

Alonso Salazar: La cola del lagarto.

Drogas y narcotráfico en Colombia

Santafé de Bogotá: Editorial Proyecto Enlace, Ministerio de Comunicaciones y Corporación Región, 1998

Beatriz Nates C.¹

Tesis de interés general

- Droga es el nombre genérico que se ha impuesto para nombrar ciertas sustancias que estimulan el sistema nervioso central, también conocidas con los nombres de alucinógenos, psicoactivos, psicotrópicos, estupefacientes y narcóticos. Muchas de las denominaciones que se le han dado -a la estrategia del muestreo teórico- van cargadas de una previa calificación y están asociadas a concepciones clínicas, ideológicas, científicas y geopolíticas.
 - El basuco está asociado a la emergencia de la violencia juvenil, a otra química, el anuncio de un apocalipsis y a la instauración de los desechables como personajes de la vida social.
 - La química del basuco no es la misma del movimiento sicodélico de los años 60, que veían en los ácidos y mescalina la posibilidad de acceso a técnicas de conocimiento interior y de proyección espiritual sobre el mundo. A los sicodélicos de los años 60 se acercan más las miles de personas que en Colombia han pasado por el boom de los taitas y el yagé.
 - Una experiencia de consumo colectivo de fármacos se presenta con las pastillas denominadas coloquialmente como roches. Se trata del rohypnol. Bajo el efecto
- ¹ Antropóloga Phd. Universisás Complutense de Madrid. Depto de Antropología y Sociología.

de estas pastillas se disminuye la culpabilidad al ejecutar los actos violentos. A las personas que son inexpertas en el delito, estas pastillas les sirven como amuleto para actuar con más confianza

- Los consumidores viven diferentes tiempos históricos y diversas realidades sociales. La corte le dio la vuelta a un siglo de legislación donde el consumidor era de antemano considerado como un desviado mental o delincuente, para hablar de la condición de libertad, donde el individuo autónomamente decide sobre su vida y su cuerpo a condición de no inferir con los derechos de los otros. Quizás un individuo informado que asuma coherentemente las consecuencias de sus decisiones, sea la base real de la posible democracia.
- Los estadounidenses crearon la figura de cartel, como estructura jerarquizada y centralizada, pero en realidad ellas funcionan como asociaciones o cooperativas. La categoría que más parece ajustarse a casi todos los grupos de narcotraficantes no es la del cartel sino la de clan, aunque debemos reconocer la diversidad en su manera de operar, en sus relaciones con la población, en su ejercicio de la violencia y en sus costumbres y sus maneras de ser.
- El caso colombiano no es idéntico al de las culturas milenarias como las que configuran la mafia siciliana o la yakusa japonesa, aunque se puedan encontrar elementos comunes. En Colombia se trata, al parecer, de la emergencia de culturas agrarias cargadas de una valoración alta de la violencia como mecanismo de relación social y de complejo sentido de pertenencia y religiosidad.
- Los narcotraficantes de un lado están integrados a las redes internacionales, abren nuevos mercados y adoptan modelos universales de comportamiento y consumo; del otro, la mayoría de ellos permanecen estrechamente ligados a sus culturas nativas y apoyan actividades públicas que despiertan un amplio apoyo popular. En este contexto, el manejo del compadrazgo y de las relaciones familiares, así como los rasgos de religión, les permiten crear redes y contactos en amplios sectores geográficos, al calor de oleadas de admiración espontánea.
- El narcotráfico colombiano está en proceso de reacomodamiento que se podría resumir en tres palabras: descartelización, diversificación y mimetización. Posteriores a la muerte, detención o sometimiento de quienes habían regentado las grandes organizaciones, han ido surgiendo los pequeños grupos de relevo. Las autoridades han hablado de cerca de 2000 carteles de traficantes en Colombia.

Son grupos tan diversos que utilizan desde los sistemas de las grandes rutas hasta el sistema artesanal de las mulas, propias de las microempresas del narcotráfico.

- El narcotráfico devino en las últimas décadas, como un potenciador de nuestra endeble constitución moral, manifestada en la necesidad de ser individuos hipertrofiados e indiferentes respecto al destino colectivo para poder sobrevivir. Sobrevivir, en el miedo, porque alguien que nos acecha también quiere sobrevivir.
- Las leyes antidrogas no sirven para proteger sino para perseguir a grupos sociales segregados. Una de las consecuencias no deseadas de la prohibición de drogas –más peligrosa aun para la sociedad norteamericana es que ha echado leña al fuego del antagonismo racial. Como en siglo pasado se utilizó la lucha contra el opio para perseguir a inmigrantes chinos, en el presente se usa la guerra contra las drogas para perseguir a otras comunidades.
- El centro de una política sobre drogadicción no debe ser el sistema sino la persona, no debe ser la represión sino la oferta de servicios de asistencia y de cura y, sobre todo, la prevención de la demanda de drogas de alto riesgo, incluyendo las legales.
- La actual política prohibicionista tiene efectos negativos sobre los esfuerzos dirigidos a la prevención, entendida esta como la promoción de actividades vitales basadas en la autonomía y la responsabilidad personal. La salud a la que se aspira con las medidas de control resulta distorsionada, no se respeta el precepto según el cual la salud sólo puede ser protegida con el consentimiento de la persona afectada.

Centralidades del texto

- Colombia debe diseñar políticas y estrategias para buscar que la comunidad internacional establezca compromisos en el control de los diferentes circuitos del tráfico de drogas, que apoye el desarrollo económico de los países productores del sur y discuta el estricto esquema prohibicionista que le impusieron los Estados Unidos al mundo.
- El Plante es un plan que no contempla aspectos elementales como la regiona-

lización del problema. Se salta las especificidades de cada zona, sin tomar en cuenta que existen, marcadas diferencias entre la Zona Andina, la Amazonia y las áreas de manejo especial, como la sierra nevada de Santa Marta; cada una de estas zonas amerita planteamientos y modelos de intervención diferenciados.

- El problema no es la droga sino el hombre que la consume destruyendo sus vínculos personales y afectivos. Las drogadicciones como fenómeno social, son una marca de las sociedades postindustriales, en las que se dan las condiciones de mercado y de cultura para su multiplicación.
- Citando a Aurelio (1995) Díaz propone abandonar las visiones estereotipadas de las drogas: La moralista, que percibe al adicto o al consumidor como vicioso; la represiva, que lo ve como delincuente, y la medicalista, que lo percibe como enfermo. Y propone, desde una óptica sociocultural, que el foco de análisis se desplace del individuo a la sociedad, al conjunto de características socioculturales relacionadas con el consumo de las sustancias, las formas de uso, las expectativas de los efectos, la funcionalidad y disfuncionalidad de los usos, las imágenes culturales, los estereotipos y los procesos de rotulación y estigmatización.
- Se insiste en que la legalización no debe llegar a la creación de un mercado activo de drogas. Según Uprimy, se trata de establecer unas normas para la producción, procesamiento, distribución y consumo de drogas, tanto de las que ahora son lícitas como de las ilícitas. El mercado de drogas tendría prohibida cualquier forma de promoción publicitaria. Habría que sancionar los usos indebidos que afectan a terceros, prohibir el consumo en ciertos sitios públicos y de trabajo, a los menores, y a quienes conducen, en fin, la sociedad debe crear formas de control social y desestímulo a los consumidores.

