

# HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS

Antonio Escohotado

(Parte 1)



«Una fantástica cantidad de historia universal entendida a fondo, en una obra tan precisa como bien organizada» (Richard Evans Schultes, *Journal of Ethnopharmacology*).

«Un libro sin duda único en la bibliografía no ya europea sino mundial, por la amplitud y complejidad de su propósito, así como por su profundidad. Encierra lo que su título ofrece y mucho más: una nueva fenomenología de la conciencia» (Fernando Savater, *El País*).

«Apabullante despliegue de datos, citas, pistas y un exhaustivo desarrollo de argumentos y razones» (Alberto Hernando, *La Vanguardia*).

«Sin duda, el mejor libro escrito sobre drogas en nuestra lengua [...] Una obra descollante en el panorama internacional» (Enrique Galán, *ABC*).

La presente edición de la HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS cumple el plan original de su autor, reuniendo en un solo volumen lo publicado hasta ahora en varios y completando el enfoque histórico con el fenomenológico, mediante un Apéndice que examina las principales drogas descubiertas, tanto lícitas como ilícitas. Ilustrada por más de 300 imágenes, la obra ha sido puesta al día, revisándose y ampliándose la bibliografía, creando un índice analítico exhaustivo, e incluyendo un sistema completamente inédito de referencias para facilitar la consulta.



Antonio Escohotado (Madrid, 1941) es jurista, filósofo y sociólogo. Ha traducido, entre otros, a Hobbes, Newton y Jefferson y ha publicado más de una docena de libros, entre los que destacan *Realidad y substancia* (1986), *Filosofía y metodología de las ciencias* (1987), *El espíritu de la comedia* (1991), *Rameras y esposas* (1993) y *Retrato del libertino* (1998). Su *Historia general de las drogas*, publicada por primera vez en 1989 en tres volúmenes, es ya un clásico de consulta obligada para cualquier interesado en acumular elementos de juicio sobre esta cuestión.

Antonio Escohotado

HISTORIA GENERAL  
DE LAS DROGAS  
*incluyendo el apéndice*  
FENOMENOLOGÍA  
DE LAS DROGAS



ESPASA

ESPASA FÓRUM

Editores: Pilar Cortés y Guillermo Herranz

Primera edición: noviembre, 1998

Segunda edición: febrero, 1999

Tercera edición: junio, 2000

Cuarta edición: noviembre, 2001

Quinta edición: mayo, 2002

© Antonio Escohotado. 1998

© Espasa Calpe, S. A. , 1998

Diseño de cubierta: Tasmanias

Imagen de portada: Guillermo Herranz

Maqueta de cubierta: Ángel Sanz Martín

Documentación gráfica y maquetación: Spin Multinet

Depósito legal: M. 21.237-2002

ISBN: 84-239-9739-1

Editorial Espasa Calpe, S. A.

Carretera de Irún, km 12,200. 28049 Madrid

*Para Albert Hofmann y Tom Szasz,  
que con su amistad y consejo ayudaron  
a perfilar lo esencial de esta crónica(\*)*.

Este esfuerzo por conseguir que cada cual apruebe aquello que uno ama u odia es, en realidad, ambición; y así vemos que cada cual apetece, por naturaleza, que los demás vivan según la índole propia de él. Pero como todos lo apetecen a la vez, a la vez se estorban unos a otros, y como todos quieren ser alabados y amados por todos, se tienen odio unos a otros.

B. Spinoza, *Ética* (III, Pr. XXXI, Esc.)

(\*) Debo también gratitud a Pablo Fernández-Flórez, que desconfió siempre del proyecto aunque acabara escribiendo varias partes, y aportase valiosa documentación para el resto. A Luis Gil, que me orientó decisivamente en la Antigüedad grecolatina, además de remediar algunos despropósitos en la fase de pruebas. A Ramón Sala, por hacerme accesibles muchas fuentes sobre el periodo contemporáneo. Y a Mónica Balcázar, mi esposa, que soportó estoicamente el parto de todo el libro, colaborando también en la transcripción mecanográfica.

El Centro de Investigaciones Sociológicas primero, y más tarde el Ministerio de Cultura, permitieron con su ayuda económica una atención incompañada al trabajo en su etapa inicial y última.



## PRÓLOGO

**L**a edición mediante tratamiento digital de la obra, y su concienzuda revisión (y en ciertos casos reestructuración) por parte de Guillermo Herranz y Cristina Pizarro, me ha permitido cumplir el deseo —hasta ahora insatisfecho— de corregir casi todas las erratas, rectificar y purificar el aparato crítico, hacer insertos aquí y allá, cambiar apreciaciones, casi doblar —actualizando— la bibliografía y, en definitiva, ponerle punto final a un trabajo que quedaba inconcluso mientras tanto, al menos para el público que busca información ordenada y conceptos precisos.

A diferencia de la versión en formato de bolsillo, que seguirá publicando Alianza Editorial en tres volúmenes, esta versión ilustrada en uno solo se cierra con un Apéndice que examina las principales drogas descubiertas, tanto lícitas como ilícitas. Publicada hace algunos años en forma de libro independiente<sup>1</sup>, esta parte estuvo siempre incluida en el proyecto original de la obra, aunque el hecho de redactarse algo después hizo que no cupiera en el proyecto de Alianza, y terminase apareciendo aislada. Es una alegría poder incorporarla ahora en forma de última sección del libro, ya que presenta la obra tal como fue concebida o, si se prefiere, *entera*.

No ha sido muy común aunar lo teórico y lo práctico en materia de drogas, y eso explica quizá algunas peripecias que acompañaron la composición de *Historia general de las drogas*. En 1988 —siendo ya titular de Sociología— la Audiencia de Palma me condenó a dos

<sup>1</sup> *Para una fenomenología de las drogas* (Mondadori, Madrid, 1991); reeditado como *Aprendiendo de las drogas: Usos, abusos, prejuicios y desafíos* (Anagrama, Barcelona, 1996).

años y un día de reclusión, al considerarme culpable de narcotráfico. La pena pedida por el fiscal —seis años— se redujo a un tercio, pues a juicio de la Sala el delito se hallaba «en grado de tentativa imposible». Efectivamente, quienes ofrecían vender y quienes ofrecían comprar —por medio de tres usuarios interpuestos (uno de ellos yo mismo)— eran funcionarios de policía o peones suyos. Apenas una semana después de este fallo, la Audiencia de Córdoba apreciaba en el mismo supuesto un caso de delito provocado, donde procede anular cualesquiera cargos, con una interpretación que andando el tiempo llegó a convertirse en jurisprudencia de nuestro país.

Receloso de lo que pudiera acabar sucediendo con el recurso al Supremo —en un litigio donde cierto ciudadano alegaba haber sido chantajeado por la autoridad en estupefacientes, mientras ella le acusaba de ser un opulento narco, que oculta su imperio criminal tras la pantalla del estudioso— preferí cumplir la condena sin demora. Como aclaró entonces un magistrado del propio Supremo, el asunto lo envenenaba el hecho de ser yo un portavoz del reformismo en la materia, notorio ya desde 1983. Dado el caso, absolver sin condiciones inculminaba de alguna manera al inculminador, y abría camino para exigir una escandalosa reparación.

Tras algunas averiguaciones, descubrí que en el penal de Cuenca —gracias a su comprensivo director— me concedían las tres cosas necesarias para aprovechar una estancia semejante: interruptor de luz dentro de la celda, un arcaico PC y aislamiento. Durante aquellas vacaciones humildes, aunque pagadas, se redactaron cuatro quintas partes de esta obra. Naturalmente, había ingresado en el establecimiento con no pocos kilos de fichas y notas, recogidas durante largos años. Bastaba estructurarlas, puliendo la exposición.

Puede añadirse que no perdí mucho el tiempo, y que por eso mismo tampoco anduve desanimado. Sin embargo, las condiciones de consulta bibliográfica no son para nada idóneas en un centro penitenciario, y como este libro empezó a publicarse<sup>2</sup> antes de abandonarlo, arrastraba desde el comienzo innumerables imprecisiones, además de las que aquejan a cualquier obra realmente extensa. Al-

<sup>2</sup> Los volúmenes I y II de la edición de Alianza.

## PROLOGO

gunas fueron remediadas en la tercera edición, gracias sobre todo al esfuerzo del químico y etnobotánico Jonathan Ott, aunque justamente el hecho de insertar tantos cambios y añadidos descabaló también el sistema de referencias, trastocando zonas enteras del texto. Sólo ahora ha sido devuelto al grado de precisión exigible a un trabajo científico, o —dicho llanamente— al realizado por un investigador que puede confirmar o ampliar sus notas disponiendo de bibliotecas e internet.

Por otra parte, la edición que ahora tiene el lector en sus manos no sólo padece muchas menos erratas e inadvertencias, y no sólo cumple al fin los estándares académicos en cuanto a precisión de las informaciones. Revisada y ampliada, la bibliografía<sup>3</sup> se complementa con un índice analítico muy completo, que aglutina cinco repertorios alfabéticos (onomástico, conceptual, etimológico, antropológico y farmacognóstico), cosa a la cual se suma un sistema completamente inédito de referencias, en cuya virtud la alusión a determinadas drogas —o grupos de drogas, más de sesenta entradas reseñadas en el Apéndice— aclara marginalmente, en letra más pequeña, la página previa y posterior donde vuelven a aparecer mencionadas.

Eso permite lecturas en diagonal, siguiendo aspectos particulares, así como una localización inmediata de casi cualquier idea, hecho o persona. De alguna manera, es un libro del siglo que viene, transparente para quien desee atornillar o desatornillar cada una de sus afirmaciones, atento sólo a los datos y perspectivas que ofrece sobre tal o cual asunto específico. Así, las muchas páginas que sostienen su trama han dejado de ser una masa en buena medida opaca, que sólo acababa de aclararse si el lector empezaba por el principio y terminaba por el final. Ahora se acerca a la finalidad primaria de su elaboración, que era ofrecer una obra de consulta, orientada a formar elementos de juicio.

Hoyo de Manzanares, agosto de 1998

<sup>3</sup> Casi siempre, los libros aparecen con su especificación plena, indicando editor, lugar y fecha. Cuando esto no acontece se trata de referencias indirectas, halladas en otra fuente, que sí se especifican en cada nota del texto.





## INTRODUCCIÓN

**E**l señor requiere cosas del mundo, pero no entra en relación con sus penurias sino a través del siervo, que se ocupa de transformarlo antes. El psiquismo humano depende de aportaciones externas, pero no toca esas materias sino a través del cuerpo, que las metaboliza previamente. Con todo, algunas moléculas no se transforman en nutrición y provocan de modo directo un tono anímico<sup>1</sup>. Desde ojos cartesianos, son modalidades de cosa extensa que incumplen la regla e influyen sobre la cosa pensante. A caballo entre lo material y lo inmaterial, lo milagroso y lo prosaico, por el juego de un mecanismo puramente químico «ciertas sustancias permiten al hombre dar a las sensaciones ordinarias de la vida y a su manera de querer y pensar una forma desacostumbrada»<sup>2</sup>.

Aunque el efecto sólo resulte parcial y pasajero, engañoso, aunque nada sea gratis, la posibilidad de afectar el ánimo con un trozo de cosa tangible asegura ampliamente su propia perpetuación. Para los seres humanos comer, dormir, moverse y hacer cosas semejantes resulta inesencial (cuando no imposible) en estados como el duelo por la pérdida de un ser querido, el temor intenso, la sensación de fracaso y hasta la simple curiosidad. En ello se manifiesta la superioridad del espíritu sobre sus condiciones de existencia; y en poder afectar los ánimos mismos reside lo esencial de algunos fármacos:

<sup>1</sup> «El alimento —decía Galeno—, es vencido por el cuerpo, mientras el fármaco vence al cuerpo» (*De fac. nat.*, III, 7, 161 [Kühn]). Seis o siete siglos antes el *Corpus* hipocrático hablaba del «estado presente» como algo que «si se quiere puede modificarse mediante un fármaco, y si no se quiere puede ser mantenido mediante el alimento» (*De loc. hom.*, VI, 340, [Litré]).

<sup>2</sup> Lewin, 1970 (1927), pág. 17.

## HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS

potenciando momentáneamente la serenidad, la energía y la percepción permiten reducir del mismo modo la aflicción, la apatía y la rutina psíquica. Esto explica que desde el origen de los tiempos se hayan considerado un don divino, de naturaleza fundamentalmente mágica.

Pero hay también otra manera, típicamente contemporánea, de entender la ebriedad que producen. En el libro *Las drogas y la mente*, que algunos saludan como obra maestra, su autor lo expone sin rodeos:

«Algunas ratas con electrodos en ciertas regiones del hipotálamo se estimularon más de dos mil veces por hora, durante un día entero. ¡Sorprendente hallazgo! Qué curiosos abismos de depravación se abren ante nuestros ojos. Si fuese humana, esa rata enloquecida de placer presentaría justamente el cuadro de degradación moral del toxicómano que trota la calle en busca de droga, mientras su mujer y sus hijos mueren de hambre en un hotel de mala muerte. ¿Será posible que los neurofisiólogos hayan logrado aquello que ni siquiera el demonio consiguió con todos sus siglos de experiencia? ¿Acaso habrán conseguido inventar una *nueva forma de pecado?*»<sup>3</sup>.

