

## EL MODELO DEL ARRIBA Y DEL DEBAJO DE LA CONCIENCIA: ANÁLISIS ETNOPSICOFARMACOLÓGICO DEL USO DE PLANTAS ENTEOGÉNICAS

### THE UP/DOWN MODEL OF CONSCIOUSNESS: THE ETHNOPSYCOPHARMACOLOGICAL ANALYSIS OF THE USE OF ENTHEOGENIC PLANTS

Carlos Ml. Quirce Balma<sup>1</sup>  
psicología@ucr.ac.cr  
carlosmqb@gmail.com

Fecha de recepción: 3 febrero 2010 - Fecha de aceptación: 20 setiembre 2010

#### Resumen

*El presente trabajo intenta llevar a cabo un análisis tanto amplio como específico de aquellas realidades antropológicas, religiosas y mitológicas que denotan un efecto de “inversión” en sus contextos históricos y culturales. Dicho “efecto inversión” ha sido denominado a través del artículo como aquel que transmuta a dioses en demonios y/o viceversa. Esto ocurre como la consecuencia del advenimiento de nuevos credos religiosos que suplantando creencias más viejas que existían anteriormente. La caída desde el cielo al infierno en términos de un contexto de credo religioso, particularmente a lo referente a dioses de antaño, es un ejemplo de dicho “efecto de inversión”. Similarmente, el efecto mencionado es considerado a modo de un cambio de lugar, ontología y práctica religiosa. En los mitos antiguos de orientación matrilineal, el cielo es frecuentemente denotado como un lugar subterráneo que es tanto seguro como amigable. El arriba es visto a su vez como una realidad amenazante y que se ha de evitar si se puede. El advenimiento de las épocas patrilineales conlleva una mitología que invierte dicha consideración. Así, pues, el arriba es considerado como la dirección celestial y el abajo se asocia con lo indeseable y aún con lo infernal. Los valores de la luz y la oscuridad juegan una parte fundamental en dicha inversión, así como lo hace la simbología de bien y de mal. Un mito bribri es analizado en ese contexto para comprender mejor el “efecto de inversión”. Las implicaciones etnofarmacológicas y botánicas también son mencionadas al respecto de dicho efecto al considerar el mito talamancaño.*

**Palabras claves:** Mitología, efecto de la inversión, etnopsicofarmacología, Bribri, hallucinogens, anthropology.

#### Abstract

*The present work attempts a broad and specific analysis of anthropological, religious and mythological realities that show a basic “inversion effect” in their historical and cultural contexts. This “inversion effect” is referred throughout the article as one which transmutes gods into demons and often vice versa,*

---

1. Escuela de Psicología, Sede Rodrigo Facio, Universidad de Costa Rica

*as a consequence of the coming of new religious beliefs that supplant older and previous religions. The fall from heaven into hell of the beliefs and particularly of the deities of previous religions, must be understood in the context of such an "inversion effect". The "inversion effect" is similarly denoted as a change in place, ontology and religious practice. In ancient matrilineal myths, heaven is often positioned in an underground place which is secure and welcoming. The sky is often considered as an enemy to be avoided. The coming of patrilineal myths often inverts that effect, placing the highest good in the upper direction and lowest wrong in the underground one. Values of light and darkness play a fundamental part in that inversion as well as do the spiritual principles of good and evil. A bribri myth is discussed in that light, which is believed to denote just such an inversion. Ethnopharmacological and botanical implications are also mentioned, regarding the Talamanca myth.*

**Key Words:** *Mythology, inversión effect, etnopsicofarmacology, bribri, hallucinogens, antropology*

## Introducción

A través del presente trabajo, se intenta establecer las diferencias que existen entre las mitologías de tipo más matrilineal y las de orientación primordialmente patrilineal. Dichas diferencias no se han establecido con gran facilidad. La época matrilineal del hombre es aún poco conocida en la antropología moderna y las épocas patrilineal difieren mucho entre cultura y cultura. Ambas consideraciones posan dificultades metodológicas bastante serias cuando se intenta establecer tendencias básicas en cada una y contrastar dichas tendencias. Aún así el trabajo ha intentado algún grado de abstracción de dichas tendencias y extrapolación de las mismas. Como tesis diferenciante, se ha escogido una propuesta psicofarmacológica y cultural la cual permita al menos proponer la importancia que nuevos rituales y prescripciones botánicas puedan haber tenido en la historia de la mitología. Esto constituye una tesis atrevida en la actualidad, mas es consonante con los estudios fundamentales de los principales etnopsicofarmacólogos y antropólogos de la actualidad. Se escogió una leyenda bribri para intentar una interpretación tentativa del uso de sustancias enteogénicas como medio para explicar el efecto de "inversión" que se ocurre entre un planteo aparentemente más matrilineal y otro posterior, el cual parece ser sintomático de un desarrollo patrilineal. La tesis desarrollada es tentativa, no conclusiva. Su naturaleza es de propuesta para futuras investigaciones en vez de constituir una indagación terminante sobre la materia. Se logra el abrir del campo de la investigación enteogénica en la mitología precolombina de Costa Rica.

## El Modelo de la conciencia en la India

Lo que se ha tradicionalmente denominado como el modelo clásico de la conciencia y el consecuente paradigma que llegó a desarrollar es, en realidad, un producto del periodo Upanishádico de la India. Dicho modelo sería, eventualmente, transportado a la China, al Tibet, al Japón, como también a la Indochina (si bien en la forma de budismo y no de hinduismo). Dicho modelo se podría definir a partir de una serie de concepciones y condiciones del ser humano que llega a tener la experiencia de sí mismo como un estado de ser puro el cual trasciende la multiplicidad, tanto espiritual como material. Dicho estado luego entra a la actividad de lo cotidiano, en la forma de una persona más purificada y próspera, con respecto a la conciencia espiritual y terrenal-material. A su vez, considera dicho estado del ser como el origen y el fin de lo múltiple (Organ, 1970). La elaboración de una serie de metodologías diversas, con la finalidad de permitir que el practicante se acerque y obtenga el estado de ese ser puro, constituye una de las principales características de dicho modelo de la conciencia. También, llegó a caracterizar a aquellas culturas las cuales integraron el modelo como base de sus prácticas y creencias religiosas (Dasguptam, 1973). Una de las mejores definiciones de la experiencia trascendente ha sido la de Patanjali mismo (Radakrishnan et al.1973), quien, como uno de los maestros más destacados de la India antigua, mantuvo que el estado experiencial interno como ser puro (el estado de samadhi) es en realidad aquel donde el sujeto como ser trascendente se convierte en su propio objeto de contemplación. Esto, tanto para Patanjali como para los maestros posteriores, llegó a definir la meditación yógica verdaderamente exitosa.

La búsqueda de un estado interior de la experiencia, tanto unitaria como extática, proveniente de una naturaleza trascendente, parece haber sido generada históricamente, por la muy intensa búsqueda de un fin a lo transitorio y lo siempre cambiante, que en un sentido peyorativo, llena al espíritu hindú del terror de jamás terminar la jornada de la vida propia y, por lo tanto, no llegar a disfrutar de la eternidad. El exceso de la multiplicidad, que no conduce a la eternidad, parece causar en el alma psicológica de la antigua india, lo que May (1972) luego llamase ansiedad o angst existencial. En consecuencia, dicho exceso, el cual se considera que ata al sujeto a innumerables reencarnaciones, es visto como un estado de “maya” o ilusión y aún avidya o ignorancia. Es similarmente considerado como el impacto que la nada hace sobre el ser. En la antigua India, el que pierde su camino para siempre y ya no lo logra encontrar es considerado un “pariah” o rechazable pecador, que no debe mezclarse con aquellos seres humanos quienes practican la vida de salvación iluminativa o el camino del yoga. Lo extremadamente transitorio causa el daño de desubicar al humano en el tiempo y en la experiencia de aquellos elementos necesarios, para llegar al fin de su verdadero propósito o destino. Por lo tanto, “jiva” o el morador del cuerpo no se logra convertir en atman o el sujeto iluminado que mora en la eternidad. Chaudhuri (1979) mantiene que el modelo clásico de la conciencia de la India diferencia profundamente entre lo ilusorio como cambiante y múltiplemente ofensivo en un sentido y lo unitario más eterno de la experiencia del samadhi (estado iluminativo), tanto contemplativo como meditativo, en el otro. El universo de lo transitorio y siempre cambiante es generalmente considerado como un camino a lo eterno, mas perder ese camino es a su vez considerado como una catástrofe. Lo anterior es evaluado desde tiempos muy antiguos como sinónimo con el sufrimiento y se caracteriza por la identificación errada del yo interior (jiva) con el universo fenomenal y transitorio de prakriti. La posibilidad de que a través de dicho estado de ignorancia o avidya se mantuviese una cadena interminable de nacimientos, muertes y reencarnaciones era considerada como idéntico a estar esclavizado por el samsara o el efecto de

las vidas pasadas en ausencia de la iluminación libertadora. Karma como la ley de la acción de la vida debía ser nutrido por el samadhi, y no por el samsara o el avidya.

