasión del desengaño; conseguí una pequeña cantidad de dichos pipiltzintzintlis, la que se componía de una mezcla de semillas y yerbas secas; a la primera vista luego reconocí no eran otra cosa que las hojas y semillas del cáñamo; advertencia que tuve al punto, por haber visto antes en un jardín la planta del cáñamo. [...] para quedar del todo convencido, sembré aquellas semillas con toda la precaución posible y logré unas plantas de cáñamo, lo mismo que el de Europa, las que los indios reconociendo por pipiltzintzintlis fue necesario arrancar las plantas cuanto procuraban pillar toda la que podían. (Alzate, 1985, p. 56)

Alzate tenía conocimientos en botánica (Campos, 2012), por lo que es poco probable que sus observaciones fuesen erróneas. Sin embargo el punto débil de este testimonio radica en la cualidad de las muestras de semillas que recibió, analizó y sembró.

Pudo haber solicitado ‘*pipiltzintzintli*’ y haber conseguido otro tipo de hierba. La persona con quien las obtuvo pudo no haber entendido con precisión la solicitud de Alzate, especialmente si fue algún indígena; suponemos, que para un hispanohablante pronunciar la palabra *pipiltzintzintli* en su correcta fonética náhuatl no es sencillo y pudo prestarse a diversas malinterpretaciones. Y, si la pronunciación fue la adecuada, la persona que le proveyó *pipiltzintzintli* pudo haber entregado cualquier semilla o hierba —alguna, por ejemplo, que no estuviese prohibida y no fuese objeto de persecución como lo era la del ‘cáñamo’—, por simple precaución.

Sobre su segunda aproximación directa al *pipiltzintzintli*, Alzate señala que estando en el Estado de Sonora le propusieron cultivar cáñamo con el objeto de producir fibra destinada a la elaboración de cuerdas para barcos. Fue consultado para averiguar dónde conseguir las semillas de ‘cáñamo’, por lo que mandó a un sujeto con una hierbera:

no quedaba más dificultad que conseguir la semilla; recurrió a mí y le advertí, ya instruido de lo que me había pasado, era negocio muy fácil pues entre las arbolarias (llamamos arbolarias a las indias que en el mercado se ocupan en vender yerbas u otras cosillas medicinales; hacen en parte o que los droguistas en Europa.) de esta ciudad, hallaría alguna porción: mi conjetura tuvo feliz éxito, porque se hallaron bastante número de fanegas, y no al mayor precio. (Alzate, 1985, p. 57)

En cuanto a esta segunda parte de su testimonio, Alzate no menciona en ningún momento que haya solicitado de manera literal ‘*pipiltzintzintli*’ sino que pidió a la arbolaría semillas de cáñamo; por tal motivo, la relación directa entre *pipiltzintzintli* y cannabis sigue sin afianzarse.

Igualmente, si lo que recibió fueron semillas, estas no tienen propiedades psicoactivas. Por ende, no se entiende una razón por la cual se les incluyese en un preparado alucinógeno. Además, si el *pipiltzintzintli* se ingería como brebaje, es fundamental puntualizar que la sustancia activa de la marihuana no es hidrosoluble y por lo tanto dicho brebaje no tendría propiedades psicoactivas; mucho menos, si lo que utilizó fueron semillas. El tetrahidrocannabinol contenido en las flores del cannabis tiene propiedades liposolubles (Russo and Grotengermen, 2002), es decir que para liberar su sustancia activa en un líquido debe ser hervido en aceite o grasas (leche, cebo, manteca, entre otras); de lo cual no hay una sola referencia o registro

documental; salvo una cita que Alzate toma del botánico francés Valmont de Bomare, quien recomienda la semilla de cáñamo hervida en leche para la tos y la tiricia (Alzate, 1985). No obstante, más allá de dicho comentario, Alzate fue claro en que el uso médico de los '*pipiltzintzintli*' y el "abuso de los indios" provenían de la semilla en mención.

No hay certeza, entonces, ni vínculo documental directo, para afirmar que las muestras analizadas por Alzate hayan correspondido efectivamente a la evidencia material utilizada en un proceso inquisitorial por prácticas idolátricas o supersticiosas. Al ahondar en cómo mutó la denominación de la planta cannabis en el actual territorio mexicano, tampoco hay elementos para afirmar de manera contundente que el '*pipiltzintzintli*' y la marihuana estuviesen constituidas por algún elemento material común.

Sin embargo, tampoco es posible definir o afirmar con certeza científica qué eran o qué no eran los '*pipiltzintzintli*'. Por esta razón, el valor documental del testimonio del teólogo novohispano José Antonio Alzate sigue siendo de suma relevancia historiográfica. Más aún, al tomar en cuenta que a partir de las memorias de Alzate la denominación indígena que pudo darse al cannabis se desvanece casi por completo; salvo por algunos comentarios médicos y botánicos en las vísperas del siglo XX, así como por la denominación que algunas comunidades indígenas le han dado a ciertas leguminosas con propiedades psicoactivas.

## LOS 'PIPIZINTLI': LEGUMINOSAS PSICOACTIVAS EN EL SIGLO XIX

En el siglo XIX, médicos y botánicos registraron el uso del vocablo náhuatl '*pipilzintli*' entre diversas comunidades indígenas para nombrar algunas especies vegetales de la familia de las fabáceas. En particular, se trata de leguminosas ricas en alcaloides psicoactivos que ya eran conocidas desde tiempos prehispánicos y siguen formando parte de las prácticas médicas y rituales de algunas poblaciones indígenas del país. De la diversidad de leguminosas que existen en México al menos los géneros *Cytisus*, *Erythrina*, *Rhynchosia*, *Sophora*, *Canavalia* (Díaz, 1975) y *Piscidia* (Altamirano, 1878) tienen propiedades neurotóxicas y alucinógenas. Estas fueron las variedades de fabáceas que pudieron haberse relacionado con el '*pipilzintli*' desde el siglo XVI y hasta el día de hoy.

Los conocidos popularmente como ‘colorines’ corresponden específicamente a la especie *Erythrina coralloides*, del cual se puede extraer un veneno que mata los nervios motores (Altamirano, 1878). En relación a esta planta Richard Evans Schultes, fundador de la etnobotánica moderna, afirma que suele usarse como alucinógeno en México; y que en ciertas ocasiones sus semillas se consiguen en mercados mezcladas con otras hierbas (Schultes, 1982).

Este frijolillo también fue descrito por Vetancourt (1982), quien señaló que no son comestibles y que “se aplican como emplasto para tumores y sahumero, para fríos y calentura, son de mal olor quemados, y dado a comer molidos y revueltos con carne a los perros les da grandísima rabia y al poco espacio mueren” (p. 44).

Otra especie específica de leguminosa, que llama la atención por sus propiedades psicoactivas, es el llamado “colorín de peces” (*Piscidia erythrina*). Las plantas de este género tienen la propiedad de embriagar a los peces y a la vez provocar el envenenamiento de las personas que los consumen, por lo que Altamirano (1878) propuso prohibir su pesca: “el principio activo de esta planta produce una especie de narcotismo en el hombre, y recibe ya útiles aplicaciones en la terapéutica” (p. 39). Asimismo, Díaz (1975) reportó el uso de la *Canavalia marítima*: una “nueva leguminosa psicotrópica”, que es usada por los marineros y pescadores del Golfo de México como sustituto de la marihuana.

El colorín chiquito es otra especie de leguminosa del género *Rhynchosia*, que produce “unos granos reniformes algo comprimidos en la base, mitad rojos y mitad negros”. Según Altamirano, esta planta ya era conocida por los mexicas con el nombre de *Atecuyxtli* (ojos de cangrejo). Además, señaló la importancia de conocer este vegetal porque existe la creencia de que sus semillas son venenosas. Al respecto, dice que en climas cálidos son administrados ocultamente los polvos de estas semillas a las personas que se les desea causar algún mal y por las mujeres celosas para vengarse de sus amantes infieles debido a que les produce locura de larga duración (Altamirano, 1878). Asimismo, llama la atención las prácticas rituales y de “magia amorosa” relacionadas con el colorín chiquito; prácticas semejantes a las que se hacían con el *pipiltzintzintli* y otras plantas sagradas en el México novohispano.

Aurelio Castro realizó, en 1894, la tesis *Estudio del colorín chiquito (Rhynchosia precatória)*; en donde menciona la “sinonimia vulgar” de esta planta:



“ojo de cangrejo, colorincitos, colorín chiquito, negritas, pulguitas, cenecuilchi ó jenecuilchi, *pipilzintli* (en mexicano)”. Según Castro, unos años antes, esta semilla era desconocida y solo los ‘naturales’ pudieron darle algunos datos. Menciona que se usaba para fabricar botones, gargantillas y rosarios; las mujeres de vida alegre las llevan como amuleto para proporcionarse clientela; como profiláctico para muchas enfermedades y “tostados, pulverizados y mezclados con canica y polvo de cuerno de ciervo calcinado” para la diarrea infantil; asimismo, informó que esos granos “tomados al natural” son usados para producir el idiotismo (Castro, 1894). Unos años más tarde, durante 1902, el farmacéutico Manuel Noriega mencionó que el colorín chiquito (*Rhynchosia precatória*) habita en las zonas cálidas del país y es conocido como *pipiltzintle*; el cual contiene un alcaloide llamado rincosina y que para el ‘vulgo’ produce la pérdida de la inteligencia cuando se ingiere (Noriega, 1902).

Iniciado el siglo XX, el botánico Maximino Martínez recopiló los nombres comunes de 4998 variedades de plantas en su *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas medicinales*; publicado por primera vez en 1923. En este texto se menciona al *pipilzintli* como una trepadora con semillas duras que crece de Sonora a San Luis Potosí, Veracruz, Oaxaca y Chiapas; señalando que puede referirse a las especies *Rhynchosia pyramidalis* y *Rhynchosia phaseoloides*. A su vez, registró los nombres populares de la planta *Cannabis sativa*: Doña Juanita; Mariguana; Marihuana; Grifa; Jashis; Hashish; Juanita; Macusi (lengua huichol); Mota; Rosa María; Tujtu (lengua cuicatleca) y Hapis-coil (lengua seri). Resulta curioso que en esta nomenclatura, a pesar de registrar varias denominaciones indígenas de la cannabis y nombres rituales como el de Rosa María, el *pipiltzintzintli* no aparezca asociado a la marihuana (Martínez, 1979).

Más recientemente, algunos antropólogos han recabado información en relación al uso del misterioso *pipiltzintzintli*. Por ejemplo, Mercedes de la Garza —basada en datos etnográficos— propuso la hipótesis de que pueda referirse a una leguminosa con simiente roja:

es posible que el *pipiltzintzintli* corresponda a una planta que actualmente en Tepoztlán es llamada *piltzintzintli* y descrita como un bejuco con vainitas llenas de semilla de color negro y rojo, que se comen para los “aires”, una diariamente, hasta doce. Se dice también que si se encajan doce semillas

en la puerta de una casa se oye un llanto de niños. Creemos que esta planta puede ser el antiguo *pipiltzintli*, pero no tenemos aún la identificación botánica. (de la Garza, 1990, p. 82)

Durante la década de 1960, muy cerca de Amecameca (Estado de México), Guillermo Bonfil documentó el uso del vocablo *pipiltzintli* entre graniceros<sup>5</sup> y curanderos de esta zona para referirse “a una variedad de frijoles (pequeños, redondos, colorados con una mancha negra) llamados “niños” o *pipiltzintli*, que se ingieren con la semilla de marihuana y producen efectos alucinantes” (Bonfil, 1995, p. 253). Esta mezcla de simientes es usada por los graniceros para ponerse en contacto con los seres sobrenaturales, recibir su mensaje y transmitirlo. Por su parte, los curanderos lo emplean con fines curativos o adivinatorios; cuando otras prácticas para conocer la etiología de una enfermedad, como la adivinación con huevo, no funcionan.

## CONSIDERACIONES FINALES

Si bien el testimonio de Alzate se erige como el pilar que sustenta la relación *cannabis-pipiltzintli*, este vínculo no es definitivo debido a que son varios los argumentos que al explorarse relativizan la denominación indígena de la marihuana. Primero, el equiparar la taxonomía indígena con las categorías botánicas contemporáneas nos impide establecer un vínculo preciso entre el *pipiltzintli* y el género *cannabis*. Segundo, las referencias que documentan la relación entre el *ololuhqui* y el *pipiltzintli* evidencian similitudes en torno a los efectos y usos de ambas; por lo que es imposible determinar la identidad y las características de cada una de ellas, lo cual impide relacionar cualquiera de estas denominaciones directa y exclusivamente con algún elemento de la planta de *cannabis*. En este sentido, es imposible obviar que la condición subrepticia de varias especies psicoactivas derivada de la prohibición inquisitorial es la razón por la cual hoy escasean las fuentes primarias que precisen dichos usos. Tercero, existen evidencias que avalan que fue solo una parte de la planta de *cannabis* (las semillas) que conformaron el preparado *pipiltzintli*; sin embargo, es imposible afirmar que se tratase de un elemento psicoactivo de la planta (dada la disonancia entre un supuesto uso alucinógeno de las semillas del cáñamo y la carencia de psicoactividad de estas simientes). Cuarto, los estudios del siglo XIX descritos en este trabajo muestran que las semillas de algunas

<sup>5</sup> Los graniceros son especialistas en rituales que buscan controlar los fenómenos meteorológicos, así como adivinar cierto tipo de enfermedades mediante la ingestión de drogas (Bonfil, 1995).

especies de leguminosas probablemente del género *Rhynchosia* pueden ser otra de las identidades botánicas del misterioso *pipiltzintzintli*. Sobre esta evidencia, también existen registros etnográficos de grupos nahuas que usan el vocablo *pipiltzintzintli* para referirse a las semillas de estas leguminosas. Resulta revelador el hecho de que en los datos recopilados por antropólogos sobre grupos indígenas contemporáneos se hace uso de ambas semillas, las de las leguminosas y las del cannabis, combinadas.

Las conclusiones a las que se ha llegado en este artículo permiten subsanar una grieta significativa en la historiografía en torno a la planta cannabis en el territorio mexicano. La interpretación y análisis de las varias fuentes que se utilizaron, así como los resultados obtenidos, conforman una base argumental sólida que había sido poco explorada y sobre la cual será posible emprender nuevas líneas de investigación en relación a la historia de la marihuana en México. Sin embargo, aún persisten múltiples interrogantes en relación a las posibles denominaciones indígenas del cannabis y por lo tanto de sus usos y sus concepciones, por lo que dejamos las puertas abiertas a nuevas interpretaciones que seguramente podrán contribuir en la construcción del conocimiento histórico y antropológico sobre las drogas.

## Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- Alzate, J. (1985). *Memorias y Ensayos*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Altamirano, F. (1878). *Leguminosas indígenas medicinales. Contribución al estudio de la farmacología nacional*. Ciudad de México, México: Escuela Nacional de Medicina.
- AGN. (1620). Ramo Instituciones Coloniales, Fondo Indiferente Virreinal, México.
- Astorga, L. (2005). *El siglo de las drogas. El narcotráfico, del Porfiriato al nuevo milenio*. Ciudad de México, México: Plaza Janés.
- Bautista, C. (2005). *Construcciones de uno o dos objetos en el nahua de Meyacapán* (tesis posgrado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Veracruz, México.

- Bonfil, G. (1995). Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. En L. Odena (Recop.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. Ciudad de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Campos, I. (2012). *Home Grown: Marijuana and the Origins of Mexico's War on Drugs*. Chapel Hill, USA: The University of North Carolina Press.
- Castro, A. (1894). *Estudio del colorín chiquito (Rhynchosia precatória) leguminosas* (tesis examen general). Ciudad de México, México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- de la Garza, M. (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- del Paso y Troncoso, F. (1975). La nomenclatura de los vegetales. En A. López (Comp.), *Textos de medicina náhuatl*. Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz, J. (1975). Etnofarmacología de algunos psicotrópicos vegetales de México. En J. Díaz (Ed.), *Etnofarmacología de las plantas alucinógenas latinoamericanas*. Ciudad de México, México: Centro Mexicano de Estudios en Farmacodependencia, Libros de México.
- Enciso, F. (2015). *Nuestra historia narcótica. Pasajes para (re)legalizar las drogas en México*. Ciudad de México, México: Penguin Random House.
- Lara, G. (2011). *Superstición e idolatría ante el provisorato de Chinos e Indios del Arzobispado de México, siglo XVIII* (tesis de posgrado). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Martínez, M. (1979). *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas medicinales*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Molina, M. (2008). El cannabis en la historia: pasado y presente. *Cultura y Droga*, 13 (15), 95-110.
- Molina, A. (2004). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Noriega, J. (1902). *Curso de historia de las drogas*. Ciudad de México, México: Instituto Médico Nacional.
- Olvera, N. (2011). *De las yerbas que emborrachan. Un estudio diacrónico de los usos, visiones y prohibiciones de los psicodislépticos* (tesis de pregrado). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.

- Pérez, R. (2016). *Tolerancia y prohibición: aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940*. Ciudad de México, México: Penguin Random House.
- Peñafof, L. (1999). *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. Ciudad de México, México: Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Castilla.
- Rivera, L. (2013). *El discurso sobre el cáñamo en la historia de México, de la conquista a la revolución (1521-1925)* (tesina de compilación). Facultad de Estudios Profesionales de Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Ruiz de Alarcón, H. (1988). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Ciudad de México, México: Secretaría de Educación Pública.
- Russo, E. and Grotengermen, F. (2002). *Cannabis and cannabinoids, Pharmacology, Toxicology and Therapeutic potential*. New York, USA: The Haworth Press Inc.
- Schievenini, D. (2012). *La prohibición de la marihuana en México (1920-1940)* (tesis de posgrado). Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México.
- Schultes, R. (1982). *Plantas alucinógenas*. Ciudad de México, México: La Prensa Médica Mexicana.
- Serrera, R. (1974). *Cultivo y manufactura de lino y cáñamo en Nueva España (1777—1800)*. Sevilla, España: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Tenorio, F. (1991). *El control social de las drogas en México*. Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Ciencias Penales.
- Velásquez, A. (2011). *Historia de la mariguana en México*. Ciudad de México, México: Editorial Biblos y Tlacuilos.
- Vetancourt, A. (1982). *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Wasson, G. (1996). El Ololiuhqui y otros alucinógenos de México. *Espacios*, XIV (20).

# TZÍMAN Y LAHAX: EL PEYOTE Y EL TOLOACHE COMO ADVOCACIONES CULTURALES PARA LA REGIÓN HUASTECA, MÉXICO

Muñoz-Mendoza, J. (2017). Tzíman y Lahax: el peyote y el toloache como advocaciones culturales para la región Huasteca, México. *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 78-105. DOI.10.17151/culrd.2017.22.24.5.

JOAQUÍN MUÑOZ-MENDOZA\*

Recibido: 25 de marzo de 2017  
Aprobado: 05 de junio de 2017


## RESUMEN

**Objetivo.** Analizar e interpretar la presencia de una deidad de origen prehispánico al interior de la región Huasteca, México, cuyas funciones dentro del sistema de creencias propio de las sociedades que evolucionaron a partir de ella son claras y distintas a otras parecidas al interior de Mesoamérica y cómo su estructura ha podido sobrevivir hasta hoy. **Metodología.** Investigación arqueológica. **Resultados.** El numen no evolucionará como tal, sino que generará un constructo de practicidad que se tornará en funciones de corte chamánico cuya personificación se dará en una clase de nigromante con adiciones de curandero y yerbero —único en su género—. **Conclusión.** Capacitado para visualizar los cortes arbitrarios del tiempo. Esta capacidad, es posibilitada por el uso ancestral de dos plantas sagradas provenientes de regiones culturales exógenas de una profundidad temporal ancestral y cuya utilización se sustenta en una amplia maestría de uso; esta sí, de carácter endógeno.

**Palabras clave:** Tzíman, Lahax, toloache, Huasteca, psicotrópico, chamanismo, hechicería, creencia, arqueología, historia, antropología.

---

\* Ph.D. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. E-Mail: joaquinantonio59@yahoo.com.

 orcid.org/0000-0002-3437-740X.



## **TZIMMAN AND LAHAX: PEYOTE AND TOLOACHE AS CULTURAL ADVOCATIONS FOR THE HUASTECA REGION, MEXICO**

### **ABSTRACT**

**Objective.** To analyze and interpret the presence of a deity of pre-Hispanic origin within the Mexican Huasteca region, whose functions within the belief system of the societies that evolved from it are clear and different from others which are similar in the interior of Mesoamerica, and how its structure has survived to the present day. **Methodology.** Archaeological Research. **Results:** The numen will not evolve as such, but will generate a construct of practicality that will become a shamanic type function whose personification will be given in a necromancer character with additions of healer and witch doctor —unique in its kind—. **Conclusion.** Capable to visualize the arbitrary cuts of time. This capacity is made possible by the ancestral use of two sacred plants coming from exogenous cultural regions of ancestral temporal depth and whose use is based on a wide mastery of use of endogenous character.

**Key words:** Tziman, Lahax, toloache, Huasteca, psychotropic, shamanism, witchcraft, belief, archeology, history, anthropology.

### **HUAXTECA: TEMPORAL, TERRITORIAL Y CULTURAL**

La región mexicana objeto que nos ocupa, es motor de una propia historia que al contacto con los europeos será tomada muy poco en cuenta por ellos. Estos ‘iniciarán’, la narración de otro tipo de rescate ya no ‘del’ pasado sino de ‘su’ pasado; de igual manera y llegados los movimientos de independencia, estos harán lo mismo. Sin embargo, para el caso Huasteca, tendremos que visualizar muy pocos intentos de rescate que impliquen una historiografía rica a comparación de otros lugares del país.

‘Huasteca’, es un concepto que define diversos aspectos del desarrollo histórico de un ente geográfico que no ha sido estático en su desarrollo. Hoy en día, se utiliza la denominación ‘Huasteca’ —con ‘s’— para una región que se expande por las entidades federativas mexicanas de San Luis Potosí, Tamaulipas, Veracruz, Hidalgo, Puebla, Querétaro, Guanajuato, e incluso Nuevo León. Esta enorme región es identificada por diversos rasgos tanto culturales como climáticos, vegetales y animales, así como una suerte de historiografía somera que habla de lazos comunes por la presencia sólida de grupos indígenas tales como Tének, Náhuatl, Pame —Xi’oi—; además, de otros menos representativos (Muñoz Mendoza, 2006).

Después de determinar estudios sistemáticos, se pudo reconocer que el término ‘Huasteca’ procedía de un pasado que se remontaba historiográficamente al año 1120 d. C.; al detectar referencias de esta cultura en códices prehispánicos —como el Códice Chimalpopoca y el Lienzo de Tlaxcala— que, a pesar de no ser contemporáneos a esta época, poseen referencias claras a ella.

Primero se encontrará el nombre de ‘Cuextlán’, término topológico náhuatl que procede de las voces ‘Cuex’ —referencia al rey casi mítico Cuextécatl— y ‘tlán’ —lugar—, es decir: lugar del Cuextécatl; ubicándolo históricamente entre 1200 y 1300 a. C., aproximadamente. Con posterioridad, Cuextlán pasará a denominarse Huastecapan; representando el territorio conquistado militarmente por los mexicas (aztecas) a los huasteca, sin implicar con ello a todo el territorio ocupado por Cuextlán.