En efecto, muchos conciben hoy el uso de ciertas sustancias como una nueva forma de pecado, y los códigos tipifican esa conducta como nueva forma de delito. «La droga» hace enloquecer de placer al hombre, como el electrodo convenientemente implantado en su hipotálamo hace que la existencia de la rata «se convierta en un largo orgasmo»<sup>4</sup>. Se diría que ninguna de estas dos cosas es explicable sin un trasfondo de intenso descontento individual<sup>5</sup>, y que en el caso humano debe achacarse también al malestar general en la cultura, que Freud y otros describieron con lucidez hace ya medio siglo. Sin embargo, la situación ha cambiado considerablemente en la

<sup>3</sup> De Ropp, 1960, pág. 13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 14.

<sup>5</sup> De Ropp pasa por alto que el roedor supuestamente demenciado por la lujuria es un animal sometido a intervenciones dolorosas, cargado de prótesis que su organismo rechaza, recluso en un medio extraño y sujeto a toda clase de violencias; por la misma lógica, una persona que en condiciones análogas prefiera cloroformo o morfina a alimentarse está convirtiendo su vida en un «abismo de depravación». Parece plausible que en vez de voluptuosidades positivas la rata obtenga algún grado de *analgesia*. No sería, pues, extraño que su compulsivo recurso a la estimulación eléctrica experimentara importantes modificaciones si pudiese existir libremente en su medio natural.

## INTRODUCCIÓN

sociedad consumista. Hace medio siglo el malestar social e individual se admitía, mientras ahora «es como si existiera un tabú que prohíbe definir como repugnancia la repugnancia que produce esta sociedad»<sup>6</sup>. Quien vulnere dicha regla, sea grupo o sujeto singular, se autoincluye en el bando de los enfermos mentales, y como enfermo mental —además de pecador y delincuente— viene siendo tratado el usuario de drogas ilícitas desde hace algunas décadas.

**El árbol de la ciencia y el árbol de la vida.** Por otra parte, la angustia y sus lenitivos no agotan el asunto. La psicofarmacología ejemplifica hoy el más irreductible conflicto entre la bendición y la maldición. Desde el lado de la bendición no sólo hay innumerables usos terapéuticos y lúdicos —todo lo relativo a la necesidad humana de euforia o buen ánimo—, sino progresos en el conocimiento que potencien dinámicas de aprendizaje y contribuyan a controlar emociones indeseables, fortaleciendo hasta límites insospechados los poderes de la voluntad y el entendimiento; en definitiva, el horizonte es una exploración del espacio interior que alberga un psiquismo como el humano, desarrollado sólo en una pequeña proporción de sus capacidades.

Por el lado de la maldición está el rechazo más o menos consciente de esto —fiel a los mismos criterios de no injerencia que bloquean la experimentación en ingeniería genética—, sumado a dos inconvenientes más precisos; uno es el riesgo individual de intoxicaciones agudas y crónicas, y otro el peligro de grupos que esquiven los estímulos y la indoctrinación común, formando contraculturas o focos simplemente desviados con respecto a uso del tiempo y valores promovidos por los poderes vigentes.

En consecuencia, la misma cosa promete un salto hacia delante y un paso atrás en la condición humana. El criterio de los neurólogos, prácticamente unánime desde mediados del siglo XIX, es que la química farmacológica ofrece posibilidades superiores a la eliminación del dolor en sus diversas formas, meta ya de por sí

<sup>6</sup> Behr, 1981, pág. 243.

## HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS

asombrosa<sup>7</sup>. No menos unánime, el criterio de quienes gestionan el control social entiende que, por definición, cualquier sustancia «psicotrópica» es una trampa a las reglas del juego limpio: lesiona por fuerza la constitución psicosomática del usuario, perjudica necesariamente a los demás y traiciona las esperanzas éticas depositadas en sus ciudadanos por los Estados, que tienen derecho a exigir sobriedad porque están atentos a fomentar soluciones sanas al estrés y la neurosis de la vida moderna, encarnadas sobre todo en el culto al deporte de competición.

Se contraponen así como ideales una sociedad sin drogas, libre incluso de las lícitas, y otra donde exista un mercado de todas tan abierto como el de publicaciones o espectáculos, con el refinamiento de la oferta que hay para bebidas alcohólicas, cafés o tabacos. Apoyado lo primero por leyes represivas cada vez más severas, la mayoría de los ciudadanos parece haber hecho suyas las consignas del Estado, aunque minorías numéricamente considerables practican la resistencia pasiva de modo tenaz, alimentando un mercado negro en el que muchos gobiernos y casi todas las policías especializadas participan de modo subrepticio. El momento presente, alejado tanto de un ideal como del otro, se caracteriza por algo que puede llamarse *era del sucedáneo*, con tasas nunca vistas de envenenados por distintos adulterantes<sup>8</sup>, drogas nuevas que lanzan sin cesar laboratorios clandestinos e incontables personas detenidas, multadas, encarceladas y ejecutadas cada año en el planeta<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Al hacer el prólogo al libro de De Ropp, por ejemplo, una de las autoridades en este campo —N. S. Kline— comentaba: «El hombre es capaz de concentrar firmemente su atención en el logro de algo más que el mero alivio de la tristeza. La exaltación de una lucidez incrementada, fuertes y positivas reacciones de afecto, así como el orgullo de una realización útil, podrían ser hoy asequibles» (De Ropp, 1960, pág. X). Escritas hace casi treinta años, estas palabras siguen siendo el norte de la vanguardia neuroquímica actual, que desde laboratorios de distintas Universidades anuncia revolucionarios descubrimientos en drogas sintetizables por el propio cuerpo humano. Con sustancias como los llamados neuropéptidos, en un plazo no muy lejano la psicofarmacología podría disponer de instrumentos incomparablemente más sutiles y menos tóxicos para todas las necesidades desempeñadas por los alcaloides descubiertos durante los últimos doscientos años, y para bastantes otras.

<sup>8</sup> España —sexto país europeo en fallecimientos— contabilizó 690 casos en 1990, y más de 1.000 a mediados de 1991, si bien las escasas autopsias sugieren que en su gran mayoría provienen de adulterantes.

<sup>9</sup> Antes de que terminase 1986, por ejemplo, habían sido arrestadas casi un millón de personas, >

## INTRODUCCIÓN

**La densidad del asunto.** Quinto jinete del Apocalipsis, enemigo público número uno, el estrépito exterior generado por el «uso indebido» de ciertas drogas no puede ocultar la estrategia de poder que al mismo tiempo está en juego. Como medios para sentir y pensar de forma desacostumbrada, los vehículos ilícitos de ebriedad son cosas capaces de afectar la vida cotidiana, y en un mundo donde la esfera privada se encuentra cada vez más teledirigida, cualquier cambio en la vida cotidiana constituye potencialmente una revolución. Por lo mismo, el conflicto sanitario es también un destacado problema político, donde para el hombre contemporáneo no sólo está en juego la salud propia, sino un determinado sistema de garantías jurídicas. En una reciente investigación presentada por uno de los organismos vinculados con el sistema de Naciones Unidas<sup>10</sup>, se señala la tendencia general de las legislaciones penales sobre drogas a «apartarse de los principios generales del derecho». En efecto, como vienen declarando reiteradamente sus principales paladines, desde Nixon a Bush, una guerra eficaz contra las drogas no se concilia con el cuadro tradicional de derechos, ni con la separación de funciones constitucionalmente consagrada, porque requiere intervención del ejército en tareas civiles, presunción de culpa en vez de inocencia, validez para mecanismos de inducción al delito, suspensión de la inviolabilidad del domicilio sin orden de registro, fin del secreto bancario para las cuentas de sospechosos, etc. Sin lugar a dudas, la cruzada farmacológica es el «desafío» más ostensible que asume el Estado norteamericano contemporáneo y, subsiguientemente, los demás Estados.

Al mismo tiempo, en contraste con actos como el homicidio, el robo, la violación, la estafa, etc., donde ha de existir un daño preciso y una víctima que denuncia por sí o a través de sus deudos, la dimensión política del crimen relacionado con drogas se muestra en su tipificación penal: es un delito de puro riesgo o «consumación anticipada», que se cumple sin necesidad de probar un perjuicio

sólo en Estados Unidos, por distintos cargos relacionados con drogas; cfr. Thomas, Beatty, Moody y Thompson, 1986, pág. 26.

<sup>10</sup> Cfr. *Drug and Punishment. An up-to-date Interegional Survey on Drug-Related Offenders*, United Nations Social Defense Research Institute, Roma, 1988.

concreto seguido para alguien determinado. Como tal delito de riesgo no admite la graduación de responsabilidad que se sigue de distinguir entre autores, cómplices y encubridores, ni entre acto consumado, tentativa y frustración; quienes infrinjan las normas vigentes en esta materia serán siempre autores de un delito consumado, sean cuales sean las circunstancias precisas del caso, y estos precisos rasgos —típicos, por ejemplo, del delito de propaganda ilegal— distinguen los crímenes de desobediencia a una autoridad de los crímenes con víctima física.

La especialísima naturaleza de semejantes delitos se observa en el hecho de que delincuente y víctima pueden (y suelen) ser una idéntica persona, pues la orientación del derecho aquí es proteger al sujeto de sí mismo<sup>11</sup>, de grado o por fuerza, como cuando exige el uso del cinturón de seguridad en los conductores de automóviles. Quizá por eso, la delincuencia ligada directa o indirectamente a drogas ilícitas constituye el capítulo penal singular más importante en gran parte de los países del mundo y, desde luego, en los que se llaman avanzados, donde alcanza cotas próximas a tres cuartas partes de todos los reclusos. En los siglos XVIII y XIX lo equivalente a esta proporción correspondía a disidencia política, y del XIV al XVII a disidencia religiosa.

Cuando un delito previamente desconocido se eleva a fuente principal de las condenas, y crece en vez de contraerse con la represión, cabe sospechar que encubre un proceso de reorganización en la moral vigente o, como ha dicho un gran escritor, que ha llegado «el tiempo de la mutación»<sup>12</sup>. Cierta tipo de solidaridad colectiva se enfrenta a

<sup>11</sup> Aunque la doctrina jurisprudencial varíe, hasta finales de los años cincuenta gran parte de las legislaciones condenaban igualmente el consumo y el tráfico de drogas. La despenalización de lo primero (que acontece en unos pocos países) se debe finalmente a la incapacidad de las instituciones judiciales y penitenciarias para hacer frente al número de infractores, e incluso allí donde se reconoce es contrarrestada por distinciones como «posesión para el tráfico» y «posesión para el consumo», gracias a las cuales el juzgador puede suponer lo que tenga por conveniente, castigando también el mero consumo cuando le parezca oportuno. Por otra parte, en la década de los ochenta se observa una clara marcha atrás de las legislaciones en la despenalización del simple poseedor. Como acontece hoy en Francia y Alemania, por ejemplo, la alternativa legal que se ofrece al usuario es someterse voluntariamente a una cura psiquiátrica, o sufrir un tratamiento penitenciario en sentido estricto.

<sup>12</sup> Jünger, 1974, pág. 504.

## INTRODUCCIÓN

una crisis interna, que rechaza como agente patológico exterior. El recurso no es nuevo, y fortalece vigorosamente los mecanismos de integración social; sin embargo, lo contestado en última instancia es a quién incumbe definir las pautas de conducta admisible, y de ahí su delicada relación con un compromiso inherente al sistema democrático, que es proteger la diferencia frente a propuestas uniformizadoras; a juicio de algunos<sup>13</sup>, el problema depende de una solidaridad que asuma la ideología promovida como Mayoría Moral sin descartar los códigos de otras minorías, constitucional aunque no institucionalmente protegidos. Mientras semejante cosa no acontezca —arrostrando momentáneos debilitamientos en la «integración»—, un desprecio multitudinario a la ley como disidencia farmacológica tiende no sólo a mantenerse, sino a crecer. Una sociedad sin infractores a sus leyes ideológicas sería un fósil, y el crimen de esta índole debe considerarse útil socialmente, pues «no sólo implica que el camino está abierto a los cambios necesarios, sino que en determinados casos prepara esos cambios»<sup>14</sup>.

Resulta entonces que la diferencia rechazada por razones morales es al mismo tiempo una producción de moral. A los desviados y a aquellos a quienes se encomienda el control —con el resto de la población como público pasivo del espectáculo— corresponde actualizar el sistema de valores, que ha entrado en crisis por un complejo de motivos, aunque aísla esa concreta cuestión como paradigma del conflicto. En definitiva, cambio social y cambio en la moralidad son aquí una misma cosa. A pesar de la formidable estructura de intereses económicos que ha suscitado la Prohibición, el asunto es y seguirá siendo un asunto de conciencia, similar en más de un sentido al dilema que suscitó el descubrimiento de la imprenta. Tal como el hallazgo de Gutenberg amenazaba con sembrar en el pueblo innumerables errores, que pondrían en cuestión muchos principios considerados intocables, los progresos de la química orgánica amenazaban difundir costumbres y actitudes indeseables, que podrían trastornar la distribución de labor y pasatiempo programada

<sup>13</sup> Cfr., por ejemplo, Lidz y Walker, 1980, pág. 244 y ss.

<sup>14</sup> Durkheim, 1912, pág. 136.



para el cuerpo social. Puesto que parte del cuerpo social se niega a dicha programación —con razones parejas a las que reclamaban una abolición de la censura de libros—, el equivalente hoy de las fratricidas guerras religiosas es una histeria de masas crónica, explotada muy rentablemente por unos y padecida devastadoramente por otros.