El desarrollo del modelo clásico de la conciencia en la India ha sido históricamente, a la vez que culturalmente, asociado con la invasión de los Arios, al subcontinente Hindú. Para Larson (1979), como consecuencia de dicha invasión, se llegaron a desarrollar en la India las sociedades religiosas y culturales Védicas. Se ha otorgado relativamente poca atención a las civilizaciones tanto Dravidianas como no Dravidianas que existían en la India, previas a la invasión de los Arios. En ese sentido, resulta muy importante llegar a descubrir y estudiar sus modelos de la conciencia y del Ser, como también sus métodos de obtener los correspondientes estados iluminativos. A pesar de ello, se ha postulado con bastante evidencia que mucha de la civilización pre-Aria de la India se basaba en modelos y prácticas religiosas derivadas del culto a la Madre Diosa. Tanto Neuman(1955) como Campbell(1962) mantienen que dichas prácticas eran tanto patrilineales como matrilineales. Campbell (1962) mantiene que dichas religiones y sociedades, así como su contexto cultural, eran una variación del orden mitológico y religioso basado en devociones y prácticas de adoración que datan de la edad alta del bronce, y, por lo tanto, se caracterizaban por valores más de tipo lunar que solar, adonde lo numinal no era destituido como sede del ser por lo fenomenal. El mismo autor también coincide con Neumann (1955) en su evaluación de dichas sociedades y culturas como construcciones contextuales derivadas de una orientación hacia la Madre Diosa, tanto en los procesos de praxis generativa de la conciencia, como de ritos y rituales religiosos de veneración y adoración. Los aspectos oscuros del Ser, así como las realidades psicológicas y ontológicas de la psique son considerados como deseables para la iluminación. El rey perfecto es, pues, tanto un hijo de un Dios como un toro cósmico de la Madre Diosa. Los himnos Védicos son más bien de orientación solar y reflejan los aspectos celestiales de un orden fenomenológico. Parecen ser derivados de los elementos de sol, altura, aire y sus dioses contrastan con los elementos de luna,

subtierra y fuego del orden anterior pre-ario. Los dioses como Vritra, un Brahmín perfecto, contrastan con el Señor Indra, el principal dios de los Arios. En la síntesis que ocurre durante la época después de la invasión de los Arios, Vritra se convierte en un monstruo e Indra en el rey de los dioses. Ocurre una “inversión, entre una religión anterior y una posterior, a través de un periodo de reasimilación. A pesar de la inversión, se denota una síntesis muy típica de la India. Un ejemplo de lo anterior consiste en el hecho, que si bien Vrita queda de demonio, Indra tiene que hacer penitencia por haberlo destruido. Surgen también otros dioses tales como Varuna, Shiva, Brahma y Vishnú. También, eventualmente ha de hablarse de Agni, de Saraswati, Lakshmi y Kalí. En cierto sentido, Kalí ocupa el lugar en la síntesis hindú de la antigua y más oscura Madre Diosa. Desde luego, la llegada de Krishna a dicho mundo de dioses simboliza el estado supremo de Dios. Para Nicolás (1978), la mitología de la India nos presenta con una confrontación entre lo numinal y lo fenomenal, donde lo claro y lo oscuro chocan. En las palabras de Derrida (1978), parece haber ocurrido un hecho confrontativo de naturaleza fotológica. Podríamos pensar que ha ocurrido un absurdo, si seguimos el análisis textual del filósofo francés, o alternatively se puede pensar que ha ocurrido un proceso de “inversión”. La posibilidad de que los “efectos de inversión” sean una consecuencia del pasaje del tiempo humano histórico y cultural, vivido a través de un paradigma o un modelo, es una hipótesis tanto atrevida como fascinante. Dicha hipótesis debe ser estudiada en otras civilizaciones adonde no existen invasiones de sociedades ajenas a la cultura que llega a ser invertida. Dado que ese no es el caso de la India (invasión aria), debemos estudiar las condiciones históricas de otras culturas.

### **El Modelo de la Conciencia en la Antigua Grecia**

La mitología griega reporta en forma similar al hinduismo, la ocurrencia de un periodo de transición (inversión) en cuanto a las creencias religiosas, así como en las construcciones valorativas de sus dioses. Ciertamente, se relata la lucha entre los dioses solares, protagonizada

por Zeus, Apollo y otros, pertenecientes a un orden hacia un arriba celestial y los dioses convertidos en semidemonios o los Titanes, que son más de un orden matrilineal y, por lo tanto, un poco más orientados hacia las oscuridades de tipo numinal e infra-mundano. En la República de Platón, la analogía de la cueva tiende a identificar la ignorancia con las oscuridades y las sombras, mientras que la verdadera sabiduría es identificada con la claridad del día. Dicho argumento utiliza lo fotológico para lograr una diferenciación ontológica y religiosa. La religión anterior a la protagonizada y representada por el Dios Padre Zeus parece ser una también derivada de creencias religiosas basadas en el culto a la Madre Diosa. El conflicto está caracterizado por una lucha hegemónica de lo masculino, solar y fenomenal contra lo femenino, lunar e intuitivo. Lo patrilineal representa, con Apolo, el sol de la razón, y lo matrilineal, con la Madre Diosa, la luna de lo misterioso y mítico oscuro. La trilogía de Oresteia de Aeschyles provee una excelente narración de esta lucha entre los dioses del arriba celestial y los del inframundo de un abajo, oscuro y orientado al simbolismo del vientre. La posibilidad de que exista un principio de inversión debido a factores causativos tales como el tiempo de duración de una religión previa; una invasión de cultura ajena, un cambio en el uso las drogas psicotrópicas, en el sacerdocio o grupos chamánicos predominantes en esa cultura que utilizan plantas enteogénicas para sus ceremonias y cambios en las practicas espirituales de tipo mágico religiosas y ceremoniales, tales como rituales, métodos de meditación, contemplación, han sido propuestos a manera indirecta por Dobkin de Ríos(1996), Drury (1996) y Quirce (1994). De igual forma, deben considerarse el hecho de que las invasiones de parte de culturas ajenas establecen nuevas hegemonías de poder y culto. Esto podría socavar en parte la tesis de que solamente el inconsciente del hombre establece contradicciones fotológicas para lograr nuevas creencias religiosas e ideologías ontológicas. Lo anterior ocurrió en otra tesis, principalmente la de Eliade (1977), que postulaba que la policromía deísta de todas las culturas y su simbolismo enriquecido era debido al inconsciente del ser humano que existía en culturas no mate-

rialistas, donde lo espiritual tenía mayor acceso a los niveles profundos de la mente.

## El Modelo de la Conciencia Psicodélico

Eliade (1977) no aceptaba el uso de drogas psicotrópicas para estimular dicho simbolismo y hasta el fin de su vida mantuvo que las culturas nativas y pre-positivistas eran las responsables de estimular la mitología multideista y sus características policromáticas de tipo prolífero y complejo, tales como creencias, prácticas religiosas y aún cambios en el estado del arte policrómica y simbólica. Autores como Dobkin de Ríos (2002) y Reichel –Dolmatoff (1977) consideran que el chamanismo no solamente aporta sistemas de farmacopea muy importantes, sino que también aporta metodología de psicoterapia, igualmente importante. Debemos prestarle atención a nuevos paradigmas y modelos del chamanismo, tales y como comenta Ogembo (2005) en su revisión comparativa de las obras de McClenon (2002) y Winkelman (2000). Para McClenon, existen personas cuyo material genético proviene de los homínidos del Paleolítico y que denotan una propensión hacia el desarrollo de estados de trance y especialmente hipnosis. Dichas personas, o en realidad sus ancestros paleolíticos con las correspondientes piscinas genéticas, posiblemente generaron las primeras danzas alteradas y en trance, en periodos que datan desde el comienzo de la humanidad. La facilidad de desarrollar estados hipnóticos es, para McClenon la base misma de desarrollar, a través de danzas y otros rituales, estados de trances hipnóticos, que le permiten a las personas dotadas el llegar a curar a otras. La curación por poder personal de algunas es el comienzo del chamanismo, y, con ello, el de las religiones. En otro sentido, Winkelman propone que el desarrollo de rituales, cánticos, creencias, danzas, músicas y drogas derivadas de las plantas, lograron sincronizar el hemisferio izquierdo con el derecho y producían estados conciencia superiores que permitían un mayor grado de abstracción, acierto lógico y conductual, para resolver problemas de la tribu y de personas necesitadas. Dicho autor mira en la facilidad de sincronización ínter hemisférica y el desarrollo de rituales exitosos, así como en el encuentro

con plantas que producen estados superiores de conciencia que denominaríamos enteogénicos y estados alterados de conciencia que se necesitan enteogenizar, como las causas fundamentales de las capacidades chamánicas. Winkelman no niega que existan personas más propensas a ese desarrollo que otras. Sencillamente, establece esa sincronización a través de rituales, plantas, etc. como la base misma del desarrollo de las facultades chamánicas. La obra de Ochoa (2002) nos indica lo muy complejo de la mitología a través de solamente una tribu amazónica. Mucho del trabajo de este autor sobre las ceremonias de preparación de la ayahuasca y de la teomitología indígena posiblemente llegarán a cambiar y revolucionar la antropología etnopsicofarmacológica. Son trabajos como esos en vez de falsificaciones fraudulentas como los de Castaneda, tal y como discutido por Fikes (1993), que realmente conlleven descubrimientos profundos en las áreas tanto la botánica antropológica como de su psicomitología ceremoniosa. Tanto los trabajos detallados sobre costumbres y medicinas herbales llevadas a cabo por Londoño (2005) y por Lenaerts (2006) han indicado que es indispensable analizar con más detalle y profundidad las costumbres tribales en las áreas de las amazonas, antes de establecer paradigmas y modelos totalizantes sobre la naturaleza del nativo etnopsicofarmacológico. A saber, es necesario conocer más que las drogas botánicas y de las ceremonias que acompañan su uso si hemos de hablar sobre su antropología y su etnología.