Apartes destacados del texto

- Con el paro de los raspachines empezaron las múltiples dificultades para la consigna que el presidente Ernesto Samper se había impuesto: erradicar durante su gobierno los cultivos ilícitos. Pero esta consigna en realidad no es nueva. Cincuenta años atrás el gobierno de Mariano Ospina Pérez andaba ya en la tarea de erradicar los cultivos y para ellos prohibió, en 1947, el cultivo de coca y pagos de salarios con hojas de coca a los indígenas.

- Antes de existir la economía capitalista las drogas eran, con alguna rara excepción, un aspecto normal de la cultura, de la religión y de la vida cotidiana en cada sociedad, no un problema. Con los adelantos de la química se potenciaron y “convertidas en mercancías, perdieron su vinculación con las culturas ancestrales para convertirse en objeto de procesos de transculturación”.
- A fines del siglo XIX, en las boticas de muchas partes del mundo se vendían cerca de 70.000 sustancias que contenían psicoactivos. El siglo XX se inició con un mercado de drogas relativamente libre en todo el mundo; incluso en Estados Unidos, antes de 1907, todas las drogas podían comprarse y venderse como cualquier otro bien de consumo. Los usuarios, moderados e inmoderados, apenas llamaban la atención de periódicos y revistas. Las drogas no eran un asunto jurídico, político o de ética social hasta que tomaron fuerza las corrientes prohibicionistas lideradas por los grupos religiosos. El 30 de junio de 1919 los Estados Unidos expidió la ley seca que prohibió la producción, venta y consumo de bebidas alcohólicas.
- En Colombia, desde comienzos del siglo XX se inició la restricción a la producción y comercio de psicoactivos. Las medidas restrictivas crecieron a lo largo del siglo como eco de las convenciones internacionales, pero el consumo sólo se penalizó parcialmente hacia 1950 y definitivamente en los años setenta.
- El proceso de regulación continuó: en 1928 se expidió la ley 118 en la cual se incluyó por primera vez el concepto uso indebido de las drogas y se establecieron medidas profilácticas para los consumidores. En 1936 se tipificaron los denominados delitos contra la salud pública y se estableció la sanción para el tráfico de narcóticos o estupefacientes, con penas de seis meses a cinco años.
- El presidente Misael Pastrana restableció la penalización al porte y consumo de drogas en lugares públicos, con penas de 1 a 18 meses (decreto 522 de 1971). Adicionalmente, Pastrana creó el consejo Nacional de Estupefacientes (decreto 1206, de junio 26 de 1973) para coordinar los planes y programas de las entidades públicas o privadas en la lucha contra la producción, comercio y uso de drogas que producen dependencia física o síquica. Esta es la primera política general sobre drogas en el país, en el contexto de una economía ilegal creciente; la bonanza marimbera.

- Todo hace prever que las convenciones sobre drogas serán modificadas, pero lo razonable es pensar que ello no sucederá antes de la segunda década del próximo milenio. Entre tanto, Colombia enfrenta el desafío de neutralizar los efectos destructores de la industria ilícita de psicoactivos, con la que parece destinada a convivir por largo tiempo.

Pérez G. Diego y Mejía J. Marco Raúl, De calles, parches, galladas y escuelas.

Transformaciones en los procesos de socialización de los jóvenes de hoy.

Cinep. Santafé de Bogotá. 1996

Diego Narvaez¹

Los autores asumen un modelo de investigación cualitativo, a partir del cual se enfatiza en los aspectos culturales, de identidad y sus expresiones dinámicas. Se utiliza como instrumentos de recolección de la información las historias de vida, los informes de prensa y la discusión y análisis con los jóvenes en las aulas y espacios extraescolares, los redactores del libro han considerado la juventud integrando las dimensiones sociológica, antropológica y política.

El texto integra dos aspectos básicos para comprender el mundo de los jóvenes: por un lado la educación, la escuela y la cultura de los jóvenes, y del otro, su protagonismo como víctimas y victimarios en nuestra violencia.

En los escenarios de la escuela y la calle se estudia el papel de los jóvenes y sus expresiones en los diferentes ámbitos de la sociedad, lo cual implica: Entender al joven en el marco de los cambios que se han producido en nuestra contradictoria y paradójica sociedad, en donde confluyen la influencia del mundo de la cibernética y la

¹ Sociólogo M.A.. Profesor de Antropología y Sociología

violencia cotidiana, especialmente en algunos sectores de las ciudades colombianas.

Los procesos de socialización han cambiado, la interacción se producía principalmente en la familia y en la escuela, escenarios donde se pactaba la normatividad, hoy hay unos nuevos circuitos de negociación cultural, puesto que el lenguaje racional, basado en el texto escrito, secuencial, disciplinado y, en alguna medida, en el discurso elaborado, es desplazado por un sistema de construcción de sentido en el que hay una nueva presencia de lo no verbal, lo kinésico, lo facial, lo espacial; allí los sentidos adquieren una nueva dimensión para ejercitar y valorar esta percepción no verbal, y la argumentación e desplazada hacia formas de acción sobre una realidad que es percibida corporalmente. Esto produce una nueva lógica y una redefinición de las formas de interactuar y de conocer en cuanto se utilizan preferentemente otras tecnologías. (pag. 48)

Así el grupo de pares se ha convertido en el espacio de socialización por excelencia de los jóvenes, y por ello los autores describen claramente las distintas formas organizativas y los espacios de interacción de estos. La gallada, el parche, la pandilla y la banda, con sus características propias y la forma como cada una de estas modalidades organizativas responden a unas necesidades de interacción y a una funcionalidad de operación.

Margulis et al.

Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades.

Siglo del hombre Editores, Departamento de Investigaciones Universidad Central. Santafé de Bogotá: 1998

Diego Narvaez

De la anterior compilación se reseñan tres artículos:

1. Margulis Mario y Urresti Marcelo. La construcción social de la condición de juventud.

Este análisis intenta restituir a la caracterización sociológica de juventud, aspectos ligados con la historia, la diferenciación social desde un plano más complejo, la familia y los marcos institucionales, las generaciones y el género. También procura distinguir entre el plano material y el simbólico e introducir el tema de las tribus juveniles, que suman su variedad, movimiento, fugacidad y actitud contestataria al enmarañado paisaje urbano.