Articuladas en torno al mecanismo de integración colectiva que es el chivo expiatorio, con tales histerias se activa la arcaica dualidad pureza/impureza, y la conducta particular de ciertas personas se carga mágicamente de riesgos para todos los otros. Es un veneno espiritual disipable como miasma física, que no sugiere investigar causas ni someter las cuestiones a debate, sino métodos quirúrgicos como sajar y amputar, aunque el absceso o la gangrena —el proceso «infeccioso»— sólo existan en sentido figurado. Muchos contemporáneos olvidan que epidémicos o inmundos, exactamente igual que los actuales toxicómanos, fueron considerados también los cristianos y una larga serie de etnias, sectas y hasta profesiones consideradas traición con arreglo a distintos cánones de conformidad social.

**El punto de partida para un examen científico.** Cabe pensar que dentro de los sucesivos símbolos de impureza enarbolados por distintas épocas ninguno es menos supersticioso que el error-miasma encarnado por ciertas drogas, y que erradicar determinados cuerpos químicos no puede equipararse sin mala fe a erradicar actitudes religiosas, razas o criterios políticos. Sin embargo, las perplejidades de la cruzada farmacológica comienzan con la propia noción de la droga que le sirve de apoyo.

De la Antigüedad nos llega un concepto —ejemplarmente expuesto por el griego *phármakon*— que indica remedio y veneno. No una cosa u otra, sino las dos inseparablemente. Cura y amenaza se solicitan recíprocamente en este orden de cosas. Unos fármacos serán más tóxicos y otros menos, pero ninguno será sustancia inocua o mera ponzoña. Por su parte, la toxicidad es algo expresable matemáticamente, como margen terapéutico o proporción entre dosis activa y dosis mortífera o incapacitante. La frontera entre el perjuicio y el beneficio no existe en la droga, sino en su uso por parte del

## INTRODUCCIÓN

viviente. Hablar de fármacos buenos y malos era para un pagano tan insólito, desde luego, como hablar de amaneceres culpables y amaneceres inocentes.

Por contrapartida, caracteriza a la cruzada farmacológica prescindir de esta ambivalencia esencial, distinguiendo medicamentos válidos, venenos del espíritu y artículos de alimentación o pasatiempo como las bebidas alcohólicas, el café y el tabaco. Pero no sumamos litros y grados, o kilos y curvas, y si para clasificar las modalidades de algo podemos recurrir a referencias tan distantes como la medicina, un credo religioso y cierta situación administrativa también los vinos podrían clasificarse en muy caros, tintos y de Jerez o —como sugirió T. Szasz— las aguas en pesada, bendita y del grifo. Factores no menos arbitrarios suman clasificaciones supuestamente más rigurosas como, por ejemplo, la de drogas que crean toxicomanía, drogas que crean mero hábito y drogas inocuas, porque una droga inocua no sería droga, mientras la diferencia entre toxicomanía y mero hábito constituye un juego verbal.

En el origen de semejantes atropellos al sentido común está la evolución semántica experimentada a principios de siglo por el término «narcótico» —del griego *narkoun*, que significa adormecer y sedar— aplicado hasta entonces, sin connotaciones morales, a sustancias inductoras de sueño o sedación. El inglés *narcotics*, traducido al francés como *estupéfiants*, es lo que llamamos «estupefacientes». Al incorporar un sentido moral, los narcóticos perdieron nitidez farmacológica y pasaron a incluir drogas nada inductoras de sedación o sueño, excluyendo una amplia gama de sustancias narcóticas en sentido estricto. Desde el principio, la enumeración hecha por las leyes se topó con una enojosa realidad: ni eran todos los que estaban ni estaban todos los que eran. Tras varias décadas de esfuerzos por lograr una definición «técnica» del estupefaciente, la autoridad sanitaria internacional declaró el problema insoluble por extrafarmacológico<sup>15</sup>, proponiendo clasificar las drogas en lícitas e ilícitas.

<sup>15</sup> Concretamente, por «no conciliarse los datos biológicos con las necesarias medidas administrativas», según expuso en 1963 H. Halbach, jefe de la división de toxicología de la OMS en su sede de Ginebra; cfr. Varenne, 1973, pág. 46.

## HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS

Sin embargo, la imposibilidad de hallar criterios químicos y fisiológicos pone de relieve hasta qué punto algo puede no ser lo que parece. Aunque a principios de siglo se dijo que el régimen jurídico de ciertas sustancias era una función de su naturaleza farmacológica, el mero transcurso del tiempo se ha encargado de mostrar que la naturaleza farmacológica es una función de su régimen jurídico. Durante los años veinte la ley prohibía en Estados Unidos la difusión libre del opio, la morfina, la cocaína y el alcohol, siendo indiferentes para el derecho penal las demás drogas psicoactivas. Hoy están prohibidas un millar de sustancias, y aunque el alcohol ha dejado de ser una de ellas es evidente que no preocupan unos productos u otros; ya de modo expreso, el principio de que lo no expresamente prohibido está autorizado dejó de regir en Estados Unidos desde la reciente *Designer Drugs Act*, por la cual todo psicofármaco no autorizado previamente debe entenderse inmerso en el mismo régimen de prohibición que los ilegales. En otras palabras, los Estados no tratan ya de controlar la difusión de ciertas drogas, como al comienzo de la cruzada, sino que se consideran en el deber de controlar todo cuerpo con influjo sobre «el juicio, el comportamiento, la percepción o el estado de ánimo», como afirma el Convenio internacional sobre sustancias psicotrópicas de 1971. Es incumbencia suya cualquier modificación química de la conciencia, la ebriedad en general. Así se entiende el caso de un pintor de paredes en Tucson (Arizona), que ha sido condenado en 1982 a dos años de prisión por inspirar un compuesto con bencina, violando una norma según la cual «nadie respirará, inhalará o beberá conscientemente una sustancia volátil que contenga una sustancia tóxica»<sup>16</sup>. El ministerio fiscal fundamentó sus cargos en que «los intoxicados con pinturas pueden ponerse violentos».

El Estado teocrático se sentía legitimado para legislar sobre asuntos de conciencia, y en base a ello decretó duras persecuciones de signo «espiritual» contra la herejía, la apostasía y el librepensamiento. Los Estados posteocráticos han desencadenado también cazas de

<sup>16</sup> Cfr. E. Hume, «Sniffing paint gets man 2-year jail term», *Ithaca Journal*, 11-2-1982, pág. 29.

## INTRODUCCIÓN

signo parejo —contra la conjura comunista, sionista, burguesa, etc.— y no menos implacables. Sin embargo, hasta 1971 ni la administración teocrática ni la democrática extendieron las facultades del gobierno a vigilar la percepción o el estado de ánimo, aunque desde la más remota antigüedad existieran sobrados fármacos capaces de influir sobre lo uno y lo otro. Para ser exactos, todavía no existen en una sola Constitución del planeta preceptos donde se diga que el Estado asume dicha supervisión en general y por derecho propio, pues incluso las más afectas a esquemas totalitarios reconocen derechos subjetivos incompatibles con una tutela llevada a tal extremo. Por consiguiente, lo que acontece en materia de drogas habrá de considerarse una *excepción* a la regla que defiende la autonomía de la voluntad individual, basada en motivos excepcionales y circunscrita a lo que tarde en solventarse un problema muy particular.

Ahora bien ¿es esto creíble? ¿No será más bien un indicio de lo que aguarda a colectivos superpoblados, cada vez más próximos al funcionamiento de la colmena y el hormiguero, donde tan discrecional puede ser prohibir cierta dieta como imponer otra, e incluso acabar gobernando con drogas distintas, o las mismas, usando la prerrogativa ya alcanzada de legislar sobre la percepción y el estado de ánimo? ¿Acaso una asociación mundial de gobiernos que prohíben «droga» no está capacitada para —con idéntico fundamento— declarar cuando le apetezca una «panacea»? ¿Puede alguien citar una sola jurisdicción especial que haya sido renunciada voluntariamente por sus titulares, sin una previa liquidación *política* de las pretensiones en que se fundaba? Más concretamente ¿es el sistema puesto en práctica una solución a medio o largo plazo? ¿Es siquiera el mal menor para lo indeseable en este orden de cosas? ¿Quiénes determinaron su establecimiento y quiénes se lucran realmente del mismo en la actualidad? ¿Qué peso relativo tienen allí la economía, la política y la moral? ¿Hasta qué punto el fracaso constituye un soterrado triunfo para quienes hoy apoyan la cruzada?

Cuestiones tales piden *objetividad*, y la frívola polarización contemporánea de actitudes promueve lo contrario, con un desfile de personas y grupos que se declaran a favor o en contra de una entelequia irreal como *la* droga. Salvo comunidades que viven en zonas

## HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS

árticas, desprovistas por completo de vegetación, no hay un solo grupo humano donde no se haya detectado el uso de varios psicofármacos, y si algo salta a la vista en este terreno es que constituye un fenómeno plural en sí, que se manifiesta en una diversidad de tiempos, cubre una amplia variedad de lugares y obedece a una multitud de motivos. No caer en el tópico diálogo de sordos sostenido por partidarios y detractores exige una actitud sistemática o propiamente científica, y la primera condición del talante científico es una crítica que deslinde experiencia y prejuicio, dato cierto y suposición. Al quedar en segundo plano lo farmacológico con respecto a lo penal, la antigua incumbencia de químicos y médicos pasó a ser atributo de jueces y brigadas policiales, alimentando un progresivo divorcio entre la lógica discursiva y el conjunto del problema. Al ritmo del voluntarismo legislativo, lo dispar empezó a juntarse y lo afín a separarse, produciendo un cuerpo de «doctrina» cada vez más vago y contradictorio. Esto no significa necesariamente que tales principios deban modificarse, que sean inadecuados o que fomenten lo contrario de su intención explícita. Significa solamente que no debe demorarse un planteamiento de esta materia en el conjunto de su proceso, aceptando que perseguimos algo en buena medida desconocido —o, si se prefiere, lo desconocido de algo—, con intención de formarnos criterios racionales, y no de prestar nuestra adhesión a un cliché u otro.

Aunque no haya sido así en el pasado, «elegimos nuestros venenos de acuerdo con la tradición, sin tener en cuenta la farmacología: son las actitudes sociales quienes determinan cuáles son las drogas admisibles y atribuyen cualidades éticas a los productos químicos»<sup>17</sup>. Comprensible en un sentido, la contrapartida indeseable de algo semejante es una pugna con el orden natural de las cosas. Si para hacer puentes o perforar túneles se toman más en cuenta las actitudes que la resistencia de los materiales hay un alto riesgo de que las obras desemboquen en catástrofes y despilfarros. Al hombre de hoy le sorprendería mucho que la homologación de antibióticos

<sup>17</sup> Byck, 1980, pág. 43.

## INTRODUCCIÓN

incumbiera al Comité Olímpico, y que la autorización para el lanzamiento de satélites meteorológicos correspondiese al Colegio de Abogados. A nadie parece asombrarle que la cruzada farmacológica haya sido puesta en marcha por un obispo anabaptista y algunos misioneros, ni que la reglamentación en vigor sobre psicofármacos sea elaborada en las comisarías y posteriormente asumida por la autoridad sanitaria, en vez de acontecer a la inversa. Tal como se entiende que haya un asesor militar hasta en las instalaciones de lanzamiento para satélites con fines civiles, la trascendencia político-social de la ebriedad hace comprensible que distintos funcionarios intervengan como asesores de los consejos a quienes se encarga su regularización. Pero mal se entiende que en esos consejos carezcan de voto —y casi siempre de voz— los capacitados por formación científica. Así, desde tiempos de J. F. Kennedy la Casa Blanca recaba informes periódicos de una Comisión —la *President's Commission on Narcotics and Drug Abuse*— constituida fundamentalmente por médicos, farmacólogos, científicos sociales y juristas, si bien desde el primer informe en adelante fue costumbre de la Casa Blanca descartar sus reiteradas invitaciones a un cambio de política. «Liberalismo trasnochado», dijeron de ellas Nixon y Reagan, quizá inconscientes de que la expresión *outdated laissez faire* fue en 1909 la divisa del obispo anabaptista C. H. Brent para acabar con la inmoralidad de las drogas <sup>18</sup>.

**Una historia dentro de la historia.** Tras milenios de uso festivo, terapéutico y sacramental, los vehículos de ebriedad se convirtieron en una destacada empresa científica, que empezó incomodando a la religión y acabó encolerizando al derecho, mientras comprometía a la economía y tentaba al arte. Oportuna o incoherente, la cruzada contra algunos de ellos constituye una operación de tecnología política con funciones sociales complejas, donde lo que se despliega es una determinada física del poder. En el horizonte de ansiedades que

<sup>18</sup> Cfr. Musto, 1973, págs. 26 y 260, n. 8.

## HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS

acompañan cualquier cambio en profundidad de la vida, los engrajes de esa física aclaran la creación del problema esquematizado como «la droga», y su contacto con el asunto más amplio de la relación que el hombre contemporáneo guarda con su libertad real. Sería ingenuo esperar que los cambiantes criterios de moralidad, los estereotipos culturales y las consignas de una u otra propaganda estén sometidos al detenido examen que persiguen las ciencias. Pero un camino para formarse conceptos en vez de dogmas y mitos sobre este objeto es atender a su propia génesis.