Autores como Wasson (1968) comenzaron a investigar diversas culturas con un alto contenido religioso y simbólico del mundo antiguo, como también las civilizaciones pre-colombinas. Como consecuencia de dicho trabajos, Wasson (1968) concluyó que el hongo *Amanita muscaria* podría ser el ingrediente principal del Soma mencionado en el noveno y décimo mándalas del Rig Veda. Los ingredientes más psicoactivos del *Amanita muscaria* son el mucinol y el ácido iboténico. En forma químicamente pura causan delirios, ataxia, intranquilidad y alucinaciones. Uno de los miembros de la familia muscaria, el *A. phalloides*, es letal y contiene el tóxico amanitina. Se le conoce también como el hongo de la muerte. Similarmente, Wasson (1959) investigó el hongo

teonanacatl que fuese en un tiempo utilizado a través de todo Méjico precolombino y botánicamente clasificado como *Psilocibe mexicano heim* (como se menciona mas adelante, no es el único hongo que contiene psilocibe y que crece en Méjico). Las conclusiones de Wasson son de que las religiones son consecuencia de los estados alterados de la conciencia vividos bajo el efecto de alucinógenos y no solamente del ambiente no materialista de esas culturas o del inconsciente ya fuese individual o en el método de Jung (1977) de un inconsciente colectivo, ancestral y arquetipal. La posibilidad de que diversos tipos de alucinógenos permitan un mayor acceso a bancos de información mental/cerebral, usualmente no utilizados, nunca ha sido descartada totalmente, mas se ha postulado que la estimulación de ciertas vías neuronales a través de alucinógenos dados si da lugar a conductas creativas que se expresan en el arte, los rituales, las creencias y aún las filosofías de tribus consideradas no-occidentales. Wasson despertó, en su época, tanto un entusiasmo enorme, como una polémica considerable. Fue en gran parte respaldado por Schultes (1979), Harner (1979), Reichel-Dolmatoff (1990) y muchos otros. No obstante, su tesis sobre el Soma perdió fuerza ante nuevos descubrimientos etnopsicofarmacológicos que han recientemente postulado que tanto el Soma de la India, como el Haoma pérsico mencionado en los sagrados textos de los Avestas, provenía de una hierba/arbusto salvaje de nombre botánico *Peganum harmala L.* Dicha hipótesis novedosa, adelantada por Flattery et al (1989), ha ganado gran fuerza en tiempos más recientes y ha logrado desplazar la tesis del hongo *Amanita muscaria*. La combinación de hierbas propuesta por este autor es en realidad una fuente de harmalina y posiblemente efedrina. Wasson, quien inauguró una nueva época en la antropología etnopsicofarmacológica, insistió que todas las religiones antiguas se basaban originalmente en el uso de psicofármacos derivados de las plantas. No hay cohesión( ahora si hay cohesión) Dicha tesis ha encontrado respaldo moderno en autores, como Ott (1996), quienes han sugerido que el término alucinógeno ha de ser cambiado por el de enteógeno para mejor diferenciar entre una experiencia solamente química (los alucinógenos) y una revelatoria y mística (los enteógenos).

Ripinsky-Naxon (1989) ha estado de acuerdo que el indígena expresa su proceso cultural a través de su uso de alucinógenos. El mismo argumento se encuentra en Reichel- Dolmatoff (1990), en el cual el alucinógeno es considerado central a la actividad cultural del chamanismo suramericano. El cambio propuesto hacia el uso del término enteógeno es quizás más importante de lo que se cree y los estudios realizados por Vollenweider (1998) parecen indicar que la enteogenía carece de las fases de terror que alucinógenos puros producen al disolver las estructuras usuales del ego (al menos así lo implica). Mucho del efecto anterior (disolución del ego y descompensación de los mecanismos de defensa) tiene que ver con la ausencia en la preparación de las combinaciones chamánicas que incluyen otras hierbas. Dichas sirven el propósito de modular el efecto alucinatorio y enteogenizarlo, a la vez que utilizan dosificaciones más bajas que las que dependen de solamente preparaciones solamente químicas. Vollenweider et al (2001) resumen dicho tipo de trabajo de manera que integra la tomografía moderna y la psicofarmacología de alucinógenos tanto nuevos como viejos.

### **Modelos de la Conciencia Derivados de la Mitología**

Uno de los principales mitos y leyendas de los Nahuatl de Méjico habla de una figura femenina que rondaba en el caos, con innumerables bocas, devorando todo a su paso, hasta que los dioses del orden celestial en la forma de Quetzalcoatl y Tetzcatlipoca pudieran vencerla y dividirla en dos partes. Esto permitió que el universo pudiese retener su estado diferenciado. El mito habla de nuevo de un periodo femenino previo y que es seguido por un periodo masculino, posteriormente. El cambio entre los dos periodos es abrupto y el mito nos informa que la Diosa buscó venganza rondando la tierra y pidiendo sacrificios humanos (como se indicó anteriormente). En dicho sentido, el mito Náhuatl coincide con la mitología religiosa de la India, donde Vritra llega a ser vengado por su madre en la forma de la Diosa numinal y lunar, quien ataca a Indra. El cambio oscila de nuevo entre lo lunar y lo solar, entre lo numinal y lo fenomenal, entre

lo femenino y lo masculino; a opinión de Russell (1977). En este contexto, ha de mencionarse que la figura de la culebra originaria de varias culturas y gentes es también considerada como benéfico a la vez que ambivalente. Se le considera de naturaleza tanto femenina como masculina, más a su vez, indiferenciado y caótico. Eliade (1958) lo indica como previo al cosmos a manera de Ouroburos y es simultáneamente anterior a la separación cósmica de las partes en sus opuestos. La identificación de lo demoníaco con la culebra puede que corresponda a la mitología judaica que luego se occidentaliza a través del cristianismo. Para Quirce (1988), el demonio puede que sea un rezaño mitológico, derivado de un periodo temprano de la raza humana y posiblemente identificado con el uso de ciertos psicofármacos psicodélicos y enteogénicos. Si bien lo demoníaco en otras culturas sí responde a un periodo anterior condenado por un periodo posterior, en la tradición judeo cristiana, se habla de una entidad aparte de la tradición de la Diosa numinal y que amenaza la salvación de la raza humana. Lo anterior encuentra eco en la India adonde se diferencian los asuras, de los rakshasas, siendo estos últimos el equivalente a espíritus del mal y no los dioses del régimen lunar y numinal. Zimmer (1968) mantiene que la identificación de la culebra Ouroburos con la Madre Diosa lunar y nominal parece indicar que esta tenía el poder de destruir la creación en su forma y orden estructurado y devolverlo al caos original de donde provino. De nuevo, para algunos antropólogos psicoanalíticos, las culturas pasan por un periodo caracterizado por el vientre y generan el hombre de la tradición de la Madre Diosa, hasta que deciden como es el caso de Grecia, luchar en contra del dragón de lo numinal matrilineal y generar el héroe guerrero y solar de tipo más patrilineal. Tal es el contraste entre la cultura Creto-Myceana y la Griega. Según Rodríguez (2009), el arquetipo del héroe lucha contra la sombra y esta se venga tentándolo con el estado de la víctima. Por otra parte, existen algunos etnopsicofarmacólogos tales como Wason (1978) y Ott (1995) que sospechan que dichos cambios reflejan una variación en la utilización de las drogas psicoenteogénicas, ingeridas por los sacerdotes de esas culturas. Una tercera alternativa es el principio de inversión, que adelantamos

en este trabajo y que lejos de negar las otras interpretaciones, las incluye como factores que catalizan dicho cambio cultural. También, se deben aceptar las invasiones, influencias comerciales y culturales de otras gentes, pasaje de un tiempo o periodo dado, etc., en la estructuración o manufactura del “efecto de inversión”. Este se postula como un efecto necesario e inherente a la condición histórica y cultural de las transiciones abruptas y sobre todo beligerantes entre el arriba y el abajo. Debemos recordar que en el periodo primario más matrilineal (si bien existen primarios de tipo patrilineal), el abajo pre-solar y numinal es divinizado, mientras que en el periodo posterior es demonizado, divinizándose solamente el arriba solar.

Debemos abocarnos a una mejor comparación entre dos culturas, estudiando el caso simultáneo de la Persia y la India. Si bien en la India los devas o dioses solares ganaron la guerra contra los devas lunares; en Irán, los ahuras o devas antiguos lunares lograron derrotar a las huestes solares. En la India, los devas antiguos de la Madre Diosa o asuras llegan a ocupar posiciones de un abajo inframundano, mientras que en Irán continúan siendo divinos. Persia y sus dioses no sufrieron la inversión mitológica que ocurrió en la India y contrasta con la India en un sentido de oposición teológica y teogónica. Dúchense-Guilemine (1952) indica que Zarathustra fue parcialmente responsable de la victoria de los ahuras o asuras en Persia, manteniendo así el viejo orden anterior.

El mito del Diluvio, tanto judío como cristiano, también denota un abrupto cambio en la relación de la deidad con el hombre. Este cambio nos habla de la erradicación de un orden anterior y el advenimiento de un nuevo orden. Lo anterior ha de tomarse en cuenta, a la luz de que tanto la Biblia como el Torah parecen indicar que no hay cambio en la Deidad misma. Quizás la cercanía a la Mesopotamia hace difícil la interpretación de muchos textos sagrados de las naciones que existieron en el área. La existencia de innumerables sectas derivadas de las religiones, de tanto Mesopotamia como de Egipto, dificultan el seguimiento de cualquier efecto de inversión que pudiese haber existido. Krickberg (1971) indica la existencia de un mito nahua que contiene un

relato sobre un gran diluvio universal, a pesar del relativo aislamiento de la América precolombina al respecto de las demás religiones mundiales.

En Costa Rica, encontramos una variación muy interesante, de dicho principio o sea de la inversión por polaridad entre el arriba y el abajo, que para unos es el fin de sus dioses y para otros es el principio de su civilización y cultura religiosa. En la región de Talamanca, que es montañosa, lluviosa y ocasionalmente azotada por huracanes, más se encuentra muy aislado del resto del país, se encuentran varios mitos de gran interés. Dichas leyendas y mitos, nos ofrecen una excelente oportunidad de estudiar una región relativamente aislada. La ventaja de esto yace en lograr un mejor entendimiento de información mítica que contenga un menor grado de mezcla con otras culturas indígenas o culturas occidentales.