Edad y sexo han sido utilizados en todas las sociedades como base de las clasificaciones sociales. Juventud sería una categoría etaria, y por lo tanto objetivable con facilidad en el plano de las mediciones. Pero los enclasmientos por edad ya no poseen competencias y atribuciones uniformes y predecibles. Por el contrario, tales enclasmientos tienen características, comportamientos, horizontes de posibilidad y códigos culturales muy diferenciados en las sociedades actuales, en las que se ha reducido la predictibilidad respecto de sus lugares sociales y han desaparecido los ritos de paso.

Margulis y Urresti, plantean la diversidad que acarrea consigo la juventud. Señalan que hay distintas maneras de ser joven, precisamente por la inmensa heterogeneidad que se observa en el plano económico, social y cultural. Y continúan diciendo, no existe una única juventud: en la ciudad moderna las juventudes son múltiples, variando en relación a características de clase, el lugar en donde viven, la generación a que pertenecen y, además, la diversidad, el pluralismo y el estallido cultural de los últimos años se manifiestan privilegiadamente entre los jóvenes que ofrecen un panorama sumamente variado y móvil que abarca sus comportamientos, referencias identitarias, lenguajes, y formas de sociabilidad.

La juventud como etapa de la vida particularmente diferenciada aparece, en la sociedad occidental, alrededor de los siglos XVIII y XIX, cuando empieza a ser identificada como capa social que goza de ciertos privilegios, de un periodo de permisividad que media entre la madurez biológica y la madurez social. Esta moratoria social como la denominan los autores, alude al proceso que se inserta en la modernidad, mediante el cual grupos crecientes que pertenecen, por lo común a sectores sociales medios y altos, postergan la edad de matrimonio y de procreación y durante un periodo cada vez más prolongado, tienen la oportunidad de estudiar y capacitarse en instituciones de enseñanza, que simultáneamente se expanden en la sociedad.

De lo anterior derivan una definición de juventud, entendida como la etapa transcurrida entre el final de los cambios corporales que acaecen en la adolescencia y la plena integración a la vida social, que ocurre -de acuerdo a los autores- cuando la persona forma un hogar, se casa, trabaja, tiene hijos. Así, juventud sería el lapso de media entre la madurez física y la madurez social. Este, varía, sin duda, entre los diferentes actores sociales, como en los sectores populares que el joven ingresa tempranamente al mundo del trabajo y forma un hogar.

Con la edad, los autores cruzan la categoría de generación, por cuanto ésta, aunque remite a la edad es procesada por la cultura y la historia. Y continúan haciendo la analogía con la condición de clase, la cual se relaciona con la estructura social y tiene efectos de perseverancia o crisis ajenos a la condición de edad. En cambio la juventud constituye un período de la vida que es pasajero y, en consecuencia, su duración es limitada. Por lo tanto la generación es una dimensión trascendente para el examen de la condición de juventud, y atraviesa la dimensión social. La generación es adscripta, persevera, acompaña en la vida, pero la juventud es sólo uno de sus estadios: las generaciones jóvenes envejecen, cambian de estatus con el mero transcurrir del tiempo; hay afinidades con otros miembros de la misma generación con los que se comparten espacios sociales y códigos culturales incorporados a través del proceso de socialización, razón por la cual también se entra en contradicción con las cohortes generacionales siguientes. La generación remite a la historia, da cuenta del momento social en que una cohorte se incorpora a la sociedad.

Un elemento de análisis que incluyen los autores se refiere al plano corporal, advirtiendo que uno de los riesgos involucrados en la decodificación del cuerpo consisten la confusión de la juventud con la jovialidad, de lo joven con lo juvenil. Al reducir la primera a la segunda, se niega la posibilidad de que pueda haber jóvenes en sectores de la población cuya moratoria social es reducida e inexistente.

2. Martín-Barbero Jesús. Jóvenes: desorden cultural y palimpsestos de identidad.

Martín-Barbero hace alusión al estudio del CINEP, realizado por Diego Pérez Guzmán elementos para una comprensión socio-cultural y política de la violencia juvenil, en la revista *Nómadas* (DIUC), No 4 (1996), en donde muestra, en primer

lugar, como la Sociología ha mirado a los jóvenes casi exclusivamente desde los violentos, los delincuentes, de los rebeldes, o mejor de los desviados sociales. En segundo lugar señala como a la sociedad le preocupa el desajuste de los jóvenes con las instituciones escolar y familiar, expresado en la frase ya trillada de que estamos ante una juventud "sin valores".

A continuación, el autor se pregunta ¿Hay algo realmente nuevo en la juventud actual? ¿Y si lo hay, cómo pasarlo sin hipostasiar tramposamente la diversidad social de la juventud en clases, razas etnias, regiones? Su respuesta, dice, debe pasar primero, por aceptar la posibilidad de fenómenos transclasis y transnacionales, que a su vez son experimentados siempre en modalidades y modulaciones que introduce la división social y la diferencia cultural, lo que implica un trabajo de localización de la investigación. Y en segundo lugar la respuesta pasa por asumir un doble recorrido: el del proceso de desorden cultural que hoy cataliza la juventud, y el de la inversión de sentido que el mercado parece ser el único en saber aprovechar para hegemonizar la construcción imaginaria de lo joven.

Acude a la metáfora de palimpsestos para aproximarse a la comprensión de un tipo de identidad que desafía tanto nuestra percepción adulta como nuestros cuadros de racionalidad, y que se asemeja a ese texto en que un pasado borrado emerge. Es la identidad que se gesta en el doble movimiento des-historizador y desterritorializador que atraviesan las demarcaciones culturales. Y des-localizadas las culturas tienden a hibridarse como nunca antes. Un mapa a mano alzada de esos trayectos resalta como elementos más notorios la devaluación de la memoria, la hegemonía del cuerpo, la empatía tecnológica y la contracultura política.

Manizales, Diciembre de 1.999

Peter T. Furst: Alucinógenos y Cultura.

Fondo de Cultura Económica. México: 1992. (Primera edición en inglés, 1976). ISBN 968-16-0516-0

Jorge Echeverri González

El libro de Furst trata sobre la importancia de las drogas alucinógenas en varios planos de la vida de los indígenas americanos, entre los cuales comprende el nivel simbólico, el universo ritual, las mitologías, las cosmogonías y arte.