Hasta hace poco no se ha tenido en cuenta que el empleo de las drogas descubiertas por las diversas culturas constituye un capítulo tan relevante como olvidado en la historia de la religión y la medicina. Al comienzo de un notable estudio sobre la medicina popular en Grecia y Roma constataba un humanista la escasez de investigaciones sobre materia tan interesante, atribuyéndolo a que «la atención de los profesionales teme perder el tiempo en nimiedades, por un lado, y encontrarse con el hombre primitivo o el salvaje por el otro, bajo el embozo de la toga o la clámide»<sup>19</sup>. Multiplicado a la enésima potencia, esto acontece con el tema de la presente investigación; a los historiadores propiamente tales les parece menos nimio examinar la evolución de un estilo pictórico que la evolución en el consumo de una droga, y el propio tema no sólo corre el peligro de llevar al salvaje en grado eminente, sino que parece coto del sensacionalismo pueril, próximo en cualquier caso al mal gusto, como sucediera con la sexualidad hasta bien entrado el siglo XX. Si esto ha acontecido con el historiador de lo profano, tanto más ha sido habitual —salvo contadas excepciones— entre los historiadores de la religión.

Otro tanto puede decirse de su pertinencia para la antropología comparada, pues el uso de psicofármacos —que es siempre el de tal o cual sustancia, de esta o de aquella manera— constituye un matizado indicador sobre el tipo de sociedad y conciencia donde acontece. Cierta determinación en lo uno permite extrapolar algo en lo

<sup>19</sup> Gil, 1969, pág. 22.

## INTRODUCCIÓN

otro, siendo el aspecto científico del asunto analizar estructuras recurrentes de empleo. Hasta donde alcanzan la memoria y los signos, las drogas han ido determinando una amplia variedad de instituciones o respuestas, que son explicables sólo a partir de cada concepción del mundo, y que por su parte ayudan a perfilarla bajo una luz nueva. La particular historia de la ebriedad constituye así un capítulo puntualmente paralelo a la historia general, que requiere constantes remisiones a ésta, del mismo modo que lo exigiría una historia coherente de las prisiones o los impuestos.

Pero a esta correlación genérica entre el todo y la parte se añade en el caso de las drogas un cuadro de dramática actualidad, que plantea interrogantes nucleares sobre los límites del discernimiento adulto, la relación entre ley positiva y moral, el sentido del paternalismo político, la dinámica del prejuicio y la polémica sobre eutanasia, por mencionar sólo lo más evidente. En definitiva, quizá ningún asunto expone de modo tan nítido las justificaciones últimas del Estado del Bienestar donde nos ha tocado vivir. Nuestra civilización sufre a causa de plantas cuya existencia se remonta a tiempos inmemoriales, y cuyas respectivas virtudes fueron explotadas a fondo por todas las grandes culturas. Hasta hace algunas décadas nadie se preocupaba de regular su siembra o recolección, mientras ahora ese hecho botánico cobra dimensión de catástrofe planetaria. A tal punto es así que su amenaza reúne a capitalistas y comunistas, a cristianos, mahometanos y ateos, a ricos y pobres, en una cruzada por la salud mental y moral de la Humanidad. En plena era espacial no faltan cruzados profesionales ni vocacionales, y no faltan tampoco hordas de infieles atraídos por la rebeldía, las perspectivas de lucro mercantil y el estatuto de irresponsable víctima que otorga frecuentar lo prohibido; congrega a muchos de estos el mecanismo psicológicamente descrito como introyección o identificación con el agresor, del mismo modo que aúna a aquellos un mecanismo de proyección y localización exterior del mal.

Por lo demás, semejante tesitura no es del todo nueva en la historia de la ebriedad. Aunque su evolución ha solido diluirse de manera apacible en ritos mágicos y festivos o en aplicaciones medicinales



## HISTORIA GENERAL DE LAS DROGAS

que no suscitaron preocupación sobre abusos particulares, al menos en dos ocasiones previas —con el culto báquico en la Roma preclásica, y con los untos y potajes brujeriles desde el siglo XIV al XVII— el uso de drogas acompañó a la peste moral, desatada como crimen contra Dios y el Estado. Complementando estos episodios con el actual cabe enriquecer el banco de datos sobre plagas análogas, casi siempre extrafarmacológicas, que arrastran a sectas y grupos al papel de sacrificadores y sacrificados, en procesos de purificación y reafirmación ritual no por arcaicos menos activos en la actualidad. La aportación concreta que esta crónica puede hacer a la teoría de la peste moral se basa en describir las constelaciones sociales y psicológicas que propenden a la declaración de epidemia, las cuarentenas aplicadas por cada tipo de cultura y los resultados, tanto previstos como reales.

Queda por último el valor *predictivo* inherente a un tratamiento histórico de la cuestión. Detractores y partidarios de la Prohibición basan una parte fundamental de sus criterios en suposiciones. Unos dicen que su fin estimularía el autocontrol, reduciendo incluso a medio plazo el número de personas que usan compulsivamente los fármacos hoy ilegales. Otros piensan que cualquier permisividad convertiría en toxicómanos a muchos más individuos, por no decir a casi todos. Sin embargo, la historia de la ebriedad en sus distintos vehículos permite abandonar el terreno de las puras suposiciones, y establecer los criterios sobre hechos verificables. No sólo muestra con precisión lo que acontece con el consumo de tal o cual droga cuando es ilegalizada, sino lo sucedido al dejar de ser ilegal una de las antes prohibidas, como aconteció con el opio en China y los alcoholes en Estados Unidos. Aunque los tiempos cambien, los datos relativos a momentos análogos del pasado poseen sobre las conjeturas una ventaja difícil de negar. En un hoy tan marcado por fanáticas tomas de partido, si algo parece urgente es una documentación que permita a cada cual reflexionar por sí mismo con algún conocimiento de causa.

Por lo que respecta al presente estudio, se han hecho algunos intentos de describir las costumbres en distintas partes del planeta a lo largo de las edades, y hay incluso un texto moderno llamado ex-

## INTRODUCCIÓN

presamente *Historia de la droga*<sup>20</sup>. Sin embargo, son exposiciones que sólo pueden considerarse catálogos de noticias sueltas. A veces es un médico, con nociones sólidas sobre toxicología y prácticamente nulas sobre historia universal, quien enumera drogas usadas aquí y allá. Otras veces son un criminólogo, un periodista o un viajero, quizá con ideas menos frágiles sobre historia de las civilizaciones pero totalmente insuficientes a nivel farmacológico, quienes acumulan juicios marcados por el pintoresquismo, la arbitrariedad o el prejuicio. Ni en unos ni en otros aparece expuesto con pulcritud el aparato crítico donde se apoyan, y si brillan por su ausencia las precisiones bibliográficas no menos se echa en falta allí la concatenación exigible a cualquier tentativa orientada a describir objetivamente una *evolución*. Esto no significa que la literatura sobre el asunto carezca de contribuciones muy valiosas, elaboradas con todo el rigor exigible, y gracias a las cuales es posible estudiar ciertos momentos precisos sin una azarosa peregrinación por bibliotecas públicas y privadas, persiguiendo informaciones que muy rara vez aparecen reseñadas directamente en los ficheros. Con todo, se trata siempre de obras sobre algún aspecto singular, que no abordan la materia en su conjunto.

Falta cosa semejante a una historia cultural o general de las drogas, entendiendo por ello un examen donde se combine la perspectiva evolutiva, ligada a una sucesión cronológica, con la comparativa o estructural, que relacione los datos procedentes de sociedades distintas y los de cada una con sus pautas tradicionales. Pero si los datos sobre este tema no se vinculan con el medio donde se van produciendo será imposible separar lo anecdótico de lo esencial; la alta estima del budismo hacia el cáñamo, por ejemplo, no se explica contando la leyenda de que Buda se alimentó durante una semana con un cañamón diario, sino indicando hasta qué punto los efectos de esa droga se relacionan con sus específicas técnicas de meditación. Mal se entiende, por ejemplo, la gran difusión del opio en la Roma antigua sin considerar el alto valor atribuido por sus ciudada-

<sup>20</sup> Cfr. Brau, 1973.

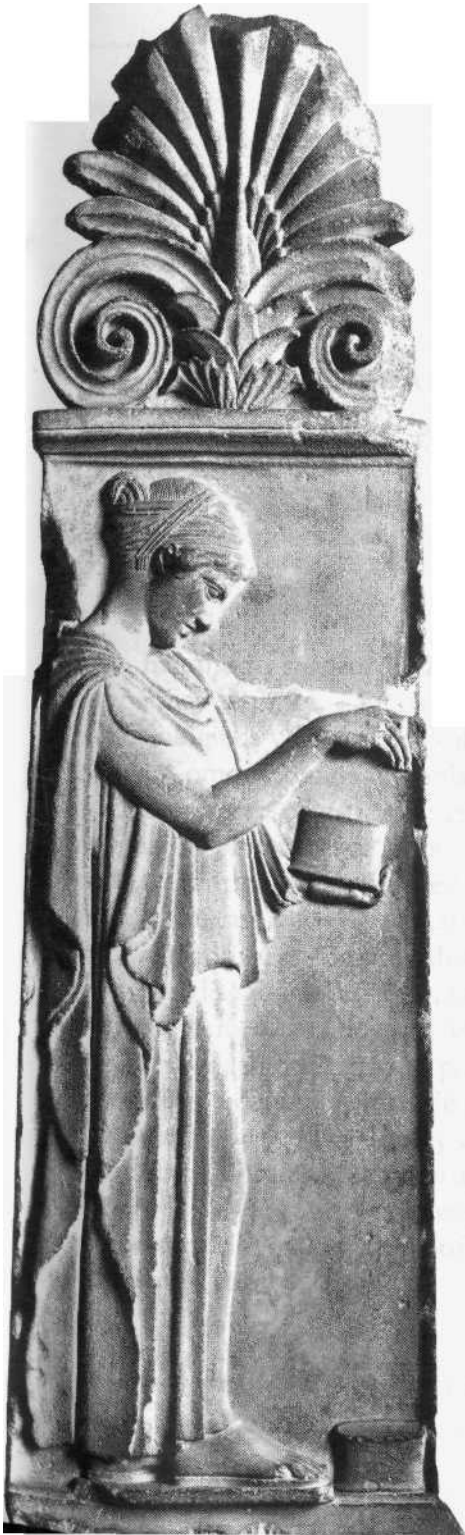
nos a la eutanasia (*mors tempestiva*). Lo mismo sucede prácticamente con cualquier otro episodio de esta crónica.

Tengo por evidente que una investigación tan vasta, sobre materiales dispersos en tantas fuentes, sólo puede aspirar a ser el esqueleto de su propia trama. Para convertir la historia de la ebriedad en un apéndice realmente ilustrativo sobre la condición humana hará falta el esfuerzo de muchos otros investigadores, que llenen las numerosas lagunas y defectos del esquema, añadiéndole las innumerables informaciones sin duda existentes aunque todavía dispersas en multitud de documentos. En la introducción a su estudio sobre la historia del sistema carcelario decía M. Foucault que sólo trascendería los limitados fines de la mera curiosidad y la erudición en cuanto permitiera «analizar el cerco político del cuerpo»<sup>21</sup>. Aquí el objeto de análisis es una evolución que desemboca en el cerco jurídicomoral del *ánimo*. En vez de evitar que el cuerpo escape a sus ánimos, como pretende el régimen penitenciario, la meta aquí es que los ánimos no puedan escapar a su cuerpo, ambición milenaria de la ascética.

Exponiendo de antemano las precariedades inherentes a una investigación tan compleja e irregularmente documentada <sup>22</sup>, me queda tan sólo esperar del lector una benevolencia inicial, como la que le merecería quizá el mapa de un cartógrafo sobre territorios inexplorados. Los primeros capítulos abordan con cierto determinimiento cuestiones de tipo teórico ante todo, para poder encuadrar luego en un horizonte amplio los datos concretos sobre distintas culturas. Por eso mismo, quienes prefieran entrar directamente en materia sólo necesitan ir sin prolegómenos al capítulo tercero, si bien algunos conceptos básicos podrían entonces quedar poco perfilados, e inducir equívocos.

<sup>21</sup> Foucault, 1978, pág. 35.

<sup>22</sup> Para la bibliografía se emplea el sistema moderno, indicando exclusivamente nombre, fecha y número de página. Al final del volumen figuran índices alfabéticos de libros, folletos, repertorios y revistas citados, con el resto de su especificación. Sólo las citas correspondientes a clásicos, documentos de asambleas, textos legales y noticias extraídas de prensa diaria se reseñan completas.



*La era pagana*

Figura 1 (página anterior).  
Estela ática arcaica de una *myste* o iniciada  
contemplando los *hierá*, objetos sagrados de  
los misterios, en la iniciación.

# 1

## MAGIA, FARMACIA, RELIGIÓN

«Las cosas de las que más se habla son las que menos existen. La ebriedad, el goce, existen.»

A. SCHNITZLER, *ha ronde*.

No hay modo seguro de distinguir en los primeros tiempos una terapéutica empírica —fundamentalmente basada sobre conocimientos fisiológicos y botánicos— de prácticas mágicas y creencias religiosas. Como veremos al hablar de Grecia, coexisten expertos en hierbas y raíces, maestros de gimnasia y dietética, cirujanos militares, magos propiamente dichos («iatromanteis» o brujos, meloterapeutas, catárticos o saludadores) y sacerdotes de diversos cultos (fundamentalmente los adscritos a los templos de Asclepio). Cosa muy similar acontece en Egipto, Mesopotamia, India e Irán.