### **Modelo Bribri de la Conciencia visto a través del Análisis de un Mito y Leyenda Antigua**

En las leyendas bribri originales, se denota una tendencia a identificar lo bueno con lo que está debajo de la superficie de la tierra. La identificación bribri pasa de lo físico a lo ontológico y lo espiritual/celestial. Lo desconfiable o malo parece estar identificado con el arriba de las cosas. Así pues, en la primera parte de la leyenda bri-bri, el mundo subterráneo estaba simbolizado en las figuras de los murciélagos, la sangre, las madres, tíos, abuelos y niños. Todos estos parecen simbolizar lo oscuro, familiar y numinal. Se describe un submundo bondadoso, protector, caluroso y lleno de bienestar. Dichas representaciones simbólicas, pueden ser consideradas como indicativas de la fertilidad y el bienestar. El aislamiento de la región y relativamente de la cultura, resulta de gran interés el analizar dicho mito, por cuanto bien puede ser que mantenga elementos menos contagiados por otras tradiciones y se logre mejor identificar la existencia en forma virgen, de elementos de un antiguo orden numinal y lunar. El pueblo bribri parece haber tenido un concepto de la vida que se identificaba con la semilla como principio del Ser. Aguilar (1965), Bozzoli (1975) y Bozzoli (1979) indican la existencia de la

leyenda/mito, en que de la semilla provenía la vida humana y a la forma de semilla volvía después de la muerte. Tanto como estado del ser así como lugar distinto, la semilla parece constituir el origen y el vehículo de transmutación entre vida y vida. Es muy posible que la semilla sea también un símbolo femenino, ya sea del vientre o del embreo. Dicha semilla se encuentra en el mito bribri, en una cueva o sea un símbolo de lo oscuro y de lo numinal. El mito indica que el arriba y el afuera no son tan seguros como el adentro y el abajo. Se tiene sospecha de los dos anteriores. Esto no es extraño, pues el cielo del arriba trae tormentas lluviosas fuertes (huracanes), en forma impredecible y que resultan altamente dañinas para las cosechas. Es también dañino a la vida de los bribri. Repitiendo el mito de la semilla, parece que indica una temprana orientación hacia los cultos de una época más matrilineal y quizás un concepto distinto del Ser. Ser como semilla difiere de un eterno Braman o Tao o Dios Eterno. Esta ligado a la naturaleza y simboliza principio y fin de la vida, más el vehículo para pasar de una vida a otra. La semilla es vida y fertilidad en potencia. Por lo tanto, es un lugar para guardar el futuro evento de las nuevas almas. A través del mito bribri se denota un culto a la Madre Diosa antigua y como hemos indicado un concepto del Ser no celestial de un arriba, sino de un abajo simbolizado por la semilla y la cueva. Lo numinoso, lo oscuro y lo escondido no son ni amenazantes, ni tampoco malignos. Son bondadosos, otorgan un sentimiento de seguridad, hogar y confianza al hombre. El vientre como el estado del ser difiere de un estado de Braman o Tao o Atmán. Quizás podemos decir que el mito bribri es también valioso, porque nos indica que el estado del ser, difiere como estado de conciencia, en el periodo matrilineal a comparación de los dioses posteriores derivados de un arriba celestial. Las almas de los guerreros que han fallecido son pues llevadas a cazuelas llenas de semillas. Dichas cazuelas se encuentran en la cueva y son guardadas por familiares, murciélagos y seres muy queridos y bondadosos. Las semillas son guardadas hasta que lleguen a generar nuevas almas de guerreros que encarnan de nuevo en la tierra. La generación y el retorno al vientre en la forma de semilla lo debemos



considerar como un mito matrilineal, mas es de interés examinar también si las semillas puedan ser esporas de un hongo usado por los bribri y cultivado en las entrañas de la cueva oscura adonde los murciélagos la fertilizan con su guano. La interpretación etnopsicofarmacológica no está del todo vedada en este caso, pues el calor, la oscuridad y el equivalente simbólico de semillas como un lenguaje indicando esporas u objetos conteniendo esporas, combinan muy bien con un alto contenido de nitratos del guano de los murciélagos. Otra posibilidad es que se estén en el mito refiriendo, a semillas verdaderas que tengan contenido de sustancias psicodélicas enteogénicas de tipo alucinatorio y que produzcan un estado de bienestar similar a la de un hongo preparado adecuadamente, que también contenga sustancia o sustancias psicoenteoalucinatorias. La leyenda y mito bribri parece denotar esa introducción de nuevas drogas (que se combinan con las viejas drogas herbales) y que cambian el mito de matrilineal a patrilineal (un mito patrilineal derivado de lo matrilineal y no en oposición contradictoria a ello). De nuevo, cada alucinógeno introducido conlleva rituales y añadidos textuales al mito original y que sirven el propósito de enteogenizar aun más su efecto. Los cambios en el mito de los bribri, puede que sea debido a los mismos grupos químicos que fueron introducidos paulatinamente, en vez de dos grupos químicos de distinta acción farmacológica (esto sería lógico en cuanto que nuestros bribri desconocían tanto los *Daturas* y los *Banasteriopsis* así como el *Psychotria viridis*). Esto a su vez podría haber sido debido al uso de la *Ipomea* al principio y de hongos que contienen psilocibina después (o al revés secuencialmente, como se había indicado anteriormente: hongos y luego hongos con semillas de *Ipomea* o *Turbina*). En este sentido, también se diferencia de los grupos químicos y farmacológicos que encontramos ya sea en la India o en la antigua Grecia. Una consideración interpretativa que ayuda a comprender esto es el considerar que los bribri nunca utilizaron tampoco el hongo *Amanita muscaria* a tal grado que se utilizó tanto en la India o en Rusia. Ciertamente, dicho hongo que contiene ácido iboténico y mucinol, se cree que daba lugar al fenómeno “berserker” en las antiguas culturas del norte de Europa, cuando se

ingería durante los meses de invierno en forma continua. Wasson (1967) menciona este fenómeno que se caracterizaba por conductas extremadamente violentas que incluso pueden culminar en el asesinato de otras personas. El mucinol actúa como un depresor del sistema nervioso central y es un agonista del sistema GABA o sistema gaba-minérgico de neurotransmisión, ligándose a los receptores GABA- tipo A en forma estimulativa (agonista). De acuerdo con Perrine (1996), produce delirio, conductas hipercinéticas, alucinaciones, histeria intermitente y ataxia. Si bien Wasson (1967 1972) y Wasson et al. (1957) han propuesto dicho hongo como el Soma de la India y el Haoma de Persia, debe considerarse también las propuestas efectuadas a través de los trabajos de Aldritch (1977), Sharma (1977), Tour (1981) y Quirce (1988). Asimismo, los trabajos de Flattery et al (1989) indicaron que el *Peganun harmala* o Rue de la Siria era el ingrediente básico del Soma. La de los otros cuatro autores indicó que el *Cannabis sativa* o *Cannabis indica* era el ingrediente herbal principal en dicha preparación. Puede ser que todos tienen razón, y el Soma fuese hecho apartir de varios ingredientes. Puede ser que Wasson está y no está equivocado. Incluso Perrine (1996) cita el hecho que la planta *Argyrea nervosa* que crece en la India produce semillas las cuales contienen la amida del ácido lisérgico. La posibilidad que dichas semillas bien trituradas formasen también de actividad triptaminérgica (Etkin, 1988; Brown, 1987) es pues muy alto. En este último sentido, una posibilidad puede ser el de las semillas derivadas del “olioliuqui” y también “coaxihuitl” que en castellano significa “planta culebra”, fuesen utilizadas. Dichas semillas son en realidad las de la llamada “campanilla”, de nomenclatura botánica *Ipomoea siaefolia* y *Turbina corymbosa*. Posteriormente, Schultes describió otra especie (Schultes 1955) llamada la *Rivea corymbosa*. Asimismo, las enredaderas de las especies *Ipomea tricolor* y *Ipomea violacea* producen alucinógenos similares a las otras. El alucinógeno es la amida del ácido lisérgico más no es LSD dietilamida, que no ocurre en la naturaleza. La fuerza alucinatoria del LSD amida es 10 veces menor que el del LSD dietilamida (Perrine, 1996). Las dos ipomeas fueron las plantas favoritas utilizadas por los Zapotecas de

Oaxaca, y puede ser que su práctica se extendió a todo Centroamérica. Las semillas de las *Ipomeas* difieren de las de la *corymbosa* por cuanto sus semillas son negras (llamadas por los Zapotecas modernos badoh negro), mientras que aquellas de las *corymbosa,s* o sea del olioliuqui son de color café. En ambos casos, es necesario moler las semillas para obtener un efecto enteo-alucinatorio, pues su cobertura no permite digestión en el intestino y son defecadas en forma intacta. El mito podría pues hablar de dichas semillas y de la cazuela adonde se muelen, hasta lograr el efecto deseado en el cuerpo. Si bien el principio del mito denota aspectos muy matrilineales, la segunda parte habla de un dios llamado Sibú que llega a engendrar dos hijos Sibú Sula y Bi. Esta parte de la figura de un dios padre es mucho más patrilineal que la primera, si bien Aguilar (1965) considera que la figura de Bi está contaminada de influencias cristianas que lo asemejan a Lucifer. Quizás proviene del mito cristiano.

“La posibilidad que no solamente algunas pinturas y gráficos precolombinos son recetarios farmacéuticos se podría aplicar a los mitos. La elaboración en un lugar con forma de cueva y con familiares amistosos, podría corresponder a un ritual de preparación de algún hongo enteogénico. Las semillas que contienen la amida del ácido lisérgico, pertenecen a flores que se cierran en la noche y se vuelven a abrir en la madrugada, lo cual hace interesante el uso del contraste de una cueva semi-oscura como lenguaje enteogénico mitológico. La amida del ácido lisérgico existía en la India a través de la planta *Argyreia nervosa*”.