Así las cosas, en un corte arbitrario, el uso de la ‘x’ se utiliza para denominar el territorio de máxima expansión de Cuextlán, el cual abarca 36000 km<sup>2</sup>, coincidiendo con la presencia exclusiva prehispánica y una parte de la conquista primitiva española (1523). Mientras que la ‘s’ define la región desde un plano actual, incluyendo la presencia española institucional en el espacio geográfico; la cual dará inicio, hacia 1593, cuando Abraham Ortelius fue encargado de elaborar una cartografía en la que se anexaron las congregaciones de indios en la región, llevando por nombre ‘Huasteca’ (figura 1).





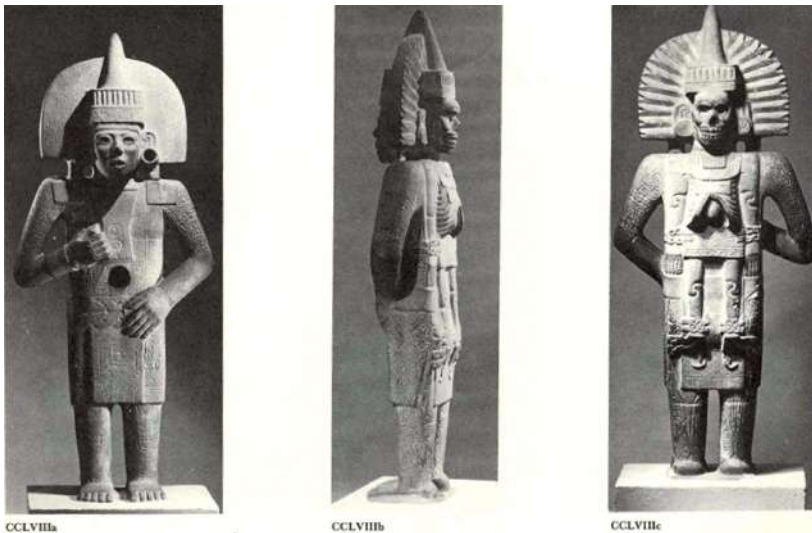
Figura 1. Cartografía de Ortelius.

Para su estudio se la puede definir dentro de un área que va desde el río Cazones (en el Estado mexicano de Veracruz) hasta el río Soto (en Tamaulipas), flanqueada por el Golfo de México y por la Sierra Madre Oriental a cada uno de sus lados. Para sistematizar el conocimiento de su expansión se la ha dividido arbitrariamente en cinco subregiones conformadas por: *Alta Huasteca Norte*, que abarca la franja montañosa de la Sierra de Tanchipa y estribaciones de la Sierra Madre Oriental al noroeste de la actual Ciudad Valles; *Alta Huasteca Sur*, que incluye las estribaciones de la Sierra Madre Oriental al Sur-suroeste de Ciudad Valles hasta llegar a la Sierra Gorda en Querétaro; *Baja Huasteca Norte*, desde la franja costera de Tampico hasta el río Soto; *Baja Huasteca Sur*, con su franja costera del Golfo de México, tocando al Sur de la desembocadura del Pánuco hasta el río Cazones en Veracruz y la *Periférica o de Contacto*, que comprende toda el área del Norte-noroeste y la franja costera del Norte de Tamaulipas (así como partes del Altiplano Central, incluyendo la Sierra Gorda de Querétaro y porciones de los Estados de Hidalgo (Manzo, 1997) y Puebla (Kuehne y Muñoz Mendoza, 1992) (figura 2).



Figura 2. Ubicación geográfica de la región mexicana de la Huasteca.

Es fundamental mencionar que, desde la desembocadura del Pánuco —pasando por el río Moctezuma donde se junta con el caudal del Tropaón— hasta su llegada a la llanura costera de la Sierra de Las Anonas en San Luis Potosí, se definió un pasillo cultural al que se le denominó *Corredor Central Huasteca*. Este posee en su interior, las áreas más importantes de vestigios arqueológicos de la región en los que se han encontrado gran parte de los más hermosos y significativos objetos realizados por los antiguos pobladores del lugar. Encontrándose antiquísimos restos de centros urbanos como *Tamtoc* y *Tamuín*, de donde procede el más magnífico ejemplar de pintura mural prehispánica huasteca hasta ahora conocido. De allí también procede la escultura “La Apoteosis” (figura 3) (Muñoz Mendoza, 2002), única en su género y que en la actualidad se encuentra en el Museo de Brooklyn.



**Figura 3.** Escultura “La Apoteosis”, Museo de Brooklyn.

Esta magnífica escultura tiene muchas más versiones no tan acabadas, que los huasteca llaman al día de hoy: ‘Elol’, que significa ‘alma’ o ‘espíritu’. Los eoles también se encuentran representados en códices como el Borgia (figura 4).



**Figura 4.** Códice Borgia, lámina que representa el Lahax y la Muerte. Deidad huasteca que presenta los elementos característicos tales como el “Pectoral ehēcacoꝑcatl” o “joya del viento”, tocado cónico y orejeras en forma de gancho.

De formación kárstica, la sierra frente a la llanura costera del Golfo de México conforma un enorme sistema de cuevas y túneles internos que posibilitan a gran cantidad de especies animales vivir en su interior. El sistema intraserrano genera una diferencia de temperatura de cerca de 6 °C, lo que permite habitar durante todo el año a una de ellas: al murciélago (figura 5).



**Figura 5.** Cueva del viento, Reserva de la Biósfera Sierra del Abra-Tanchipa.

De entre todas sus formas la del vampiro (murciélago hematófago) es la más importante culturalmente hablando, ya que es tomado por el sistema de creencias huasteca bajo la forma de Káhuac o vampiro arranca cabezas; el cual, más adelante, abordaremos en la funcionalidad religiosa (Kuehne, 1991).

Sobre el particular, resta decir que la representación de Káhuac (figura 6) se encuentra recurrentemente en toda la Costa Este del Golfo de México. Esta es vinculada al planeta Venus, por lo que maneja su mismo modo de comportamiento biológico.



**Figura 6.** Representación de Káhuac, el vampiro arranca cabezas. Los huasteca consideraban que la cabeza humana representaba a Venus, de ahí su denominación: ‘Oc’, que significa cabeza y a la vez Venus.

La dispersión original del pueblo huasteca se llevó a cabo desde la costa del Golfo de México, siguiendo las orillas de los ríos Tampaón y Cazones. Esto les aseguraba el suficiente abasto de agua dulce para la subsistencia; de aquellos, sin duda, el río Pánuco era la fuente más importante no solo de agua potable sino de una enorme gama de productos alimenticios que irían desde su múltiple fauna acuática (figura 7), pasando por productos de la tierra, y terminando con los animales que se acercaban a saciar su sed y que servían para la caza.



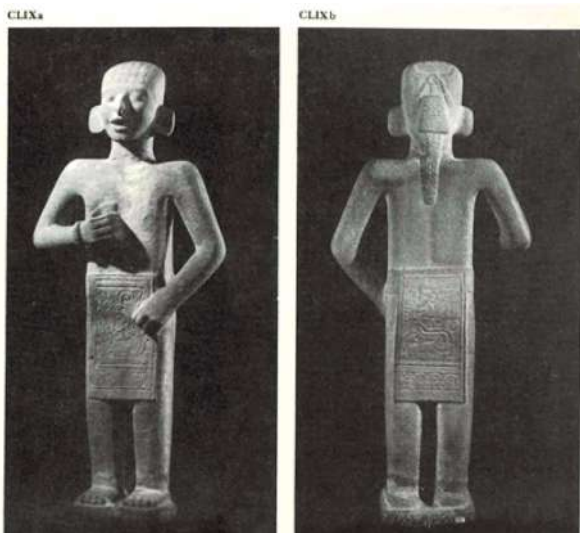
*Figura 7.* Nacimiento del río Coy, municipio Tamuín.

Con posterioridad, estos cauces permitirán la conformación de una amplia red de comunicaciones por donde los antiguos huasteca traficaban intercambiando sus productos transportándose de manera eficiente y utilizando para ello grandes embarcaciones de troncos de árbol choy; embarcaciones sumamente resistentes y con una capacidad de carga que, incluso para principios del siglo XX, soportaba las 5 toneladas (Muñoz Mendoza, 1993).

De esta manera, vemos cómo pequeños grupos de concheros se asentaban por esa época hasta el 600 a. C. en las estribaciones de la cuenca del Pánuco (García y Merino, 1989); mientras que otros grupos precerámicos se instalaban en las inmediaciones de sierras como El Jabalí, Las Anonas y en valles protegidos como El Jopoy de Coxcatlán. Por su parte, en lugares como Tanzenjoli (Muñoz Mendoza, 1992), para el 500 a. C., se generarían asentamientos con plantas y estructuras arquitectónicas netamente urbanas; utilizando materiales de piedra con presencia de grandes monolitos y ofrendas masivas de amazonitas y fluoritas en sus diversos colores (Díaz, 1988).

Lugares como Tamtok con una ocupación sumamente larga y aparentemente continua (González, 1996) y otros como Balcón de Moctezuma, El Vergel, La Viga-Tanchachín, Agua Nueva, El Ciruelar y desde luego El Consuelo-Tamuín, nos mostrarán características culturales compartidas.

Estos rasgos comunes se evidencian de manera explícita al interior de la arquitectura y desplantes urbanos, pero también en la expresión que se muestra en los objetos que nos han legado tales como espléndidos pectorales de concha y caracol, pintura mural, orfebrería en oro, plata y una suerte de tumbaga, códices y magníficas esculturas en piedra como “El Adolescente Huasteca” o “El Adolescente de Jalpan” (figura 8) entre otras muestras.



**Figura 8.** Escultura “El Adolescente de Jalpan”, Museo de Jalpan, Querétaro.

Las cerámicas conocidas como *negro sobre blanco* y *Tancol policromo*, de amplia difusión a lo largo y ancho de los más de 36000 km<sup>2</sup> que componen la Huasteca, hasta hace muy poco venían siendo interpretadas por su iconografía como vasijas hermosas y bellamente decoradas. Después del análisis minucioso de más de 1500 muestras cerámicas completas, se pudo demostrar la existencia de un sistema de escritura (Muñoz Mendoza y Kuehne, 1998) basado en ideogramas simples y compuestos que responden a patrones conceptuales que posibilitan su lectura y que son correspondientes a rituales asociados a prácticas mortuorias (Kuehne, 1998).

Cuando la cerámica representa caras de individuos, las denominamos “vasija retrato” (figura 9).



*Figura 9.* Vasija descubierta por Eduard Seler, en 1904, e interpretada solo hasta 1998.

Estos abundantes tipos cerámicos, esculturas, pectorales y demás representaciones pictográficas, demuestran contundentemente la cohesión cultural y étnica que se desarrolló en la región Huasteca por lo menos desde el 1200 a. C. hasta bien avanzado el siglo XVII; aunque la *entrada* de Hernán Cortés a la región se dio a finales de 1522.

Esa cohesión cultural permitió el desarrollo de mitos de origen verdaderamente complejos expresados en muy diferentes materiales, guardando siempre una continuidad ideológica extremadamente impresionante pero no exenta de infiltraciones sincréticas provenientes de otros pueblos y por lo tanto de otras maneras de descifrar el *cosmos* (Ronderos, 2008); incluso, cuando los primeros europeos pisaron dichos territorios, se dejó constancia documental de las pugnas entre colectivos con distinta lengua con los que los huasteca guardaban vecindad tal como es el caso de la ciudad El Consuelo-Tamuín; que en aquella época se llamaría *Tamuoc* (Peñafiel, 1993) —que en tenek significa “lugar de la cabecera”—, visitada por Américo Vespucio (Muñoz Mendoza, 1997) al internarse más de 20 leguas al seguir primero el caudal del río Pánuco y después del río Tampaón (Muñoz Mendoza, 1997), y en la cual también se pueden observar influencias terminales de adscripción totonaca; mismas que aún se conservan en lugares como Zempoala, visitado por Cortés en 1519 (Cortés, 1969).

En su *entrada* a la región Huasteca, Cortés pudo conocer otras ciudades magníficas como la hoy llamada Tamtoc cuyo nombre real es Tantzinha; el cual proviene de *Tan* (lugar), *tzin* (pájaro) y *ha* (agua), es decir: “lugar del pájaro de agua”.

El pájaro de agua, representa a una especie endémica de flamenco. Así, los glifos en la parte superior del monolito conocido como “Estela de Tamtoc” (figura 10), muestran el nombre de ‘Tantziha’.



**Figura 10.** “Estela de Tamtoc”. Parte superior derecha: segmento que aparece en ambas esculturas y que representa la cabeza estilizada de un ave. Al mismo costado, vemos un templete ubicado en Tamtoc.



En la escultura, en la parte media baja, se ve un cuerpo masculino; la parte izquierda, es exactamente igual a la 'Estela'; cosa absolutamente inusual en la iconografía prehispánica. Por tanto, los glifos son toponímicos.

## **DOS PLANTAS, DOS DIOSES, UNA CULTURA: TZ'IMAN-PEYOTE Y LAHAX-TOLOACHE**

La región Huasteca representa una cultura original, que contó con una presencia expansionista que tuvo su inicio hace 4000 años aproximadamente y que colapsó bien entrado el siglo XVII con la presencia institucional española bien asentada en el territorio (Muñoz Mendoza, Kuehne y Castrillon, 2002).

Por su clima tropical, y tropical lluvioso de altura, la región Huasteca es rica en muchos tipos de plantas; de las cuales, gran cantidad se han perdido al día de hoy. Entre este mundo vegetal se encuentran muchas plantas de tipo psicotrópico (Kuehne, 1997), que fueron creando el ambiente propicio para su utilización y posterior definición para acceder de manera puntual a la construcción de su propia realidad cultural, definitoria de su entorno, al 'capturarla' desde su percepción (figura 11).



**Figura 11.** Cascada de Tamul. Se forma por el cruce del río Gallinas y Tampaón. Este sitio es un verdadero 'banco' de brugmansias y daturas.

Así las cosas, iniciando por brugmansias y bebidas fermentadas y terminando por lotos acuáticos, los huasteca eran considerados por otros pueblos contemporáneos como hechiceros y nigromantes peligrosos a los que se les tenían sobradas razones para temer.

La expansión militar huasteca, iniciada en el siglo XIII, llegó hasta el Altiplano Central del actual México poniéndolos en contacto con otras plantas alucinógenas más potentes, endémicas de aquella región, como el peyote (*Lophophora williamsii*) (figura 12) y diversos tipos de toloache (*Datura Inoxia*; *Lanosa*; *Ferox*) (figura 13); los cuales colectaron junto con el maguey, confeccionando otra bebida de fermentación a la que adicionaron plantas psicoactivas de uso ceremonial.



**Figura 12.** Mancha de peyote, Huasteca potosina.



**Figura 13.** Toloache en estado natural, Sierra del Abra, San Luis.

La adición del peyote y del toloache, a su esfera cultural, trajo consigo la idea de que eran parte de su simbolismo original. De tal suerte que la ideología que se tenía de la adscripción de estas plantas a los conceptos de bondad y maldad —mismos que heredarán los huicholes antiguos y ‘exportarán’ a sus asentamientos posteriores en el Oeste de México—, también se trasladaron a la Huasteca: anexando la bondad al peyote y, en contraposición, la maldad al toloache; en el período prehispánico, estas dos plantas se unirán a un solo dios: Lahax, asociado a la idea de centralidad, por lo que compartirá ciertas funciones con el dios del fuego (Limón Olvera, 1991).

Numen que en la Huasteca no estaba asociado con el elemento ígneo sino con el *Ser* que lo controla, que lo invoca, que lo constituye, es decir: Lahax. Esta es una particularidad de la Huasteca, que sus dioses suelen ser una especie de semidioses que encarnan al *ser humano* con todo su bagaje divino tal como es el caso del tiempo con Aquicha y con Venus en su personificación de Tlahuizcalpantecuhtli; los cuales asumen elementos duales como la luz y la obscuridad, el día y la noche, la bondad y la maldad, el amanecer y el anochecer, la cueva y el templo, peyote y datura.

El toloache se encuentra en la Huasteca desde al menos 8000 años a. C., de acuerdo al análisis de laboratorio con C14, merced al hallazgo de sus semillas. Estas fueron encontradas asociadas a elementos ceremoniales, por ejemplo: pequeños huesos animales que presentan huellas de corte al interior de la cueva El Jabalí, en el rancho El Nopal, municipio huasteca de Tamuín (figura 14).



**Figura 14.** Cueva El Jabalí, lugar de hallazgo de semillas de datura. A media altura en la Sierra, es el principal acceso de los murciélagos a la llanura costera. Pozo de excavación arqueológica del cual proceden las semillas mencionadas.

Es muy probable que las 28 semillas encontradas provengan de algún lugar cercano a la cueva; también es probable que al ser 28 estén asociadas al ciclo lunar, con lo cual tendríamos como resultado que —de ser exacto— el toloache fuese una planta alucinógena asociada en la Huasteca a la Luna y con ello a la fertilidad (Muñoz Mendoza, 1991).

El toloache es una planta psicotrópica ampliamente estudiada, que crea en el usuario aparentes formas de ‘locura’, que hace disparatado un comportamiento que lo alejaría de la sanidad prehispánica. Así, 6000 años después de su aparente origen, el toloache será representado en pictogramas como el Códice Borbónico en los que aparece asociado a una bebida embriagante como el pulque o aguardientes tipo mezcal que al ser combinado con la flor, hoja, tallo o raíz de la planta, crean una bebida alucinógena muy potente que puede llegar a inducir formas de muerte aparente. Esta bebida ‘burbujeante’ es recordada en narrativas como el Códice Chimalpopoca, en el que se habla cómo Cē Ācatl Tōlpīltzin Quetzalcóatl ingiere una bebida en la mítica ciudad de Tula que le provoca la muerte; tan solo para ‘revivir’ más tarde, causando asombro a los presentes.

Durante las épocas Clásica y Epiclásica, de la Huasteca, es probable que tanto el toloache como el peyote hayan alcanzado grados de importancia ritual que estarían asociados con el expansionismo militar huasteca; ya que las ciudades principales lo utilizarían para brindar una mayor fortaleza a sus ejércitos al convencerlos de que todos sus enemigos caerían frente a ellos; mientras que al expandirse se acercaron a otras especies vegetales para adicionarlas a su uso ritual tal como sucedería con el peyote, que al ser experimentado por sus sacerdotes pudieron percatarse de su gran poderío alucinógeno.

Aunque el peyote no es una planta tropical, ya que se pudriría fácilmente con el exceso de agua propio de las selvas, puede progresar en áreas de sierra semidesértica de las que la Huasteca participaba gracias a sus incursiones de conquista; siendo este el caso de la Sierra de Las Anonas en el Estado de Tamaulipas; en donde se encuentra abundante peyote, al que se le conoce como ‘Taponá’; al igual que en algunos lugares del Altiplano Potosino (figura 15).



*Figura 15.* Mancha de peyote cerca del poblado El Huizache, en San Luis Potosí.

El peyote, hoy en día, se viene dispersando de manera drástica hacia la Huasteca desde la meseta potosina a causa del fenómeno intenso de desertización que sufre la zona por el uso indiscriminado de los otrora bosques (Muñoz Mendoza, 2005).

La veneración prehispánica hacia estas dos plantas, tendrá dos resultados fundamentales. Por un lado, se ampliará el registro de ‘realidad’ de los huastecas alterando para siempre su *cosmos*; por otro, terminando con gran parte de las creencias de corte chamánico que se tenían para esos tiempos al incorporar el uso específico de estas plantas al proceso de consolidación de la iglesia oficial huasteca y por lo tanto de la consolidación del sacerdocio institucional como en otras partes de Mesoamérica (Hans, 1974).

En este sentido, el peyote es utilizado como sustancia divina capaz de generar visiones de lo *no ocurrido*; mientras que la datura de lo *recuperado*, como memoria del pasado.

El toloache (figura 16) encontrará, al interior de la Sierra del Abra-Tanchipa y otros muchos lugares entre las actuales Ciudad Valles y Tamuín, un área de refugio en la cual prosperar; con una presencia constatada, desde mediados del siglo XVI (Margain, 1988), que puede registrarse por la cantidad de restos de las plantas encontradas y por los procesos de degradación, así como por diversos aspectos de elementos de ingeniería de riego ubicados a lo largo de la Sierra y que sirvieron para captar el agua de lluvia que se precipitaba hacia las partes bajas para ser absorbida por la condición geológica del suelo que posee una importante capacidad de absorción.



**Figura 16.** “Lluvia de toloache”, en la Sierra de Las Anonas, municipio de Aquismón, San Luis Potosí.

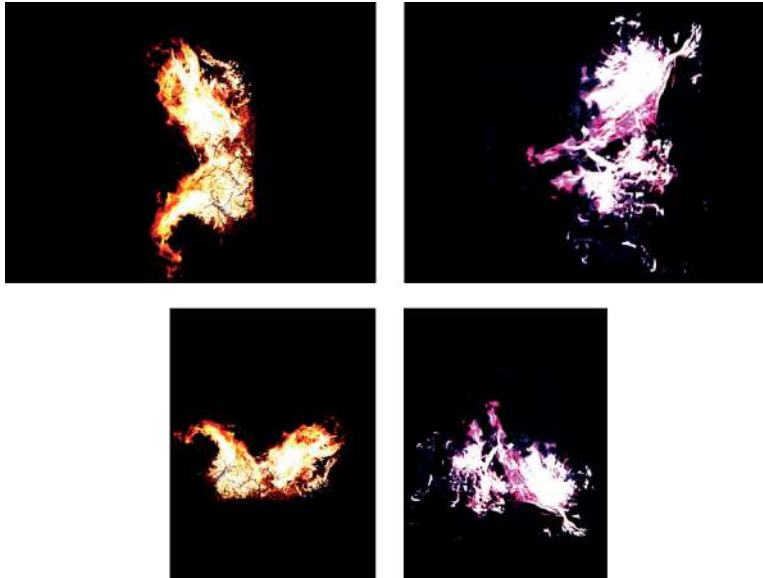
Otro elemento a destacar es la presencia de toda una red de caminos de tierra revestidos con piedra llamados ‘Tujub-bel’, palabra tének que suma las voces de *tujub* —piedra— y *bel* —camino—: *camino de piedra*. Estos Tujub-bel, son equiparables a los *sacbé* del área maya (Muñoz Mendoza, 2006) (figura 17).



**Figura 17.** Camino de piedra en la Sierra del Abra-Tanchipa.

La flor del toloache se recogía cuando ‘abría’, a partir de allí todo su manejo era ceremonial (Tapia, 1978); la planta se ponía sobre ‘secaderos’ y al estar deshidratada se hervía en la noche, cuando se iba necesitando conforme se realizaban los diversos ceremoniales en los que Lahax era honrado.

Los ceremoniales dedicados a este particular dios hacedor del fuego eran muy importantes para los huasteca, ya que gracias a él se creaba el tiempo. En efecto, una vez que se ingesta una bebida fermentada adicionada con toloache, las visiones provocadas permitían al Lahax expresarse desde el centro de una hoguera ceremonial dispuesta para tal fin; mientras que su figura aterradora se colocaba muy cerca de lo que para ellos representaba la idea de centralidad, el ‘quince’ sagrado (figura 18). Desde allí el Lahax tomaba una vara que se sacralizaba y la cual, al apoyar en ese punto, hacía girar hasta generar las volutas sagradas de humo para abrir “el arriba y el abajo” en la parte inferior de la tierra; mientras que, en la parte superior, la vara con su movimiento giratorio hacía mover toda la bóveda celeste que al girar provocaba el ‘Aquich’ —el tiempo—. Uno de estos lugares se denomina “Aquicha-Tzutpen”, de *aquicha* —Sol—, *tzut* —vampiro— y *pen* —divino—, es decir: “sitio sagrado del Sol-vampiro”; el Sol del atardecer, que al ponerse invoca a los murciélagos a salir de sus refugios. Debido a que el Sol es llamado *Aquicha* y el tiempo *Aquich*, estos conceptos quedan directamente asociados al Sol y a su aparente movimiento en el horizonte serrano (Muñoz Mendoza y Kuehne, 1998).