Antes de desarrollarse la antropología comparada, los historiadores de la medicina postulaban algo bastante distinto, pretendiendo que desde el comienzo es posible trazar una clara línea divisoria entre ciertos conocimientos de naturaleza práctica sobre antídotos, tratamiento de heridas, etc., y el mundo mágico-religioso de cada área cultural. Algunos llegaron a afirmar que la «medicina empírica» fue previa a la sagrada y mágica<sup>1</sup>, guiados evidentemente por el deseo de ver en la génesis de su oficio una evolución sin desvíos de lo simple a lo complejo.

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, Hofschlaeger, 1909, págs. 81-83.

Sin embargo, el examen de los datos etnológicos y culturales ha ido haciendo más y más precaria esta construcción de una pura medicina que se despliega lenta pero autónoma en relación con los ritos y encantamientos. Hacia mediados de siglo dicho esquema empezó a considerarse una «falacia sanitaria», pues si bien los terapeutas arcaicos pudieron disponer de métodos objetivamente eficaces su fundamento no era racional, sino mágico<sup>2</sup>. En efecto, hasta la medicina más empírica aparece siempre ligada a ensalmos en la Antigüedad, y todavía durante el siglo IV a. C. —en plena expansión del racionalismo griego— Platón hace decir a Sócrates que el *phármakon* devolverá la salud si al usarlo se pronuncia el ensalmo oportuno<sup>3</sup>. De ahí que actualmente se tienda a invertir el orden evolutivo en la historia de la medicina, considerando que ritos purificatorios y demás elementos catárticos fueron lo primero, y que sólo bastante después aparecieron nociones terapéuticamente secularizadas<sup>4</sup>. En realidad, hasta que surja la medicina hipocrática puede decirse que los recursos curativos se parecen bastante en diferentes épocas y lugares (dentro de lo disponible para cada área botánica), y que las verdaderas diferencias corresponden a los marcos mítico-rituales de cada grupo cultural.

## I. La enfermedad y el sacrificio

Si buscamos un factor común a las muy diversas instituciones de los pueblos antiguos, puede considerarse permanente «el temor universal a la impureza (*miasma*) y su correlato, el deseo universal de purificación ritual (*katharsis*)», de acuerdo con los precisos términos de un filólogo<sup>5</sup>. Junto a ese temor y deseo reina de modo prácticamente hegemónico la idea de la enfermedad como castigo divino, manifiesto en términos como el asirio *shertu*, que significa simultáneamente dolencia, castigo y cólera divina.

<sup>2</sup> Cfr. Ackernecht, 1946, págs. 467-497.

<sup>3</sup> *Cármides*, 157 c.

<sup>4</sup> Cfr. Coury, 1967, págs. 111-127.

<sup>5</sup> Dodds, 1980, pág. 46.

## MAGIA, FARMACIA, RELIGIÓN

En correspondencia con el principio de la enfermedad-castigo y la oposición pureza/impureza aparece la institución religiosa fundamental del sacrificio, núcleo de todos los cultos religiosos conocidos, tanto presentes como pasados. El sacrificio es un *sacer facere* o «hacer sagrado» que tiende un puente entre el mundo humano y el divino. Como se ha dicho, en el sacrificio no hay «una relación de semejanza sino de contigüidad entre extremos polares [el sacrificador y la divinidad], mediante una serie de identificaciones sucesivas»<sup>6</sup>.

Con todo, para comprender la función de este acto religioso nuclear podemos partir de dos perspectivas básicas, que en adelante se llamarán modelo A y modelo B:

A) La tesis del regalo expiatorio<sup>7</sup> constata en el sacrificio el obsequio de una víctima a la deidad. El móvil del acto es congraciarse con ella mediante un trueque más o menos simbólico, gracias al cual un individuo o un grupo pueden ofrecer algo a cambio de sí mismos. Lo así ofrecido abarca desde un cabello que el celebrante se arranca de la cabeza (diciendo «pague él por mi deuda») hasta un animal o una víctima humana. Dentro ya de esta perspectiva hay varias construcciones ulteriores<sup>8</sup>, cuyo examen supondría un desvío excesivo.

B) La tesis del banquete sacramental<sup>9</sup> concibe el sacrificio como un acto de «participación», que no sólo establece un nexo entre lo profano y lo sagrado, sino una unidad más alta entre los miembros de un grupo.

Obviamente, la primera tesis no explica los casos donde hay una consunción total o parcial de la víctima, y la segunda no explica los casos donde falta dicho consumo. Pero entender así estos modelos sería incurrir en miopía, pues ninguno puede por sí solo agotar el campo del sacrificio como institución religiosa fundamental. La relación hombre-dios puede ser básicamente un acto de miedo (mar-

<sup>6</sup> Lévi-Strauss, 1970, pág. 326.

<sup>7</sup> Expuesta originalmente por E. B. Tylor y M. Mauss.

<sup>8</sup> La de una divinidad original inmolada (Jensen), la del protopadre asesinado (Freud), la del rejuvenecimiento del dios por muerte ritual periódica (Frazer), etc.

<sup>9</sup> Expuesta originalmente por W. Robertson Smith.



cado por la proyección paranoica), y puede ser también un acto de esperanza (marcado por la fiesta y la reconciliación). En otras palabras, tiene «dos sentidos, según que el sacrificio sea expiatorio o que se represente un rito de comunión»<sup>10</sup>. En los expiatorios el acto parte del hombre y llega a la divinidad a través del sacerdote y la víctima, mientras en los de comunión parte de un dios encarnado en alguna planta, y a veces en un animal, que a través de su ingesta por los comulgantes se identifica con ellos.

Ambas líneas aparecen fundidas en la misa cristiana, que combina la rememoración del tormento infligido a un chivo expiatorio con el ágape del pan y el vino, reiterando un esquema muy anterior en el área mediterránea. De hecho, es la esencia del culto a Perséfone (vinculado a los cereales) y Dioniso (ligado al vino), que se funden como banquete de pan y vino ya en los cultos de Attis y Mitra, bastante antes de predicarse el cristianismo.

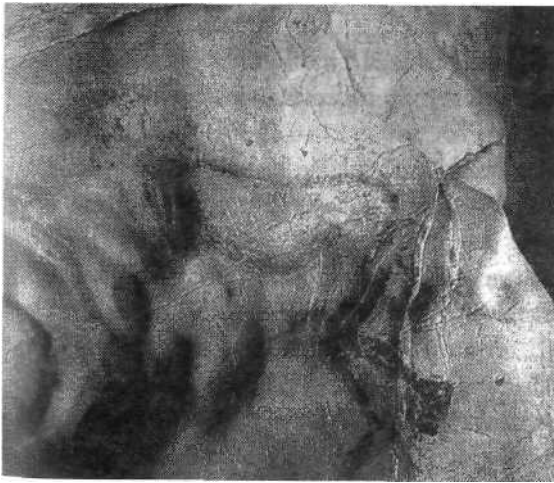
Las ceremonias del modelo B que incorporan a título de recuerdo una ceremonia del modelo A frustran la tentación de distinguir tajantemente pueblos que sacrifican para comprar indulgencias de alguna divinidad airada, y pueblos afectos a ritos de comunión con dioses no tan ávidos de víctimas. Pero puede añadirse una precisión sociológica a la lógica circular de cada ritual. La orientación persecutoria (modelo A) predominará allí donde la impureza se considere *infecciosa y hereditaria*, y esto no es a su vez independiente del grado de estratificación social impuesto en cada grupo como ley de «gubernabilidad». Tras estudiar varias sociedades de África Central, una antropóloga sugirió que había correlación entre la caza de brujos —un prototipo del modelo A— y la estructura de cada grupo, siendo ésta máxima en el supuesto de sociedades tradicionales desintegradas, muy inferior en las integradas y prácticamente inexistente en las de gran movilidad social<sup>11</sup>.

También merece atención el hecho de que la impureza se considere infecciosa y hereditaria en mayor medida tratándose de sociedades agrícolas y pastoriles con vocación urbana que en tribus nó-

<sup>10</sup> Lévi-Strauss, 1970, pág. 326.

<sup>11</sup> Cfr. Douglas, 1978, págs. 82-83.

Figuras 2 y 3.  
 El *dios cornudo o brujo* de la cueva de  
 Trois-Frères, dibujo realizado por  
 H. Breuil y fotografía de la pared.  
 Esta pintura, datada en el Magdalenense  
 Medio (aprox. 13000 a. C), domina  
 una de las cámaras de la cueva  
 desde una gran altura.  
 Algunos especialistas postulan  
 un origen chamánico en las pinturas  
 rupestres del Paleolítico.



madas dedicadas a la caza y la recolección de frutos. Por eso mismo prima en las primeras el sacrificio de víctimas animales, mientras en las segundas destacan ceremonias de ágape sacramental. Aunque haya excepciones, apenas existen grupos de cazadores y recolectores donde

se practiquen sacrificios humanos<sup>12</sup>. En cambio, son muy escasas las sociedades sedentarias —ninguna de las históricamente destacadas— donde no se hayan practicado de modo sistemático u ocasional sacrificios humanos, o donde falten arraigadas leyendas sobre tales hechos.

<sup>12</sup> Un excelente análisis de recolectores y cazadores aparece en Clastres, 1974, *passim*.

**1. El detalle de los dos modelos.** Al sacrificio que busca el trueque se vincula una idea de dioses dominados por *pthonos* o envidia hacia los hombres. El Antiguo Testamento repite sin pausa lo «celoso» de Yahvéh, y en Herodoto dicha envidia es la mano oculta responsable del acaecer histórico; también corresponde a ese horizonte la idea de divinidades desfallecientes, que necesitan grandes masas de víctimas para no desaparecer, como pensaban toltecas y aztecas. Por contraste, el sacrificio que busca alguna forma de comunión se vincula con una naturaleza esencialmente animada, que postula una copertenencia de lo divino y lo humano.

La distinción entre un «sagrado de respeto», fuente de las prohibiciones, y un «sagrado de transgresión», origen de la fiesta en general<sup>13</sup>, ofrece también puntos de contacto con los modelos A y B. En realidad, pone de manifiesto que el mecanismo proyectivo predomina o queda en un segundo plano respecto del participativo en las diversas culturas, pero que casi toda sociedad crea tabúes contra la impureza y se encarga también de prever ceremonias periódicas donde queden suspendidos.

Por lo que respecta al modelo A, la obra clásica sobre la «transferencia del mal» es sin duda *La rama dorada*, que contiene una revisión completa de los datos antropológicos disponibles a principios de este siglo, y de cuya abundantísima documentación bastará mencionar unos pocos ejemplos, simplemente a efectos de mostrar la difusión del fenómeno. En Manipur se utilizaba a un criminal (luego indultado) para transmitirle los pecados del rajá. En Nueva Zelanda los pecados de la tribu entera se transmitían a un hombre, que lo transmitía a su vez a un tallo de helecho que se lanzaba al mar. Los yorubas de África Occidental degollaban a un individuo, cuyos gemidos agónicos inducían una explosión de alegría, porque el pueblo había sido descontaminado de sus faltas y la cólera divina apaciguada. Cosa semejante acontecía entre los gondos de la India, los albaneses del Cáucaso Occidental no hace mucho tiempo y los antiguos leucadianos, que lanzaban anualmente a un criminal al mar desde un alto precipicio; otros pueblos del Adriático despeñaban a un jo-

<sup>13</sup> Cfr. Caillois, 1950, págs. 71-163.

## MAGIA, FARMACIA, RELIGIÓN

ven cada año con la oración «seas tú nuestras heces». En la Marsella griega un individuo de la clase más pobre era mantenido regiamente durante un año y luego muerto a pedradas fuera de las murallas si surgía alguna plaga, y en las fiestas targelias el rito se desarrollaba con dos víctimas expiatorias, una mujer y un hombre, a fin de redimir a ambos sexos<sup>14</sup>. Se dice que los aztecas practicaban esos ritos con varios miles de personas cada año (a veces prisioneros de guerra y siervos, aunque otras jóvenes de cualquier estrato social), a quienes auguraban grandes bienaventuranzas ultraterrenas. Durante la baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna los chivos expiatorios cobran inusitada variedad, abarcando desde los inanimados libros a los vivientes traductores, librepensadores, herejes, apóstatas, lujuriosos y brujas. En pleno siglo XVI cuenta con francés arcaico Guillaume de Machaut, cronista y poeta de la corte borgoñona, cómo fueron exterminados todos los judíos que no huyeron a Flandes, para librar al territorio de la peste negra iniciada en 1341<sup>15</sup>. Isaac y Cristo, Ifigenia y Edipo, son caracteres ligados al mismo esquema<sup>16</sup>. Cosa semejante puede decirse, sin duda, de Adán y Eva.

En cuanto al modelo B, sus manifestaciones no son menos amplias en el espacio y el tiempo, si bien resultan quizá un punto más ajenas para el hombre contemporáneo. Rememorando muchas veces un sacrificio sangriento, pero por eso mismo excluyéndolo de la inmediata realidad, el banquete sacramental informa algunos de los ritos antiguos más destacados. A su raíz pertenecen el sacrificio védico del *soma*, el avéstico del *haoma*, el *kykeón* eleusino y la eucaristía cristiana, así como una diversidad de ritos iniciáticos que abarcan todo el período helenístico (de Baco, de Cibeles, de Isis, de Mitra, etc.).