### Sobre Brujas y Santos

El hongo *Claviceps purpurea* también produce ácido lisérgico, mas en el pan de centeno. Existe igualmente bastante comprobación de que la infestación del pan de centeno también producía ergonovina que si bien era utilizado para fines obstétricos, resultó ser alucinatorio. Para Matossian (1989), la ergonovina y el ácido lisérgico, forman parte del cuadro de monasterios y círculos de curanderas y brujas en la Edad Media, así como entre las poblaciones más pobres. Lo anterior, dado el hecho de que tanto

los pobres como los monjes no usaban el pan blanco, sino de centeno. Como indica la autora, quizás el misticismo de los monasterios, así como los cónclaves y fiestas de las brujas y curanderas tenían en común el factor del ácido lisérgico y la ergonovina. Como lo indica la obra de Matossian, los monjes no eran más que miembros de la clase alta que no iban a las hogueras como lo eran las brujas, aunque tuviesen estados alterados de la conciencia inducidos por los psicodélicos del pan de centeno. Los pobres, desde luego, no disponían de los medios económicos para comprar pan blanco y los monjes comían el centeno para observar su voto de pobreza. A veces, la etnopsicofarmacología y la bioquímica determinan la historia y su antropología humana. No se podían quemar tantos campesinos como llegaban a tener intoxicaciones y la Inquisición nace también en un intento de determinar quien es brujo y quien no. La mitología bribri puede ser que indique en su primera fase un simbolismo de renacimiento enteogénico como consecuencia de la ingestión de semillas u hongos (o ambos combinados), en ceremonias secretas que dan lugar a una nueva persona que ha tenido una experiencia mística-mítica de tipo alterado y superior. El renacimiento del ser es pues a través de una experiencia dentro de un símbolo de vientre, pero probablemente catalizado por un psicodélico o mejor dicho enteógeno. La búsqueda del lugar secreto, sea una cueva, un bosque, una selva o un compartimiento íntimo, parece caracterizar la mitología y arquetipo del sabio buscador y del chamán explorador. Se dice que en la India, llegando a cierto nivel de desarrollo, un gurú siempre se aparta y busca refugio en las montañas distantes. Eventualmente, algunos vuelven a enseñar y se mezclan con la población humana de nuevo.

### La Conciencia Psicodélica en el Mundo Precolombino

Otro punto de vista consiste en el análisis del mito Nahuatl al respecto de Quetzalcoatl y por el cual el dios es dividido en tres partes: un arriba (el planeta Venus); una abajo (el inframundo ocupado por Xolotl) y el nivel terrestre ocupado por Xochipili o Señor Dios Príncipe de las Flores (Quetzalcoatl es transformado en el nuevo

Xochipili). Se puede argumentar que dicha parametrización entre un arriba celestial y un abajo de inframundo es parte y contexto de la mitología precolombina particularmente por cuanto que Quetzalcoatl es generado a partir de un solo ser (su propio ser), pero por la intervención y ayuda de la Madre Diosa (Nicholson, 1983).

La posibilidad de que el mito bribri además de su contenido espiritual y místico, también esté describiendo una o varias drogas enteogénico-alucinatorias utilizadas (y sus distintos rituales correspondientes) ha sido comentada anteriormente en el presente trabajo. Más se debe incluir en esa posibilidad las semillas de varias plantas que contienen altos niveles de alcaloides de la *Belladonna* o de tipo botánico perteneciente a la *Datura*. Entre estas están la escopolamina, la hiocinamina y la atropina. Mezcladas con las semillas del olioluiqui o coatl-xoxoqui (en azteca) que, como se había también mencionado, corresponden a las ipomeas y riveas, las cuales crecen con gran facilidad en Costa Rica. Además, posiblemente, se puede incluir un hongo alucinatorio como el *Psilocibe mexicano heim* (existen muchas variedades además de hongos con contenido alucinatorio y de acción enteogénica). Dicha combinación produciría un muy potente enteógeno. Dicha mezcla se estaría utilizando en lugares sagrados como cuevas, durante rituales de los bribri, y su ingestión llegaría a producir un efecto enteógeno poderoso. La posibilidad que el mito sea tanto un mito como a la vez un diagrama descriptivo de la preparación del ritual y brebaje no debe ser enteramente rechazado. El lenguaje de sangre (en el mito, la paredes de la cueva están pintadas con sangre) que cubre la cueva puede simbolizar, no solamente los estrechos vínculos familiares con ancestros, sino el abrir del contenedor de las semillas del olioluiqui y sacar sus adentros (sacrificar la planta al desollarla). En México, el color que representa al dios Michuan-tahuitlio (dios de la muerte) es rojo, y en Centroamérica crecen hongos de color rojo cuya clasificación no es aún conocida. La antigüedad del uso de alucinógenos, en tiempos precolombinos, ha sido discutida por Carod-Artal et al (2006) y no debe constituir una objeción a la interpretación etnopsicofarmacológica del mito. El rojo también puede significar colores rojos fabricados a partir

de plantas dadas. También puede significar sacrificios de animales o aún personas. Los murciélagos pueden significar el fertilizante necesario para que crezcan los hongos (el guano). Como habíamos indicado anteriormente, el calor de la cueva, su oscuridad y el fertilizante pueden todos simbolizar el cultivo de hongos enteogénicos (el problema con interpretar dicha posibilidad es que los derivados de las *Daturas* casi no eran utilizadas en tiempos precolombinos en Costa Rica, dado al hecho de no crecer en territorio nacional).

### La hipótesis principal del trabajo

Una muy atrevida interpretación puede adelantarse en el presente trabajo al respecto del cambio de fase entre el periodo mas matrilineal y el periodo de un arriba mas patrilineal. Dicha interpretación etnopsicofarmacológico y antropológico consistiría en mantener que el cambio es debido a la introducción al viejo formulario de hierbas psicoactivas y enteogénicas, de un nuevo elemento. Dada la descripción original de la cueva, que es amigable, cercana y calurosa, podríamos adelantar la hipótesis de que los ingredientes pueden ser aquellos que producen una estimulación agónica del receptor serotoninérgico de tipo 2 o sea el 5HT-2, dadas las características enteogénicas descritos en el mito. Las mejores trabajos sobre este tema se pueden encontrar en Hoffer et al, 1968; Schultes, 1998 y Nichols, 2004. Una característica que ha sido mencionada en diversos textos es la experiencia de un cierto grado de recogimiento, de tipo casi religioso. En dicho caso, los dos ingredientes más indicados para la primer fase serían las semillas de *Ipomea* y *Rivea*, además del hongo *Psilocybe mexicana heim* (o un muy cercano pariente botánico que contenga psilocibina). Existen solamente en México más de quince variedades del hongo que contiene la psilocibina y el psilocin. Algunos de estos son: el *Conocybe siligineoides*, el *Panaeolus sphinctrinus*, el *Psilocybe caudisima*, el *P. aztecorum*, el *P. caeruleascens*, el *P. cordispora*, el *P. mexicana*, el *P. zapotecorum* y el *Stropharia cubensis*. El más poderoso de ellos, en actividad alucinatoria, es el *Stropharia cubensis*. La segunda fase parece indicar la introducción de elementos más distalizantes (un arriba tipo

allá celestial) y este podría ser debido al efecto de los alcaloides de la *Datura*, particularmente las semillas de cualesquiera tipo de *Brugmansia* (téngase en cuenta lo indicado anteriormente al respecto que la *Brugmansia* no crecía en Costa Rica en tiempos precolombinos). De acuerdo con Schultes (1980), existen siete tipos distintos de Reina de la Noche (las *Brugmansias*). La escopolamina (que se encuentra en *Daturas* y *Brugmansias*) es muy conocida por producir la impresión de estar volando y estar en contacto con un principio poderoso (un dios padre de un arriba celestial). Las brujas de europea usaban la mandrágora que contiene los tres alcaloides e alucinaban el volar y estar en contacto con un ser masculino y poderoso llamado en Inglaterra que para King (1987), Harner (1973) Robbins (1984) y Drury (1996) se solía llamar en Inglaterra el “Black John” el cual luego se llegó a identificar con el Demonio. Es solamente una posible hipótesis que el mito indique que agonistas serotoninérgicos daban lugar en un periodo matrilineal a una alucinación de tipo cueva amistosa y que añadiendo bloqueadores colinérgicos como son los tres alcaloides descritos (escopolamina, hiciocinamina y atropina), se produjeron alucinaciones enteogénicas más orientadas a un ser de arriba y todopoderoso, además de progenitor del mundo. De acuerdo con Poveda (2007), si bien las *Brugmansias* existían en Colombia, Venezuela y Méjico, no parecen haber existido en tiempos precolombinos en Costa Rica. Desde luego, está también la posibilidad de que los frecuentes intercambios comerciales entre distintas partes de las américas precolombinas llegasen a incluir plantas enteogénicas alucinatorias y con ello las semillas sagradas del mito en su primer parte (que pueden ser las semillas de las *Ipomeas* y/o *Turbina corymbosa*) fuesen sustituidas por las de *Brugmansias*, que producían un efecto distinto, dando lugar al cambio del mito matrilineal puro a uno más patrilineal( si bien en el bribri , parece más ser lo patrilineal dentro de lo matrilineal). Alternativamente, puede ser que se utilizaran otras plantas con dichas sustancias que no fuesen las *Brugmansias*. El efecto de inversión se postula también como una síntesis del periodo anterior con el periodo subsiguiente. Alternativamente, otra posibilidad es que la primera parte del mito

corresponde a un uso casi exclusivo de hongos alucinatorios y la segunda a hongos más semillas de las *Ipomeas* y *Turbinas*. Puede indicarse que existe una parte del mito orientada a un concepto de solamente la semilla y con ello una conciencia de vientre matrilineal solamente. Tanto las *Ipomeas* como las *Riveas* son triptaminas y ambos son agonistas de los receptores serotoninérgicos. Los hongos alucinatorios también lo son siempre y cuando provengan de la especie que contiene psilocibina. Quizás por esa razón es que el mito parece diferenciarse entre ambas partes (matrilineal y patrilineal); no obstante, no ocurre una diferenciación de naturaleza antagónica y confrontativa. Esto se comprendería por cuanto que los efectos de dos triptaminas se parecen más que los efectos de una triptamina y un bloqueador de la acetilcolina. Dicho cambio bien puede ser que esté produciendo un efecto similar al descrito por Jaynes (1976) en su trabajo investigativo y magistral, adonde debido a una lógica neuro-lingüística e interpretativa distinta (la tesis de Jaynes) o a la introducción de un psicofármaco nuevo (tesis de este trabajo, que también considera el cambio en rituales y ritos y cánticos que usualmente acompañan un cambio de enteógeno en plantas sagradas), se logra establecer un pasaje de predominancia del hemisferio derecho sobre el hemisferio izquierdo. Cuando esto no ocurre, el hemisferio derecho le da órdenes al izquierdo y este alucina dichos mandatos como si viniesen de un Ser Supremo celestial. Específicamente, la traducción del efecto en el área alucinatoria del cerebro propuesta por Jaynes es transmitido al área de Wernicke en el hemisferio izquierdo por las comisuras anteriores, adonde se alucina un dios de arriba de tipo celestial. La traducción alucinatoria que el área de Wernicke lleva a cabo, convierte a la persona o personas en profetas de ese dios de arriba y con ello nacen para Jaynes(1976) las primeras grandes teocracias sacerdotales en representación de un gran dios de un arriba celestial alucinado. También nacerían las primeras “razas escogidas” por ese dios y como los verdaderos representantes de dios en el mundo, se convierten en los primeros misioneros a las demás naciones o tribus. La tesis de Jaynes (1976) fue polémica y ha sido intensamente debatida, pero no totalmente rechazada.