**Figura 18.** Dos ‘materializaciones’ del Lahax. En las fotos superiores se ve una ‘deidad’, por cuadro, a la derecha y a la izquierda. En las fotos inferiores se ven las hogueras de las que proceden. Los indígenas tienen la ‘mirada’ entrenada para verlos en cada ceremonia. Nosotros solo lo descubrimos hasta que el material se ingresó a la computadora.

En cuanto al peyote, las crónicas más antiguas que lo mencionan proceden del siglo XVIII y fueron escritas por el bachiller Carlos Tapia Zenteno. En ellas narra cómo él fue encargado para adentrarse en la región Huasteca, para rescatar un vocabulario en lengua Tének y así posibilitar el conocimiento de este idioma a posteriores evangelizadores puesto que, pese a la conquista primitiva llevada a cabo primero por Cortés y después por Nuño de Guzmán (Muñoz Mendoza, 1987) durante el siglo XVI, realmente seguía sin saberse mucho de los pueblos allí asentados.

Cabe comentar que, en su único viaje, se encontró con un pueblo de la Sierra Madre Oriental ubicado al interior de la Huasteca; el cual, por la descripción de su ubicación, correspondería al actual Chililico (Huasteca Hidalguense) —otrota Congregación de indios— en el que doblaba la campana del templo y al acercarse él, se percató que se llevaba a cabo el entierro de un campesino afectado por “el mal de espanto” provocado por un hechicero que le habría maldecido (Muñoz Mendoza, 1987). En el ataúd, donde estaba depositado el cuerpo, se percató de que el individuo había sido colocado de frente a la base de la caja para que no escapara y regara la maldición a todo el pueblo; mientras que en la espalda, le habían colocado un pequeño morral que contenía peyote seco con pequeños cristales de roca verde —calcita—, misma que nadie quería tocar. Tapia tomó el mencionado morral y se deshizo de él; una vez recolocado el cuerpo, en posición de entierro católico, procedieron a enterrarlo fuera del camposanto.

En esta descripción colonial (Manrique, 1975), vemos cómo el uso del peyote estaba asociado con elementos perjudiciales para las personas y con la muerte; así como con el procedimiento de enterramiento que en la Huasteca se conocía como ‘xolol’, que viene del tének *xo* —entierro— y *lol* —alma—, es decir: “entierro del alma”. Cabe destacar que esta muestra de ceremonial maligno, se le achacó a un individuo que por sus funciones era una suerte de chamán: el Tziman.

Sin duda alguna, la potencia de los alcaloides del peyote influyó desde el pasado prehispánico a un poderoso numen que llevaría por nombre Tziman. Este, con el paso del tiempo, tenía las suficientes “cartas de ciudadanía” para formar parte del panteón huasteca.

Para el siglo XVIII (Durán, 1970) este personaje habría transitado de ser un dios, a ser un poderoso hechicero capaz de absorber diferentes advocaciones del



propio Lahax —que en tiempo colonial no dejaba rastro— y adicionadas con otras creencias prehispánicas relacionadas con el Sol del atardecer, el comportamiento del vampiro, a la vez asociado al de Venus y su iconografía, y por supuesto a la muerte. Obsesión permanente entre los huasteca, que pensaban que la muerte era realmente el origen de la vida; al igual que era necesaria la muerte simbólica del Sol, hundiéndose en los inframundos permitiendo la salida del Lahax bajo la figura del vampiro; y la de Venus, necesaria salida al amanecer, para ‘herir’ con sus dardos a este y permitir así el regreso de los vampiros a sus cuevas —inframundo—. Asimismo, se origina otra figura divina cuyo nombre solo se ha guardado en lengua náhuatl: Tlahuizcalpantecuhli (Loumala, 1988) (figura 19).



*Figura 19.* Las cabezas representadas son heridas por los dardos del Sol (haces) para que caiga de bruces al suelo y llegue a los inframundos como se muestra en la lápida lateral huasteca. Tocado cónico, orejeras en forma de gancho.

Esta transfiguración biológica-cultural de la muerte como germen activo de vida, se verá afectada por un ‘recorrimiento’ temporal que hará que las funciones de Lahax, y por lo tanto del toloache como herramienta práctica de tipo visionario, pasen a incorporarse a las funciones y capacidades de invocación del Tzíman en períodos posteriores.

Las persecuciones sufridas de manera recurrente, a partir de que se implementara el Virreinato de la Nueva España con Antonio de Mendoza y la Gobernatura de Pánuco con Nuño de Guzmán, sustituirán la presencia de Hernán Cortés en la Huasteca en la medida en que su ‘Encomienda’ es prácticamente abandonada cuando este cae en desgracia al tenor de serias acusaciones que lo imputan y que le hacen regresar a España a enfrentar dichos cargos; los cuales, con posterioridad, serán absueltos.

La persecución realizada por Mendoza estaba en contra del uso ceremonial del amaranto, con el que los huasteca elaboraban ídolos divinos —como el del Lahax—, al que se le adicionaba sangre para aglutinar su pasta y con ello dar un ‘soplo’ de vida a las deidades (figura 20); las cuales recorrían, partiendo de los templos, las poblaciones dependientes de ciudades medias y grandes, para volver a ellos y llevar a cabo sacrificios humanos en favor de la divinidad festejada.

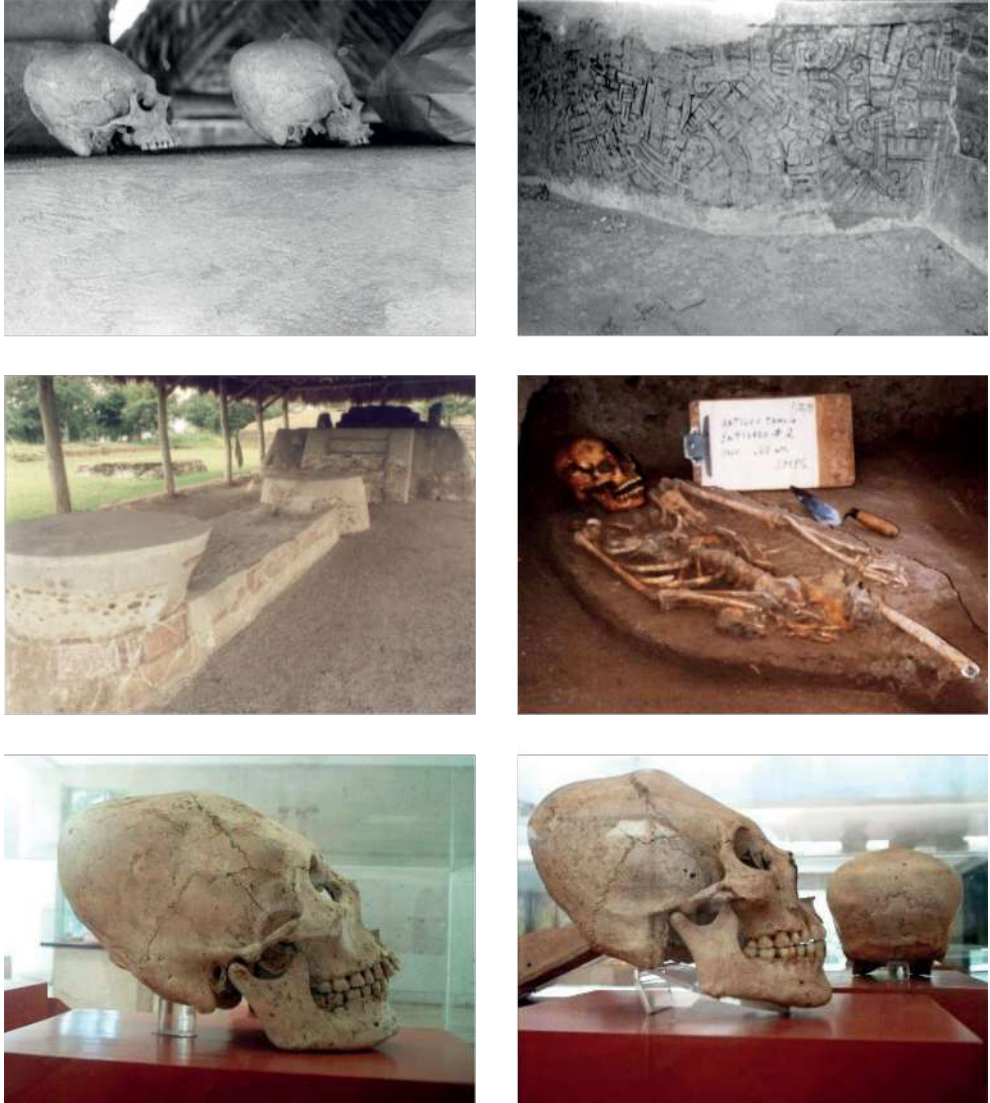


*Figura 20.* Códice Matritense.

Lahax y Káhuak, son dioses principales para los huasteca. Estos, al paso del tiempo, irán fundiendo sus rasgos en unos cuantos númenes.

De este modo podemos apreciar, cómo las funciones prehispánicas se fueron perdiendo desde este período hasta el colonial; ya que no se han vuelto a encontrar evidencias del uso del toloache en la región. A pesar de que se encuentra el del peyote. Tomando como préstamo, para el Tzíman, los elementos del Lahax; aunque ya no como divinidad, sino como individuos sacerdotales con características de tipo chamánico.

No obstante, aquí cabe la pregunta: si el ritual del Lahax es un ritual completo que implica ceremonias de muerte-vida, sacrificios mutiladores, presencias de Venus y del Sol del atardecer con comportamientos propios de murciélagos hematófagos, alucinaciones terribles, cabezas deformes (figura 21), esculturas y pinturas murales, ¿cuál es su relación con Tzíman?



**Figura 21.** Diferentes fotos de ofrendas y la estructura en que fueron excavadas, junto con la pintura mural integrada. Todas estas ofrendas mortuorias son destacadas en la medida en que, por ejemplo, los cráneos presentan deformación. Lo que, a su vez, es probable que les henerara un tipo específico de registro de la realidad visual; además, los definiría como un tipo de rango en distinción social. Todos ellos están asociados con Káhuak, el concepto 'Oc' y Venus.

En este punto es importante hacer mención que en excavaciones en la “Cueva del Viento”, en la Huasteca serrana del Estado de Tamaulipas, en áreas de contacto con el semidesierto potosino, hicimos el hallazgo de una pieza cerámica impresionante. Este objeto representa una cabeza (figura 22) que muestra un rostro descarnado en cuya frente destaca una cruz, mientras que la parte superior de su cráneo está subdividida en 8 segmentos unidos al todo de la cabeza<sup>1</sup> con un tamaño que correspondería al de una planta en estado natural, ya adulta, dispuesta para la ingesta.



**Figura 22.** Esta pequeña escultura en barro, única por lo que simboliza y con la temporalidad que implica, demuestra cómo el culto a una deidad asociada con la muerte, con Venus y con el peyote, era objeto de culto por lo menos en la Huasteca Norte y cómo este fue instrumentándose y especializándose en los centros rectores huasteca.

Analizando la pieza podremos interpretar que su cara descarnada se refiere a la muerte como dadora de vida, al igual que otras representaciones pictográficas posteriores en las que se muestra a divinidades náhuatl como es el caso de Tlazoltéotl (figura 23); divinidad a la que su piel se le cae del cuerpo, por su advocación al invierno —muerte— y renacimiento en primavera —vida—. También hay que registrar la cruz que muestra en su frente, posterior glifo relacionado con la iconografía de Venus;

---

<sup>1</sup> A partir de los restos de material orgánico recolectado en la cueva, y su posterior estudio de C14 en el laboratorio, se pudo determinar una temporalidad para el objeto de más o menos 90-700 a. C.; haciéndolo único en su género.

finalmente la parte superior del cráneo con la inconfundible forma del peyote, así como su propio tamaño.

La edad adjudicada a la pieza, nos hace pensar que los huasteca tuvieron contactos culturales con el semidesierto del altiplano; siendo en ese momento que atraerán la planta del peyote a sus tierras para dotarla de un simbolismo antiquísimo, para ser testimonio de una clave fundamental para comprender la cosmovisión de este pueblo.

La creencia en Tzíman, como dios prehispánico, pierde sus peculiaridades en el tiempo. Sin embargo, sus raíces han sido lo suficientemente poderosas como para llegar a nosotros en forma de personajes sagrados que pueden ser femeninos o masculinos, y que hoy se mueven de un modo discreto entre la población rural de la Huasteca, proporcionando conocimientos que van desde el ámbito de la salud hasta la definición del manejo de una concepción del tiempo muy diferente a la de nuestra cultura; en donde el presente no existe y el futuro es reflejo material del pasado.



**Figura 23.** La “Devoradora de Inmundicias” o “La gran Paridora”, Códice Borgia.

Hoy en día, el Tzíman convoca a las personas que lo requieren en los lugares sagrados (figura 24) para él y que pueden ir desde las antiguas ciudades prehispánicas descubiertas en la región —tal como Tamuoc (El Consuelo) y donde se encontraron cantidad de ofrendas mortuorias— hasta lugares en sierra, cuevas y antiguos terrenos que albergaron templos católicos, que hoy están en ruinas (figura 25).



*Figura 24.* Dos ceremonias en momentos distintos en Tamuoc. Estas fueron convocadas por el Tíman Hilario y por la Tzíman Manuela.

Pese a que en la Huasteca hay una enorme cantidad de yerberos, curanderos, hechiceros, diablos y brujos que hacen pócimas, tan solo el Tzíman es el único reverenciado por considerársele *muy sagrado*; siendo muy difícil entrar en contacto con ellos dado que se les considera *eloles de gran sabiduría*.

Los Tz'íman llevan a cuestas la responsabilidad de guardar los conocimientos del pasado mas no de la historia, ya que desconocen esta palabra y por lo tanto su concepto. El que hasta hoy haya sobrevivido, es sin duda una garantía de que *este conocimiento no se va a perder*.



**Figura 25.** Iglesia de El Jopoy, siglo XVI, en ruinas. Este es una de los primeros templos católicos en el Estado de San Luis Potosí. Hoy, en su 'interior', existe un campo santo donde indígenas locales entierran a sus fieles difuntos; contando para ello con el ceremonial católico y el ritual del Tz'íman, aceptado por los sacerdotes cristianos del lugar.

## Referencias bibliográficas

- Cortés, H. (1969). *Cartas de relación*. Ciudad de México, México: Editorial Porrúa.
- Díaz, L. (1988). Los metales y las piedras preciosas en el mundo azteca. En Muñoz Mendoza, J. (Comp.), *América: hombre y sociedad*. Granada, España: Diputación Provincial de Granada.
- Durán, D. (1970). *Historia de las Indias de la Nueva España*. Ciudad de México, México: Editorial Porrúa.
- García, Á. y Merino, L. (1989). Definición del formativo en la cuenca baja del río Pánuco. *Boletín del Consejo de Arqueología*, 82-85.
- González, C. (1996). Proyecto arqueológico Tamtok. *Huasteca: el hombre y su pasado*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Hanns, J. (1974). *Matrícula de Huexotzinco*. Graz, Austria: Akademische Druck-u.
- Kuehne, N. (1991). Dios murciélago e iconografía de la Huasteca. En Muñoz Mendoza, J. (Comp.), *América: religión y cosmos*. Granada, España: Diputación Provincial de Granada.

- Kuehne, N. (1997). El uso de plantas psicotrópicas en la Huasteca prehispánica. *Huasteca: el hombre y su pasado*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Kuehne, N. (1998). *Plegaria para un muerto: desciframiento de la escritura Huasteca en una vasija negro sobre blanco*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Kuehne, N. y Muñoz Mendoza, J. (1992). *Huasteca: arte prehispánico*. Granada, España: Junta de Andalucía.
- Kuehne, N. y Muñoz Mendoza, J. (1998). *Epigrafía Huasteca: descubrimiento de una escritura antigua en Mesoamérica*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Limón Olvera, S. (1991). Xiuhtecuhtli y la centralidad. En Muñoz Mendoza, J. (Comp.), *América: religión y cosmos*. Granada, España: Diputación Provincial de Granada.
- Loumala, K. (1988). *Mythic Themes*. New York, USA: Penguin.
- Manrique, J.A. (1975). La muerte en la Colonia. *La muerte, expresiones mexicanas de un enigma*. Ciudad de México, México: Museo Universitario de Ciencias y Artes, UNAM.
- Manzo, E. (1997). Material arqueológico de Huapalcalco, Tulancingo, Hidalgo con características huastecas. *Huasteca: el hombre y su pasado*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Margain, C. (1998). Materialización arquitectónica del encuentro y sincretismos hispano-indígenas resultantes en el México del siglo XVI. En Muñoz Mendoza, J. (Comp.), *América, encuentro y asimilación*. Granada, España: Diputación Provincial de Granada.
- Muñoz Mendoza, J. (1987). La entrada de Cortés a Pánuco. *Revista Quinto Centenario*, 6, 48-62.
- Muñoz Mendoza, J. (1987). La transfiguración de la muerte en el México prehispánico. *Revista Quinto Centenario*, 4, 54-77.
- Muñoz Mendoza, J. (Comp.) (1991). *América: religión y cosmos*. Granada, España: Diputación Provincial de Granada.
- Muñoz Mendoza, J. (1992). *Informe de la campaña de investigación histórica 1992 del PHAH*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Muñoz Mendoza, J. (1993). *Informe de la campaña de investigación histórica 1993 del Proyecto de Historia Antigua de la Huasteca —PHAH—*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.



- Muñoz Mendoza, J. (1997). Llegada de Américo Vespucio a la Huasteca. *Huasteca: el hombre y su pasado*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Muñoz Mendoza, J. (2002). *Tesoros de la Huasteca prehispánica: 4,000 años de historia*. Granada, España: Diputación Provincial de Granada y Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas.
- Muñoz Mendoza, J. (2005). Brecha indígena: Huasteca potosina. En Urbano, R. *Brecha indígena: Huasteca potosina*. San Luis Potosí, México: Minóica: editorial y arte.
- Muñoz Mendoza, J. (2006). *Atlas toponímico y glosario zoobotánico en lenguas tenek y náhuatl de la Huasteca potosina*. San Luis Potosí, México: Fundación Eduard Seler.
- Muñoz Mendoza, J. y Kuehne, N. (1988). *El Consuelo, Tamuín: arqueoastrología y marcadores solares en la Huasteca prehispánica*. San Luis Potosí, México: Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas.
- Muñoz Mendoza, J., Kuehne, N. y Castrillón, Á. (2002). *La Guadalupe de Metztlán: origen e implantación del Culto Mariano en México*. Ciudad de México, México: Instituto de América y Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas.
- Peñañiel, A. (1993). *Nombres geográficos de México*. Pachuca, México: Universidad Autónoma de Hidalgo.
- Ronderos, J. (2008). Comunicación verbal. Tercer Coloquio Fenómenos de Trans e Interculturalidad: en pos de una identidad a construir, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas y Fundación Eduard Seler.
- Tapia, C. (1978). *Vocabulario en lengua tének de la Huasteca*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

# “ENSAMBLAJES GLOBALES” Y “REDUCCIÓN DE DAÑO”: APUNTES EN TORNO A LA LUCHA ANTIDROGA Y AL MOVIMIENTO ANTIPROHIBICIONISTA

Borja-Martínez, R.E., Góngora-Sierra, A. y Sánchez-González, C. (2017). “Ensamblajes globales” y “reducción de daño”: apuntes en torno a la lucha antidroga y al movimiento antiprohibicionista. *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 106-118. DOI.10.17151/culrd.2017.22.24.6.

RAMIRO E. BORJA-MARTÍNEZ\*  
ANDRÉS GÓNGORA-SIERRA\*\*  
CARLOS SÁNCHEZ-GONZÁLEZ\*\*\*

Recibido: 05 de marzo de 2017  
Aprobado: 05 de junio de 2017


## RESUMEN

Objetivo. Realizar una revisión crítica de los conceptos de ensamblaje y situación de Zigon, con el ánimo de mostrar sus posibilidades analíticas para describir los actores sociales y las redes sociotécnicas (o puntos de apoyo de acuerdo a Foucault) que sirven de soporte simbólico y material al fenómeno global denominado ‘prohibición’ o “guerra contra las drogas”. Metodología. Etnografía del activismo antiprohibicionista, incluyendo técnicas de observación participante, entrevistas y archivo. Resultados y conclusiones. Consideramos que esta perspectiva puede mejorar la comprensión sobre los retos teóricos y políticos de estudiar y hacer parte del movimiento antiprohibicionista en Colombia. El texto está dividido en tres secciones: en la primera se parte de un caso etnográfico para entender los desafíos de pensar las “políticas de drogas”, desde perspectivas alternativas al denominado ‘prohibicionismo’, introduciendo así el marco en donde adquieren sentido los conceptos que se estudiarán posteriormente. En la segunda se discuten ambos conceptos, de la mano de algunos teóricos contemporáneos que han usado críticamente las discusiones del llamado “giro ontológico” en la antropología. A modo de conclusión, reflexionamos sobre el papel de los usuarios de drogas en la producción de conocimiento académico y en la construcción de nuevos arreglos políticos para regular las relaciones entre personas y drogas.


**Palabras clave:** ensamblaje, situación, reducción de daño, antiprohibicionismo.

---


\* M.Soc.Sci. en Bio-política Global. Universidad de Laponia. Rovaniemi, Finlandia. E-mail: rborjam@gmail.com.

 orcid.org/0000-0001-8204-9833.

\*\* Ph.D(c). en Antropología. Universidad Federal de Río de Janeiro. Río de Janeiro, Brasil. E-mail: ilongote@gmail.com.

 orcid.org/0000-0003-4737-4555.

\*\*\* Politólogo. Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia. E-mail: karsaga77@gmail.com.

 orcid.org/0000-0002-9504-2902.



## **“GLOBAL ASSEMBLAGE” AND “HARM REDUCTION”: NOTES ON ANTI-DRUG STRUGGLE AND ANTI-PROHIBITIONIST MOVEMENT**

### **ABSTRACT**

Objective. To carry out a critical review of Zigon’s concepts of assembly and situation with the aim of showing its analytical possibilities to describe social actors and socio-technical networks (or points d'appui according to Foucault) that serve as symbolic and material support for the global phenomenon known as ‘prohibition’ or “war on drugs”. Methodology. Ethnography of anti-prohibitionist activism, including techniques of participant observation, interviews and archive. Results and conclusions. It is considered that this perspective can improve the understanding of the theoretical and political challenges of studying and participating in the anti-prohibitionist movement in Colombia. The text is divided into three sections: The first part arises from an ethnographic case to understand the challenges of thinking “drug policies” from alternative perspectives to the so-called ‘prohibitionism’, thus introducing the framework in which the concepts which will be studied later make sense. In the second part, both concepts are discussed together with some contemporary theorists who have critically used the discussions of the so-called “ontological turn” in anthropology. To conclude, in the third part, there is a reflection on the role of drug users in the production of academic knowledge and in the construction of new political arrangements to regulate the relationships between people and drugs.