Alucinógenos y Cultura mira desde la etnocultura, pero con visión interdisciplinaria el fenómeno de las drogas en estos pueblos, para lo cual, dice el autor, debe integrarse la mirada botánica, la química, la médica, la psicológica, y la antropológica. Empecemos por fijarle algunos de sus límites: no trabaja la cocaína ni la heroína (la coca solo es mencionada una vez en la pág 203, en tanto que la heroína es mencionada de manera tangencial en tres páginas, como veremos en una cita más adelante). Tampoco las drogas de diseño, excepto el LSD-25 y este porque algunos de sus compuestos coinciden con los de plantas como las llamadas semillas de la virgen. Tampoco agota todas las áreas de la psicofarmacología ni de la etnobotánica, pues aun cuando el autor se basa en estas disciplinas fronterizas, su interés se centra en el enfoque de la relación con la cultura. Aunque las menciona, no desarrolla las técnicas de éxtasis no químicas.

Entonces, ¿de qué trata el libro? La estructura del libro la componen un prefacio, una introducción y quince capítulos dedicados a alucinógenos en particular. En el prefacio y la introducción expone los elementos teóricos desde los cuales presenta la relación entre alucinógenos y cultura y las conclusiones a las que llega. Para un lector general es la parte que más le aporta. Los sucesivos capítulos aportan datos etnobotánicos y culturales sobre usos específicos de alucinógenos y su relación con las culturas. Su estudio está enfocado a las culturas americanas, aunque no desdeña la relación con otras culturas. Es una historia inconclusa pues se están descubriendo, describiendo y experimentando científicamente nuevos alucinógenos botánicos y otras sustancias psicoactivas naturales y otras están esperando la identificación botánica y farmacológica. Parte de su intención es incitar al lector «a que continúe al día con las publicaciones etnobotánicas más especializadas y la creciente bibliografía sobre la bioquímica cerebral y las exploraciones científicas y humanísticas en los usos y abusos de estados alterados de conciencia.

Del prefacio y la introducción

Pretende demostrar la «interrelación esencial entre naturaleza y cultura, entre química, disposición mental y contexto social e histórico». Sin descuidar su

identificación etnobotánica y farmacológica, su enfoque es principalmente desde la literatura etnohistórica, de viajeros y etnógrafos. Dice: «uno de mis momentos culminantes favoritos es la conversación interdisciplinaria de 1970 entre el etnobotánico Richard Evans Schultes («la autoridad más reconocida en los alucinógenos del Nuevo Mundo) y el antropólogo Weston La Barre («erudito principal de la antropología y la psicología de la religión /.../ autor de un estudio clásico acerca de la religión del peyote entre los indios de América del Norte: The Peyote Cult.

Señala como puntos culminantes en estudio de los alucinógenos:

1. producción del LSD-25, 1938, por primera vez en un laboratorio suizo
2. descubrimiento en 1938 de que aún sobrevive un culto de hongos psiquedélicos entre los indígenas en México, así como la investigación sistemática de ese culto en la mitad de los años cincuenta¹
3. identificación en 1941 de las semillas de la virgen o quiebraplatos como el alucinógeno sagrado de los aztecas (ololiuhqui)
4. el que Furst llama sorprendente hallazgo, casi veinte años después de que los componentes activos del ololiuhqui están estrechamente relacionados con los derivados del ácido lisérgico
5. la definición que R.G. Wasson hizo en 1968 del soma como el hongo psicotrópico amanita muscaria
6. el descubrimiento en la década del 70 de que los alucinógenos botánicos más importantes están relacionados en su estructura con los componentes biológicamente activos que se dan naturalmente en el cerebro (psilocibina y otros alcaloides de las semillas de la virgen con la serotonina, mescalina con la norepinefrina., ácido cafeico con la norepinefrina...)

De sus diálogos con La Barre y Schultes, resalta cómo estos investigadores, ante el dato estadístico de por qué en América los nativos utilizaron de ochenta a cien diferentes plantas alucinógenas, cuando en el Viejo Mundo no se emplearon más de diez. «La respuesta no puede ser botánica, sino cultural» concluyeron. El fenómeno está ligado al chamanismo, base religiosa de los indios americanos. El

estrato chamanista paleolítico fue erradicado en el viejo mundo por las transformaciones religiosas y socioeconómicas que sobreviven en otras condiciones en el nuevo mundo. Al respecto dice Furst:

La adaptación /del hombre americano/ tiene que ser entendida holísticamente, incluyendo a la metafísica o a la ideología lo mismo que al medio ambiente y la tecnología. En otras palabras, cualquiera que haya sido el nivel de complejidad tecnológica, estos primeros americanos se desplazaron e interactuaron recíprocamente con un universo ideacional y no sólo físico, posiblemente con sólo una estrecha línea divisoria entre estos dos planos esenciales que se encuentran todavía en culturas de cazadores y en otros sistemas tradicionales que sobreviven.

Quizá no es excesivo decir que el misticismo, o la religión, siempre ha sido un aspecto fundamental de la condición humana, cuyos principios se remontan probablemente hasta los albores primitivos de la autoconciencia.

Pero los primeros americanos difícilmente podrían considerarse como primitivos. Por el contrario, el escaso material óseo antiguo de que disponemos nos muestra que en realidad eran modernos *homo sapiens*, que variaban del tipo asiático-caucásico al mongoloide no especializado, y que por lo general se parecían a los pueblos indígenas de la actualidad. Los ancestros directos de los indios americanos fueron, pues, el producto no sólo biológico sino intelectual de cientos de miles de años de evolución humana en Asia hasta llegar a un tipo moderno, y puede asumirse que habrían compartido con otras poblaciones asiáticas un sistema simbólico y ritual bien desarrollado junto a otros aspectos religiosos que se originaron y se adaptaron a su forma de vida de cazadores y recolectores de alimentos vegetales silvestres. (pág 18)

En la supresión de chamanismo en el Viejo Mundo juegan papel importante el fanatismo intolerante de sus principales religiones en particular el cristianismo y el islamismo. En América, aún en la relación entre pueblos dominantes y dominados, la religión se afectaba por acrecentamiento y síntesis más que por supresión y conversión forzadas. «Estas bendiciones de la vida civilizada -dice irónicamente Furst- tuvieron que esperar la llegada de los europeos» (p. 24). Y agrega:

Sin idealizar indebidamente la verdadera situación, en especial en lo que finalmente vinieron a ser aspectos no adaptables de religiones como la de los aztecas, es correcto decir que la mayoría de los indígenas del norte al sur, y a través de toda la prehistoria, parece haber valorado sobre todas las cosas