## Algunos métodos interpretativos utilizados en la presente investigación etnopsicofarmacológica

En la tesis adelantada por el presente trabajo, el análisis etnopsicofarmacológico tendería a interpretar el cambio en el mito como consecuencia de una utilización de nuevos psicofármacos, que pueden ser ambos agonistas del sistema serotoninérgico y que interactúan entre sí. Otra posibilidad es que los bribri descubriesen en ese periodo original el ayahuasca del *Banisteriopsis caapi* y el *Psychotria viridis* y los mezclasen también. De nuevo, el problema con este argumento es que diversas fuentes (comunicación personal del MSc Luis Poveda) han informado de que el *Banisteriopsis caapi* y el *Psychotria viridis* ( contiene dimetiltriptamina y es utilizado en Suramérica para la preparación del Ayahuasca) no eran utilizados o conocidos por los indígenas de la época precolombina en Costa Rica. La combinación produce un efecto alucinatorio muy intenso debido a que la dimetil triptamina contenido en el *Psychotria* no es metabolizada por la enzima MAO o monoamina oxidasa. Lo anterior es debido a que las harmalinas contenidas en el *Banisteriopsis caapi*, inhiben la actividad de dicha enzima. Consecuentemente, aumenta la concentración de la dimetil triptamina en el cerebro y se alucina mucha más intensamente. Combinado con la especialización producida por los bloqueadores colinérgicos, es muy posible que se diese un cambio del tipo descrito por Jaynes (1976), donde un dios de arriba celestial habla a la distancia con el bribri. La dimetil triptamina es también un agonista tipo indólico del receptor serotoninérgico a igual que la psilocibina, el psilocin y el LSA (precursor del LSD) contenido en las *Ipomeas* y *Riveas*. Entre otros autores, McKenna et al (1998) y McKenna (2004) mencionan que la harmalina contenida en el *Banisteriopsis caapi* es también un alucinógeno débil. Para Jaynes (1976), la conciencia estableciéndose dentro de un paradigma cerebral de actividad neurológica del hemisferio derecho, dominando la actividad del hemisferio izquierdo (que es típico del efecto de ciertos enteógenos alucinatorios), tiene cinco características : 1) Espacialización, donde las dimensiones del espacio y del tiempo se estiran;

2) Indicación selectiva, en la cual se escogen solamente ciertos elementos del territorio del mapa de la mente; 3) La creación de un yo y un mi de tipo analógico, que es una proyección personificada de nosotros mismos, más moviéndose a través del espacio y del tiempo que anticipa el hacer nuestro y el ser hecho; 4) Narratización, adonde los eventos son seleccionados por su congruencia y desarrollo secuencial; y 5) Conciliación, donde las experiencias son concientemente asimiladas el uno al otro. La tesis de la segunda parte yace en establecer que los bloqueadores colinérgicos interactuando con los agonistas serotoninérgicos son los responsables de los dioses de un arriba celestial alucinado en voces y visiones. La única fuente que se tiene es, pues, la de los trabajos ya citados sobre el uso de las daturas en la brujería europea. Las teorías de Erlandes et al (1998) deben también tomarse en cuenta a la hora de examinar posibilidades sobre cualquier discusión bioantropológica sobre el advenimiento de la creencia en un Ser Supremo Todopoderoso.

También, se cita el trabajo de Quirce (1988) para un desarrollo más amplio de la materia. Experiencias de surcar los cielos volando puede que sean resultado de la escopolamina interactuando con la psilocibina, el ácido lisérgico monoamida y quizás la dimetil triptamina. Ciertamente, las brujas europeas disponían de tanto la escopolamina como de agonistas del receptor serotoninérgico. Este último, como el ácido lisérgico, en la forma de la lisergamida y de la ergonovina, producto del hongo del ergot denominado *Claviceps purpurea* y que infestaba el trigo de centeno. La autora, Matossian (1986), argumenta también que parte de la historia de las psicosis de la Edad Media (incluyendo el llamado baile de San Vito entre el campesinado) puede estar correlacionado con los cambios climatológicos que impedían (frío y baja humedad) o fomentaban ( calor y alta humedad) el crecimiento de dicho hongo en el pan de centeno. La accesibilidad de tanto escopolamina (altamente posible), como el del ácido lisérgico (factible y posible), puede que fomentase la experiencia de surcar por los aires y tener una manifestación de un ser masculino sobrenatural (que en el caso de los aquellarres de las brujas se manifestaba con un gigantesco órgano fálico). Los aquellarres alucinatorios

y aparentemente no triptamínicos (los cuales serían debido a la diamida del ácido lisérgico y/o a hongos de la especie del psilocibin tales como el *P.semilanceata* y el *P.coprinifacies*) puede que en realidad sean debidos a la interacción de bloqueadores colinérgicos con agonistas serotoninérgicos (por lo tanto, si hubiesen de incluir la diamida del ácido lisérgico y el psilocibin).

La posibilidad de que la combinación del mito bribri sean las semillas de la *Ipomea* más los hongos es una propuesta del presente trabajo. Ciertamente, no se considera posible que sea el *Amanita muscaria* como hongo, sino alguno que contiene el psilocibin o psilocibina. Así, el agonismo gabaminérgico en el receptor GABA – A (efecto de *Amanita muscaria*) tiene un leve efecto ansiolítico parecido al de las benzodiazepinas. Esto pareciera estar en contradicción a la leyenda del berserker que demostraba conductas violentas extremas. Desde luego, el *Amanita muscaria* tiene otros ingredientes y estos puede que mediaten muchas de las reacciones conductuales. Los bribri vivían en una zona calurosa y húmeda, caracterizada por clima muy lluvioso que impediría el crecimiento del *Amanita muscaria*. Lo anterior indicaría una probabilidad negativa de que el *Amanita muscaria* fuese utilizado por los bribri; y, en consecuencia, formase parte de un leyenda/mito que se ha considerado antiguo.

### **Enfermedad Mental, Ritual y Alucinógenos**

Todas estas posibilidades son aún tantas hipótesis que ameritan un grado mayor de investigación para ser comprobadas o para ser rechazadas. Lo que se ha intentado es llevar una discusión tanto hipotética así como teórica y presentar evidencias para ambas, sin necesariamente indicar una u otra hipótesis como definitiva. El presente trabajo se enmarcaría dentro de dicha orientación. Así, pues, se ha buscado levantar a discusión su probabilidad y no su confirmación final. De nuevo, lo tentativo es razón de mayores grados y niveles de exploración futura de naturaleza investigativa a la vez que científica y ello debe aumentar y reforzar nuestra inquietud por el conocimiento. De esta forma, estas posibilidades son aún tantas hipótesis que ameritan

un mayor grado de posible investigación para ya ser comprobadas o para ser rechazadas. Algunas de estas hipótesis han sido desarrolladas por Quirce (1976, 2007, 2010) y Quirce et al (2010). Stephen et al (2000) resalta el hecho de que tanto iniciaciones como otros rituales utilizados por diversas tribus nativas no se han encontradas ser idénticas a procesos esquizofrénicos (Stephen et al, 2000). De hecho, tanto los trabajos de Bittman et al (2001), como los de Frecska et al (2006), han indicado que son en extremo terapéuticos y que los rituales fortalecen las reacciones inmunológicas tipo anti-estrés, así como llevan a estados de conciencia de tipo más intuitivo y directo que los usuales. Quirce et al (2010) desarrollan la tesis que ritual y ceremonia acompañada por canto y música continua disminuyen el efecto aterradorante que a menudo es consecuencia de la experiencia de ingerir alucinógenos. Ello argumenta también por un efecto terapéutico del uso de lo ritualístico. También, debe tomarse en cuenta el muy reciente trabajo de Vollenweider et al (2010) que ofrece evidencia neurobioquímica y farmacológica en defensa del uso de los alucinógenos como medios terapéuticos para el tratamiento del síndrome obsesivo/compulsivo y de los estados depresivos. Es muy posible que sean sustancias orientadas a producir un efecto protectorio en contra del estrés y la ansiedad tal y como también lo indica Johansen (2009) para el MDMA. Winkelman et al (2008) ha indicado que los hongos alucinatorios que contienen psilocibin también producen efectos protectivos contra la ansiedad. Tanto los grupos químicos como los rituales utilizados durante su ingestión son medios para producir dichos efectos terapéuticos. El pasado alucinatorio del hombre no es basado en superstición de ignorantes paganos, sino más bien en una buena práctica medicamentosa.