Sin embargo, es posible que el modelo B aparezca de modo aún más nítido en el chamanismo, una categoría universal que sólo empezó a perfilarse con el desarrollo de la antropología y la historia comparada de las religiones. En contraste con personajes como el

<sup>14</sup> Cfr. Frazer, 1944, caps. LV-LIX.

<sup>15</sup> «*Li uns pendus, li autres cuit/ L'autre noyé, l'autre ot coupé/ La teste de hache ou d'épée*», 1908, vol. I, Págs. 144-145.

<sup>16</sup> Cfr. Girard, 1986, *passim.*, y Vernant, 1972, págs. 99-131.

rey, el jefe de aldea, el patriarca familiar y los sacerdotes —a quienes incumben los ritos del modelo A y las ceremonias de nacimiento, boda y entierro— los chamanes<sup>17</sup> sólo cubren necesidades «psíquicas», y esto en virtud de una legitimación completamente diversa, que para el principal estudioso de la materia se concentra en «conocer las técnicas del éxtasis»<sup>18</sup>. Según Eliade, el trance chamánico comprende dos momentos: uno inicial de «vuelo mágico» y otro ulterior de «muerte y resurrección».

Aunque sea una institución que se repite con puntuales concomitancias en todos los continentes —además de África, América y Oceanía, aparece en culturas que describen un arco gigantesco desde Escandinavia a Indonesia, cruzando toda Asia— el chamán no debe confundirse con el hechicero en general, ya que el chamanismo constituye un tipo peculiar de hechicería, caracterizado por notas propias<sup>19</sup>.

En contraste con algunos hechiceros, y con tantas modalidades de sacerdotes, que siguen llamando a linchamientos, no se conoce un solo caso de chamán actual que pretenda curar ofreciendo una víctima expiatoria humana<sup>20</sup>. De hecho, constituye la antítesis casi

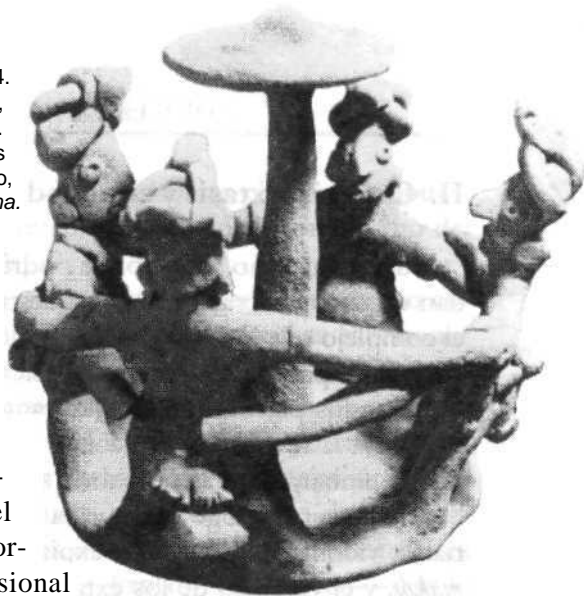
<sup>17</sup> Es cuestión debatida el origen turco-mongol o sánscrito de este término. En sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (II, 2) da por seguro M. Weber que «chamán» proviene del pali *samana* (sánscrito *sramana*), término empleado para designar a un eremita que tiene poderes mágicos sobre los dioses merced a sus ejercicios ascéticos. Evidentemente, esto es lo mismo que pretenden los chamanes de Asia Central y Septentrional cuando ponen los espíritus a su servicio. Pero Weber considera que la figura se «exportó» con la expansión del budismo mahayana, cosa inverosímil considerando la existencia de personajes idénticos en África, América y Oceanía. El trance chamánico ha querido verse ya en el relieve de la cueva de Lascaux (cfr. Giedion, 1962, pág. 391), y algunos especialistas en prehistoria consideran que las pruebas del chamanismo tienen en Europa unos 30.000 años de existencia. Esto mantienen Closs (1960, págs. 29-38) y Narr (1959, págs. 233-272), para quienes se remontaría a la transición entre el Paleolítico superior e inferior. Otros, como Vadja, sitúan el comienzo del chamanismo asiático mucho después, al iniciarse la Edad del Bronce, como resultado de intercambios culturales entre sociedades agrícolas del sur y cazadores del norte (cfr. Eliade, 1968, pág. 389). Según el propio Eliade, se trata de un «fenómeno originario (...) conocido por la humanidad arcaica en su totalidad» (1968, pág. 392).

<sup>18</sup> Eliade, 1968, pág. 155.

<sup>19</sup> Los cuna de Panamá, por ejemplo, distinguen tres tipos de hechiceros (*inatuledis*, *absogedis* y *neles*), pero sólo se considera antropológicamente chamán al *nele*. Las notas que definen al chamán son dos: a) ser «vocacional», en el sentido de que sólo llega a serlo tras una experiencia mística en la que recibe el mandato de algún espíritu; b) realizar sus operaciones adivinatorias y curativas mediante *viajes* al Otro Mundo. Cfr. Lévi-Strauss, 1968, cap. «Magia y religión».

<sup>20</sup> En algunas culturas —como la azteca— hubo «chamanes-jaguares» que convocaban y

Figura 4.  
 Cerámica de Colima, México,  
 entre 200 a. C. y 100 d. C.  
 Un grupo de celebrantes  
 baila en torno a un hongo,  
 probablemente un *psilocybe mexicana*.



químicamente pura del sacrificio transferencial, porque sirve él mismo como víctima peculiar, que resuelve en simulacro o excursión mágica el nexa con la muerte y lo extraordinario. Constituye un profesional del modelo B, que con su capacidad de viajar a planos sobrenaturales puede combatir espíritus adversos y absorber la impureza ajena, pero no necesita ser aniquilado de modo irreversible. Su campo es el universo maravilloso-aterrador de la magia, donde una misteriosa «simpatía» liga todas las cosas, y su función es mediar entre la vigilia y el sueño; desciende a las profundidades, se remonta a las alturas y, en general, puede albergar toda suerte de espíritus insufribles para otros, sin más efectos que las convulsiones del trance<sup>21</sup>. En los individuos de su especie que restan hoy sobre la tierra hay algo de fósiles vivientes, cuya evolución parece haber quedado detenida en la Edad de Piedra. Pero por eso mismo interesan para entender un pasado donde dejaron decisiva impronta.

realizaban sacrificios humanos; el *Poqol Vuh* (78-79) y otros indicios sugieren incluso que iniciaron tales sacrificios en Mesoamérica; cfr. Garza, 1990, págs. 134-137, y Reichel-Dolmatoff, 1978. Sobre formas contemporáneas de estos individuos, cfr. Castaneda (1968), y Benitez (1970), el primero centrándose sobre un chamán yaqui y el segundo sobre un chamán cora.

<sup>21</sup> Matizando los fenómenos de trance, distingue Firth (1965, pág. 296) tres tipos: *spirit possession* (trance en el que el poseído pierde poco a poco el control en manos de un espíritu que acaba apoderándose de su cuerpo); *spirit mediumship* (trance donde el espíritu invasor habla a través del poseído) y chamanismo propiamente dicho (donde el espíritu queda supeditado a la voluntad del individuo que lo aloja). A estos tres tipos añade Mary Douglas un cuarto, llamado culto positivo del trance, en virtud del cual «el poseído queda inconsciente sin que la tribu lo considere indeseable ni peligroso [...] suponiendo que constituye un canal de poder benigno para todos» (1978, pág. 101). Los tipos 1 y 2 —ya no resulta tan claro el 4— son casos de posesión pura y simple, mientras en el chamanismo no parece correcto hablar de tal cosa, sino más bien de viaje al Otro Mundo. Convendría, pues, distinguir entre el trance-rapto de la posesión y el trance-éxtasis del chamanismo. La cuestión será abordada más adelante.

## II. Catarsis, éxtasis y ebriedad

Sugestivas o no, el lector se podría preguntar qué relación guardan estas consideraciones con nuestro asunto. La respuesta es que el complejo religioso ligado al modelo B emplea de modo sistemático y muy particular sustancias psicoactivas, uso que quizá se remonta a los paleohomínidos, durante los cientos de miles de años previos a la revolución agrícola y urbana del Neolítico.

Sin embargo, quizá no habría sido preciso entrar en tantos detalles de no ser por algo que cuesta considerar una casualidad arbitraria: la víctima del sacrificio expiatorio se llamaba en griego *pharmakós*, y el vehículo de los éxtasis chamánicos —no menos que de algunas ceremonias religiosas de tipo extático y orgiástico— era un *phármakon* u otro. Cambiando la consonante final y el acento, la misma palabra designa cosas que —en principio al menos— carecen de vínculo alguno. El *pharmakós* pertenece al sacrificio-regalo, y el *phármakon* al sacrificio comunión, por si fuera poco que lo uno sea cierta persona y lo otro cierta planta. ¿Por qué una mínima diferencia orto-

Figura 5.  
Un *medicine-man* sioux vierte arena  
en los trazos de una pintura curativa.



gráfica separa el objeto de los modelos A y B, tan claramente opuestos como terapia proyectiva y terapia participativa, como reino del homicidio ritual y reino del ágape?

Una primera respuesta se basa en lo mágico como elemento común a cualquier forma de sacrificio. Tanto las víctimas expiatorias como las sustancias psicoactivas son agentes mágicos, de cuya eficacia no da cuenta ninguna secuencia natural o lógica de causas y efectos. Esto es evidente en el caso del *pharmakós*, pero también en el del *phármakon*, que no sólo se mezclaba con sustancias sin psicoactividad, sino que iba acompañado por toda suerte de encantamientos. En los poemas homéricos, donde aparecen por primera vez estos términos, el nexos del fármaco —expiatorio o vegetal— con lo prodigioso resulta manifiesto y frecuente<sup>22</sup>. Por otra parte, el mecanismo concreto de acción en las drogas era un misterio hace un milenio y lo sigue siendo hoy en gran medida; el hombre contemporáneo considera cosa prosaica el influjo sobre el sistema nervioso de ciertas sustancias aisladas ya en sus factores esenciales (los alcaloides) por la química, y tiende a olvidar que en términos neurológicos y fisiológicos las modalidades de su acción distan de ser remotamente claras. La medicina técnica y la sagrada no se deslindan hasta Hipócrates, lo cual significa que hasta entonces resulta milagroso (inexplicable pero cierto) cualquier cuerpo simple o compuesto capaz de modificar el ánimo. Así lo indica la *Odisea* al llamar linaje de Peán a los concededores de drogas, cuando Peán es uno de los nombres de Apolo, la deidad con más notas chamánicas del panteón griego.

Una segunda línea de respuesta buscaría apoyo en la etimología del término «fármaco», por más que las elucubraciones en este terreno propenden muchas veces al delirio. *Pharmasso* significa «templar el hierro» —esto es, sumergirlo al rojo en agua fría—, y templar sigue teniendo entre nosotros un significado médico-psiquiátrico; dando un paso más, la raíz *pharmak* podría derivarse de la «magia» de los herreros, cuya importancia en la vida económica y militar antigua es evidente. Sin embargo, quizá sea más sólido

<sup>22</sup> Cfr. Artelt, 1937; en Laín Entralgo, 1982, pág. 326.



considerar que se trata de un término compuesto, con una primera parte que significa «trasladar»<sup>23</sup> y una segunda que significa «poder»<sup>24</sup>. En ese caso, fármaco sería «[lo que] tiene poder de trasladar [impurezas]».

Pero precisamente la impureza proporciona el hilo conductor. Entre *phármakon* y *pharmakós* media un vínculo claro si se contempla la purificación que trata de conseguirse por ambos medios.

**1. El elemento catártico.** Si *pharmakoi* (plural de *pharmakós*) se llamaban aquellos humanos que las ciudades sostenían para inmolar en sacrificio cuando eran afligidas por alguna calamidad, como «esponjas con las cuales se limpia la mesa»<sup>25</sup>, lo cierto es que también se llamaban *katharmoi*, un término derivado de *katharós* («puro») y *kathárein* («limpiar», «purgar»), que en su forma sustantivada —*katharsis*— popularizará la teoría aristotélica de la tragedia. En efecto, Aristóteles sostenía que ese género dramático producía en los espectadores una purificación de algún modo análoga —aunque espiritual y desacralizada— a la que se creía alcanzable mediante rituales religiosos<sup>26</sup>.

Con todo, el término —y la eliminación de lo impuro en general— poseen un destacado valor en medicina desde los más remotos tiempos, donde se conocen y describen muchos tipos de *katharmoi*. En contraste con el uso hoy corriente del término, que suele restringirlo a laxantes intestinales o a expresiones como «purgar una llaga», el médico antiguo hablaba de purgantes para todas las partes del cuerpo, entre las cuales se incluía, desde luego, el cerebro. De hecho, los fármacos en sí —psicoactivos o no— eran considerados

<sup>23</sup> *Far* podría derivar de la raíz indoeuropea *bher* («llevar») —considerando que la *bh* indoeuropea se convierte en *phi* griega—, de donde provienen el antiguo iranio *bhárami*, el avéstico *baraimi*, el armenio *berem*, el griego *phero*, el latino *fero*, etc.