¹ Sorprende que no incluya a Castaneda entre sus referencias, tanto más que hasta 1972 ya había publicado sus tres primeras y fundamentales obras: *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, University of California Press, 1968; *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*, Simon and Schuster, 1970; *Journey to Ixtlán: The Lessons of Don Juan*, Simon and Schuster, 1972) y que estas obras se popularizaron rápidamente. Don Juan usa Peyote, hongos y datura, plantas alucinógenas que estudia detenidamente T Furst.

la libertad individual de cada persona para determinar su propia relación con las fuerzas invisibles del universo. En muchos casos este proceso de determinación incluía la confrontación personal con esas fuerzas en el trance extático, a menudo con la ayuda de plantas a las que se les confería poderes sobrenaturales. Significativamente, no existe un atisbo de evidencia de que esta antigua situación haya sido afectada en lo fundamental por el surgimiento de burocracias políticas o religiosas, o de que llegara a ocurrir que estas burocracias ejercieran un poder policiaco sobre el derecho del individuo para transformar su conciencia con cualquier medio que deseara. (p. 24-25)

Chamanismo

El chamanismo es típico de los pueblos cazadores. La personalidad del chamán es el centro de su religión y la experiencia extática es sólo suya, en la cual tiene los papeles de «adivino, visionario, mago, poeta, cantante, artista, profeta de la cacería y el clima, preservador de las tradiciones y curandero de enfermedades corporales y espirituales»

El chamán es «guardián del equilibrio físico y psíquico del grupo, por el que intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y submundo.» Su conocimiento lo logra por medio del sueño extático, para lo cual con frecuencia usa de plantas alucinógenas que siempre tiene características de sagrada, por el poder sobrenatural transformador que se le asigna y que trasciende los fenómenos naturales. En este conocimiento poseen una alta capacidad intelectual, análoga desde su enfoque a la de la complejidad tecnológica, «que rivaliza en complejidad metafísica y en imaginaria poética con algunas de las más grandes religiones institucionalizadas». Poseen «sofisticados y efectivos sistemas tradicionales de clasificación del medio ambiente natural» que aún hoy sorprende por su riqueza y exactitud, aunque no científica, a los etnógrafos y botánicos, por ejemplo en la preparación de complejos compuestos farmacológicos y terapéuticos que el mundo industrializado apenas está empezando a comprender y utilizar.

«Conceptos» chamánicos:

- el alma ósea del hombre y del animal y la restitución de la vida a partir de los huesos
- los fenómenos del medio son vistos como animados
- el principio espiritual o alma del hombre se puede separar del cuerpo durante la vida, por pérdida del espíritu, por extravíos en el sueño, por violación o raptos, por proyección deliberada del alma como hacen los chamanes en los sueños o

trances

- experiencia extática del chamán e inicática del grupo
- el universo está compuesto por diversos niveles con sus respectivos espíritus gobernantes, a los que se deben alimentar con comida espiritual
- equivalencia cualitativa de las diversas formas de vida
- transformación (e identificación) hombre/animal
- espíritus animales que ayudan, que son alter egos o guardianes
- adquisición de poder especial por medio de fuentes externas

En muchos de estos aspectos, las plantas capaces de alterar radicalmente la conciencia ocupan puesto central de su imaginario.

El alucinógeno y la cultura

Por lo dicho sobre el chamanismo, el uso de alucinógenos no es un problema de las características que hoy lo vivimos. Furst toma partido (para lo cual cita a Andrew T Weil, *The Natural Mind*, 1972): «el deseo de alterar periódicamente la conciencia es un impulso innato, normal, análogo al hambre o al impulso sexual», enclavado en la estructura neurofisiológica del cerebro y no en el condicionamiento social. Desde esta consideración el uso de alucinógenos constituye sólo un medio para satisfacer tal impulso innato² y esta necesidad biológica de la psique «es la que importa en el uso casi universal de intoxicantes por pueblos de todo el mundo, en cualquier punto de complejidad cultural, y aparentemente en todos los períodos de la historia humana» (Furst, p. 23).

En este contexto debe entenderse el uso de los alucinógenos. Furst analiza en extenso entre otros el uso de el Peyote, que para unos es medicina sagrada mientras que para otros es narcótico peligroso:

El peyote tiene una historia cultural probada de más de dos mil años en Mesoamérica, y quizás sea más antiguo que su primera representación, botánicamente reconocible, en el arte de las tumbas arqueológicas que data del periodo de 100 a.c. a 100 d.c. Más de diez mil huicholes y muchos otros indígenas mexicanos continúan considerando que el peyote es sagrado y que posee grandes poderes terapéuticos para el cuerpo y la mente. Para casi un cuarto de millón de indígenas norteamericanos, los esfuerzos propios y los de sus aliados entre antropólogos y libertarios civiles durante las últimas décadas finalmente hicieron que el uso del peyote sea legal dentro del marco de la Iglesia Nativa Americana. Mas para aquellos que están fuera de esta iglesia,

se supone que los pequeños cactus sin espinas y de sabor amargo son tan peligrosos para la sociedad y el individuo que su posesión con propósitos ilegales o su venta a otros, puede (al menos bajo la regresiva ley de drogas del Estado de Nueva York) implicar castigos tan rigurosos como el del tráfico de heroína, con un costo mensurable y directo de cientos de miles de dólares por cada convicción exitosa con su debida encarcelación. ¡Y esto se halla a la vista de un vasto cuerpo científico de evidencias, libremente disponibles en letra impresa para los legisladores y para el aparato que impone la ley, al igual que para la comunidad académica! A pesar del trabajo de varias generaciones, desde antropólogos y etnobotánicos hasta farmacólogos y psiquiatras, parece que en nuestra política social no hubiéramos avanzado gran cosa desde las explosiones supersticiosas de los inquisidores españoles del siglo XVI en México y de sus medios para lidiar con un elemento crucial de la religión indígena tradicional, que era tan temido y aborrecido como si fuera la obra del mismo demonio, pero que también (si Weil y los investigadores de la conciencia tienen razón) es inseparable de la condición humana misma. (p. 29-30)

Y a renglón seguido nos precisa el sentido de su libro. No nos presenta un tratado exhaustivo de los alucinógenos, sino una «introducción selectiva a la botánica y a la farmacología de las sustancias psicoactivas en su contexto cultural. Pues, muy aparte de los meros efectos bioquímicos, la disposición de la mente y la cultura del usuario y de su grupo social determinan en primera instancia la naturaleza y la intensidad de la experiencia extática, así como la manera en que esa experiencia se interpreta y asimila». (p. 30)