**Key words:** assemblage, situation, harm reduction, anti-prohibitionism.

## INTRODUCCIÓN

A principios de 2013, tuvo lugar un evento organizado por una reconocida ONG y la Alcaldía de Bogotá<sup>1</sup>. Uno de los pasillos del teatro donde se realizaba el encuentro había sido adaptado como un *hall* de exposiciones en cuyas paredes estaban adheridos varios ejemplos de “piezas comunicativas” elaboradas por organizaciones de la sociedad civil de España, Estados Unidos, Inglaterra, México, Chile, Brasil y Colombia. Estas ‘piezas’, son usadas en campañas de salud pública con diferentes propósitos; en el caso de estas organizaciones, queda claro que la finalidad no es que las personas dejen de consumir drogas sino que lo hagan de una manera ‘segura’. Se trata principalmente de folletos impresos y digitales que contienen información sobre la composición química de cada sustancia (aquí, se enfatiza que el porcentaje de pureza de una droga está directamente relacionado con los riesgos que sus efectos pueden provocar y al mismo tiempo se mencionan resultados de pruebas elaboradas en laboratorios que demuestran la mala calidad de algunas sustancias), el tipo de efecto que produce (catalogados por la toxicología como estimulantes, sedantes, narcóticos entre otros) y varias clases de consejos relacionados con prácticas de consumo<sup>2</sup>. Las recomendaciones parten de la premisa de que hay que hacer algo con las personas que consumen drogas y no piensan dejar de hacerlo. La cuestión central no es evitar el contacto entre personas y drogas, sino disminuir la probabilidad de un accidente en el futuro; o, mejor aún, modular un riesgo; para ello se usan herramientas del diseño gráfico contemporáneo y en especial del mundo del cómic. Las viñetas invocan estados de ánimo, modas, conversaciones en bares y fiestas caseras; y sus diálogos, cargados de jerga, intentan evitar términos técnicos; de esta manera los consejos suenan más ‘auténticos’. Tal como lo señaló una experta española se busca “modificar conductas” por medio de la “comunicación social” y la construcción de ‘modelos’ cuyo impacto pueda ser “medible y validado”, pues la intención final es construir materiales y sistemas de evaluación ‘replicables’. En el corredor, también se exhibieron ‘piezas’ locales construidas siguiendo el mismo patrón: información

---

<sup>1</sup> Nos reservamos el nombre de la ONG, para conservar su anonimato. La intención de este apartado no es controvertir las acciones de esta organización sino la de describir un evento donde se escenifica típicamente la relación entre reducción de daño, expertos y consumidores.

<sup>2</sup> Algunos de estos son: evitar las mezclas, comprarle a un expendedor de confianza e hidratarse durante la fiesta; “picar bien” la sustancia, alternar las fosas nasales y usar suero para limpiar los conductos nasales cuando se trata de drogas inhalables; no compartir jeringas y no inyectarse en determinadas partes del cuerpo, para el caso de las drogas inyectables; conocer la ley, las contravenciones y las sanciones; usar preservativos cuando se tienen relaciones sexuales bajo efectos de algún psicoactivo y consejos relacionados con ampliar el círculo de amistades y reflexionar sobre los cambios de comportamiento en casa.

sobre la sustancia; descripción de efectos, riesgos y daños; aspectos legales y varios consejos destinados a cambiar prácticas riesgosas en los consumidores con un marcado énfasis en la responsabilidad y la capacidad de decidir. El mensaje implícito de esta exposición puede inferirse con facilidad: mostrar cómo un grupo de organizaciones de la sociedad civil (o no gubernamentales, dependiendo de su autodenominación), son capaces de producir cambios de comportamiento basados en la premisa según la cual la generación de una estética particular para la presentación de datos y consejos ayuda a las personas a tomar “decisiones informadas”; elecciones consideradas buenas y saludables en las piezas comunicativas o de manera implícita (siempre desde la lógica del mal menor y la autorregulación).

Durante el evento se realizaron varios paneles con títulos referidos a aspectos políticos, científicos, terapéuticos y económicos que de acuerdo a los organizadores son “fundamentales para entender la necesidad de cambiar las políticas de drogas” y dejar atrás el *prohibicionismo*.

A continuación, resumimos los argumentos presentados por algunos de los expertos invitados destacando lo que estos mismos actores pregonan como *evidencias* y verdades: una médica uruguaya<sup>3</sup>, especialista en salud pública, mostró sus pruebas. Dicha experta, quien hace parte del *International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service* —ICEERS— y del gobierno uruguayo, hizo un recuento histórico de la forma peyorativa y discriminatoria en que el Estado y las instituciones médicas de su país han calificado a las personas que usan drogas. Según ella, el cambio estaría en construir una “nueva identidad” para estas personas; una en la que puedan ser reconocidas como seres humanos con derechos. La diferencia con otros especialistas es que utiliza el ejemplo uruguayo como una “experiencia concreta”. Por lo tanto no habla de posibilidades, sino de prácticas de regulación de las drogas; es decir de una política *sui generis* que implica la transformación de la estructura administrativa del Estado.

Un psicólogo especialista en farmacología, fue otro de los expertos invitado a uno de los foros. Él, al igual que sus antecesores, habló de ‘evidencias’; refiriéndose en este caso al uso de moléculas farmacológicas y plantas medicinales para el tratamiento de ‘adicciones’. Este profesor universitario, prefirió utilizar el término

---

<sup>3</sup> Nos reservamos el nombre de los tres expertos en este apartado, para conservar su anonimato. Al mencionarlos, la intención no es la de citar científicamente sus teorías ni discutirlos, sino de delinear temas y acuerdos implícitos encontrados frecuentemente en este tipo de escenarios.

sustancias psicoactivantes (y no drogas o sustancias psicoactivas) debido a que se refiere más a la potencia de dichos compuestos, “sintéticos” o “naturales”, como medios efectivos para reducir daños relacionados con “consumos problemáticos”. En este discurso, el límite entre lo legal y lo ilegal poco importa, lo crucial parece ser la búsqueda de alternativas para tratar las ‘dependencias’. En opinión de este especialista, la autonomía y la libertad informada para consumir serían las claves del “libre desarrollo de la personalidad” y una manera pragmática (en este caso no coercitiva) de hacer reducción de daño centrada en la “sustitución de sustancias” y el “consumo regulado”. La clave estaría en encontrar la ‘dosis’ adecuada para cada persona y pensar que tanto el daño como la salud son un continuum y no dos polos de una relación mutuamente excluyente.

Una experta mexicana, quien trabaja como *program manager* en una ONG inglesa con estatus consultivo en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, cerró uno de los foros denominado: “Reducción de riesgos y daño en la política pública”. En este, los argumentos y las pruebas están basados en la evaluación del impacto de ciertas políticas públicas que en su conjunto conforman el “arsenal institucional del prohibicionismo” a partir de la década del 60. La actual prohibición de las drogas, consistiría en un “sistema legal global” consolidado a través de las convenciones de las Naciones Unidas e “incorporado a la legislación doméstica en más de 150 países”. De acuerdo a esta experta, hay múltiples evidencias (calculadas en términos de costo y beneficio, es decir, en los propios términos que el prohibicionismo ha impuesto) de que esta ‘guerra’ está perdida: en primer lugar, este tipo de políticas han sido infructuosas ante el aumento de las amenazas a la salud pública, el desarrollo y la seguridad; han aumentado el conflicto interno; han generado más delincuencia y corrupción; han enriquecido a los criminales en lugar de neutralizarlos; ha causado deforestación y contaminación ambiental y han provocado el colapso del sistema carcelario. Desde su punto de vista, no se trata de plantear la inocuidad de las drogas sino de reconocer que “son peligrosas”; y por lo mismo no deberían dejarse en “manos de los delincuentes”, sino ser reguladas por el Estado.

Nótese que lo que está en juego en estas intervenciones es la búsqueda de una posición más *incluyente* para los consumidores. No se parte del cese del consumo, sino que —con figuras como regulación, reducción de daño o reconocimiento de derechos— se hace lugar a cierta continuidad de este a través de políticas y prácticas alternativas al prohibicionismo.

## PENSANDO A TRAVÉS DE UNA ‘SITUACIÓN’

El artículo *What is a situation?: An Assemblic Ethnography of the Drug War* (Zigon, 2015), plantea que la ‘prohibición’ contemporánea constituye un fenómeno que atraviesa fronteras políticas e ideológicas. Una especie de acuerdo internacional en contra de un “enemigo común”, que es difícil de describir debido a la difusa y heterogénea trama de actores y tecnologías de gobierno que le proporcionan veracidad y existencia. Para Zigon fenómenos tan diversos como la persecución a los usuarios de drogas en las calles de los EEUU, las misiones en Afganistán, las incursiones militaristas en México y Colombia y las intervenciones terapéuticas obligatorias en Rusia o Dinamarca, son ‘manifestaciones’ locales de una ‘situación’ de escala global denominada “guerra contra las drogas”. En palabras del mencionado autor, esta ‘guerra’ no tiene una cabeza visible puesto que su agencia se encuentra dispersa, toma diferentes formas y se adapta a variados universos y circunscripciones políticas, siendo un ensamblaje o agenciamiento con efectos potenciales en cada ser humano del planeta. De modo que, a pesar de las diferencias entre un *gueto* de Vancouver y la antigua calle del Bronx en Bogotá, existen personas que comparten ciertos referentes y experiencias dado que sus vidas han sido marcadas por la persecución y el miedo.

El concepto de *situación* refiere a esa forma de trama difusa, heterogénea, móvil y global de actores y tecnologías, en lugar de un agente o factor causal privilegiado. Esta forma sería la que constituiría realidades como la guerra contra las drogas. Poresavía, “el concepto de *situación* nos permite reconocer que en la actual configuración global, la complejidad es a la vez no local y local, esto es, que lo local emerge de un conjunto de condiciones compartidas de constitución difusa” (Zigon, 2015, p. 503).

La apuesta de Zigon es etnográfica y política. Por un lado, elabora algunas herramientas analíticas para describir situaciones producidas por la “guerra contra las drogas”, intentando mostrar de qué está hecha esa “caja negra” y cómo el ensamblaje no es totalizable; pues su arquitectura abierta y adaptativa se asemeja más a una red sociotécnica (enmarañado de discursos morales y científicos, artefactos de gobierno, plantas con propiedades psicoactivas, agentes farmacológicos y un sinnúmero de actores y escalas que se entrecruzan en diferentes tiempos y espacios) que a una estructura. Cabe decir que los efectos de esta articulación son caóticos e impredecibles y generan continuamente apropiaciones sorprendentes. Para ilustrar este punto, el antropólogo narra su participación en un evento ‘antiprohibicionista’ en la ciudad

de Nueva York. Cuenta cómo uno de sus principales interlocutores en Vancouver no pudo presentar su trabajo de reducción de daño, pues no consiguió el visado debido a que había sido judicializado por un asunto relacionado con drogas. Ya en los EEUU, Zigon (2015) quedó impactado con un poema declamado por un activista local en el que toda la violencia de la “guerra contra las drogas” es descrita con una lacónica frase que resume la condición de los usuarios que habitan en las calles de la mencionada metrópoli: la prohibición “nos reduce a la nada” (p. 508). Según Zigon tanto el poeta como el activista atravesaron por situaciones singulares, pero “se reconocen como parte de la multiplicidad que constituye su condición compartida de ser-en-el-mundo”. De modo que el concepto de situación permite moverse entre las “manifestaciones localizadas” y las “relaciones ensambladas” de un fenómeno ampliamente difundido que provee las condiciones para su emergencia.

Aquí, cobra sentido la estrategia política. Para Zigon, son los propios agentes del movimiento “antiguerra contra las drogas” quienes mejor conocen a su enemigo; una especie de “fantasma político” listo para materializarse en prácticas teo-terapéuticas, abusos policiacos o dosis de cocaína adulterada. Desde este punto de vista, las personas afectadas por esta ‘situación’ poseen una especie de “teoría nativa” que ayudaría a los antropólogos a repensar sus propios objetos de estudio. El autor reitera así, el doble objetivo de la propuesta que denomina “ensamblaje etnográfico”: (i) describir la compleja configuración global contemporánea de las cosas —su fragilidad como propone Connolly (2013)— y pensar cómo trazar y articular el movimiento, la fuerza y los límites del entramado para iniciar su transformación (Zigon, 2015). La clave estaría en entender que los usuarios de las drogas son actores políticos; o, en palabras de Albers (2012), pasar de una reducción de daño ‘débil’ en la que “el cliente” es un individuo atomizado que sufre daños y necesita remedio o alivio y transitar hacia una reducción de daño ‘fuerte’, sin ‘pacientes’ ni “usuarios de servicios” y cuyo fin sea cuestionar y modificar “la fuente del daño”; esto es, la criminalización y el sufrimiento generado en nombre de la guerra decretada en contra de las drogas. Se trata de ampliar los horizontes de la reducción de daño al campo de los derechos humanos, incluyendo “el derecho a usar drogas” y a las “técnicas de magnificación del placer” (Albers, 2012, p. 10).

En suma, la guerra contra las drogas tiene cierta textura heterogénea y móvil. El movimiento antiprohibicionista comprende esta textura y responde de una manera que se le asemeja, reinterpretando la reducción de daño de forma que no se centra



en las drogas sino que se extiende a todo el entramado. Por tanto, el concepto de situación le es útil al investigador para describir la comprensión del movimiento sobre la guerra contra las drogas y la reducción de daño.

## **DISCUSIÓN: UN BARRIO ‘CHÉVERE’**

Veamos un ejemplo de ensamblaje etnográfico. En 1993, una organización de usuarios de drogas emergió en Vancouver cuando se supo que el sector denominado *Downtown Eastside* tenía las tasas de infección con VIH más altas del mundo. Ante esta ‘situación’, epidemiológicamente probada, lo que se propuso no fue agrandar el programa de intercambio de jeringas —que sería intervenir la causa más próxima— sino responder alterando la situación como un todo, es decir, construyendo un mundo.

Este mundo estaba constituido, entre otras cosas, por un banco dentro del barrio organizado específicamente para las necesidades de los usuarios activos de drogas y para aquellos que se encontraban sin un hogar, por una serie de empresas sociales que daban empleo a los usuarios de drogas y se adaptaban a sus horarios; además de estudios y galerías en donde los usuarios y habitantes de otros barrios podían crear y mostrar sus trabajos; así como de una cantidad creciente de viviendas públicas y algunas combinadas con viviendas privadas. Esta red también contaba con varios servicios terapéuticos y de salud dentro del barrio tal como el centro de inyección segura en Vancouver, que se ha hecho famoso por el programa piloto de prescripción de heroína, la clínica de salud y odontología y la clínica de desintoxicación (Zigon, 2015).

Este tipo de intervenciones son una especie de situaciones-respuesta creadas por un movimiento “antiguerra contra las drogas” que tiene, al igual que su antagonista, textura de situación. Pero no se trata de una textura uniforme, por el contrario tiene fibras clave, se configura como un diseño particular para unir determinados puntos de la urdimbre; en este caso, la conjunción entre salud pública, control estatal e incorporación de organizaciones de usuarios que participan en una forma de gobierno relativamente autónoma. Lo que se habría logrado en Vancouver, sería actualizar el repertorio de puntadas dejando al descubierto un punto estratégico desde el cual deshilar el tejido prohibicionista.

Siguiendo a Zigon, la reinterpretación de las salas de inyección segura fue la táctica que resultó adecuada en Vancouver para aproximarse a lo que los activistas de allí tomaron como objetivo estratégico: el establecimiento de zonas de reducción de daño, amplias y complejas. El problema no es simplemente que, de acuerdo con el autor, el activismo antiprohibicionista de Vancouver se propondría como un modelo global. Algunos modelos de investigación-acción construidos en América Latina (Fergusson y Góngora, 2012; Milanese, 2012; Machín, 2010) plantean un objetivo similar, se trataría de transformar el conjunto de redes que animan un territorio. Lo que queremos señalar es que en la medida en que Zigon conceptualiza esta estrategia como *situación*, sugiere que puede reinterpretarse indefinidamente; de hecho, cualquier otro activismo de usuarios de drogas, en otro lugar, queda reducido en su artículo a una reinterpretación de esta misma estrategia (Zigon, 2015). Bajo estas posibilidades de reinterpretación no solo se extendería indefinidamente el objetivo estratégico, también quedaría anulada la posibilidad de criticar la adecuación de la táctica al objetivo: si la lucha por lugares de consumo seguro en otras latitudes no llega a servir para establecer zonas de reducción de daño en nuestro “Sur global”, esto no invalidaría tal táctica puesto que ayuda de algún modo a enfrentar lo más urgente.

Ahora bien, este es el ‘modelo’. Sin embargo, es necesario destacar que las distintas maneras en que se actualizan las ‘situaciones’ están marcadas por profundas asimetrías y permiten cuestionar el advenimiento del pregonado cambio en las políticas de drogas. ¿Qué tan fácil es reinterpretar una sala de inyección segura en una ciudad como Bogotá, Medellín o Pereira? ¿Qué se logra al intentarlo? ¿Será que la reducción de daño se nos volvió un molde eterno, por lo instrumental y vacío? ¿Será que estamos llegando al Estado-clínico preconizado por Thomas Szasz (1992)? ¿Será que, como afirma Escotado (2014), la caída de la ‘prohibición’ no es más que la reorientación del flujo de recursos y especialistas hacia el robusto mundo de las ONG que viven del humanitarismo y la reducción de daño? Entonces, resulta pertinente explorar otras maneras de usar el concepto *situación*.

## CONCLUSIONES: REDUCCIÓN DE DAÑO, CUERPO Y POLÍTICA

Tanto el muro en que estuvieron fijados los folletos descritos al inicio de este escrito como el barrio de Vancouver son puntos de contacto, nudos de una misma urdimbre tejida con hilos existenciales de diferentes materiales y colores. Recordemos que en el evento realizado, en Bogotá, en 2013, se dio una organización espacial particular. Por un lado, estaba el *hall* de exhibición de “piezas comunicativas” con toda esta serie de recomendaciones gráficas; por otro, los especialistas que exponían desde diferentes saberes su visión experta de la reducción de daño y del fracaso de la guerra contra las drogas. Esta separación espacial es clave. Los usuarios solo aparecen como representaciones, siendo nombrados, objetivados en folletos que hablan de sus conductas de riesgo, en estadísticas sobre el fracaso de la “guerra contra las drogas”, en teorías sobre el desvío y las nuevas ciudadanía, en cálculos económicos sobre su capacidad de consumo y en formulaciones farmacológicas sobre la ‘dependencia’; aunque en sí, ellos no están, son “población objeto”, son ‘pacientes’, su ausencia es fundamental para que este tipo de antiprohibicionismo siga existiendo. Tenemos expertos que piensan por los usuarios y piezas comunicativas diseñadas para estos, pero no se ve por ninguna parte al usuario/activista. ¿Tiene alguna legitimidad este nuevo lugar-en-el-mundo dentro de los discursos y prácticas de aquellos que gastan dinero y recursos intentando reducir los daños y mitigar los riesgos producidos por las drogas? ¿Es la voz del usuario/activista en Colombia, lo suficientemente fuerte como para hacerse oír sin la ayuda de los expertos? ¿Dónde y cómo se teje esa relación entre experto, folleto y usuario?

Estos cuestionamientos podrían ayudarnos a pensar una reinterpretación del “modelo de Vancouver”, que sea gestada por aquellos que han sido concebidos como el público objetivo de “piezas comunicativas” de reducción de daño. Se trata de cambiar la relación asimétrica (epistemológica y política) entre usuarios y expertos, de darle el máximo espacio a quienes hasta ahora no han sido más que espectadores del trabajo de especialistas “encomendados por el Estado para escarbar en los corazones y curar las almas de los adictos” (Stengers and Ralet, 1997, p. 227). Pero antes de asumir automáticamente el “modelo de Vancouver”, ¿a qué problema responde la separación entre el panel de expertos y la audiencia de los folletos atractivos y en general la insistencia en unas políticas públicas “basadas en la evidencia”? ¿Qué es lo que tanto les preocupa? ¿Cuál es la inquietud por marcar una diferencia y una jerarquía? La obsesión por la evidencia parece ser una respuesta a lo que el

experto podría ver como delirantes y caóticas vulgarizaciones de la ciencia de las que se valen los ‘marihuанeros’ más difíciles. Se trata de un miedo que reacciona ante la experimentación abierta y masiva con las drogas posibles en la hiperestesia (o sobrecarga sensorial) que caracterizaría al actual orden somático (Pedraza, 2004). La evidencia sería entonces una defensa frente a la usurpación y a la contaminación del *sujeto* del conocimiento en una configuración contemporánea en la que el experto, en un gesto nostálgico, intenta flotar en un río multicultural y saturado de estímulos aferrándose a su cartapacio de evidencias. Más allá del “modelo de Vancouver”, el tema de la hiperestesia es un horizonte en donde el concepto *situación* puede ser provocador.

¿Cómo resulta, entonces, a contraluz, este monstruo de ignorancia y confusión: *aquello que no está basado en la evidencia*? Empecemos por pensar la experiencia, ese efecto de coproducción entre seres humanos y drogas (Gomart, 2002; Vargas, 2006), aquello que se siente con el cuerpo; alteración que, por su intensidad, nos lleva a percibirnos de maneras imprevistas y desconcertantes. Reconocer en ello una ‘evidencia’, es lo que define al cuerpo hiperestésico (Pedraza, 2004). Por tal motivo, aunque los expertos recurren a variados tipos de pruebas para defender sus versiones de la reducción de daño, todos lo hacen para defenderse de la relación inmediata entre los cuerpos hiperestésicos y sus verdades.

Sin embargo, ¿qué tácticas le permiten a esos cuerpos sentirse y traducirse como verdades? ¿Qué trayectorias pueden trazarse a partir de tales verdades y cuerpos? ¿Cuál es la “situación de hiperestesia” que delinean? ¿Por qué no politizamos la ‘traba’ y hablemos del viaje con toda su potencia creadora y destructora? ¿Por qué no intentamos salir del marco semántico que reduce el “consumo de drogas” a un hecho biológico promotor de ‘indiferencia’, violencia, y, ante todo, “evasión de la realidad”? ¿No es paradójico que este tipo de argumento sea invocado por actores del movimiento “antiguerra contra las drogas” cuando, como bien lo explicó Derrida (2003), la prohibición se basa en la retórica fantasiosa según la cual las drogas hacen que perdamos cualquier sentido de lo que es la “verdadera realidad”? ¿Qué implica proponer la “situación de hiperestesia” como una base sobre la que la guerra contra las drogas y la reducción de daño resultan situaciones-respuesta?

La idea de una “situación de hiperestesia” complica las nociones de inclusión y exclusión social relacionadas con la participación de los usuarios en los programas

de reducción de daño. En principio, la reducción de daño se habría dispuesto como algo que pone en marcha al consumidor marginado hacia un interior privilegiado ya sea la ciudadanía, la dignidad humana, el estatuto de sujeto de derechos, el estilo de vida saludable, el consumo responsable, la realidad compartida por todos entre otros. Pero la reducción de daño se habría institucionalizado tornándose en un mecanismo que, proclamando la inclusión progresiva de los usuarios al interior de la sociedad, termina por marginar a los usuarios al interior del propio mecanismo. ¿Será que toda esa forma de debatir centrada en nociones de inclusión y exclusión, esa “topología de la participación”, sirve para describir la situación de hiperestesia? ¿Cómo se ensamblan los encuentros y desencuentros entre aquellos que proclaman la verdad que la evidencia presenta como transparente y libre de valor y aquellos que buscan su verdad, poniéndose al límite en su propia experiencia tal como ocurre con el cuerpo hiperestésico?