<sup>24</sup> La raíz indoeuropea *mak*, de donde provienen el germánico *macht*, el anglo *might* y el latino *magister*.

<sup>25</sup> Nilsson, 1925, pág. 87.

<sup>26</sup> La tragedia griega representa un sacrificio expiatorio —la muerte de un héroe en pago de su exceso (*hybris*)—, propuesto a una comunidad como conmemoración que descarga pasiones primarias.

terapéuticos en cuanto purgaban, no ya cualquier órgano material del cuerpo sino el propio entendimiento y los ánimos del individuo, lo cual pone de relieve una íntima conexión semántica que escapó a varios filólogos. Bernays, por ejemplo, decía que «catarsis significa o bien la expiación de una culpa gracias a ciertas ceremonias sacerdotales o bien el alivio de alguna dolencia por medio de un remedio»<sup>27</sup>. Pero el alivio de una dolencia y la expiación de una culpa son en la época arcaica procesos perfectamente paralelos, y en vez de emplear una conjunción disyuntiva parece mejor emplear la copulativa<sup>28</sup>.

En definitiva, el *phármakon* era un *pharmakós* impersonal, casi siempre botánico<sup>29</sup>. En vez de purificar a un individuo o a una colectividad por la proyección del *miasma* a otro ser humano, abocado por eso mismo a la destrucción, libraba a alguien determinado de una impureza también determinada por un camino no paranoico sino realista, expulsando pura y simplemente de él ese *miasma* como lava un laxante los intestinos. Libre de cualquier elemento mágico, como vehículo catártico objetivo y no transferencial, este concepto definirá el conjunto de tratados médicos reunidos bajo el nombre de *Corpus hippocraticum*. La extrema proximidad fonética entre el chivo expiatorio y las drogas deja entonces de ser enigmática. Las sustancias terapéuticas conocidas por el hombre arcaico se incluyen en un horizonte donde la medicina propiamente dicha y el rito del modelo A se alternan en una tentativa de hacer frente a un temor perfectamente *común*. Aliviar un mal (posible o efectivo) y expulsar una impureza son la misma cosa.

La diferencia decisiva es que el fármaco (con su ambivalencia de aquello que puede matar y, por eso mismo, puede curar) no cae en la dicotomía exterior de lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro, sino en la de lo útil e inútil a efectos catárticos. Ante una epidemia de cólera cierta colectividad decidirá inmolar chivos expiatorios, mientras otra usará opio como remedio, debido a sus conocidas capaci-

<sup>27</sup> Cfr. Laín Entralgo, 1982, pág. 334.

<sup>28</sup> Cfr. Temkin, 1930, pág. 90 y ss.

<sup>29</sup> A veces compuesto por secreciones o partes de animales, y preparados minerales también.

dades astringentes, o eléboro, o cualquier otro fármaco no psicoactivo. Podemos estar seguros de que la mayoría de las ciudades antiguas emplearon *ambas* soluciones. Y de que así siguieron, hasta que una civilización —la griega— osó pasar decididamente a la racionalidad y declaró criminal desvarío la primera de ellas<sup>30</sup>.

Casi treinta siglos después, como si la historia describiese una órbita con periódicos retornos, algunas drogas y sus usuarios se convertirán en nuevos *pharmakoi* para ritos de descontaminación colectiva, que profesan una fe en la cura transferencial comparable a la profesada por aquellos antiguos pueblos del Adriático, cuando despeñaban cada año a un joven con la piadosa oración: «seas tú nuestras heces».

**2. El elemento festivo.** Hemos examinado brevemente el nexo del *phármakon* con el modelo A, que se basa en la expulsión de una impureza por su traslado a otro. Con todo, su elemento más propio es sin duda el modelo B. Sólo allí, dentro de rituales emparentados con una forma u otra de comunión, cobra pleno significado social y sacramental.

La fiesta es sagrada, siempre que sea breve. Puede considerarse que su función es fortalecer cierto sistema de prohibiciones, proporcionando la válvula de escape para la tensión que son transgresiones periódicas (de acuerdo con la tesis psicoanalítica), o bien que constituye sencillamente un momento donde se suspende la rutina de la existencia. Sea como fuere, los datos antropológicos, los documentos escritos y la experiencia inmediata indican que la fiesta tiende a una renovación del mundo reforzada por el acompañamiento de música, danzas y algún fármaco. En su libro sobre el origen de la tragedia en Grecia decía Nietzsche:

<sup>30</sup> Desde el siglo V a. C. en adelante el recuerdo de los *pharmakoi* les parecía a los griegos «algo comparable a nuestras quemadas de herejes y brujas [...] vinculado a las peores posibilidades de la turba salvaje dirigida por sacerdotes malignos o dementes» (G. Murray, 1924, pág. 12).

## MAGIA, FARMACIA, RELIGIÓN

«Por el influjo de la bebida embriagadora<sup>31</sup>, de la que hablan todos los hombres y todos los pueblos primitivos en sus himnos [...] se despiertan aquellas emociones dionisiacas mediante cuya elevación lo subjetivo desaparece en el completo olvido de sí [...]. Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo vuelve a cerrarse la unión entre humanos; también la naturaleza sojuzgada celebra la fiesta de reconciliación con su hijo perdido: el hombre»<sup>32</sup>.

En el siglo I proponía el teólogo Filón de Alejandría —a propósito de una etimología algo discutible<sup>33</sup>— que la embriaguez era originalmente un acto de «noble júbilo» para culminar las ceremonias religiosas de ofrenda:

«Pues tras haber presentado sacrificios e implorado el favor de la deidad, cuando estaban limpios sus cuerpos por abluciones y sus almas por correctas guías, radiantes y alegres se entregaban a la relajación y el disfrute, muchas veces no después de volver a sus casas sino permaneciendo en los templos donde habían sacrificado (...). Debéis saber que, según se dice, de ello le viene su nombre a embriagarse, porque ya era costumbre de los hombres en eras previas consentirse la ebriedad después de sacrificar»<sup>34</sup>.

A esta etimología añadía otra, filológicamente más sólida, que vincula *methyein* («embriagarse») a *methíemi* («soltar», «permitir»).

«Algunos mantienen que la embriaguez recibe este nombre no sólo porque sigue a la ejecución del sacrificio, sino porque es también la causa de un abandono o liberación del alma»<sup>35</sup>.

*a. La ebriedad en sí.* Pero sería un error circunscribir este aura religiosa de la ebriedad en el paganismo a los vinos y cervezas<sup>36</sup>. Ha-

<sup>31</sup> Narcótico en el original (cfr. Nietzsche, 1976). Hasta la obra de Lewin (cfr. Lewin, 1970) no se distingue con claridad entre sustancias psicoactivas analgésicas, estimulantes y visionarias. El término «narcóticos» las engloba genéricamente.

<sup>32</sup> Cfr. Nietzsche, 1976.

<sup>33</sup> El griego *thyein* («dar al dios lo suyo») sería el origen de *methyein* («embriagarse»), por una contracción de «meta ta thyein» («después de sacrificar»).

<sup>34</sup> *De plantatione*, XXXIX, 162-163.

<sup>35</sup> *Ibid.*, XXXIX, 165.

<sup>36</sup> La destilación de alcoholes es un hallazgo de los alquimistas europeos, y los aguardientes propiamente tales no son anteriores al siglo XI.

blando metafóricamente, nos embriaga un perfume, una emoción, un paisaje, una obra de arte, etc. Aunque el término se aplique casi exclusivamente al alcohol y sus efectos, lo cierto es que incluso hoy estos ceremoniales se realizan con una amplia variedad de fármacos. En la cuenca amazónica y en las Antillas caldos de tabaco fuerte fueron y son el agente elegido para ritos iniciáticos y otras celebraciones, tal como en América Central se emplean incluso daturas muy tóxicas (*toloache*) en festivales muy semejantes a los orgiásticos del área mediterránea durante la Antigüedad; y tal como el *kawa-kawa* de Oceanía o la *iboga* africana cumplen en ritos colectivos las mismas funciones que la crátera de mosto fermentado. En uno de los tratados atribuidos a Aristóteles, por ejemplo, la cizaña parasitada por el cornezuelo (que contiene amida del ácido lisérgico) se considera un vehículo de ebriedad similar a «algunos vinos fuertes»<sup>37</sup>. El griego *methe* y el latino *ebrietas*, al igual que sus sinónimos en lenguas indoeuropeas, cubren toda suerte de experiencias botánicamente provocadas; de ahí, por ejemplo, que los arcaicos himnos reunidos en el *Rig Veda* —opuestos de modo visceral a las bebidas alcohólicas— hagan afirmaciones como la siguiente:

«En la embriaguez del éxtasis nos encaramamos sobre el carruaje de los vientos»<sup>38</sup>.

Aparte del uso profano, y del terapéutico propiamente dicho, es importante tener en cuenta, además, que cuando estos fármacos intervienen en ceremonias dirigidas por chamanes, otros hechiceros y sacerdotes en sentido estricto constituyen sustancias con virtud «enteogénica»<sup>39</sup>, que constituyen modalidades de sangre y carne de dios (*soma*, *haoma*, *madhy*, *mana*<sup>40</sup>, *teonanácatl*, *eucharistia*), con las cuales el ministro y los celebrantes literalmente comulgan. Intervenir

<sup>37</sup> *De somno*, 456 b 29

<sup>38</sup> X, 136, 3-5.

<sup>39</sup> De *en theos genos* («engendrar dentro de sí al dios», «generar lo divino»).

<sup>40</sup> R. Graves mantiene que el maná de los hebreos fue originalmente la secreción de ciertos pulgones, y haberlo probado con el *premier* Ben Gurión. En efecto, muchos hormigueros cultivan —como cuenta Maeterlink en su *Vida de las hormigas*— pulgones de este tipo para libar dichas secreciones, que son al parecer psicoactivas. Pero Graves no hace sino tocar el tema de pasada, y de su fino humor podría esperarse una broma (cfr. 1980, pág. 72).

## MAGIA, FARMACIA, RELIGIÓN

en el rito orgiástico, pongamos por caso, no significa holgar o solazarse sensualmente sino participar en una ceremonia precisa, que implica «la experiencia de comunión con un dios que transforma al humano en un *bákhos* o una *bakhe*»<sup>41</sup>. Para los occidentales contemporáneos, el problema de comprensión deriva de la abrumadora hegemonía que han llegado a alcanzar los alcoholes sobre otras drogas; así, un filólogo como Dodds no vacila en afirmar lo previo para el mosto fermentado, pero se cuida mucho de reconocerlo en ritos vinculados al consumo de otras sustancias, aunque dentro del complejo representado por el modelo B —como fenómeno planetario, pasado y presente— las cervezas y vinos en estado puro<sup>42</sup> constituyen enteógenos casi excepcionales. En este terreno reina un estereotipo localista, alimentado por la falta de investigaciones etnobotánicas hasta fechas bastante recientes.

El cambio de perspectiva vino de la mano del suizo K. Meuli, cuando al analizar la penetración de instituciones chamánicas en la Grecia arcaica destacó la intervención del cáñamo como vehículo de éxtasis entre escitas, caucásicos e iraníes, al mismo tiempo que la conexión de esos ritos con sesiones de culto en tribus altaicas y siberianas<sup>43</sup>. A partir de entonces —aunque faltaban muchas noticias sobre grupos americanos y africanos, hoy disponibles— los eruditos comenzaron a reparar en conocimientos antes pasados por alto, como la referencia «sin trance y sin cáñamo» en el *Ahura-Mazda*<sup>44</sup>, la mención a setas visionarias en himnos a las divinidades paganas de Asia y el norte de Europa<sup>45</sup>, y el hecho de que el viejo término indoiranio para cáñamo (*bhanga* en iranio, *bhang* en sánscrito) designa también cualquier tipo de embriaguez mística en Asia Central y

<sup>41</sup> Dodds, 1980, pág. 260, n. 1.

<sup>42</sup> Por ejemplo, el pulque mexicano —una cerveza extraída de la pita— se consumía combinado con otras sustancias psicoactivas (peyote, flor de la maravilla, hongos psilocibios, daturas); sobre el «pulque de cinco», cfr. Garza, 1990, pág. 165. Es probable que sucediera lo mismo con el vino bíblico y el empleado en los cultos báquicos, por razones que luego se expondrán.

<sup>43</sup> Meuli, 1935, pág. 122 y ss. Ya E. Rohde —en su *Psyché*— había observado el papel extático del cáñamo entre escitas y masagetas, si bien como mero comentario a la descripción de Herodoto (*Hist. IV*, 71 y ss.).

<sup>44</sup> XIX, 20.

<sup>45</sup> Cfr. B. Munkacsy, 1907, pág. 343-344; en Eliade, 1968, pág. 315.



Figura 6.  
El chamán José Matsúwa oficia una ceremonia del tambor bajo la influencia del peyote.

Septentrional, empezando por el éxtasis ligado a la *Amanita muscaria*, esa seta que aparece siempre en los cuentos de hadas, con un píleo rojo jaspeado de puntos claros y un niveo fuste. A esto vino a añadirse una masa de informaciones sobre los nómadas de las estepas árticas, desde el Báltico a Siberia Oriental, y el empleo de tal amanita por una alta proporción de los habitantes de esas regiones en rituales extáticos y de iniciación; menos de fiar son las analogías existentes a ese nivel entre asociaciones de guerreros tan distantes como los *bersekir* escandinavos y los *marya* védicos.