El autor no trata de idealizar ni de bendecir el uso de alucinógenos. Si bien, como acabo de señalar, toma partido por la afirmación de que los estados alterados de conciencia obedecen a un impulso natural innato y de características neurofísicas, enfatizamos para lograrlo el alucinógeno no es más que un medio en un contexto cultural de ordinario sagrado, por lo que no conduce a la adicción ni se constituye

² En esta concepción coincide Octavio Paz. El alucinógeno es un fin y no un medio: si el medio se vuelve fin, se convierte en agente de destrucción. Camino para la educación y la prevención: no tanto satanizar ni condenar, como comprender qué es un medio y qué es un fin... "las drogas alucinógenas se han vuelto potencias destructivas porque han sido arrancadas de su contexto teológico y ritual. Lo primero les daba sentido, trascendencia; lo segundo, al introducir periodos de abstinencia y uso, minimizaba los trastornos psíquicos y fisiológicos. El uso moderno de los alucinógenos es la profanación de un antiguo sacramento, como la promiscuidad contemporánea es la profanación del cuerpo" (Octavio Paz, *La otra mirada, introducción a Las enseñanzas de Don Juan de Carlos Castaneda*: Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1998).

«La acción del alucinógeno es doble: son una crítica de la realidad y nos proponen otra realidad. El mundo que vemos, sentimos y pensamos aparece desfigurado y distorsionado; sobre sus ruinas se eleva otro mundo, horrible o hermoso, según el caso, pero siempre maravilloso. La droga otorga paraísos o infiernos» (Octavio Paz. Op. Cit.) La secularización del uso de la droga en la modernidad nos ha dejado sólo los infiernos... digo yo.

en problema. Además no siempre se necesita su uso. Muchos pueblos aborígenes lo logran por otros medios no químicos, algunos de ellos que consideraríamos crueles o bárbaros desde nuestra perspectiva, pues incluyen padecimientos, deprivaciones, torturas y mutilaciones. Pero también por autohipnosis, actividades rítmicas, meditación, cantos y música. Incluso desde la religión no nos debe extrañar tales posibilidades, cruentas o incuentas, pues coinciden con muchas prácticas místicas (que buscan llegar a estados alterados de conciencia) y que condujeron a la santificación de sus practicantes, con lo cual se entronizaban como modelos de vida.

Furst presenta como conclusión que es necesaria una perspectiva antropológica e histórico cultural para entender el fenómeno de la droga. Su supresión y la mirada instrumental hecha por la modernidad científico racional nos conduce a caminos sin salida. Es lo que nos puede enseñar el estudio del uso de las plantas psicotrópicas con sus características de sagradas y mágicas en el contexto del chamanismo y en su uso «como puente para cruzar el golfo que separa a este mundo de los Otros Mundos». Volvimos veneno lo que en las comunidades mal primitivas era esencial en la integración con el mundo.

Transcribo en su totalidad los dos últimos apartes de la introducción del libro que estamos presentando:

Podemos ir más lejos y decir que las plantas psicotrópicas han ayudado a determinar la historia de la cultura, puesto que, típicamente, durante el trance extático el individuo confirma por sí mismo la validez de las tradiciones tribales que ha escuchado recitar a sus mayores desde su primera infancia: Cuando uno considera que la datura ofrece imágenes mentales de una tremenda intensidad, no es sorprendente que un muchacho cahuilla, después de su primera visión bajo su influencia, se haya convertido en un firme creyente de las tradiciones míticas. La datura le permitió vislumbrar la realidad última de las historias acerca de la creación en la cosmología cahuilla. Los seres sobrenaturales y los aspectos del otro mundo de los que había oído hablar desde su niñez aparecieron antes sus ojos como la prueba definitiva: fue su propia evaluación empírica. Los ha visto. Son reales... Una vez que el neófito cahuilla estuvo convencido de sus propias percepciones, a partir de este momento quedó encerrado en toda la cosmología cahuilla, dramáticamente, con el apoyo y la guía de la comunidad (Bean y Saubel, 1972)

Las plantas mágicas, entonces, actúan para validar y para ratificar la cultura, no para facilitar medios temporales que permitan escapar de ella. El huichol de México, como el cahuilla del sur de California o el tukano de Colombia, retorna de su viaje iniciático para exclamar: ¡Es como mis padres me habían dicho! Uno toma peyote -dice- para aprender cómo uno va siendo huichol.

Por el contrario la manera como se toma, en el sentido convencional, le LSD o el DMT en el Occidente difícilmente sirve para aprender cómo uno va siendo estadounidense (o alemán, o inglés o mexicano). Y, sin embargo, objetivamente, la química de esas drogas difiere poco de la de las plantas sagradas del mundo tribal, pues el LSD es similar a los alcaloides naturales de las semillas de la virgen y las dimetiltriptaminas son prominentes en los inhalantes alucinógenos de los indios sudamericanos. Y la cannabis (spp.), que treinta millones de estadounidenses contemporáneos, se dice, han fumado como diversión al menos una vez, y probablemente más a menudo, ha reemplazado al potente hongo psylocibe en los rituales curativo-advinatorios de algunos chamanes indios de México, quienes con facilidad obtienen trances extáticos con una planta que, desde un estricto punto de vista farmacológico, en realidad no es comparable a la psylocibe.

Urge una perspectiva integrada

Claramente, lo que varía es la sociedad, no la química, puesto que las mismas drogas, u otras químicamente similares, pueden funcionar tan diferentemente en situaciones culturales diversas: pueden ser veneradas durante siglos como algo sagrado, benigno, agente de la integración cultural en unos contextos, mientras que en otros son consideradas tan inherentemente maléficas y peligrosas que su mera posesión constituye un delito grave. Asimismo, obviamente la cultura y las actitudes y los estereotipos que ésta modela (y no cualquier característica inherente, ni siquiera sus consecuencias medibles médicas y sociales) son los que hacen que una droga, el alcohol, sea social, legal y moralmente aceptable entre nosotros, y otra, la marihuana, no. Los narcóticos adictivos como la heroína³ son un asunto distinto por supuesto, a los alucinógenos no adictivos; pero decir que en esto también requerimos una perspectiva esencial, cultural (es decir antropológica), no significa menospreciar la seriedad del problema. Muy al contrario. Sin embargo, sospecho que hasta el momento en que una perspectiva holística, que integre antropología, biología y psicología, sea plenamente aceptada (por el público en general y no solo por el aparato que investiga las drogas y que propone y aplica las leyes) como una segunda naturaleza, recurrir a cualquier droga que altere la conciencia y que no sea patrocinada, aprobada o comercializada oficialmente siempre será objetable. Por tanto supongo que el uso de drogas no aprobadas permanecerá en un nivel epidémico, sin merecer leyes más represivas pero tampoco un gasto masivo para educación y rehabilitación.