Este espectro teórico plantea diferentes perspectivas que permiten complejizar temas como la “guerra contra las drogas”, la reducción de daño y el activismo entre otros. Consideramos que el ejercicio de trazar conexiones entre la teoría de los ensamblajes globales, la perspectiva de Zigon y el contexto colombiano, abre nuevos caminos de indagación etnográfica y permite formular nuevas preguntas. Una de las inquietudes que se presentó, gira en torno a la relación problemática entre el activismo y el uso táctico y estratégico de los derechos humanos frente a los riesgos de la institucionalización de la reducción de daño y su fusión con un Estado-clínico disperso en la marea de gubernamentalidad neoliberal.

Estas preguntas están directamente relacionadas con las asimetrías que suelen ser desdeñadas por las teorías inspiradas en el llamado “giro ontológico”. Si el poder no tiene un ‘centro’, ¿cómo no perder de vista las múltiples relaciones de fuerza que constituyen los ensamblajes? ¿Cómo describir las maneras diversas en que un actor puede ganar y ejercer más o menos influencia en el mundo de las políticas de drogas? ¿No será hora de reconocer nuestras propias prácticas difusas, nuestros conflictos internos, nuestras asociaciones caóticas, nuestros cuerpos hiperestésicos y repensar el activismo antiprohibicionista? Si como dice Derrida (2003), la jerarquía del placer (buenos y malos placeres) está ligada con la metafísica del trabajo y la actividad instaurada por la mente ilustrada: ¿por qué no buscar la manera de torcer ese infame programa moderno?

## Referencias bibliográficas

- Albers, E. (2012). Harm reduction: Contribution to a critical appraisal from the perspective of people who use drugs. En R. Paters and D. Riley (Ed.), *Harm Reduction in Substance Use and High-Risk Behaviour: International Policy and Practice* (pp. 124-131). Chichester, England: Wiley-Blackwell.
- Connolly, W. (2013). *The Fragility of Things: Self-organizing processes, neoliberal fantasies, and democratic activism*. Durham, London, England: Duke University Press.
- Derrida, J. (2003). The Rhetoric of Drugs. En A. Alexander and M. Roberts (Ed.), *High Culture: Reflections on Addiction and Modernity* (pp. 19-44). New York, USA: State University of New York Press.
- Escotado, A. (2014). La última cruzada de la prohibición. Conferencia magistral. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Fergusson, S. y Góngora, A. (2012). *La relación entre personas y drogas y los dispositivos de inclusión social basados en la comunidad*. Recuperado de [http://www.mamacoca.org/docs\\_de\\_base/Debate\\_despenalizacion\\_Colombia/fergusson\\_y\\_Gongora\\_relacin\\_personas\\_drogas\\_dispositivos\\_inclusion\\_social\\_2013.pdf](http://www.mamacoca.org/docs_de_base/Debate_despenalizacion_Colombia/fergusson_y_Gongora_relacin_personas_drogas_dispositivos_inclusion_social_2013.pdf).
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Gomart, E. (2002). Six Effects in Search of a Substance. *Social Studies of Science*, 32 (1), 93-135.
- Machín, J. (2010). Modelo ECO2: redes sociales, complejidad y sufrimiento social. *REDES. Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, 18 (12), 305-325.
- Milanese, E. (2012). *Tratamento comunitário: manual de trabalho I*. São Paulo, Brasil: Instituto Empodera.
- Pedraza, Z. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. *Iberoamericana*, IV (15), 7-29.
- Stengers, I. and Ralet, O. (1997). *Power and Inventions: Situating Science*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Szasz, T. (1992). *Our Right to Drugs. The Case for a Free Market*. New York, USA: Praeger.
- Vargas, E. (2006). Uso de drogas: a alter-ação como evento. *Revista de Antropologia*, 49 (2), 582-623.
- Zigon, J. (2015). What is a Situation?: An Assemblic Ethnography of the Drug War. *Cultural Anthropology*, 30 (3), 501-524.

# MANIFESTACIONES SOCIOPSICOLÓGICAS DEL CARÁCTER FRENTE AL CONSUMO COMPULSIVO DE BAZUCO

Correa-Lagos, C. (2017). Manifestaciones sociopsicológicas del carácter frente al consumo compulsivo de bazuco. *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 119-141. DOI.10.17151/culrd.2017.22.24.7.

CARLOS ENRIQUE CORREA-LAGOS\*

Recibido: 03 de febrero de 2017


Aprobado: 05 de junio de 2017

## RESUMEN

**Objetivo.** Analizar las manifestaciones sociopsicológicas del consumo compulsivo de bazuco en los habitantes de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía, en la ciudad de Armenia, Quindío, Colombia. **Metodología.** Cualitativa, con un paradigma etnográfico. **Resultados.** Dentro de los sujetos consumidores de bazuco no todos lo hacen de una manera compulsiva; se identificaron dos manifestaciones sociopsicológicas del carácter: el consumidor experiencia y el consumidor compulsión, las cuales se caracterizan por tener de referencia el cuidado de sí; siendo material importante frente a la reducción del daño como enfoque teórico-práctico y hacia una mejor convivencia grupal. **Conclusiones.** La casa es un lugar muy valorado por los sujetos investigados, ya que la sienten familiar, siendo un espacio en el que se logra un impacto sociopsicológico primario en los consumidores compulsivos.

**Palabras clave:** manifestaciones sociopsicológicas, consumo compulsivo, bazuco, carácter, carácter social, inconsciente social, Erich Fromm.

---

\* Psicólogo. Magister en Culturas y Drogas. Universidad del Quindío, Armenia, Colombia.  
E-mail: [psiquik@gmail.com](mailto:psiquik@gmail.com).  [orcid.org/0000-0001-8250-6993](https://orcid.org/0000-0001-8250-6993).



# **SOCIO-PSYCHOLOGICAL MANIFESTATIONS OF THE CHARACTER AGAINST COMPULSIVE CONSUMPTION OF BAZUCO**

## **ABSTRACT**

Objective. To analyze the socio-psychological manifestations of compulsive consumption of bazuco in the inhabitants of the Hernán Mejía Mejía Foundation in the city of Armenia, Quindío, Colombia. Methodology. Qualitative research with an ethnographic paradigm. Results: Among the people consuming bazuco not all do it in a compulsive way. Two socio-psychological manifestations of the character were identified: the consumer experience and the consumer compulsion, which are characterized for having self-care as a reference, being important material in the reduction of damage as a theoretical and practical approach and towards a better group coexistence. Conclusions. The Hernán Mejía Mejía Foundation is a highly valued place by the subjects investigated since they see it as a family place, and as a space where a primary socio-psychological impact is achieved for compulsive bazuco consumers.

**Key words:** socio-psychological manifestations, compulsive consumption, bazuco, character, social character, social unconscious, Erich Fromm.

## **INTRODUCCIÓN**

En la sociedad existen diversidad de fenómenos que se presentan en mayor o menor escala y que afectan positiva o negativamente a toda la estructura en la que conviven los sujetos humanos como seres sociales, en este panorama aparece la interacción con las drogas y con ellas el bazuco como parte de las psicoactivas prohibidas.

El sujeto del Hogar de paso La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía, por ser un sujeto humano, está inmerso en las manifestaciones de su inconsciente social y su carácter tanto social e individual; tal como lo afirma Erich Fromm (1992), tiene unas



necesidades particulares que manifiesta socialmente a partir de la interacción con su grupo inmediato y su consumo compulsivo de bazuco, las cuales lo identifican.

En este sentido se realizó una investigación de corte cualitativo, por medio de relatos de vida, y desde un enfoque etnográfico, para registrar y estudiar más claramente al sujeto en lo que dice, en cómo se manifiesta su carácter social e individual —que hacen parte de su inconsciente social—, las maneras de reaccionar, cómo se siente y qué piensa frente al otro que está en convivencia constante con él en relación con el consumo compulsivo de bazuco.

Este trabajo se hizo, además, para evidenciar una problemática local y nacional sobre el consumo compulsivo de bazuco que no solo afecta al sujeto individualmente sino a todo su entorno social; ya que en los estudios realizados por los entes gubernamentales no ha existido una mirada específica frente a esta sustancia, que no solo es exclusiva de los estratos bajos sino que permea a toda la sociedad.

La población objeto de estudio estuvo conformada por diez sujetos con más de diez años de consumo de diferentes formas, explorativo o compulsivo, por nueve hombres y una mujer; con esto se quería reflejar que es más frecuente el consumo de esta sustancia por parte del género masculino que por el femenino, elemento que solo se percibe en el campo.

El objetivo de esta investigación fue analizar las manifestaciones sociopsicológicas del carácter frente al consumo compulsivo de bazuco en los habitantes del Hogar de paso La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía, y con base en ello caracterizar y describir las manifestaciones caracterológicas individuales y sociales dentro de dicho hogar. Igualmente se analizó la manera en cómo se configura esta adicción, pues se pensó que existía en los sujetos una inmadurez en el carácter vista por su poca capacidad de control de impulsos y de tomar decisiones, siendo un elemento negativo tanto individual como social. Por último, se estudió esta población a partir de la teoría de Erich Fromm y sus planteamientos del carácter social e individual dentro del inconsciente social; todo ello en La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía en la ciudad de Armenia, Quindío, Colombia. El estudio se realizó en el período 2014-2016, con el fin de tener avances y claridades frente a este consumo poco investigado y hasta ahora abordado de forma generalizada arrojando datos estadísticos poco claros y despersonalizados.

## METODOLOGÍA

Partiendo del abordaje etnográfico, como elemento de la metodología cualitativa, se realizaron una serie de entrevistas semi-estructuradas a los 10 sujetos que participaron en esta investigación para la recolección de datos; se realizó un diario de campo, registro fotográfico y de audio, y durante 2 años se convivió con la población de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía.

### Categorización de los sujetos

En la presente investigación se estudiaron 10 sujetos (1 mujer y 9 hombres), uno de los criterios de selección fue que su historia de consumo de bazuco fuera de más de 10 años; al igual que hubieran pasado o estuvieran viviendo la experiencia del consumo compulsivo en aras de observar qué relación tenían con la madurez del carácter social e individual; a continuación se expondrán los nombres que se utilizaron para respetar su identidad en la investigación, esto como un criterio de bioética, el género, la historia de consumo y familiar, tiempo de consumo y labor cotidiana.

**Tabla 1.** Participantes en la investigación por nombre (seudónimo), género, historia familiar y de consumo, tiempo de consumo y labor cotidiana

Número de sujeto	Nombre	Género	Historia de consumo	Historia familiar	Tiempo de consumo	Labor cotidiana actual
1	A	M	Cigarrillo, alcohol, bazuco en calillo (fumado con ceniza de cigarrillo)	Abandonó la casa de su madre por no hacerle daño a su familia	Más de 20 años	Voluntario de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía
2	AS	M	Cigarrillo, alcohol, bazuco en pipa y calillo (fumado con ceniza de cigarrillo)	Vivió con sus padres cuando niño y el padre lo echó de la casa a los 11 años cuando se dio cuenta de que consumía bazuco	Más de 20 años	Voluntario de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía

3	<b>BLA</b>	<b>M</b>	Cigarrillo, bazuco en pipa	Vivió con su madre, que pertenece a cierta religión y le dijo que no podía convivir con el diablo, así que le armó una carpa en la terraza de su casa	Más de 20 años	Reciclador
4	<b>G</b>	<b>M</b>	Cigarrillo, alcohol, bazuco en calillo (fumado con ceniza de cigarrillo) y en pipa	Separado de su pareja porque lo sorprendió en una infidelidad, después su madre murió y él se refugió en el alcohol y después en el bazuco	Más de 20 años	Vendedor de trapeadores
5	<b>Poeta</b>	<b>M</b>	Cigarrillo, alcohol, bazuco en calillo y en pipa	Se fue de su casa cuando era niño y estuvo trabajando administrando trabajadores de finca, nunca tuvo pareja y vivió en relación con los burdeles	Más de 20 años	Habitante de La Casa de la Fundación Hernán Mejía
6	<b>Bruto</b>	<b>M</b>	Cigarrillo, alcohol, bazuco en pipa	Abandonó a su familia cuando tenía 11 años de edad, vivió en Bogotá	Más de 20 años	Voluntario de La Casa de la Fundación Hernán Mejía
7	<b>LA</b>	<b>M</b>	Cigarrillo, alcohol, perico, bazuco en pipa	Se fue para el ejército de Colombia y allí conoció el bazuco y lo comenzó a consumir, cuando terminó el servicio militar ese día se fue a consumir a una olla y desde ese momento no volvió a su casa, dejó solas a sus hermanas y a su madre	17 años	Voluntario de La Casa de la Fundación Hernán Mejía

<b>8</b>	<b>L</b>	<b>M</b>	Cigarrillo, alcohol, bazuco en pipa	Comenzó el consumo cuando tenía 13 años, vivió en un barrio vulnerable de Armenia, tuvo esposa e hijos y con ella consumía y distribuía drogas	Más de 20 años	Voluntario de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía
<b>9</b>	<b>Miami</b>	<b>F</b>	Cigarrillo, alcohol, chamber (bebida etílica a base de gaseosa mezclada con alcohol antiséptico), bazuco en pipa	Se dedicó a la prostitución para criar a sus hijos, y vivió con su madre	Más de 20 años	Recicladora y trabajó en agricultura
<b>10</b>	<b>F</b>	<b>M</b>	Bazuco en Pipa	Abandonó a su familia cuando niño, desde ese momento está en la calle, trabajando como agricultor y no tiene contacto con su familia	Más de 20 años	Voluntario de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía

De ahora en adelante, aparecerán en los relatos los nombres tal cual se caracterizaron anteriormente.

## DISCUSIÓN Y RESULTADOS

En este apartado se expondrán los relatos y las categorías de los sujetos investigados, relacionándolos con los conceptos teóricos que tienen como objetivo comprobar la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles son las manifestaciones sociopsicológicas del carácter frente al consumo compulsivo de bazuco en los habitantes de La Casa de la Fundación Hernán Mejía Mejía?

## **El carácter: entre la inmadurez y la madurez**

En la teorización se habla del carácter como el mecanismo de defensa con el que reacciona el 'yo' en su formación contra el mundo exterior, es una coraza. Aquí, y con base en la teoría, se hará una transcripción de los datos que dejan ver esta dinámica; teniendo en cuenta que no se profundizó en el carácter como resultado de la socialización primaria, sino que se abordó para dar cuenta de cómo ayuda a formar el carácter social en aras de mostrar el análisis de las manifestaciones del carácter sociopsicológico.

Freud reconoció que [...] el estudio del carácter trata de “las fuerzas que motivan al hombre” que la forma en que un individuo actúa, siente y piensa está determinada en gran medida por la especificidad de su carácter y no es simplemente el resultado de respuestas racionales a situaciones realistas. Freud reconoció la cualidad dinámica de los rasgos de carácter, y observó que la estructura del carácter de una persona representa una forma específica por la cual la energía se canaliza en el proceso de vivir. (Fromm, 1964, p. 87-88)

Se tomó el carácter por dos de sus manifestaciones: el control de impulsos y la toma de decisiones, que es el puente por medio del cual se une con el carácter social; del cual se hablará más adelante haciendo el nexo.

Si el carácter es —en su origen— una coraza que se hace fuerte con el desarrollo del sujeto, el control de impulsos y la toma de decisiones son los elementos que median este proceso; es lo que utiliza el yo con el principio de realidad para adaptarlo a la cultura; si no hay esto, entonces, se percibe poca madurez del carácter por lo cual las decisiones y el control de impulsos se ven comprometidos.

Se comenzará a analizar cómo se evidencia el carácter y su poca madurez partiendo del entendimiento de este concepto por parte de Fericgla (2006), al preguntarse: ¿qué significa madurez? Etimológicamente el vocablo madurez proviene del latín *matururs*, que significaba exactamente lo mismo que hoy: despliegue máximo de las capacidades de un sistema; o su fortalecimiento en el sujeto consumidor compulsivo de bazuco.

Complementario al despliegue máximo de capacidades de un sistema, Fericgla (2006) afirma que:

[...] asociamos la madurez a cierto y razonable desarrollo emocional y cognitivo, a cierto nivel de autocontrol y a cierto estado de sabiduría vital imposible de cuantificar, que tiene más que ver con conocimiento cualitativo que con almacenamiento de información [...] a la capacidad para experimentar un rico abanico emocional sin ser presa de estas formas de reacción biológicamente determinadas, lo asociamos a la capacidad para usar las emociones en favor de los proyectos, de las decisiones y de los actos que realiza cada individuo. En último término, madurez indica también la capacidad para alcanzar cierta experiencia emocional a la que denominamos extática o de trascendencia. (p. 6)

En los sujetos investigados, se nota que hay parte de las dos manifestaciones del carácter: maduro y desarrollado e inmaduro y no desarrollado.

[...] yo por ejemplo para la casa tengo que irme con 100 mil pesos de acá para la casa, [Casa Familiar en Pereira] porque a los sobrinos ya los tengo enseñados de que los dulces [le da dinero a los sobrinos] que vamos a dar una vuelta, y antes de venirme les doy cualquier pesito, y llego con el pollito y compro carnita y miro como está el arrocito, entiende, [revisa si tienen comida] y si no entonces [les da], y son 16 mil pesos de pasajes, yo viajo en el transarmeria y si se me fueron 20 mil pesos vengo y me fumo dos, o tres raspas [dosis grande de bazuco, aproximadamente 3 gramos] que son de 5mil y si hay una me fumo una y listo, o sea yo aprendí a que ese desespero no, [a no desesperarse]. (A, consumidor de bazuco)

Aquí, se puede percibir una toma de decisiones acompañada del control de impulsos dado que A logra tener un vínculo con su familia al dividir el dinero y no consumirlo todo. Es un sujeto que lleva más de 50 años consumiendo bazuco, a lo que afirma: “hace días lo tomé como parte de mi vida”. Él, fue quien al inicio de la investigación hizo surgir el término *consumidor experiencia*. Este consumidor se caracteriza por el control de sus impulsos, la madurez de su carácter y la toma clara de decisiones. Ha pasado por todo el proceso del consumo de bazuco, reciclaje, descuido de sí y compulsión; sin embargo, todas estas experiencias le han enseñado a autocontrolarse y a conocer su consumo.

Hasta aquí, se ha mostrado como el carácter (esa coraza) se forma de manera madura en A debido a que acepta su consumo y lo hace parte de su vida, lo logra controlar.

Cuando le pregunté qué significaba para él el bazuco, me respondió: “es un calmante, cuando me acuesto en la noche sin consumir comienzo a pensar y me da remordimiento”.

Encontramos vinculado un afecto y un estado de ánimo que el sujeto asocia con el consumo de bazuco, algo que se puede pensar como causa del mismo; todo esto asociado a la madurez. Con base en ello se logra ver que, desde el consumidor experiencia, hay manifestaciones anímicas que no se pierden; sin embargo, como se dijo antes, se logran controlar.

La otra categoría de inmadurez también se puede ver en los sujetos investigados, su falta de control de impulsos y poca capacidad de toma de decisiones.

BLA es un sujeto que se caracteriza por su falta de cuidado frente al consumo, tiene varias enfermedades (en las uñas y en el cuerpo), le gusta reciclar y es notorio su descuido de sí. Frente al consumo de bazuco, afirma:

hacia el bazuco yo no tomo la decisión, él toma la decisión por mí, últimamente yo he estado tomando la decisión ¿por qué?, porque anteriormente yo era un adicto muy compulsivo, hoy en día no soy tan compulsivo porque me he dado cuenta que he perdido demasiadas cosas, [quiero] recuperarlas y soy capaz y puedo.

Este es un *consumidor compulsión*, que no puede controlar su consumo y tiene muy poca capacidad de decisión; negando su condición tiene la esperanza de salir, al igual que el bazuco no le siga quitando cosas (como en este caso, la familia, los hijos, el estudio y la tranquilidad).

Al entrar en el tema de tener autocontrol, BLA dice no tenerlo puesto que para él hace parte de la compulsión ir a consumir y lo significa con la frase: “es el diablo que me tiene agarrado, no me suelta”.

Sujetos de investigación como estos alimentan el concepto de consumidor compulsión, son inquietos, tienen manías, por ejemplo: BLA se arranca las pestañas

y siente una picadura por todo el cuerpo. Los signos que aparecen en el sujeto que no ha tenido una madurez en su carácter, son: inseguridad, falta de autoestima, vergüenza y descuido de sí.

Otro sujeto que llama la atención es G, se describe con un carácter inmaduro cuando al hablar del control de impulsos refiere:

cuando quedo pelado ya reflexiono, ya digo que no vuelvo a fumar, pues ahí si como que trata uno de recobrar la conciencia pero yo digo que eso es problema vuelvo y le digo psicológico porque ya uno se habitúa a eso.

La reflexión aparece después cuando los impulsos cesan, cuando ya no queda nada para consumir, dejándolo en una angustia y autorreproche por haber consumido. Algo de resaltar en él, es que atribuye su conflicto como algo psicológico y de falta de voluntad.

Una psicosis, una psicosis, vuelvo y le digo es un problema bastante difícil, por qué porque en este momento si estuviéramos charlando los dos si estuviera fumando en este momento estaría pensando que ya nos van a entrar la policía por la puerta, que ya los veo por la curva, [por la esquina del barrio] me siento perseguido, es una psicosis terrible y yo pienso de que eso es, como le dijera yo, el gusto del bazuco, la psicosis, a unos les da de una manera, a mí me da una persecución, a otros les da que ya lo van a atacar, hay diferentes.

G, desde su inmadurez de carácter y su pobre control de impulsos, da muchas pistas frente a lo que sucede en su mundo subjetivo y en la misma dinámica del bazuco con el consumidor; ya que ellos sienten que los tienen atrapados y no pueden dejar el consumo compulsivo.

Por último, frente al carácter, el control de impulsos y la capacidad de tomar decisiones, G responde:

pues de verdad de tenerlo de pronto sí, pero no, no fue bastante la fuerza de voluntad para saber conllevar ese control, la fuerza de voluntad es un problema, vuelvo y le digo psicológico.



Esto de que la voluntad es lo que se necesita para salir del consumo compulsivo es un dicho frecuente en los consumidores de bazuco, ya que es más fuerte el placer y la satisfacción que reciben por la sustancia que la verdadera voluntad de dejar el consumo.

Se han comparado los datos comunicados por algunos sujetos de la investigación frente al carácter, su madurez y su inmadurez; aunque es importante analizar que tiene más desventajas y una cotidianidad más difícil, aquel que como consumidor de bazuco es débil de carácter y no puede controlar el impulso de consumir compulsivamente.



*Figura 1.* Pipa o llamado por los consumidores 'carro'. Fuente: trabajo de campo.

### **La toma de decisiones, un rasgo fundamental del carácter**

La toma de decisiones hace parte del carácter tanto individual como social, en lo social se manifiesta a modo de una misión por la cual la sociedad trabaja y se moviliza acompañada de objetivos y metas a cumplir de todo tipo tanto económicas como de avance para el grupo. En este apartado se mirará partiendo de que el carácter es lo que ayuda a sobrevivir al ser humano como sujeto del grupo, lo que hay en la formación y manifestación del carácter sociopsicológico en algunos sujetos entrevistados.

El primer sujeto A, muestra una manifestación de su carácter diciendo:

yo no, yo por la noche, [consumo] en el día no, nada, y si tengo dos me fumo dos y si tengo uno, uno y listo y es lo mismo que cuatro o cinco y así tenga la plata o no la tenga, cuando estoy libre, sí, cuando estoy libre sí, voy y me hago mi parche, me voy para la casa porque primero me voy pa' Pereira y de Pereira me vengo por ahí a las cuatro, entonces llego acá por ahí a las cinco, cinco y media o seis y ya me quedo como hasta las nueve por ahí me parcho un rato ahí sí consumo más y me vengo normal.