Ciertamente, el trabajo de inversión o “efecto de inversión” propuesto al principio de la presente discusión puede ahora considerarse también (sin por ello eliminar sus elementos sociales y culturales) como un posible efecto psicofarmacológico. El lenguaje mitológico puede bien estar lleno de claves etnopsicofarmacológicas que aún no se han podido descifrar. Más discernir aún mayores grados de implicación en el significado puede que conlleve también errores. Un posible

ejemplo de esto sería el indicar que las cazuelas son símbolos de hongos colocados al revés. Si bien esto es interesante, no es también sostenible, sin indicar que son primordialmente cazuelas. Existe tal cosa como sobre interpretación simbólica.

## Consideraciones finales

El lenguaje mítico es complejo y solo lentamente se logra llegar a comprender sus profundidades y alcances. Quirce (1994, 1994) desarrolla este tema en dos trabajos distintos. La investigación sobre la filosofía de la mitología llevada a cabo por el autor se orienta a un modelo simultáneamente neurofisiológico a la vez que humanista, antropológico y teológico. En su clásico trabajo sobre alucinógenos y cultura, Dobkin de Ríos (1990) logra establecer el hecho, que todo psicodélico que interactúe con procesos populares curativos, tiende a utilizar y a su vez modificar la idiosincrasia cultural. Crea, pues, su propia idiosincrasia dentro de la cultura ya existente. La herbología enteogénica curativa parece denotar esa característica en mayor o menor grado. Cuando interpretamos las mitologías de culturas tanto mágicas como de utilización de alucinógenos enteogénicos, debemos hacerlo cuidadosamente, pues son mundos idiosincrásicos y culturalmente distintos de los nuestros. El simbolismo cambia (sea debido a la introducción de nuevas plantas enteógenas o a cambios en el sacerdocio o a invasiones o a la evolución misma del lenguaje simbólico y con ello la interpretación ha de tener cautela y ejercer precaución al intentar el descifrar de esos lenguajes. Muchos de ellos basados en alfabetos místicos, mágicos y enteogénicos/alucinatorios, Vergara (1996) expone uno de los mejores trabajos de la historia de las sustancias enteogénicas en el Nuevo Mundo. Un añadido más corresponde a una comunicación personal de Poveda (2007) y que mantiene la importancia del uso de inciensos en la cultura enteogénica de los indios precolombinos centroamericanos y en especial de Costa Rica. Posiblemente, se usasen hierbas aromáticas que contenían alucinatorios, tales y como la *Nicotiana tabacum* y *Nicotiana rustica*, que además de nicotina contienen harmalininas. Existen también otras opciones además

o en vez de las dos citadas. Desde luego, el uso de aromas y fragancias alucinatorias es en si un factor que hubiese cambiado el simbolismo y el lenguaje de cualquier mito.

Lo complejo de la interpretación etnopsicofarmacológica se comprende aún más cuando consideramos la opinión de Pokorny (1970), que indica a través de sus trabajos, que las plantas alucinatorias se remontan al paleolítico mismo. Las plantas alucinatorias son pues muy antiguas y el descubrimiento del fuego permitió que el hombre las procesara con mayor efectividad, al someterlas a un cocinar en fuego lento y concentrar aún sus ingredientes psicotrópicos. Lo utilización antigua nos debe acostumbrar a que el lenguaje tanto mítico como místico/religioso se manifiesta en escrituras, trasmisión oral o dibujos, cuya lógica expositiva y/o gráfica es bastante distinto del usual lenguaje hablado o escrito actual. Su simbolismo es distinto tal y como ya mencionado. Así, es necesario encontrar conexiones complejas en el lenguaje místico/mágico utilizado, pues es a menudo también un lenguaje chamánico y repleto de referencias a plantas alucinatorias o enteogénicas. Descifrar algunos de esos formularios es difícil, ya que están escritos en lenguajes que ya no utilizamos en el mundo moderno. Una excelente revisión de la evolución de la mente religiosa y con ello del chamanismo, se encuentra en el trabajo de Rossano (2006). Como comentario para finalizar, hemos de proponer el hecho que la mitología, el ritual y el uso de alucinógenos son todos hechos terapéuticos y no circunstancias de la evolución lenta de la raza humana a través de la superstición. Ese prejuicio de una superioridad del hombre occidental ante el hombre nativo, se está resquebrajando hoy con cada vez mayor fuerza. Como hemos visto anteriormente, el mismo hombre occidental utilizaba una herbología psicodélica; sin embargo, por diversas razones la llegó a reprimir. Winkelman et al (2008) indica el grado de avance que existe sobre el tema del uso de plantas psicodélicas para fines terapéuticos como ya se mencionó. Quizás las mitologías eran narraciones que inducían con su repetición continua y oral, estados de funcionamiento neurocerebrales que facilitaban un nivel de conciencia más asequible a un mejor funcionamiento terapéutico también. Quizás con el uso

de tanto los alucinógenos, como los rituales y la narración repetitiva de leyendas y mitos durante días enteros, se alcanzaba un estado de conciencia muy alto. Dichos estados de conciencia deben haber sido a su vez altamente terapéuticos. Mohandas (2008) resume mucha de esta investigación reciente. Un reciente trabajo de Hackman et al (2010) indica el grado en que la estimulación cultural y enriquecimiento estimulativo llegan a desarrollar partes del funcionamiento neurocerebral y psicológico. Es factible que la combinación de mito, rito y droga fuesen eso para el hombre nativo, indicando el alto grado de desarrollo homo ecológico que dichas culturas tenían al inventar y descubrir los medios para desarrollar sus propios sistemas nerviosos. Un trabajo que enriquece nuestro concepto de rito y mito es el de Winkelman et al (2008), donde postula que muchos de los rituales humanos son derivados de los rituales animales. Quizás algunos de los mitos son formas humanas de expresar rituales animales. Alternativamente, son el ser humano inventándose a si mismo en un mundo aparte de la conciencia.

### Agradecimiento

Se le agradece la muy excelente ayuda y colaboración del M.Sc. Luis Poveda (UNA) en la redacción de la herbología de este artículo.

### Referencias bibliográficas

- Adovasio, J.M. & G.F.Fry. (1976) Prehistoric psychotropic drug use in Northeastern Mexico and Trans-Pecos Texas. *Economic Botany*. 30,94-96.
- Aguilar, C.H (1965). Religión y magia entre los indios de Costa Rica de origen sureño. *Publicaciones de la Universidad de Costa Rica: Serie Historia y Geografía*, No: 6.
- Aldrich, M.R. (1977) Tantric cannabis use in India. *Journal of Psychedelic Drugs*. 9 (3), 227-233.
- Bozzoli, M.E.( 1979) *El Nacimiento y Muerte entre los Bri-Bri*. San José *Editorial Universidad de Costa Rica*.
- Bittman, B.B.; Berk, L.S. Felten, D.L. &, Westengar, J.(2001) Composite effects of group drumming music therapy on modulation of neuroendocrinimmune parameters in normal subjects. *Altern. Ther. Health Med*. 7, 38-47.
- Bozzoli,M.E. Birth and Death in the Belief System of the Bri-Bri Indians of Costa Rica (1975). *University of Georgia, Athens, Georgia. Dissertation Thesis No.262*, 1975.
- Campbell, J.(1962) *Oriental Mythology: The Masks of God*. Penguin Books. England .
- Carod-Artal, F.J. & Vázquez-Cabrera, C.B.(2006) Mescaline and the San Pedro cactus ritual: archeological and ethnographic evidence in Northern Peru. *Rev. Neurol* 42, 489-498, 2006
- Chaudhuri, N.C.(1979) *Hinduism*. London, New York, Oxford University Press. 1979.
- Dasgupta, S.N.(1973) *Hindu Mysticism*. New York, F.Ungar Publishing Company.
- De Nicolás, A.T. *Meditations through the Rig Veda. Four Dimensional Man* (1978). New York, Shambala Publishing Co.
- Derrida, J.(1978) *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. London & New York,Routledge.
- Dobkin de Ríos, M.(1996) *Hallucinogens: Cross Cultural Perspectives*. (1996) Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, Inc.
- Dobkin de Rios, M. (2002) Views on complementarily and alternate medicine: what we can learn from shamanic healing: brief psychotherapy with Latino immigrant cli-



- ents. *American J. of Public Health*, 92, 1576-1578.
- Drury, N. *Shamanism*.(1996) Australia, Books Limited, Element
- Duchesne-Guilemine, J.(1955) *The Hymns of Zarasthustra*. England,Penguin Books.
- Eliade, M. (1977) *Myths, Dreams and Mysteries*. Glasgow, William Collins Sons and Co.
- Eliade, M. (1976) *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Fondo de Ciudad México, Cultura Económica.
- Ernandes, M & Giammanco, S, (1998) MacLean's triune brain and the origin of the "immense power" idea. *Mankind Quaterly*, 39, 173-201.
- Etkin, N.L.(1988) Ethnopharmacology: biobehavioral approaches in the anthropological study in indigenous medicine. *Annual Rev. Anthropol.* 17, 23-42.
- Fikes, J.(1993) *Carlos Castaneda:academic opportunism and the psychedelic sixties*. California, Millenia Press.
- Flattery, D.S. y M. Schwartz(1989). *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and its Legacy in Religion, Language and Middle Eastern Folklore*. (Near Eastern Studies Vol.9). Berkely , California,University of California Press.
- Frescska, E. & Luna , L.E. (2006) Neuro-ontological interpretation of spiritual experiences. *Neuropsychopharmacol. Hung.* 3, 143-153.
- Harner, M, J.(1973) *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London England.
- Hackman, D.A., Farah, M.J. & Meaney, M.J.(2010). Socioeconomic status and the brain: mechanistic insights from human and animal research. *Nature*, 11, 651-659
- Hoffer, A. y Osmond, H. (1967)*The Hallucinogens*. New York, Academic Press.
- Jaynes, J. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Houghton Mifflin Company, Boston. 1976.
- Johansen, PO.( 2009). How could MDMA (ecstasy) help anxiety disorders? A neurobiological rationale. *J. of Psychopharmacology* 1, 2-3.
- Jung,C.G. *Psychology and Religion* (1977) New Jersey, Princeton University Press.
- King, F.X. *Witchcraft and Demonology*( 1987) London, The Hamlyn Publishing Group Limited. London.
- Krickeberg, W.(1971) *Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Musicas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Larson, G.J (1979). *Classical Smkya*. Shri Jainendra Press. Delhi.
- Lenaerts, M.(2006) Substances, relationships and the omnipresence of the body: an overview of Asheninka ethnomedicine (Western Amazonia). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*.2, 30-49.
- Lipp, F.J.(1991) *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*. Univ. of Texas Press. Austin, Texas.
- Londoño S, C.D.(2005) Inhuman being: morality and perspectivism among Muiname people( Colombian Amazon).En: *Ethnos*,70, 7-30.
- MacDougal, T.(1960) Ipomea tricolor: a hallucinogenic plant of the Zapotecs. *Boletin del*

*Centro de Investigación Antropológico de México*. 6, 6-8.