Si tal suposición fuera infundada, ¿no deberíamos preocuparnos más por los

efectos de la nicotina que por los del THC (tetrahidrocannabinol)? Y, sin subestimar de ninguna manera la seria amenaza de la heroína, ¿no deberíamos estar menos preocupados por la existencia de un cuarto de millón estimado de adictos a la heroína, no deberíamos adoptar políticas sociales más inteligentes para tratar este problema (aún incluyendo alternativas impensables para el imperio del mercado negro de las drogas como sería proporcionar heroína legalizada), que por las proporciones verdaderamente epidémicas del alcoholismo? Ante tres o cuatrocientos mil adictos a los opiáceos en los Estados Unidos (por supuesto, una cifra conmoviente) hay sin embargo de diez a doce millones de alcohólicos confirmados y millones de bebedores problema, con un enorme potencial de daños hacia sí mismos y a la sociedad. Cualquiera que sea el daño social y personal de la adicción a la heroína y su relación funcional con los crímenes callejeros y con la corrupción, existe una correlación demostrable entre la bebida y muchos miles de muertes anuales en las carreteras, homicidios, abusos de niños y otras formas de violencia, con un costo social total inconmensurablemente más alto que el atribuido a la heroína. Además, tal como Becher (1972) y otros han demostrado, el uso excesivo del alcohol conlleva un potencial de deterioro orgánico mucho mayor que el de la heroína. Esto no es abogar por la heroína en contra del alcohol, por supuesto, ni minimizar la tragedia que la adicción a la heroína representa para tantos individuos y sus familias; sino sólo subrayar que haciendo caso omiso de todo lo que conocemos acerca del alcohol como droga peligrosa, elevarse con él implica sólo una fracción del estigma social y legal que nosotros como sociedad atribuimos a otras sustancias que alteran la mente. Los hechos, por tanto, resultan al parecer irrelevantes..., o al menos son menos relevantes o decisivos que el condicionamiento cultural.»

Aunque no nos lo dice explícitamente, el autor llama alucinógenos a cualquier sustancia externa al hombre que puede producirle estados alterados de conciencia. Por estados alterados entiende la situación específica de la psique desligada de la percepción inmediata que le permite «ver» situaciones y fenómenos no perceptibles por los sentidos positivos, entre los cuales se pueden incluir los sueños, algunas facetas de la imaginación en vigilia y naturalmente los desdoblamientos en que, con sustancia externa o sin ella, la conciencia se desliga de «este mundo» y percibe «otros mundos». Por cultura entiende «los sistemas simbólicos con los que grupos humanos manejan su relación con el mundo desde su grupo social».

³ Aquí y en las menciones a continuación, son los únicos pasajes donde el autor habla de la heroína.

Papel de los alucinógenos en la supervivencia cultural: el capítulo está dedicado a resaltar el papel que jugaron los alucinógenos en la preservación de la cultura aborigen, pues su característica de transformadores de conciencia les dotaba de un elemento clave en la resistencia hacia la conversión y les «servía para confirmar y validar las concepciones del mundo, simbólicas y religiosas» (p. 47). Es un punto central de confrontación pues «la intoxicación extática con distintas plantas a las que los pueblos atribuían un poder sobrenatural, y a las que los españoles lógicamente asociaron con el esfuerzo infatigable del Demonio para impedir la victoria de la cristiandad sobre la religión indígena tradicional».

El capítulo segundo lo dedica al tabaco (*nicotiana spp*). Se coloca al lado de otras plantas por su característica de «don especial de los dioses a la humanidad, conferido para auxiliar a la humanidad en el establecimiento de un puente que venciera el golfo entre este mundo y el otro, el de los dioses, para el establecimiento de los tiempos míticos. Su uso está lejos de ser el hedonístico de hoy, y mucho menos tenía la característica de mercancía que pronto adquiere en Europa, para lo cual ayuda su poder adictivo, aún mayor que el de la mayoría de las plantas que de ordinario conocemos como alucinógenas, pues el tabaco crea dependencia física, además de la habitual dependencia psicológicas común a las otras. El tabaco interviene en el enfrentamiento entre los seres del mundo superior y el submundo como puede verse en el Popol Vuh de los Mayas. Sobre el tabaco, Furst cita la recapitulación que trae J. Eric S. Thompson en su libro *Maya History and Religion* (1970):

«Esta revisión hace claro hasta qué punto el múltiple uso del tabaco se infiltra en la vida indígena de antigua América Central. La actitud del noble, del sacerdote, del pueblo, estaba imbuida a veces de algo próximo al misticismo, como cuando el tabaco era personificado e incluso deificado o cuando se aceptaba como un aliado para luchar junto al hombre hasta vencer la fatiga o el dolor, o para salvaguardarlo de los muchos males de la carne humana. En ello hay una profunda belleza que nosotros, en nuestro mundo materialista, bombardeados con anuncios de televisión y de prensa que nos muestran a un joven que enciende un cigarrillo a una muchacha como preludio de la conquista, somos incapaces de compartir o aún de percibir. La relación es la de un réquiem coral con el estruendo de los Beatles o de sus tristes imitadores»

Y concluye Furst, al terminar de citar este párrafo: «Aparte del hecho de que, por el momento, la publicidad de cigarrillos ya ha sido proscrita de la televisión, y de que pueden pensarse en cosas mil veces peores que las canciones de los Beatles para contraponerse a la sublime música religiosa, nadie pudo haberlo planteado mejor.» (p. 71) En ese párrafo está presente una idea que Furst desarrolla en varios apartes y es el de la personificación, identificad¹⁶² con el dios, que la religión chamánica

hace de sus plantas, al punto de convertirlas en aliadas de su lucha en este mundo por conquistar el otro.

El capítulo tres está dedicado a la cannabis y a los derivados de la nuez moscada (*myristica fragans*). Destaquemos, además de lo común con lo que dice para otras plantas, que el autor recalca con respecto a la cannabis la «histeria pública u oficial» sobre su uso recreativo, lo cual ha impedido reconocerla bajo otras ópticas, ya no sólo las religiosas de los nativos, ni las recreativas de otros sectores, sino que ni siquiera en sus funciones terapéuticas, acerca de las cuales aún nos falta mucho por conocer. La nuez moscada por el contrario, no se ha satanizado y se utilizan sus derivados para efectos de análisis terapéuticos.