El carácter, es lo que utiliza el sujeto para enfrentar su realidad mediada por deseos que se pueden hacer compulsivos por la falta del mismo tanto individual como social; más adelante, se verá cómo en lo social es la toma de decisiones debido a que de ello depende la supervivencia del grupo y del sujeto dentro del mismo.

En el relato de A se pueden notar varios elementos que hacen parte del impulso a controlarse, a regular su consumo y a no depender de decisiones externas ni influencias para interactuar socialmente; él incluye la familia como algo importante y que se encuentra inclusive por encima de una decisión de consumo. Se debe saber que él ocupa un lugar importante en La Casa, al ser el operador principal. Por ello, es un informante que tiene una visión del lugar y una experiencia que fueron cruciales para el trabajo de campo.

Ya se dijo que por él surgió el concepto de *consumidor experiencia* el cual se caracteriza por su control de impulsos, claridad en sus estados de ánimo y la toma correcta de decisiones.

Para A su consumo no se configura como impulsivo dado que no tiene importancia la cantidad, uno o dos ‘cachos’ (dosis de bazuco) son lo mismo; pues como él mismo dice: lo toma como un estilo de vida, no sufre por ello y no le angustia. Seguido a ello, y también como una manifestación del carácter sociopsicológico, se puede observar la frase del mismo sujeto al preguntarle sobre las decisiones que ha tomado en su vida: “nooo, la única decisión así lo que hace que estoy acá es que yo creo que ya yo la lona [costal para depositar el reciclaje] no la cojo [no vuelve a reciclar con el costal]”.

Es importante hacer un análisis de este dicho, pues este muestra su formación del carácter individual y social de una manera importante; “la lona” es el costal que le da la identidad de reciclador, para él la decisión que ha tomado es no volver a reciclar y consecuentemente lo que ha logrado es tener un lugar donde habitar (La Casa), allí organiza el funcionamiento y tiene un lugar importante donde reconocerse como persona.

Se verá aquí, que no todos los sujetos investigados lograron esta toma de decisiones como rasgo fundamental del carácter.

De BLA, al tratar el control de impulsos, se analizó que tiene un carácter inmaduro; lo siguiente, tiene que ver con su toma de decisiones:

hacia el bazuco yo no tomo la decisión, él toma la decisión por mí, últimamente yo he estado tomando la decisión ¿por qué?, porque anteriormente yo era un adicto muy compulsivo, hoy en día no soy tan compulsivo porque me he dado cuenta que he perdido demasiadas cosas, y recuperarlas [si] soy capaz y puedo.

BLA refiere que el bazuco toma la decisión por él y frente a la observación de campo se puede decir que es algo consecuente con su consumo: el sujeto tiene una imagen descuidada y tiene la lona; también refiere lo que ha perdido “mi familia, mi estabilidad emocional, como física, mi salud, perdí toda mi dentadura por la bazuca, perdí mis hijos, tengo una de seis años la cual no quiero perder entonces por ella me estoy dando la pelita”.

BLA muestra una manifestación sociopsicológica del carácter, el sujeto entrevistado tiene poca capacidad de decisión, carece de control de impulsos frente al consumo de bazuco y su estado de ánimo es ansioso.

Si bien el desarrollo del carácter es estructurado por las condiciones básicas de la vida, y si bien no existe una naturaleza humana fija, ésta posee un dinamismo propio que constituye un factor activo en la evolución del proceso social. (Fromm, 1957, p. 308)

El carácter individual es el que se forma en los inicios de la vida cuando el niño interactúa con sus padres primero y después con la sociedad. Ya se ha dicho que estas formaciones e interacciones del carácter no están separadas entre sí, al contrario, se retroalimentan, lo individual y lo social durante toda la vida del sujeto construyen las maneras de interactuar y formar el carácter social.

BLA habla de las decisiones que ha tomado en su vida:

no, eso es cierto, dejé mi familia, dejé el hogar, deje mis estudios, dejé el fútbol, fui selección Quindío, deje tantas cosas debido a la bazuca, ¿por qué? Porque me encanta derretir yo no lo niego, porque derretir es muy rico, pero cuesta, aunque mi familia me lo podría dar, yo estaría muy bien [con derretir el sujeto se refiere al acto de consumir bazuco en pipa].

Aquí, BLA habla de las consecuencias que le ha traído el consumo compulsivo de bazuco a nivel social e individual; por no tomar decisiones regido por su carácter, decisiones que le dieran un desarrollo social e individual, muestra las manifestaciones sociopsicológicas de un sujeto que lo ha perdido todo.

El carácter en sus dos fases tiene la misión de sostener al sujeto en la supervivencia, es el mecanismo por el cual los individuos toman decisiones que les ayudan a mantenerse con vida. Hasta aquí, en cuanto a la toma de decisiones, se han visto las dos formas en las que el carácter hace su función o fracasa.

A los sujetos no se les entrevistó en profundidad porque el objetivo de esta investigación no es descubrir las raíces y las causas del carácter frente al consumo de bazuco, sino las manifestaciones sociopsicológicas del mismo frente al consumo compulsivo. Por ello se analizaron las manifestaciones y se habla de control de impulsos, estado de ánimo y toma de decisiones, como los tres elementos principales por medio de los cuales se manifiesta el carácter individual.

Por último, se analizará, en la toma de decisiones y en el carácter, a AS un sujeto que se caracterizó por su madurez y control de impulsos:

Ah! Cómo está mi carácter, fortalecido gracias a la Casa pues ahí es donde íbamos, entonces conozco a la Fundación, porque de aquí me voy pa' una fundación, es un man que estaba acá, también quedándose, el me comenta de una fundación que se llama corazón valiente [una comunidad terapéutica para la rehabilitación de drogadictos] entonces me dice, váyase para allá, o sea si no hubiera sido por estar aquí, no hubiera ido para allá, y allá nos enseñan todo lo del fortalecimiento de carácter, tan, tan, tan, y si, lo enseñan a uno como a salir un poquito de la mentalidad de la calle y volver como a concientizarse de lo que uno quiere hacer, allá no me dejo influenciar.

AS es un sujeto que hace labores para La Casa en cocina, baños y portería, ha tenido más de veinte años de vida de calle, estuvo desde niño en el cartucho y en el Bronx de Bogotá, es consumidor activo de bazuco a pesar de que no lo hace con frecuencia. Sin embargo, frente a su carácter, refiere que el trasegar por las comunidades terapéuticas le ha ayudado a fortalecerlo y el estar laborando en La Casa también. Este sujeto puede entrar en la categoría de *consumidor experiencia* debido a que tiene control de su consumo, no es compulsivo y logra laborar para contribuir socialmente a que La Casa aloje a más personas.

Es posible evidenciar un factor importante en cuanto a lo que pasa en La Casa con los sujetos, pues esta es percibida por ellos como protección frente a las adversidades de la calle y como motivación para cambiar, dejar o disminuir el consumo compulsivo o no de bazuco. Los consumidores experiencia tienen un lugar importante en el sitio para que se mantenga así la convivencia.

Más adelante, se hablará del papel que cumple La Casa en la intervención frente al consumo compulsivo debido a que esta logra hacer parte del enfoque de mitigación y reducción del daño.

Con esta información analizada, desde lo teórico, se realizó el análisis del carácter individual con sus tres manifestaciones: el control de impulsos, el estado de ánimo y la toma de decisiones; se concluye entonces que en los sujetos investigados se presentaron variadas manifestaciones sociopsicológicas del carácter frente al consumo compulsivo de bazuco, pues desde la hipótesis se pensaba que existiría una unificación en el criterio del consumo compulsivo y que todos lo serían; sin embargo esto no fue así y se percibió, por ejemplo, la madurez y la inmadurez del carácter.

## **Relaciones intergrupales**

El carácter social es parte del inconsciente social y son todas esas fuerzas que impulsan a un grupo social cualquiera a luchar por mantenerse vivos, a tener la tarea de sobrevivir. Es en esto en que se concentra el carácter social, tomar la decisión de ir hacia un fin dado y en ese fin casi siempre la prioridad es trabajar juntos para mantenerse como grupo social.

El carácter social [...] comprende [...] el núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo; núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del grupo mismo. (Fromm, 1957, p. 296-297)

En este caso se analizó cómo los sujetos interactuaron en esta dinámica del carácter e inconsciente social, pues, como se vio con el carácter individual, se presentan diferentes manifestaciones de los sujetos de La Casa.

A es un sujeto que, como ya se dijo, además de ser informante, juega un papel importante dentro de La Casa; y afirma lo siguiente:

si, si porque nunca me ha gustao [gustado] estar recostado, me ha gustao [gustado] conseguirme lo mío, por eso empecé yo a hacer aseo acá, porque yo vine a dormir una vez y yo me sentía mal como que me regalen entonces yo empecé, yo le dije Fernando [operador de la Casa] yo le hago aseo, pues yo me sentía bien así, yo hacía el aseo y sentía que estaba como ayudando o cómo le digo, como pagando el favor que me hacían de la dormida, estabilizando lo que yo hacía pa' la dormida, no sentía como que me estaban regalando.

Aquí, es posible analizar una *manifestación* del carácter social. Él quiso ayudar para que La Casa no le regalara nada, ayudar para sobrevivir con una misión clara: fortalecer ese grupo social que caracteriza a La Casa; grupo que, en su gran mayoría, son consumidores compulsivos o no de bazuco, alcohol etílico y heroína; siendo un grupo que se caracteriza por el reciclaje, la mendicidad y la agricultura cada ocho días.

A se distingue en sus relaciones intergrupales por ser un hombre serio, autoritario y amigable con sus personas cercanas, viene de Pereira, llegó a Armenia y por falta de recursos económicos se dedicó al reciclaje que le enseñó el Poeta (también sujeto de esta investigación).

Lo que sigue es un relato que muestra la manifestación sociopsicológica del carácter social frente a un conflicto en La Casa, ya que los habitantes que llegan son de la calle y consumidores de sustancias que se alteran por diversas situaciones; A lo ilustra de esta manera:

[...] entonces qué hago yo, yo me hago el que eso no es conmigo, entonces qué pienso yo, yo pienso y se los he dicho a ellos, yo digo, no vea, a mí eso no me perjudica porque usted me trata que de marica hijueputa [vulgaridad] y yo no soy ningún hijueputa [vulgaridad] ni soy marica, eso no me duele, más bien sabe qué pienso yo, que lo que usted me está diciendo es su forma de ser, está expresando lo que usted es, lo que usted siente, entonces yo soy así. Y me siento, o los dejo que hablen y me pongo a mirarlos y ellos se llenan más de odio, pero sí, hay veces que uno trata de igualase [igualarse] sino que yo ahí mismo caigo en cuenta, por ejemplo qué me pasó con esto [herida de puñalada] sí ese man no me pega, yo no hago nada, pero es que uno sentao [sentado] y un golpe en la cara, en ese momento yo arranqué y cuando me di cuenta era porque estaba chorriando sangre y yo de ahí pa' allá no sé cómo fue la vuelta.

A estaba en portería al momento del conflicto, pensó y respetó La Casa solucionando el conflicto tomando distancia; además fue herido y llevado al hospital, no se puso al mismo nivel del habitante de calle porque supo de su responsabilidad, no responde a insultos porque tiene un objetivo en común con todo el equipo que trabaja en La Casa el cual es cuidar, controlar a las personas habitantes del lugar, comprenderlas, brindarles un lugar donde puedan estar tranquilas y suplir sus necesidades básicas de alimentación, baño y descanso.

La función subjetiva del carácter para una persona normal es la de conducirlo a obrar de conformidad con lo que le es necesario desde un punto de vista práctico y también experimentar una satisfacción psicológica derivada de su actividad. (Fromm, 1957, p. 302)

La anterior es la función del carácter tanto individual como social, el carácter en general busca dirigir las fuerzas de los sujetos o del grupo hacia un fin determinado y positivo que logre el avance de todos.

La Casa, realiza una labor de intervención en mitigación con el modelo teórico de intervención de las drogas llamado reducción del daño; este modelo:

[...] no pretenden erradicar todo consumo (como si pretende la Convención Única de Naciones Unidas de 1961), pues lo consideran un objetivo irrealizable, sino reducir los daños asociados al abuso de las drogas, y los derivados de las propias políticas de control de dichos abusos. (Comisión Asesora para la Política de Drogas en Colombia, 2013, p. 7)

Brinda asistencia y cubre las necesidades básicas de los que llegan a habitarla, se dan dinámicas de convivencia dentro del grupo que habita —los cuales, en su mayoría, se conocen de la calle o en consumo de drogas—. Sin embargo, la percepción que se tiene del lugar por la gran mayoría es positiva en cuanto a convivencia y relaciones cotidianas.

Habla de estos elementos el Poeta, una persona de más de 50 años que tuvo una vida de consumo de bazuco en todas sus presentaciones y que tiene una enfermedad pulmonar obstructiva crónica (EPOC) que lo tiene en sus últimos años de vida según los médicos.

## El Poeta se refiere a las interacciones grupales dentro de La Casa:

dentro de la fundación era pues a ver; habíamos algunos que le veíamos el valor que tenía, de verdad le vimos el valor que tenía la casa, lo tomamos un poco en serio, pues allí, lo animan a uno para, digamos para la hermandad, para vivir entre familia para vivir en comunidad, a asociarse más con la gente, ser más comunicativos, más sociables, por supuesto que sí, dentro de la casa había como más cordialidad, más decencia, más respeto en el trato, diferente al de la calle, [tos].

El carácter social de un grupo según Fromm (1957) es “aquella parte de la estructura [...] que es común a la mayoría de ellos” (p. 296). Con esto, complementado con la voz del sujeto anterior, se puede visualizar que un rasgo del carácter del grupo que habita La Casa se manifiesta en el agradecimiento y la gratitud por el espacio que se les brinda, diferente de cualquier otro lugar, por la hermandad, la convivencia que se siente como familiar, la oportunidad de socializar y de comunicar lo que les sucede cotidianamente, el respeto y la visualización de los valores de algunas personas que han estado en la calle, esto se logra porque en La Casa hay reglas que rigen los comportamientos, los conflictos se regulan con expulsión o suspensión por algunos días y aunque las personas que la habitan tienen estados de ánimo fluctuantes entre la ira y la depresión, acatan y se rigen por el reglamento.



**Figura 2.** Reglas de La Casa. Fuente: trabajo de campo.



En lo que tiene que ver con la percepción que los sujetos investigados tienen de La Casa se verán elementos que forman parte de lo que significa para ellos el lugar, en comparación con habitar en la calle. En La Casa se les da comida, baño y televisión, además tienen la oportunidad de dormir y de descansar en las 46 camas de la fundación para no pasar la noche en la calle.

Con referencia a las relaciones intergrupales Bruto habla acerca de la noche cuando duermen, afirmando:

[...] no la verdad para mi es normal porque la mayoría llegan cansados de sueño entonces no falta el que por la noche se levante como dice uno a pescar que puede ver por ahí [robar] [...] sí, si claro, si eso ya los hemos pillado [visto el robo] ya los hemos visto en cámaras y todo, pero la mayoría llegan es a dormir o a veces uno se despierta o lo despiertan gritos, gente que tiene sus pesadillas, es normal.

Lo que más llamó la atención a la hora del trabajo de campo fue la convivencia por la noche, cuando a las cinco de la tarde se cerraban las puertas y los que tuvieran ficha se podían quedar a dormir. Todo lo que pasaba allí después de que se quedaban unos viendo televisión y otros durmiendo fue importante para ver el efecto que tenía para ellos La Casa; Bruto refiere en el anterior relato que hubo robos, otros simplemente “dormían la traba” (como ellos dicen); un elemento importante para analizar es que tenían sueños y pesadillas que dañaban la tranquilidad del lugar, sin embargo frente a ello también se observó que existía entendimiento y comprensión debido a que ellos estaban viviendo algo que en algún momento todos experimentaron identificando y comprendiendo a la otra persona; entendiendo, que La Casa hace la función de regular los malos comportamientos para mantener un orden.



**Figura 3.** Diciembre de 2014, habitantes de La Casa. Fuente: trabajo de campo.

Bruto refiere un elemento importante que habla del carácter social e individual, y es la angustia que los sujetos consumidores compulsivos de bazuco tienen tanto despiertos como dormidos, el cual es importante nombrar.

Con lo anterior se muestra la manera como se relacionan intergrupalmente los habitantes de La Casa.

Se concluirá expresando la voz de una mujer en lo que tiene que ver con las relaciones intergrupales y la convivencia.

Pues normal, son personas que son muy, cómo le digo yo, muy sociales, cómo es la palabra, muy social, muy sociales, si uno les pide un favor lo hacen, claro que no todas, unas, porque todas las personas tras de que somos consumidores no tenemos el mismo carácter. (Miami, mujer consumidora da bazuco)

Miami resume el carácter social y las manifestaciones de los habitantes de La Casa: la generalidad es que hay apoyo entre ellos, una actitud humilde ante el otro, una gratitud muy importante y ayuda mutua en las dificultades; La Casa, además de regular los comportamientos, apoya todo esto para darles unos momentos de no consumo y de ocupación del tiempo libre. Así, se plantea, entonces, que La Casa realiza una intervención de acuerdo al modelo de reducción del daño y la mitigación como se nombró anteriormente.

Con esto se expone lo que conforma el carácter social, las relaciones intergrupales y la convivencia, se analiza que en ella hay un espacio diferente y más sano en el que los habitantes pueden compartir regidos por las reglas reguladoras sociales para que no haya mala convivencia.

Para seguir con este desarrollo y confrontar el análisis de la información empírica con la teoría es lícito hablar de uno de los conceptos que tiene más importancia para este trabajo, el carácter social.

¿Qué es el carácter social? Me refiero con este concepto al núcleo de la estructura de carácter que es compartido por la mayoría de los miembros de una misma cultura [o grupo], en contraposición al carácter individual en el cual las personas que pertenecen a una misma cultura se diferencian entre sí. (Fromm, 1964, p. 92)

Como se ha venido mostrando, el carácter social es lo que aparece en el grupo; una fuerza en común que encamina hacia un fin positivo; siendo algo que a manera inconsciente compromete a todos los miembros que lo componen.

Fromm (1964) expone unos tipos de carácter social que hacen parte de los rasgos comunes de un grupo, afirmando que: “dichos tipos de orientación caracterológica son la receptiva, la exploradora, la acumulativa, la mercantilista, y la productiva” (p. 91).

Sin embargo los sujetos investigados muestran otros tipos de orientación caracterológica con rasgos al compañerismo, a la impulsividad, a la gratitud, a la comprensión entre sí y a la convivencia sana.

Para finalizar, a las interacciones intergrupales dentro del carácter social, hay que decir que los habitantes valoran La Casa por los servicios que les brinda; hay una regulación de los hábitos y comportamientos no solo por las directivas sino por las propias personas que censuran lo inadecuado, el consumo al interior y el robo. Dentro de La Casa hay una manifestación de valores como el respeto y la tolerancia, que no existen en la calle. Los sujetos en La Casa, en estado de abstinencia, se dan cuenta de las consecuencias que les genera el consumo compulsivo o no de bazuco en su salud y allí reflexionan. Finalmente, se puede decir que La Casa es el medio por el cual los sujetos expresan su carácter social.

## CONCLUSIONES

En este recorrido etnográfico con los sujetos consumidores de bazuco se puede concluir que no todos lo hacen de una manera compulsiva, ya que existen dos manifestaciones sociopsicológicas del carácter frente al consumo compulsivo de bazuco descubiertas que son: (i) *consumidor experiencia*, que se identifica por su control de impulsos y toma de decisiones acertadas. Este tipo de carácter por parte del sujeto ayuda a que su grupo social sobreviva y que persiga un fin determinado; (ii) *consumidor compulsión*, que no puede controlar su consumo y tiene muy poca capacidad de decisión, niega su condición, siempre tiene la esperanza de salir y no ayuda a su grupo social porque está concentrado en la consecución de la sustancia. En La Casa existen los dos tipos de manifestaciones caracterológicas; sin embargo, predominan los consumidores experiencia que permiten mantener equilibrado el medio social.

Del mismo modo se encontró que la familia en su socialización primaria y luego secundaria es de gran influencia para que algunos sujetos tengan un consumo compulsivo de bazuco, así como el estado anímico de ira o tristeza juega un papel determinante para que se establezca dicha dinámica individual y social.

Dentro de todas las manifestaciones sociopsicológicas del carácter analizadas en La Casa se descubrió que las labores diarias y el ocupar la mente les permite a algunos sujetos no consumir bazuco tan fácilmente; ya que una de las principales causas que los sujetos consumidores compulsivos le atribuyen a su hábito, es un problema conyugal o con la familia de origen.

La toma de decisiones que ayudan al progreso individual y social es otra manifestación sociopsicológica del carácter maduro en los sujetos consumidores de bazuco que se encontró en los sujetos estudiados; por el contrario, la falta de toma de decisiones describe a los consumidores compulsión.

Sin embargo La Casa es un medio de intervención primaria para los dos, percibida por los habitantes como protección frente a las adversidades de la calle y como motivación para cambiar sus hábitos, dejar o disminuir el consumo compulsivo o no de bazuco puesto que los sujetos allí tienen un mejor comportamiento regido por la gratitud, el compañerismo y la comprensión hacia los otros; tres elementos del carácter sociopsicológico que muestran el efecto positivo que cumple el lugar.

En este sentido La Casa es un medio por el cual se manifiesta el carácter social, ya que tiene un objetivo en común: cuidar a las personas habitantes del lugar y brindarles un sitio donde puedan estar tranquilos y suplir sus necesidades básicas de alimentación, baño y descanso.

Igualmente es importante decir que al interior de La Casa hay un reglamento claro que establece el orden, distintivo del carácter sociopsicológico maduro de los habitantes de La Casa; teniendo como consecuencia una mayor percepción de bienestar y tranquilidad, lo que permite decir que los aportes de este trabajo al fenómeno del consumo compulsivo de bazuco radican en la no estigmatización de una imagen social porque al interior de los consumidores hay medios positivos y oportunidades con la madurez del carácter para controlar su consumo.

Por tanto, es importante mirar desde el interior los fenómenos que se juzgan desde afuera como lo es la delincuencia asociada al consumo de bazuco (el cual se le supone a esta población); por el contrario, en los sujetos, hay proyectos, deseos y anhelos claros que ni el consumo de bazuco podrá destruir. Por ello, los nuevos trabajos que se realicen con esta población deben estar enmarcados dentro de una política pública incluyente que los dignifique y que acabe con la exclusión social, que no los invisibilice y que de una vez por todas se intervenga interdisciplinariamente a los consumidores no solo de bazuco sino de las demás drogas que tienen consumos compulsivos.

## Referencias bibliográficas

- Fericgla, J. (2006). La madurez de los pueblos y la función de ciertas drogas psicoactivas. Congreso Internacional Cultura y Droga, Universidad de Caldas y Universidad Politécnica de Pereira, Manizales, Caldas, Colombia.
- Comisión Asesora para la Política de Drogas en Colombia. (2013). *Lineamientos para una política pública frente al consumo de drogas*. Recuperado de [http://www.odc.gov.co/Portals/1/publicaciones/pdf/destacados/comision\\_asesora\\_politica\\_drogas\\_colombia.pdf](http://www.odc.gov.co/Portals/1/publicaciones/pdf/destacados/comision_asesora_politica_drogas_colombia.pdf).
- Fromm, E. (1957). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Fromm, E. (1964). *Más allá de las cadenas de la ilusión*. Ciudad de México, México: Editorial Herrero Hermanos.
- Fromm, E. (1992). *Lo inconsciente social*. Ciudad de México, México: Editorial Paidós.