Tupi-Cocama de la Amazonia Peruana.  
*Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona.*

Matossian, M.K. (1986) *Poisons of the Past: Molds, Epidemics and History*. Yale University Press: New Haven, CT..

Ogembo, J.M.(2005) The persisting conflict of interpretation of shamanism. *Reviews in Anthropology* 34, 197-210.

May, R.(1972) *Power and Innocence: A Search for the Sources of Violence*. A Delta Book.

Organ, T.W.(1970) *The Hindu Quest for the Perfection of Man*. Ohio University Press.

McClenon, J.(2002) *Wondrous Healing, Human Evolution and the Origin of Religion*. DeKalb, Illinois. Northern Illinois Univ. Press.

Osmond, H.(1955) Ololiuqui: the ancient Aztec narcotic. Remarks on the effects of *Rivea Corymbosa* (ololiuqui). *Journal of Mental Health* 101: 526-537.

McKenna, D.J., Callaway, J.C. y Grob, C.S. The scientific investigation of Ayahuasca: A review of past and current research. (1998). *The Heffter Review of Psychedelic Research* 1, 65-75.

Ott, J.(1996) *Pharmactheon: Entheogenic Drugs, their Plant Sources and History*. Natural Products Co. Kennewick, WA.

McKenna, D.J.(2004) Clinical investigations of the therapeutic potential of Ayahuasca: rationale and regulatory challenges *Pharmacol. Ther.* 102, 111-129.

Ott, J.(1995) *The Age of Entheogens and the Angels Dictionary*. Natural Products Co. Kennewick, WA.

Miller, R.A. (1983) *The Magical and Ritual Use of Herbs*. Destiny Books (Inner Traditions).N.Y.

Perrine, D.M. (1996) *The Chemistry of Mind Altering Drugs. History, Pharmacology and Cultural Context*. American Chemical Society. Washington D.D.

Mohandas, E. (2008). Neurobiology of spirituality. En: A.R. Singh & S.A. Singh (Eds)., *Medicine, mental health, science, religion and well being*. 63-80. California, Mens Sana Monographs.

Pokorny, A.(1970) *The Hallucinogens in Anthropology, Prehistory and the History of the Plastic Arts*. 7<sup>th</sup> Congress of the Collegium Internationale Neuropsychopharmacologium. Prague..

Neumann, E.(1955) *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Princeton University Press. Princeton New Jersey.

Poveda, L.(2007) Comunicación personal hecha al Dr. Carlos Ml. Quirce B. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, Setiembre.

Nichols. D.E. Hallucinogens (2004) *Pharmacology and Therapeutics*. 101,131-181.

Poveda, L (2007) Comunicación personal hecha al Dr. Carlos Ml. Quirce B. Universidad de Costa Rica, Julio.

Nicholson, I.(1983) *Mexican and Central American Mythology*. Newness Books,

Ochoa A. (2002) Juan Carlos. Mito y Chamanismo: El Mito de la Tierra sin Mal en los

Quirce B., C.Ml.(1976) Estados alterados de la conciencia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 14, 15-24.

- Quirce B, C.Ml.(1994) El señor dios príncipe de las flores: El cuento de una teoría de la personalidad: reclamos de... *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*. 64, 149-165.
- Quirce B., C.M.(1994) Hacia una teoría de la personalidad de la conciencia. *Revista de Ciencias Sociales* de la Universidad de Costa Rica. 65, 147-162.
- Quirce B., C.Ml., Tyler, V. and Maickel, R.P.1988) Concepciones culturales de los estados alterados de la conciencia. *Neuroeje Asociación Costarricense de Ciencias Neurológicas*. 6,15-30.
- Quirce B., C.Ml.(2007) *Las drogas alucinatorias del mundo precolombino* . 30 Aniversario de la Fundación de la Escuela de Psicología. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Agosto.
- Quirce B., C.Ml. & Maickel, R.P (2009). Los alucinógenos, el cerebro y la mente: los teoremas, del gating en la acción psicofarmacológica alucinatoria y en la esquizofrenia. *Revista Costarricense de Psicología* 28, 85-99.
- Quirce B, C.Ml., Badilla, B, Badilla, S. Martínez, M. y Rodríguez, J.Ml. (2010) Los alucinógenos, su historia, antropología, química y farmacología. *Revista Psicogente* (Colombia) En prensa.
- Quirce B. C.Ml. (2010). Algunos apuntes básicos sobre la conferencia de chamanismo y drogas enteogénicas. *Revista Costarricense de Psicología*. En prensa.
- Radakrishnan, S. & Moore, C.A.(1973) *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton University Press. New Jersey.
- Reichel-Dolmatoff, G.(1990) *The Sacred Mountain of Colombia's Kogi Indians, Iconography of Religions*. Vol 9, part 2. Leiden. E.J. Brill.
- Ripinsky-Naxon, M.(1993) *The Nature of Shamanism. Substance and Function of a Religious Metaphor*. State University of New York Press.
- Robbins, R.H.(1984) *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. Newness Books, 1984.
- Rodríguez, J.M. (2009). El héroe: literatura y psicología analítica. *Filología y Lingüística* 35, 65-86.
- Rossano, M.T. The religious mind and the evolution of religion. En: *Review of Gen. Psych.* 4, 346-364, 2006
- Schultes, R.E.(1998) Antiquity of the use of New World hallucinogens. *The Heffter Review of Psychedelic Research*. 1, 1-7.
- Schultes, R.E.(1980) Ethnomedical, botanical and phytochemical aspects of natural hallucinogens. *Botanical Museums Leaflets. Harvard University* 29,125-214.
- Schultes, R.E.(1979) Hallucinogenic plants: their earliest botanical descriptions. *Journal of Psychedelic Drugs*. 11, 13-24.
- Schultes, R.E.(1941) *A Contribution to Our Knowledge of Rivea corymbosa, the Narcotic Ololuiqui of the Aztecs*. Harvard Botanical Museum. Cambridge. MA.
- Schultes, R.E. & Hoffman, A.(1980) *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*. Charles C. Thomas. Springfield, Illinois.
- Schultes, R.E. & Hoffman, A (1982). *Las Plantas de los Dioses: Orígenes del Uso de los Alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad México, México.

- Sharma, G.K. (1977) Ethnobotany and its significance for Cannabis studies in the Himalayas. *Journal of Psychedelic Drugs*. 9,337-339.
- Stephen, M. & Suryani, L.K (2000). Schizophrenia differs from initiation like suffering amongst Bali: initiation madness is exception, not rule. *Cult Med. Psychiatry*. 24, 5-40.
- Touw, M.(1981). The religious and medicinal uses of cannabis in China, India and Tibet. *Journal of Psychoactive Drugs* .13, 23-34.
- Vergara, C. (1996) La conciencia enteogénica. *Alteridades*. 6,39-47.
- Vollenweider, F.X.(1998) Recent advances and concepts in the search for biological correlates of hallucinogen-induced altered states of consciousness. *The Heffter Review of Psychedelic Research*.1, 21-32.
- Vollenweider, F.X.. & Geyer, M. A.(2001). A systems model of altered consciousness: integrating natural and drug-induced psychoses. *Brain Research Bulletin*. 56,495-507.
- Vollenweider, F.X. & Kometer, M. (2010) The neurobiology of psychedelic drugs: implications for the treatment of mood disorders. *Nature* ,11, 642-653.
- Wasson, R.G., Hoffman, A. & Ruck, C.A.P. (1978). *Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. Harcourt Brace Jovanovich Inc. New York.
- Wasson, R.G. Soma: *Divine Mushroom of Immortality*. *Ethnomycological Studies* (1968) No .1. The Hague, Netherlands, Harcourt Brace and Jovanovich.
- Wasson, R. G. (1967). The fly agaric and man. En: Efron, D.H.(Eds) *Ethnopharmacological Search for Psychoactive Drugs* . 405-414, Washington D.C. (Public Health Service Publication No.1645) U.S. Gov. Printing Office.
- Wasson, R. G. (1963) Notes on the present status of olioliuqui and other hallucinogens of Mexico. *Botanical Museum Leaflets Harvard Univ*. 20, 161-193.
- Wasson, R.G.(1959) The hallucinogenic mushrooms of Mexico: an adventure in ethnomycological exploration. En: *Translations of the New York Academy of Sciences*. Series (325-339) New York, New York Academy of Science Annal 21
- Wasson, V.P. & Wasson, R.G.(1957) *Mushrooms, Russia and History*. Pantheon Books, New York.
- Winkelman, M(2000). *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport Connecticut. Bergin and Garvey.
- Winkelman, M.J. & Roberts, T.B. (2008) Psychedelic medicine: new evidence for hallucinogenic substances as treatments. Westport Conn. USA, Praeger.
- Winkelman, M.J. & Baker, J.R. (2008) *The Supernatural as Natural: A Biocultural Approach to Religion*. New York, USA, Prentice Hall.
- Zimmer, H (1974). *Philosophies of India* Ed. J. Campbell. New Jersey, Princeton Univ. Press.