En sucesivos capítulos analiza la ibogaína (africana), la harmalina (en realidad compuesto presente en varias familias de plantas, de las cuales hace parte la ayahuasca peruana, el yagé amazónico, el LSD⁴ y las sagradas semillas de la virgen (nombre con el que se conocen el *ololouhqui* o *rivea corymbosa* planta no alucinógena aunque con alcaloides psicoactivos y la *impomoea violacea* esta sí alucinógena⁵), los hongos sagrados (el psicoactivo *stropharia cubensis*, la amanita muscaria de los suberianos, conocida también como soma) los cactus (como el llamado San Pedro en el Perú y el Peyote mexicano, cuyo principio activo principal es la mescalina), la datura (*datura innoxia*) de la familia de las solanáceas a la cual también pertenece la atropa belladonna (de la cual se extrae la escopolamina), inhalantes alucinógenos como las varias especies de *virola* y la *anadenanthera*, venenos animales como el del sapo. El capítulo XV está dedicado a la relación del venado sagrado con los alucinógenos.

Sobre el yagé quiero resaltar su uso ritual (descrito por Reichel-Dolmatoff), sin el cual el efecto de la planta no deja de ser una curiosidad malsana, lo cual vale también para el peyote y las demás plantas alucinógenas que usan los chamanes. En su ritualización hay razones subjetivas asociadas con los mecanismos psico-culturales del grupo social implicado que falsificamos al sacarlas de su contexto. Si mi cultura no me permite estar integrado con la naturaleza, si yo no creo en la presencia de los grandes felinos como parte de mi personalidad, si no creo que me puedo transformar en ellos, por ejemplo o en los otros animales totémicos, si imaginaria y simbolización es otra, su uso acultural es un burda intoxicación. Baste examinar los temas comunes que Furst cita tomados de Harner que se dan en las experiencias con yagé a partir de múltiples informantes de la Amazonia:

1. La sensación de que el alma se separa del cuerpo físico y realiza un viaje, a menudo con la sensación de vuelo.
2. Visiones de jaguares y de serpientes, y, en un nivel mucho menor, de otros animales predatorios.
3. Un sentido de contacto con lo sobrenatural, ya sea con demonios o, en el caso de los indios evangelizados, con Dios, el infierno o el cielo.
4. Visiones de personas lejanas, ciudades y paisajes, típicamente interpretados por los indios como visiones de una realidad distante, es decir, como clarividencia.
5. La sensación de conocer los detalles de delitos recientes que no han sido solucionados, particularmente robos y homicidios; o sea, la experiencia de creer que uno es capaz de la adivinación

En esta cita apreciamos lo lejos que estamos de poder experimentar fuera del ritual asociado a la cultura, lo que experimentan quienes poseen ese particular mundo simbólico que les permite una «rápida inmersión de la mente en las áreas del mito, de los símbolos transpersonales y de los arquetipos...» experiencias que, por otra parte, también logran los indios sin ninguna droga, lo que subraya «que el contexto cultural es cuanto menos tan importante como los efectos subjetivos de una cierta droga» (p. 107) en donde la ritualización origina un cuerpo de símbolos y motivos que se fijan culturalmente y se institucionalizan, junto con sus interpretaciones. También los mexicanos usan las semillas de la virgen para comunicarse con sus dioses y recibir mensajes de ellos, pero no solo como medio, pues para ellos era en sí misma una divinidad, objeto de adoración y preservada reverentemente en altares secretos aún hoy día, estatuto igual al que tenía el peyote, identificado con el venado divino que se funde con algunas de sus deidades.

Sobre el peyote Furst relata una diciente anécdota que muestra cómo para los indígenas no se puede confundir plantas como esa con otros químicos: «Un reportero cometió el error de llamar droga al peyote cuando entrevistaba, en mi presencia, a un chamán huichol, y éste, indignado, respondió: la aspirina es una droga, el peyote es sagrado». (p. 202) y su fruta, como la carne del venado, es divina pues permite trascender las limitaciones de la condición humana, encontrar su vida, como dicen sus usuarios rituales (p. 205) Por eso se usa en ritos de iniciación y a veces, después de estos, el indio no lo vuelve a necesitar, pues ya es otro, ya es distinto, ya nació al

⁴ Sobre el LSD Furst trae una anotación que me parece curiosa: Citando a Duncan B Blewett dice que su descubrimiento «marcó, junto con la separación del átomo y el hallazgo del papel bioquímico del DNA, el material básico de la genética de la herencia, uno de los tres logros científicos mayores del siglo XX» (p. 118)

mundo verdadero, que le permite ordenar sus relaciones sociales y sus relaciones con el contexto natural y sobrenatural (p. 229).

La datura fue usada por los indios norteamericanos para los ritos de iniciación lo cual les permitía integrarse al mundo de los adultos sin «crisis de identidad» alguna. Pero además «proporcionaba al chamán un medio para trascender la realidad ordinaria y para establecer contacto con espíritus guardianes específicos, y también para permitirle llevar a cabo vuelos mágicos a otros mundos o para transformarse en ciertos animales, como pumas o águilas. Tales vuelos y transformaciones en el trance de datura eran una actividad necesaria y de rutina de los chamanes, con propósitos como recobrar información acerca del mundo superior y del submundo, visitar a los muertos o recuperar almas perdidas o extraviadas» además de usos medicinales (p. 254).

Podemos concluir señalando que en todas las culturas, excepto la moderna, el uso de alucinógenos estuvo signado por lo sagrado, por su uso ritualizado que les permitía la integración con la naturaleza, en una concepción chamánica de que todo el mundo es vivo y se relaciona. Los alucinógenos son una fuente de riqueza simbólica, de atracción de energías. Este enfoque nos sirve para comprender de un modo distinto la relación del hombre con las drogas, para estudiar el fenómeno desde una perspectiva que supere la simple de represión/control. El mundo moderno ha perdido la ritualización y ha dejado la construcción simbólica de la sociedad a factores externos de tipo instrumental. El llamado es a recuperar la capacidad simbólica para la construcción de sociedades más amables y menos convulsionadas como la que nos están construyendo desde fuera de nosotros mismos.

Visión Chamánica

Este el nombre de un nuevo proyecto editorial que cumple en el primer año llega a su segundo número. Su lanzamiento se hizo el 24 de febrero de 1999 en el auditorio del Planetario de Bogotá. Su director es el sociólogo Ricardo Díaz Mayorga. Su “misión será contribuir al rescate al enorme tesoro ancestral de nuestras etnias... especialmente relacionado con la salud campo en el cual los pueblos indígenas

⁵ El LSD y las semillas de la virgen comparten, a pesar de su origen sintético el primero y natural las otras, elementos activos de similar estructura química

siguen dando notables aportes”. Aparece con el ISSN No. 0123-8434. En Manizales se puede adquirir en puestos de revistas y en el Instituto Andino de Etnofarmacognosia - IADE, teléfono 8891701 - Apartado Aéreo 1712 - Dirección Los Eucaliptos, Morrogacho - Manizales.