## AUTORES

Ismael Eduardo Apud-Peláez. Doctorando en Antropología. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. Correo Electrónico: ismaelapud@psico.edu.uy

Ramiro Borja-Martínez. Master of Science en Bio-política Global. Universidad de Laponia. Rovaniemi, Finlandia. Correo Electrónico: rborjam@gmail.com

Carlos Enrique Correa-Lagos. Magíster en Culturas y Drogas. Universidad del Quindío. Armenia, Colombia. Correo Electrónico: psiquik@gmail.com

Andrés Góngora-Sierra. Doctor en Antropología. Universidad Federal de Río de Janeiro. Río de Janeiro, Brasil. Correo Electrónico: ilongote@gmail.com

Joaquín Muñoz-Mendoza. Doctor en Historia de América. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. Correo Electrónico: joaquinantonio59@yahoo.com

Nidia Andrea Olvera-Hernández. Maestra en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ciudad de México, México. Correo Electrónico: naolverah@institutomora.edu.mx

Carlos Sánchez-González. Pregrado en Ciencia Política y Gobierno. Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia. Correo Electrónico: karsaga77@gmail.com

José Domingo Schievenini-Stefanoni. Candidato a Doctor en Historia. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Ciudad de México, México. Correo Electrónico: jd.schievenini@gmail.com

Cauê Tanan. Master en Historia. Universidad de São Paulo. São Paulo, Brasil. Correo Electrónico: caue.dal.silva@usp.br

## **POLÍTICAS ÉTICAS DE LA REVISTA**

### **Publicación y autoría**

La Revista no acepta material previamente publicado. Los autores son responsables de obtener los oportunos permisos para reproducir parcialmente material (texto, tablas o figuras) de otras publicaciones y de citar su procedencia correctamente. Las colaboraciones que aparecen aquí no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se publican bajo responsabilidad de los autores.

Si el autor de un artículo desea incluirlo posteriormente en otra publicación, la revista donde se publique deberá señalar claramente los datos de la publicación original, previa autorización solicitada al editor de la revista.

Por su parte la Revista se reserva los derechos de impresión, reproducción total o parcial del material, así como el de aceptarlo o rechazarlo. Igualmente, se reserva el derecho de hacer cualquier modificación editorial que estime conveniente. En tal caso, el autor recibirá por escrito recomendaciones tanto del Comité Editorial como de los evaluadores. Si las acepta, deberá entregar el artículo con los ajustes sugeridos dentro de las fechas fijadas por la Revista para garantizar su publicación.

### **Proceso de revisión por pares**

Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión y selección. El estudio y la selección inicial de los escritos están a cargo del Comité Editorial el cual acepta o rechaza los originales atendiendo a la calidad científica, la concordancia con las temáticas propias de la revista y la vigencia temporal de los resultados. Además, el Comité Editorial puede solicitar modificaciones y hacer las recomendaciones que se estimen necesarias para ajustar el documento a las indicaciones de la revista. Luego de esta revisión, será sometido a evaluación tipo doble ciego por dos pares académicos externos; quienes emitirán un concepto que puede ser: se aprueba sin cambios, se aprueba sujeto a cambios menores y no requiere nueva evaluación, se aprueba sujeto a cambios mayores y requiere nueva evaluación; y se rechaza no es publicable en la Revista. En el caso en que del concepto de los evaluadores se deriven controversias, estas serán resueltas inicialmente por el Editor o de ser necesario se solicitará una segunda o tercera evaluación por pares académicos.

En el proceso de evaluación se exige el anonimato tanto de los autores como de los evaluadores. De igual manera, esta evaluación será informada al autor del artículo vía correo electrónico, con la finalidad de que realice los ajustes necesarios que hayan solicitado los evaluadores. Ante la recepción del artículo con las correcciones realizadas, la Revista verificará el acatamiento de las sugerencias de los evaluadores y analizará las justificaciones de aquellas que no se hayan tenido en cuenta. Una vez aprobada esta fase, el artículo será enviado de nuevo de ser necesario al autor para realizar los ajustes a que hubiere lugar. El proceso de revisión y aceptación del material entregado puede tardar en promedio cuatro meses, además su recepción no implica la aprobación y publicación automática del mismo.

### **Política de autoría**

La Revista solo recibe artículos con un máximo de tres autores. En la lista de autores firmantes deben figurar únicamente aquellas personas que han contribuido intelectualmente al desarrollo del trabajo. Haber ayudado en la colección de datos o haber participado en alguna técnica no son, por sí mismos, criterios suficientes para figurar como autor. En general, para figurar como autor, se deben cumplir los siguientes requisitos:

- Haber participado en la concepción y realización del trabajo que ha dado como resultado al artículo en cuestión.
- Haber participado en la redacción del texto y en las posibles revisiones del mismo.
- Haber aprobado la versión que finalmente va a ser publicada.

La Revista declina cualquier responsabilidad sobre posibles conflictos derivados de la autoría de los trabajos que se publican.

La *Revista Cultura y Droga* se adhiere a los lineamientos del **COPE (Committee on Publication Ethics)** [http://publicationethics.org/files/u2/New\\_Code.pdf](http://publicationethics.org/files/u2/New_Code.pdf).

### **Transmisión de derechos de autor**

Se remitirá junto al artículo el formato “**Declaración de compromiso de los autores**”, respectivamente firmado por cada uno de los autores.



Los juicios y opiniones expresados en los artículos y comunicaciones publicados en la revista son del autor(es) y no necesariamente del Comité Editorial o de la institución que los edita.

### **Derechos de publicación**

Si el documento es aceptado para su publicación, los derechos de reproducción serán de la Universidad de Caldas. Como se mencionó, cada artículo debe ir acompañado del formato de declaración de compromiso de los autores en el cual se especifica que este es inédito, indicando que los derechos de reproducción son propiedad exclusiva de la Revista, además de otros aspectos que se encuentran explícitos en el documento tales como su no presentación simultánea para su publicación en otra revista. Por otra parte, el autor tiene la responsabilidad de obtener los permisos necesarios para reproducir cualquier material protegido por derechos de reproducción y debe especificar con claridad cuál es el cuadro, figura o texto que se citará y la referencia bibliográfica completa. Las opiniones, juicios y puntos de vista expresados por los autores son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan los criterios ni las políticas de la revista.

### **Conflicto de intereses**

La Revista espera que los autores declaren cualquier asociación comercial que pueda suponer un conflicto de intereses en conexión con el artículo remitido.

Por la naturaleza de los artículos que eventualmente pueden ser publicados en la revista, es posible que se presenten intereses contrapuestos que puedan afectar la imparcialidad en las condiciones editoriales o frente a los autores; por ello, cada autor ha de realizar un esfuerzo por identificarlos.

En este sentido los autores deberán adjuntar junto al artículo y a la declaración de compromiso, una comunicación dirigida a la revista expresando de forma clara y concisa si existen conflictos de intereses, especificando cada uno de ellos. En esta comunicación, además, han de precisar la fuente de financiación de la investigación adelantada; al igual que la declaración de cualquier vínculo comercial, financiero o personal que pueda afectar el artículo o la institución editora.

### **Política de retractación de artículos**

Respecto a la eventualidad de retractación frente a las publicaciones incluidas en la Revista; la cual consiste en la posibilidad de invalidar o anular, de forma total o

parcial, lo que se dijo o incluyó con anterioridad en algún ejemplar de la misma, la Universidad de Caldas establece la siguiente política.

La **Revista Cultura y Droga** se acoge de forma estricta a los lineamientos dados por el COPE, relativos a las causales de retractación para los artículos publicados en esta; frente a ello, serán causales generales de retracción para las publicaciones:

1. El incumplimiento de requisitos en el proceso editorial.
2. La falsedad comprobada de información y con la cual se adelantó el proceso editorial.
3. La comprobación de malas prácticas editoriales por parte de los autores.
4. El incumplimiento de los principios éticos que se debieron observar.
5. Incluir informaciones imprecisas o inexactas de manera deliberada.

### **Política de retracción de artículos**

La retracción, como la acción de retraerse, reducirse o renunciar a algo, expresa la facultad que le asiste al autor de una obra o artículo de manifestar su voluntad de desconocer o renunciar a lo dicho o consignado con anterioridad y se manifiesta de forma práctica, y en la posibilidad del autor, de hacerlo saber a sus lectores por el mismo medio por el cual se dio a conocer el artículo u obra a la que renuncia. La retracción es un hecho personal, derivado de la autonomía de la voluntad del autor y de sus procesos de pensamiento y reflexión.

### **Procedimiento para la retractación y la retracción**

Para los casos de retractación y retracción bajo los cuales se pretenda invalidar o anular, de forma total o parcial, lo que se dijo o incluyó con anterioridad en algún ejemplar de la Revista, así como retraerse o renunciar a una obra, artículo u opinión consignada, el autor o tercero con intereses jurídicos demostrados que pretenda hacer uso de esta política deberá enviar una comunicación escrita al Editor de la Revista; en la cual, haciendo uso de su calidad de autor o enviando las pruebas sobre su interés jurídico para la solicitud, según sea el caso, expondrá los argumentos y aportará las pruebas necesarias para solicitar la retractación precisando el alcance de la misma. Para los casos de retracción, el autor hará llegar la nota de retracción que deba incluirse para ser sometida a consideración por parte del Editor y el Comité Editorial.

Después de lo anterior, y una vez verificados los documentos enviados —o después de comprobar su calidad de autor para el caso de la retractación—, en un plazo no mayor a 10 días hábiles, el Editor procederá a exponer el caso ante el Comité Editorial; quienes deliberarán y decidirán por votación, bajo una mayoría simple (la mitad más uno), sobre la solicitud; de ser aceptada, se tramitará en un plazo no mayor a 30 días hábiles.

Contra la decisión no habrá recurso de apelación alguno; no obstante, el solicitante u otra persona, con interés legítimo en el tema, podrán solicitar de nuevo la retractación o retracción, según sea el caso, y aportar o mejorar las pruebas aportadas con anterioridad. Cualquier miembro del Comité Editorial, podrá solicitar y tramitar el procedimiento para la retractación. En el caso de la retracción, solo los autores o titulares de derechos podrán realizar la solicitud.

Una vez se decidida sobre la procedencia de la retractación o retracción, según sea el caso, esta se realizará en el siguiente número de la Revista publicada; siempre y cuando, aún sea posible editorialmente; en caso contrario, se incluirá en la siguiente edición. Para los casos de retracción, se incluirá la nota que proporcione el autor.

### **Procedimiento para la duplicación**

Para la duplicación de textos, la cual consiste en la posibilidad de copiar o reproducir de forma textual, una o más veces, un contenido u obra literaria, en un nuevo soporte (digital o cualquier otro formato), la Revista se acoge al siguiente procedimiento general: todo material editorial, respecto del cual se hubiese solicitado o determinado su duplicación, se encabezará con una leyenda que identifique claramente su calidad de duplicado y que lo diferencie del original.

Para llevar a cabo este tipo de reproducción, el solicitante deberá diligenciar el formato interno de solicitud de duplicación y hacerlo llegar al correo de la revista (ver formato). El formato deberá ser diligenciado por el responsable del procedimiento, incluso cuando sea la misma revista la que determine su necesidad.

### **Procedimiento para incorporación de fe de erratas**

La fe de erratas, para las publicaciones de la Revista, ha de ser entendida como el método usual de edición y posterior de todo artículo, por medio de la cual se corrigen todos los errores que se han detectado en un ejemplar de la revista.

Para este procedimiento se debe tener en cuenta que, si solo una parte del artículo contiene algún error, este se puede rectificar posteriormente por medio de una nota editorial o una fe de erratas.

En el evento de que un autor(a) o cualquier tercero, incluyendo al personal de la revista, descubra un error grave en la publicación, este habrá de comunicarlo de forma escrita y precisa al Comité Editorial con el fin de enmendarlo a través de la “fe de erratas”.

Para llevar a cabo este tipo de correcciones al material editorial, una vez se ha determinado la ocurrencia del hecho y la forma de darle solución, la fe de erratas se incluirá en una de las páginas iniciales del próximo ejemplar de la revista; siempre y cuando, aún sea posible editorialmente; en caso contrario, se incluirá en la siguiente edición.

### **Procedimiento frente a la originalidad y plagio**

Para efectos de esta política, ha de considerarse la originalidad desde dos perspectivas: la primera, como la certeza de que la obra proviene de quien dice ser su autor; la segunda, que la misma sea novedosa y diferente a otras creadas previamente. El concepto de plagio hace referencia también a que la obra o artículo se distinga de copias, falsificaciones o derivaciones no autorizadas o del uso no autorizado o adecuado de fragmentos de otras obras.

Corresponde a los autores asegurar la originalidad de los artículos aportados a la revista, así como la veracidad de los datos y resultados incluidos en estos, expresando de forma clara y concisa que los contenidos son originales y que no han sido copiados, inventados, distorsionados o manipulados.

El plagio o uso no autorizado de contenidos ajenos o de terceros, en todas sus formas, es rechazado totalmente por parte de la Revista; de igual forma, la publicación múltiple o redundante se consideran faltas graves a la ética.

Los autores se abstendrán de enviar a la Revista, textos que se han puesto al mismo tiempo a consideración en otra revista; siendo posible publicar contenidos que amplíen otros ya publicados o bajo consideración, siempre y cuando se cite debidamente el texto sobre el cual se basa.

Igual que para los eventos de retractación, en los casos de plagio o uso no autorizado de contenidos ajenos o de terceros debidamente comprobados, el denunciante deberá enviar una comunicación escrita al Editor en la cual expondrá los argumentos y aportará las pruebas necesarias para su denuncia. Después de lo anterior, y una vez verificados los documentos enviados, en un plazo no mayor a 10 días hábiles, el Editor procederá a exponer el caso ante el Comité Editorial; quienes decidirán sobre su real y efectiva ocurrencia; además lo pondrán en conocimiento de las autoridades respectivas, o de los afectados, según sea el caso.

### **Eventos de conflicto de intereses frente evaluadores**

Corresponde a los evaluadores internos y externos de la Revista declarar cualquier conflicto de intereses que se presenten en relación con las obras puestas a su consideración.

El conflicto de intereses se presenta cuando, frente a una obra puesta a consideración de un evaluador o de personas que forman parte del equipo editorial, existe con su autor relación personal o profesional directa, de enemistad, o se tiene una relación de cualquier tipo con la investigación que le dio origen; al igual que un profundo conflicto moral o ético con el tema examinado. De forma general, los miembros del equipo editorial y los evaluadores externos han de abstenerse a revisar obras cuando incurran en alguna de estas o similares situaciones.

El equipo editorial de la revista se abstendrá de seleccionar evaluadores frente a los cuales tengan conocimiento de que se hallen o puedan hallarse afectados por alguna de esas situaciones mencionadas.

### **Declaración de confidencialidad de evaluadores**

Siempre, sin excepción alguna, quien realice una evaluación o revisión de una obra presentada a la Revista debe considerar esta como totalmente confidencial hasta su publicación; por lo que no le será posible revelar ningún aspecto de su contenido o sus opiniones personales durante todo el transcurso del proceso de revisión y hasta terminada la publicación.

Es claro que, en ningún caso, es posible hacer público ni usar la información puesta en consideración; así como detalles, argumentos o interpretaciones contenidos en el


texto objeto de revisión, ni para su propio beneficio o el de terceros. Únicamente en casos especiales y debidamente justificados puede utilizar la asesoría de expertos en la materia, circunstancia que ha de informar a la Revista.

### **Aspectos éticos**

Cuando sea pertinente, se incluirá una explicación sobre los procedimientos seguidos en la investigación a fin de garantizar el cumplimiento de los principios y normas éticas de la Declaración de Helsinki de 1975 y posteriores revisiones.

### **Política de acceso abierto**

Esta revista provee acceso libre a su contenido a través de su página Web (<http://culturaydroga.ucaldas.edu.co/>) bajo el principio de que hacer disponible gratuitamente investigación al público apoya a un mayor intercambio de conocimiento global.

Los contenidos Web de la Revista se distribuyen bajo una licencia **Creative Commons de Atribución**. 

Esta licencia permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de su obra, incluso con fines comerciales, siempre que le sea reconocida la autoría de la creación original.

### **Declaración de privacidad**

La *Revista Cultura y Droga* autoriza la fotocopia de artículos y textos para fines académicos o internos de las instituciones con la debida citación de la fuente. Los nombres y direcciones de correos introducidos en esta Revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por ella y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

### **Sistema DOI**

Los artículos de la Revista se adhieren al sistema DOI, por medio del cual se establece una infraestructura técnica y social para el registro y uso de identificadores para su uso en las redes digitales.

## NORMAS EDITORIALES

La *Revista Cultura y Droga* es una publicación científica que circula anualmente en el ámbito nacional e internacional, adscrita a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, editada y financiada por la Universidad de Caldas. Recibe artículos en inglés, portugués y español sobre investigaciones originales e inéditas que contribuyan al avance del conocimiento y a la discusión académico-científica.

El propósito de la *Revista Cultura y Droga* es constituirse en un foro permanente en el que se someten a examen crítico las teorías e hipótesis de los científicos sobre la relación cultura y droga. Además, publica resultados sobre trabajos científicos multidisciplinarios sobre las fuentes y aplicaciones de psicótrópos en distintas sociedades y culturas tanto del pasado histórico como contemporáneas. La Revista tiene como principal finalidad promover y visibilizar la investigación de nuevos desarrollos en el campo científico, técnico, educativo y cultural de las fuentes y usos de sustancias psicoactivas en contextos culturales, por medio de artículos y resultados científicos de procesos investigativos originales. Por último, la Revista sirve de escenario para la divulgación de las actividades investigativas de la Maestría en Culturas y Droga para América Latina y el mundo. La Revista se publica en formato impreso y digital (PDF).

El autor que desee enviar artículos para consideración por parte del Comité Editorial de la Revista deberá:

1. Enviar el artículo al correo electrónico: [culturaydroga@ucaldas.edu.co](mailto:culturaydroga@ucaldas.edu.co), el artículo debe cumplir con una de las categorías propuestas por la Revista para artículos científicos. Además, en el asunto del correo, debe indicarse el tipo de artículo.
2. La Revista publica artículos originales de investigación, de acuerdo a la siguiente tipología:

**Artículos de investigación.** Estos incluyen artículos resultados de investigaciones originales o procesos documentados sobre la relación entre cultura y droga. La estructura del artículo es la siguiente: introducción, referente teórico y conceptual, materiales y métodos, resultados, discusión, conclusiones y referencias.

**Artículos de revisión.** Estos artículos presentan una investigación terminada en la que se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no sobre un campo en ciencia o tecnología con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo en el campo que se analiza. El escrito debe indicar el período que comprende el trabajo y ser exhaustivo frente al objetivo planteado, este debe ser preciso e incluirse al inicio del artículo, también debe reportar el número de trabajos considerados y las bases de datos y fuentes consultadas.

Este tipo de artículo se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias. Los autores deberán argumentar, sustentar o controvertir la información contenida en la revisión; además harán un aporte crítico sobre las fortalezas, debilidades y posibilidades de investigación del tema propuesto.

**Artículos de reflexión.** Estos artículos presentan resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre alguno de los objetos de estudio de la Revista; deben ser exhaustivos en cuanto al análisis y la exposición de los argumentos que sustenten sus conclusiones. Estos artículos incluyen introducción, discusión, conclusiones y referencias; además de estar sustentados en fuentes originales.

La *Revista Cultura y Droga* publica a consideración del Comité Editorial otro tipo de artículos tales como cartas al editor, entrevistas, reseñas, así como reproducciones y traducciones de otros trabajos o artículos publicados previamente en otros medios académicos o revistas científicas; para ello se deben indicar con claridad las fuentes y procedencia del texto original, así como los respectivos permisos para la publicación.

3. El artículo debe estar en formato Word. De igual forma debe incluir: título del artículo, autor o autores y dirección del contacto (correo electrónico y dirección postal). Es indispensable indicar cuál autor se encargará de recibir y enviar la correspondencia o de lo contrario se asumirá que el primer autor se hará cargo de tal función. El texto debe estar digitado a espacio y medio, letra arial, tamaño 12. Al interior del artículo se deben especificar los datos centrales del autor o autores, lo cual debe incluir: escolaridad máxima, la filiación institucional, ciudad, Estado o departamento, país y el correo electrónico (institucional) y ORCID (<http://orcid.org/>).



4. La remisión del artículo debe ir acompañada de la hoja de vida de cada uno de los autores ([ver formato en la Web](#)) y de la carta de cesión de derechos firmada por todos los autores ([ver formato en la Web](#)).
5. Escribir el artículo con una extensión máxima de 7000 palabras, el cual debe ir precedido de un breve **resumen analítico** (objetivo, metodología, resultados y conclusiones) del trabajo en castellano y en inglés que no sobrepase las 150 palabras. Inmediatamente después de este resumen deben ir de cuatro a seis palabras clave para identificar las principales temáticas abordadas.
6. Redactar las críticas y reseñas de libros con una extensión máxima de 4000 palabras; la cual debe ir precedida de los nombres, apellidos y profesión de quien realiza la crítica o reseña, así como de los elementos bibliográficos completos (nombres y apellidos del autor, título completo del libro, número de edición, ciudad de publicación, editorial, año de publicación).
7. Entregar artículos inéditos. Si se trata de un artículo traducido se debe indicar con claridad las fuentes y procedencia del texto original, así como los respectivos permisos para la publicación.
8. Enviar los gráficos, mapas y fotografías en una resolución mínima de 266 dpi en formato jpg o gif. Junto a los cuadros deben ir los anexos al artículo, indicando el lugar donde se pondrán dentro del texto. Todos estos recursos se deben enumerar consecutivamente en numeración arábiga e indicar con claridad la(s) fuente(s) correspondiente(s). En las tablas se deben usar únicamente líneas horizontales de acuerdo a las normas APA sexta edición.
9. Citar las fuentes bibliográficas, menores a 40 palabras, dentro del texto del siguiente modo: (autor, año, página). Ejemplo: (Ronderos, 2014, p. 30). Las citas que tienen más de 40 palabras se escriben aparte del texto, con sangría, sin comillas y sin cursiva. Al final de la cita se coloca el punto antes de los datos —recuerde que en las citas con menos de 40 palabras el punto se pone después—.
10. Las notas al pie de página numeradas en orden consecutivo se utilizaran solo para aclaraciones, comentarios, discusiones, envíos por parte del autor y deben ir en su correspondiente página, con el fin de facilitar al lector el seguimiento de la lectura del texto.

11. Las referencias bibliográficas se harán con base en las normas APA, sexta edición. Recuerde que todas deben de llevar sangría francesa. Así:

**Libro:**

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). *Título del libro*. Lugar de publicación: Editorial.

Dolmatoff, R. (1990). *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del museo del oro*. Medellín, Colombia: Editorial Colina.

**Libro con editor:**

Apellido, Iniciales nombre del autor (Ed.). (Año). *Título del libro*. Ciudad, País: Editorial.

Lorenzo, P. et al. (Ed.). (2009). *Drogodependencia: farmacología, patología, psicología, legislación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Médica Panamericana.

**Capítulo de libro:**

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). Título del capítulo. En Iniciales nombre del editor o compilador. Apellido. (Ed.) o (Comp.). *Título del libro* (pp. xx-xx). Lugar de publicación: Editorial.

Casas, M., Prat, G. y Roncero, C. (2004). Sistemas dopaminérgicos y trastorno por dependencia de sustancias psicoactivas. En E. Bacca y M. Roca (Ed.). *Dopamina y esquizofrenia* (pp. 121-139). Barcelona, España: Ediciones Mayo.

**Artículo revista:**

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). Título artículo. *Nombre de la revista, volumen* (número), pp-pp.

Becoña, E. (2007). Resiliencia y consumo de drogas: una revisión. *Adicciones*, 19 (1), 89-101.

**Artículo con DOI:**

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen* (número), pp-pp. doi: xx.xxxxxxx.

Koob, G.F. and Le Moal, M. (1997). Drug abuse: Hedonic homeostatic dysregulation. *Science*, 278(5335), 52-58. doi: 10.1126/science.278.5335.52.

**Artículo de periódico:**

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Fecha). Título artículo. *Nombre del periódico*, pp-pp.

Melo, J.O. (3 de octubre de 2012). Poesía constitucional. *Ámbito Jurídico*, 8.

**Tesis de grado o posgrado:**

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). *Título de la tesis* (tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, lugar.

Ronderos, J. (2014). *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia* (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

**Online:**

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Fecha). *Título del artículo*. Recuperado de (URL).

Uprimny, R. (2011). *La Constitución de la diversidad*. Recuperado de <http://www.viva.org.co/cajavirtual/svc0020/articulo02.pdf>.

Para mayor información comunicarse con:

Manuel Ignacio Moreno Ospina

Editor *Revista Cultura y Droga*

E-mail: [manuel.moreno@ucaldas.edu.co](mailto:manuel.moreno@ucaldas.edu.co), [culturaydroga@ucaldas.edu.co](mailto:culturaydroga@ucaldas.edu.co).

Maestría en Culturas y Droga, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Caldas Sede Palogrande Segundo Piso.

Carrera 23, número 58-65, Manizales. Teléfono: 8862720. Ext. 22108.

## **JOURNAL ETHICS POLICY**

### **Publication and authorship**

The Journal does not accept previously published material. Authors are responsible for obtaining the appropriate permissions to partially reproduce material (text, tables or figures) from other publications and for citing the source correctly. The collaborations that appear here do not necessarily reflect the thinking of the Journal. Collaborations are published under the authors' responsibility.

If the author of an article wants to include it later in another publication, the journal in which it is published shall clearly identify the data of the original publication, previous permission requested to the journal editor.

For its part, the Journal reserves the printing and total or partial reproduction of the material rights as well as the right to accept or reject the article. It also reserves the right to make any editorial changes it deems appropriate. In this case, the author will receive written recommendations from both the Editorial Committee and the evaluators. If the author accepts the recommendations he/she will deliver the article with the suggested adjustments within the dates fixed by the journal to guarantee its publication.

### **Peer Review Process**

Each of the articles received is subjected to a process of review and selection. The study and the initial selection of the writings are in charge of the Editorial Committee, which accepts or rejects the original work based on the scientific quality, agreement with the Journal themes, and the validity in time of the results. In addition, the Committee may request changes and make recommendations they deem necessary to adjust the document to the indications of the Journal. Following this review, the article will undergo double-blind evaluation by two external academic peers who will issue a concept in which the article is accepted without any changes, the article is accepted subjected to minor changes and does not require a new evaluation, the article is approved subject to major changes and requires a new evaluation or the article is rejected. In the case the evaluators' concept leads to disputes, such disputes will initially be resolved by the Editor of the Journal or, if necessary, a second or third academic peer evaluation will be requested.

Anonymity of both, the authors and evaluators, is required in the evaluation process. Similarly, this evaluation will be reported to the author of the article via email in order to make the necessary adjustments requested by the evaluators. Upon receipt of the article with the corrections made, the Journal will verify compliance with the suggestions of the evaluators and will analyze the justifications for those corrections that have not been taken into account. Once approved this phase, the article will be sent back to the author, and if necessary, the author will make adjustments as may be appropriate. The review and acceptance process of the submitted material can take an average of four months, and the article reception does not imply its approval and automatic publication.

### **Authorship policy**

The Journal receives articles only by a maximum of three authors. Only those people who have contributed intellectually to the development of the work must be included in the list of signing authors. Having helped in data collection or having participated in one of the techniques used are not by themselves, sufficient criteria for authorship. In general, in order to be listed as an author, the following requirements must be met:

- Having participated in the design and implementation of the work that has resulted in the article to be submitted.
- Having participated in the text writing and any revisions thereof.
- Having approved the version that will eventually be published.

The Journal accepts no responsibility for any possible disputes regarding the authorship of the works published.

The *Revista Cultura y Droga* adheres to COPE **COPE (Committee on Publication Ethics)** [http://publicationethics.org/files/u2/New\\_Code.pdf](http://publicationethics.org/files/u2/New_Code.pdf).

### **Transfer of Copyright**

Along with the article, authors shall forward the “**Declaration of Commitment by the Authors**” format respectively signed by each of the authors.

The judgments and opinions expressed in the articles and papers published in the Journal are the author or authors' judgments and opinions and not necessarily those of the Editorial Committee.

### **Publication Rights**

If the document is accepted for publication, copyright will be from Universidad de Caldas. As mentioned, each article must be accompanied by the Declaration of Commitment by authors in which it is specified that the article is unpublished and indicates that copyrights are the exclusive property of the Journal, and other aspects that are explicit in the document such as the article has not been submitted simultaneously for publication elsewhere. Moreover, the author is responsible for obtaining permission to reproduce any material protected by copyright and must clearly specify which table, figure or text will be cited and full bibliographic reference. The opinions, judgments and views expressed by the authors are their own and do not reflect the opinion or policy of the Journal.

### **Conflict of Interest**

The Journal expects authors to declare any commercial association that might pose a conflict of interest in connection with the submitted article.

By the nature of the articles that can eventually be published in the Journal, conflicting interests conditions may occur that can affect the impartiality in the editorial conditions or against the authors. Therefore, each author has to make an effort to identify them.

In this sense the authors should attach along with the article and the declaration of commitment, a communication to the Journal stating clearly and concisely if conflicts of interest exist, specifying each. This communication also has to specify the source of funding carried out for research, as well as the declaration of any commercial, financial or personal relationship that may affect the article or the publishing institution.

## **Article Recantation Policy**

Regarding the possibility of recantation against the publications included in the Journal, which consists in the possibility to totally or partially override or cancel what was said or included previously in any copy of the Journal, Universidad de Caldas establishes the following policy.

The *Revista Cultura y Droga* is protected strictly by the guidelines given by COPE concerning detraction causes for articles published in it. Facing this situation, legal causes for retraction for publications will be:

1. Failure to comply with requirements in the editorial process.
2. Verified false information and with which the editorial process was carried out.
3. Verification of editorial malpractice by the authors.
4. Failure to comply with the ethical principles that should be observed.
5. Deliberate Inclusion of incorrect or inaccurate information.

## **Article Retraction Policy**

Retraction, as the action of withdrawing, canceling or refuting something, expresses the authority vested in the author of a work or article to express their willingness to ignore or desist of what has been said or recorded previously and it manifests practically and in the possibility for the author to let it be known by the readers using the same means by which the article or work the author is weaving was published. Retraction is a personal fact derived from the autonomy of the author and his thought processes and reflection.

## **Recantation and retraction procedure**

For recantation and retraction under which it is intended to override or cancel totally or partially what was said or included previously in any copy of the Journal, as well as to retract or give up to a work, article or review recorded, the author or third party with proven legal interests seeking to make use of this policy should send a written communication to the Journal Editor in which, using his authorship or sending evidence of their legal interest for the request, as appropriate, will present the arguments and provide the evidence necessary to request the withdrawal specifying

the scope thereof. For cases of retraction, the author will deliver the retraction note that must be included to be submitted for consideration by the Editor and the Editorial Committee.

After this, and after verification of the documents submitted, or after checking the author's authorship for the case of retraction, within no more than 10 working days the Editor shall expose the case to the Editorial Committee who consider and decide by vote, under a simple majority (half plus one), on the request. If accepted, it will be processed within no more than 30 working days.

There will not be any appeal against the decision. However, the applicant or another person with a legitimate interest in the subject, may reapply for recantation or retraction, as appropriate, and provide or improve the evidence presented earlier. Any member of the Editorial Committee may request and process the procedure for retraction. In the case of recantation, only the authors or rights holders may make the request.

Once it is decided on the merits of recantation or retraction, as appropriate, this will be done in the following issue of the Journal to be published, provided it is still possible editorially. Otherwise, it will be included in the following edition. For cases of retraction, the note provided by the author will be included.

### **Procedure for duplication**

For duplication of texts, which is the ability to copy or reproduce in textual form one or more times a content or literary work in a new medium (digital or any other format), the Journal bases on the following general procedure: all editorial material, with respect to which duplication has been requested or set, shall be headed by a legend that clearly identifies duplicate quality and that sets a difference from the original.

To carry out this type of reproduction, the applicant must fill out the internal application form for duplication and send it by mail to the Journal (see format). The format should be completed by the responsible for the procedure, even if it is the Journal that determines its need.



## **Procedure for incorporating errata sheet**

Errata sheet, for publications of the Journal, must be understood as the usual method of editing and subsequent to all articles, by which all errors detected in a copy of the Journal are corrected. For this procedure it should be taken into account that if only part of the article contains an error, it can be subsequently rectified by means of an editorial or an errata sheet.

In the event that an author or any third party, including the staff of the Journal, finds a serious error in the publication, they must communicate it in writing in a precise way to the Editorial Committee to amend it through the “errata sheet”.

To carry out this type of corrections to the editorial material, once the occurrence of the event and how to resolve it has been determined, the errata sheet will be included in one of the initial pages of the next issue of the Journal provided it is still possible editorially. Otherwise, it will be included in the following edition.

## **Procedure against the originality and plagiarism**

For purposes of this policy, the originality must be considered from two perspectives: first, as the certainty that the work comes from who claims to be its author; and second, that it is new and different from other works created previously. The concept of plagiarism also refers to the fact that the work or article distinguishes from copies, counterfeits or unauthorized branches, or the unauthorized or non-suitable use of fragments of another work.

Authors are responsible to ensure the originality of the articles provided to the Journal, as well as the accuracy of the data and results included in them, stating clearly and concisely so that the contents are original and have not been copied, fabricated, distorted or manipulated.

Plagiarism or unauthorized use of other people’s or third-party’s contents, in all its forms, is totally rejected by the Journal. Similarly, multiple or redundant publications are considered serious offense to ethics.

The authors will refrain from sending to the Journal, texts that have been simultaneously submitted to another journal. It is possible to publish content to

expand other contents published or under consideration, provided the text on which it is based is properly cited.

As for the retraction events, in cases of plagiarism or unauthorized use of other people's or third-party's contents duly verified, the complainant must send a written communication to the Editor in which he explains the arguments and provide the evidence necessary for his claim. After this, and after verification of the documents submitted, within a period not exceeding 10 working days, the Editor shall expose the case to the Editorial Committee who will decide on its real and effective occurrence. They will also inform the respective authorities, or person affected, as applicable.

### **Events of conflict of interest against evaluators**

It corresponds to the internal and external evaluators of the Journal to declare any conflict of interest that arise in relation to works submitted for consideration.

The conflict of interest in relation to a work submitted for consideration of an evaluator or people who are part of the editorial team arises when there exists direct personal or professional relationship with the author, feud, or there is a relationship of any kind with the research that gave rise to the article, as well as if there is a deep moral or ethical conflict with the subject examined. Generally, members of the editorial team and external evaluators have to refrain from reviewing works when any of these or similar situations occur.

The editorial team of the Journal will refrain from selecting evaluators whom they have knowledge they are or may be affected by any of the situations mentioned.

### **Evaluators' Privacy Statement**

Always, without exception, who conducts an evaluation or review of a work submitted to the Journal should consider this as totally confidential until publication, reason why it will not be possible to disclose any aspect of its content or the evaluator's personal opinions throughout the course of the review process and until after the publication.

It is clear that, in any case, it is possible to make public or use the information put into consideration, or give details, arguments, or interpretations contained in the text


under review neither for the evaluator's own benefit nor for third parties' benefit. Only in special and duly justified cases, the evaluator can use the advice of experts in the field which has to be informed to the Journal.

### **Ethical aspects**

Where appropriate, an explanation of the procedures followed in the investigation to ensure compliance with the principles and ethical standards of the Declaration of Helsinki of 1975 and subsequent revisions.

### **Open Access policy**

This journal provides free access to its content through its website (<http://culturaydroga.ucaldas.edu.co/>) following the principle that making research available free of charge to the public supports a larger exchange of global knowledge.

Web content of the journal is distributed under a **Creative Commons Attribution License** 

This License allows others to distribute, mix, adjust and build from the authors' work, even for commercial purposes, whenever the authorship of the original creation is recognized.

### **Privacy statement**

The *Revista Cultura y Droga* authorizes article and texts photocopying for academic purposes or for internal purposes in the institutions with the appropriate citation of the source. The names and e-mail addresses introduced in the journal will be used exclusively for the purposes stated in it and will not be made available for any other purpose or to any other person.

### **DOI system**

The Journal articles adhere to the DOI system whereby technical and social infrastructure for the registration and use of identifiers for use in digital networks is established.

## EDITORIAL GUIDELINES

The Cultura y Droga Journal is a scientific publication that circulates annually in the national and international scope. It is assigned to the Law and Social Sciences Faculty, and it is edited and financed by Universidad de Caldas. The journal accepts articles in English, Portuguese and Spanish about original and unpublished research that contributes to the advance of knowledge and to the academic-scientific discussion. The purpose of the Cultura y Droga Journal is to constitute a permanent forum in which the theories and hypotheses of scientists on the relation between culture and drug are subjected to a critical examination. In addition, the Journal publishes results on multidisciplinary scientific work on the sources and applications of psychotropic substances in different societies and cultures both in the historical past and contemporary. The main purpose of the Journal is to promote and make visible the research of new developments in the scientific, technical, educational and cultural fields of the sources and uses of psychoactive substances in the cultural contexts through articles and scientific results of original investigative processes. Finally, the Journal serves as a scenario to disseminate investigative activities of the Master in Culture and Drugs for Latin America and the world. The Journal is published in printed and digital (PDF) format.

The authors wishing to submit articles for consideration by the Editorial Committee of the Journal should:

1. Send article to the email [culturaydroga@ucaldas.edu.co](mailto:culturaydroga@ucaldas.edu.co) The article must meet one of the categories proposed by the Journal for scientific articles. Moreover, in the subject line, the type of article must be indicated.
2. The Journal publishes original research articles, according to the following types:

**Research articles:** These include articles resulting from original research or documented processes about the relationship between culture and drugs. The structure of the article is as follows: introduction, theoretical and conceptual reference, materials and methods, results, discussion, conclusions and references.

**Review articles:** These articles present completed research in which the results of published or non-published research results on a field of science or technology are analyzed, systematized and integrated in order to account for the progress and development trends in the field being analyzed. The paper should indicate the period covered by the work and must be exhaustive against the stated objective, which must be precise and be included at the beginning of the article. Also, the number of works considered and databases and sources consulted must be reported.

This type of article is characterized by a careful literature review of at least 50 references. The authors should argue, support or controvert the information contained in the review. Besides, the authors will make a critical contribution on the strengths, weaknesses and potential of research for the topic proposed.

**Reflection articles:** These articles present finished research results from the author's analytical, interpretative or critical perspective about any of the Journal's objects of study. The articles should be comprehensive in terms of analysis and exposure of the arguments to support their conclusions. These articles include introduction, discussion, conclusions and references, besides being supported by original sources.

Cultura y Droga Journal publishes other articles the Editorial Committee deems appropriate such as letters to the editor, interviews, reviews, as well as reproductions and translations of other work or articles previously published in other academic media or in scientific journals. For this purpose, the sources and origin of the original text must be clearly indicated, as well as the respective permits for publication.

3. The article must be in Word format. Similarly, it should include: article title, author or authors, and contact address (email and postal address). It is essential to indicate which author will be responsible to receive and send correspondence or otherwise it will be assumed that the first author will take care of this function. The text must be digitalized with 2.5 spacing, Arial font 12. The main data of the author or authors must be specified inside the article, which should include: highest education level, institutional affiliation, city, state or province, country and email (institutional), and ORCID (<http://orcid.org/>).

4. The article reference must be accompanied by the CV resume of each of the authors (see format on the Web) and the rights transfer letter signed by all authors (see format on the Web).
5. The article must have maximum of 7000 words, and must be preceded by a brief **analytical abstract** (objective, methodology, results and conclusions) of the work, in both, Spanish and English not exceeding 150 words. Immediately after this abstract, four to six keywords must be included to identify the main issues under discussion.
6. Books critiques and reviews must be presented with a maximum of 4000 words which must be preceded by the names and profession of the persons making the critique or review, as well as the complete bibliographic elements (name of the author, full book title, edition number, city of publication, publisher, and year of publication).
7. Deliver unpublished articles. If it is a translated article, it should be clearly indicated the sources and origin of the original text, as well as the respective permissions for the publication.
8. Send the graphics, maps and photographs in a minimum resolution of 266 dpi in jpg or gif format. Attached to the tables should be the annexes to the article, indicating the place where they will be placed within the text. All these resources should be listed consecutively in Arabic numerals and clearly indicate the corresponding source(s). Only horizontal lines must be used in the tables according to the APA sixth edition standards.
9. Cite less than 40 words bibliographic sources, within the text as follows: (author, year, page). Example: (Ronderos, 2014, p.30). Citations that have more than 40 words are written apart from the text, indented, without quotes and without italics. At the end of the citation the period is placed before the data -remember that in less than 40 words citations, the period is placed afterwards.
10. Footnotes numbered in consecutive order shall be used only for clarification, comments, discussions, submissions by the author and must go on their corresponding page in order to facilitate the reader to follow the reading of the text.

11. Bibliographical references will be based on the APA standards, sixth edition. Remember that all references must be done with French indentation as follows:

**Book:**

Last name, Author's name initials. (Year). *Title of the book*. Publication place: Publishing house.

Dolmatoff, R. (1990). *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del museo del oro*. Medellín, Colombia: Editorial Colina.

**Book with an Editor:**

Last Name, Author's name initials (Ed). (Year). Title. City,country: Publishing house.

Lorenzo, P. et al. (Ed.). (2009). *Drogodependencia: farmacología, patología, psicología, legislación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Médica Panamericana.

**Book Chapter:**

Last name, Author's name initials.(Year). Chapter Title. Initials of the editor or Publisher name. Last name. (Ed) or (Comp), *Title of the book* (pp. xx-xx). Place of Publication: Publising house.

Casas, M., Prat, G. y Roncero, C. (2004). Sistemas dopaminérgicos y trastorno por dependencia de sustancias psicoactivas. En E. Bacca y M. Roca (Ed.). *Dopamina y esquizofrenia* (pp. 121-139). Barcelona, España: Ediciones Mayo.

**Journal Article:**

Last name, Author's name initials. (Year). Article Title. *Name of Journal*, volume (number), pp-pp.

Becoña, E. (2007). Resiliencia y consumo de drogas: una revisión. *Adicciones*, 19 (1), 89-101.

**Artículo with DOI:**

Last name, Author's name initials. (Year). Article title. *Name of Journal*, volume (number), pp-pp. doi: xx.xxxxxxx.

Koob, G.F. and Le Moal, M. (1997). Drug abuse: Hedonic homeostatic dysregulation. *Science*, 278(5335), 52-58. doi: 10.1126/science.278.5335.52.

**Newspaper Article:**

Last name, Author's name initials (Year). Article title. *Name of Newspaper* pp-pp.

Melo, J.O. (3 de octubre de 2012). Poesía constitucional. *Ámbito Jurídico*, 8.

**Graduate or Undergraduate Thesis:**

Last name, Author's name initials (Year). *Title of Thesis* (Undergraduate, Master's or Doctoral Thesis). Name of Institution, place.

Ronderos, J. (2014). *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia* (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

**Online:**

Last name, Author's name initials (Year). *Title of Article*. Taken from (URL).

Uprimny, R. (2011). *La Constitución de la diversidad*. Recuperado de <http://www.viva.org.co/cajavirtual/svc0020/articulo02.pdf>.

For more information contact:

Manuel Ignacio Moreno Ospina

*Cultura y Droga Journal* Editor

E-mail: [manuel.moreno@ucaldas.edu.co](mailto:manuel.moreno@ucaldas.edu.co), [culturaydroga@ucaldas.edu.co](mailto:culturaydroga@ucaldas.edu.co).

Maestría en Culturas y Droga, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Caldas Sede Palogrande Segundo Piso.

Carrera 23, número 58-65, Manizales. Teléfono: 8862720. Ext. 22108.



# CULTURA Y DROGA

## FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

<b>Nombre / Name</b>	
<b>Cédula / Identification number</b>	
<b>Dirección / Address</b>	
<b>Ciudad / City</b>	
<b>Departamento / State</b>	<b>Código Postal / Zip Code</b>
<b>País / Country</b>	
<b>Teléfono / Phone Number</b>	
<b>Profesión / Profession</b>	
<b>Institución / Employer</b>	
<b>Correo Electrónico / E-mail</b>	
<b>Dirección de envío / Mailing Address</b>	

### Suscriptores Nacionales por un año. (1) Ejemplar

#### Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados  
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10  
A.A. 275 Manizales - Colombia  
Tel: 8781500 ext. 11222  
Fax: 8781500 ext. 11622

E-mail: [revistaculturaydroga@ucaldas.edu.co](mailto:revistaculturaydroga@ucaldas.edu.co)  
[revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year      Volumen/Volume      Número/Number      Fecha/Date



**Ventas, suscripciones y canjes**  
Vicerrectoría de Investigaciones y  
Postgrados  
Universidad de Caldas  
Sede Central  
Calle 65 No. 26 - 10  
A.A. 275  
Teléfonos: (+6) 8781500  
ext. 11222  
e-mail:  
revistascientificas@ucaldas.edu.co  
Manizales - Colombia



Revista  
Agronomía  
Indexada en:  
Publindex Categoría B



Revista  
Biosalud  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
Lilacs



Revista  
Cultura y Droga



Revista  
Eleuthera  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista  
Luna Azul (On Line)  
[lunazul.ucaldas.edu.co](http://lunazul.ucaldas.edu.co)  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
Index coprenicus, DOAJ



Revista  
Discusiones Filosóficas  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
Philosopher's Index  
SciELO  
Ulrich's Periodicals Directory

# Revistas





Revista  
Boletín Científico  
Museo de Historia Natural  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
SciELO



Revista Colombiana  
de las Artes Escénicas  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista  
Veterinaria y Zootecnia  
Indexada en:  
Publindex Categoría B



Revista  
Hacia la Promoción  
de la Salud  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
Lilacs - SciELO



Revista  
Jurídicas  
Indexada en:  
Publindex Categoría C  
Scopus



Revista Latinoamericana  
de Estudios Educativos  
Indexada en:  
Publindex Categoría B



Revista  
Vector



Revista de Antropología  
y Sociología (Virajes)  
Indexada en:  
Publindex Categoría B



Revista  
Kepes  
Indexada en:  
Publindex Categoría B



Revista Latinoamericana  
de Estudios de Familia  
Indexada en:  
Publindex Categoría B

# Científicas



Esta revista se terminó de imprimir  
en el mes de diciembre de 2017  
en Matiz Taller Editorial  
Manizales - Colombia