Por otra parte, dentro del modelo B es preciso hacer una distinción entre los ceremoniales religiosos mismos, que se apoya en la diferente naturaleza de los enteógenos empleados.

*b. Fármacos de posesión y fármacos de excursión psíquica.* Cierta brujería y sacerdocio se limitan a postular la eficacia inmediata del ritual, sin que para ello sea necesario modificar la conciencia del hechicero o el sacerdote. Dichos individuos tienen en común no ser vocacionales ni haber sufrido algún tipo de experiencia directa o mística con el mundo espiritual que administran a su feligresía; su función les viene de un peritaje que ha aprendido los himnos, los gestos rituales, el vuelo de las aves y su significado, la lectura de las visceras de ciertas víctimas, el calendario de efemérides oficiales, el vestuario y la compostura debidos a su oficio, los libros sacros, etc. De esta índole son los pontífices romanos, los brahmanes hindúes, los rabinos judíos, los clérigos cristianos y un cortejo de figuras análogas.

## MAGIA, FARMACIA, RELIGIÓN

En contraste con ellos, hay un grupo de hechiceros y sacerdotes que desempeñan sus funciones en conexión directa con diferentes sustancias psicoactivas, pues para la eficacia de sus operaciones —adivinación, sacrificio lustral, curas y cualquier intervención en la realidad— es preciso que alcancen estados alterados de conciencia. Quizá no es necesario que se administren tales sustancias cada vez que realizan los actos propios de su condición, pero su aprendizaje ha pasado inexcusablemente por esas «grandes pruebas del espíritu» (Michaux) que son los viajes al Otro Mundo; además, una de sus tareas es conducir periódicamente a individuos aislados o al grupo entero a ese Otro Mundo, sirviendo como guías en la experiencia.

Más cerca de este segundo grupo que del primero se encuentran santones que —como los yoguis y otros anacoretas— practican técnicas muy complejas para alterar la conciencia y no emplean, o emplean sólo tangencialmente, algunos fármacos. Sin duda, es posible alcanzar experiencias místicas de gran intensidad siguiendo métodos ascéticos (ayuno, silencio, soledad, gimnasia, formas más severas de mortificación, etc.). Pero es posible, e incluso probable, que con esos ejercicios se modifique el metabolismo cerebral de modo análogo al derivado de ingerir ciertas sustancias psicoactivas, cuando menos a juzgar por las declaraciones de unos y otros. Tras su primera experiencia con setas visionarias, un analfabeto dogrib athabaskan de los montes Mackenzie, en Canadá<sup>46</sup>, puede experimentar visiones extrañamente parejas a los relatos de un místico medieval europeo o de un santón hindú contemporáneo.

Juan de los Angeles, un místico español del Siglo de Oro, dice por ejemplo:

«Saliendo de ti serás llevado limpiamente al rayo de las divinas tinieblas. En este enajenamiento de los sentidos que propiamente se llama *éxtasi*, oye el hombre cosas que no le es lícito ni puede decirlas, porque todo está en el afecto sin discurso ni obra

<sup>46</sup> Cfr. Evans-Schultes y Hofmann, 1982, pág. 85.

<sup>47</sup> *Lucha espiritual amorosa entre Dios y el alma*, I, c. X.



No ofrece la menor duda que cualquier miembro de la actual *Native American Peyote Church* suscribiría estas palabras como excelente descripción de sus propias experiencias semanales con botones de ese cacto. Pero tampoco ofrece duda que no tomaría estas palabras como descripción de sus propias experiencias un fiel a los ritos de la macumba, que alterna los ensalmos con tragos de aguardiente de caña y chupadas de un gran puro, o una hechicera medieval sumida en trance por ungüentos, o una bacante griega. Considerando que *todos* estos ritos están caracterizados por el uso de sustancias psicoactivas, parece preciso distinguir dentro de las ceremonias del modelo B dos clases de experiencia, vinculadas a dos tipos básicos de fármacos.

Una es la ebriedad de posesión o raptó, que se realiza con drogas que «emborrachan», excitando el cuerpo y aniquilando la conciencia como instancia crítica, no menos que la memoria. Sus agentes son fundamentalmente las bebidas alcohólicas y las solanáceas psicoactivas<sup>48</sup>, que en dosis altas producen una mezcla de desinhibición y entumecimiento anímico propensa al trance orgiástico, entendiendo orgía en sentido etimológico («confusión»). Con el acompañamiento de música y danzas violentas, estos ritos buscan un frenesí que libere del yo y promueva la ocupación de su espacio por un espíritu tanto más redentor cuando menos se parezca a una lucidez. Lo sacro es la estupefacción y el olvido, un trance sordo y mudo aunque físicamente muy vigoroso que concluye en un reparador agotamiento.

Otra es la ebriedad extática, que se realiza con drogas que desarrollan espectacularmente los sentidos, creando estados anímicos caracterizados por la «altura». Sus agentes son sobre todo plantas ricas en fenetilaminas o indoles<sup>49</sup>, que se distinguen de los agentes empleados para las ceremonias de posesión por una toxicidad muy baja y una gran actividad visionaria. Caracteriza el trance no sólo

<sup>48</sup> Beleño, belladona, daturas (estramonio, inoxia, metel), brugmansia, mandrágora y tabaco, sobre todo.

<sup>49</sup> Se trata de una familia química prácticamente inagotable, donde destacan la psilocibina, la harmina, la amida del ácido lisérgico, la dimetiltriptamina, etc.

## MAGIA, FARMACIA, RELIGIÓN

retener la memoria (para empezar, el recuerdo de estar sometido a una alteración de la conciencia) sino una disposición activa, que en vez de ser poseído por el espíritu busca poseerlo. Pero lo propiamente esencial de su efecto —donde coincide sorprendentemente con el viaje místico sin inducción química— es una excursión psíquica caracterizada por dos momentos sucesivos. El primero es el vuelo mágico (en términos secularizados se llamaría la «subida») donde el sujeto pasa revista a horizontes desconocidos o apenas sospechados, salvando grandes distancias hasta verse desde fuera, como otro objeto del mundo. El segundo es el viaje propiamente dicho, que en esquema implica empezar temiendo enloquecer para acabar muriendo en vida, y renaciendo purificado del temor a la vida/muerte. Si bien el éxtasis puede considerarse centrado en la fase del renacimiento, la secuencia extática comprende el conjunto y —cuando el caso es favorable— se resuelve en alguna forma de serenidad beatífica.

Recurriendo a términos nietzscheanos, se diría que la hechicería y los cultos de posesión son dionisíacos, y que los extáticos son apolíneos. Los brujos y sacerdotes que administran los primeros pertenecen a diversas corrientes, mientras son siempre chamanes (masculinos y femeninos) quienes administran los segundos. Eso no quiere decir que el chamanismo y la hechicería de posesión carezcan de rasgos comunes, sobre todo en contraste con los sacerdotes puramente ritualistas. En efecto, ambos son «vocacionales», y ambos son brujos de «poder» (en el sentido de que tienen un trato íntimo con espíritus), que debido a sus supuestas capacidades para profetizar y curar mágicamente permanecen en una situación de marginalidad social, muy distinta de la que caracteriza al pontífice ritualista.

Pero la experiencia del chamán —y la que inducen en su grupo las drogas usadas por él— es la de un yo que abandona momentáneamente el cuerpo, transformándose en espíritu, mientras en el hechicero de posesión la experiencia es más bien la de un cuerpo que abandona momentáneamente el yo, transformándose en reparador silencio e insensibilidad. En un caso se pretende «raptar» y en el otro «ser raptado». Por lo demás, el chamanismo tiene como foco de

Figura 7.

Un mago kunama del noroeste de África guía una danza ritual de mujeres en trance, tras ingerir una bebida en la que pueden encontrarse daturas.

irradiación Asia Central, desde donde podría haber pasado a América, al Pacífico y a Europa, mientras la hechicería de posesión reina en África, y desde ese centro puede haberse extendido al Mediterráneo y al gran arco indonesio de islas, donde el amok constituye una de sus manifestaciones más claras<sup>50</sup>; en tiempos históricos invadió América con la trata de esclavos, y hoy goza en ella de envidiable prosperidad (vudú, mandinga, candomblé, etc.).



*c. El carácter plebeyo de la química.* Como resumen de lo previo podría decirse que el núcleo del sacrificio-ágape son técnicas arcaicas de éxtasis y posesión, vinculadas a prácticas chamánicas y a otras ramas de la hechicería, algunas convertidas en castas de hierofantes. Por lo que respecta al chamanismo, es desde luego indudable que sus manifestaciones contemporáneas emplean drogas a tales fines. Sin embargo, algunos de los estudiosos consideran que las primeras noticias dignas de confianza sobre el uso de setas visionarias en el norte de Europa y Asia provienen de mediados del siglo XVIII, y que hay un vacío de milenios entre el empleo atestiguado de enteógenos en civilizaciones antiguas y el actual, que permite hablar de chama-

<sup>50</sup> Cfr. Geertz, 1972, págs. 50-55.

nismo primitivo y moderno, puro e impuro, vigoroso y decadente. Sin hacer valer ese desfase sería difícil no deducir que las técnicas del éxtasis han sido *siempre* algo esencialmente ligado al consumo de ciertos fármacos.

Para ser exactos, el desfase mismo no acaba de ser todo lo nítido que convendría, pues supone pasar por alto los cultos precolombinos en América (documentados al menos desde el X a. C.), y la explosión de brujería acontecida en Europa desde el siglo XIV al XVII, fenómenos ambos acompañados por el empleo de fármacos precisos. Pero el verdadero motivo que lleva a distinguir entre chamanismo vigoroso y decadente no son tanto razones como sentimientos. La repugnancia a vincular misticismo e intoxicación —tal como puede vincularse el culto báquico con el vino— aparece ejemplarmente en este erudito sobre la materia:

«El prestigio mágico-religioso de la intoxicación con fines extáticos es de origen iranio [...], y es posible que la técnica de intoxicación chamánica entre los ugos del Báltico tenga origen iranio. Pero ¿qué prueba esto para la experiencia originaria? Los narcóticos son sólo un sustituto plebeyo del trance "puro". Tuvimos ya ocasión de constatar en numerosos pueblos siberianos que las intoxicaciones (alcohol, tabaco, etc.) son innovaciones recientes y acusan de algún modo una decadencia de la técnica chamánica. Se esfuerzan en *imitar* por medio de la embriaguez narcótica un estado espiritual incapaz ya de alcanzarse por otros medios. Decadencia o vulgarización de una técnica mística, en la India antigua y moderna, en todo Oriente, siempre hallamos esa extraña mezcla de las "vías difíciles" y las "vías fáciles" para realizar el éxtasis místico u otra experiencia decisiva»<sup>51</sup>.

Tan indudable como que las experiencias místicas pueden lograrse por medios ascéticos<sup>52</sup> lo es que personas con cierta constitución anímica caen en trance con mucha más facilidad que otras, sin recurrir a estimulación química alguna. Con todo, llamar plebeyo y decadente uso de narcóticos al empleo de sustancias que ningún farmacólogo llamaría tales, y para nada inductoras de sueño o sopor, no se explica desde fundamentos científicos. Se diría que esas

<sup>51</sup> Eliade, 1968, pág. 315.

<sup>52</sup> Eliade eligió personalmente la vía del yoga; cfr. 1968 b.

«recetas elementales de éxtasis» mancillan la nobleza del auténtico misticismo como «camino difícil», haciendo que el desapasionado interés de Eliade por todas las instituciones religiosas humanas —imposible ante sacrificios humanos, antropofagia, cruentos ritos de pasaje, etc.— se convierta de repente en preocupación moral ante «técnicas aberrantes»<sup>53</sup>.

Esta toma personal de partido no aporta pruebas de que el chamánico arcaico fuese en efecto más «puro» que el contemporáneo o el medieval, y se resuelve en una imprevista acusación de impureza, más propia de las mentalidades investigadas por el historiador de las religiones que previsible en el investigador mismo. El cliché etnocéntrico aparece, una vez más, en el hecho de que los ritos báquicos no se consideran sucedáneos aberrantes o decadentes, sino manifestaciones «originales» de lo sagrado. Por lo demás, Eliade no niega la incidencia presente y pasada de tales «técnicas aberrantes» (de hecho, la destaca más que otros historiadores de la religión) y gracias entre otras cosas a sus trabajos ha sido posible construir una teoría del trance extático —llamada por él «excursión psíquica»— que ayuda a comprender dichas técnicas dentro de la evolución religiosa de la humanidad.

Si él y algunos otros de sus ilustres colegas se hubiesen procurado una información farmacológica mínima, o hubiesen experimentado personalmente con las sustancias empleadas actualmente en ritos chamánicos, habrían matizado bastante mejor un criterio cuyo principal inconveniente es la burda simplificación<sup>54</sup>. Acostumbrados al vino y al café, no se nos ocurre confundirlos bajo la rúbrica de «narcóticos». Pero hay tanta o más diferencia entre peyote y opio, o entre cáñamo y coca, que entre vino y café. Aunque a muchos les repugne admitirlo, ciertos psicofármacos son incomparablemente más idóneos para inducir en su usuario un viaje místico que otros, y por eso mismo llevan tiempo inmemorial usándose con tales fines en varios continentes.

<sup>53</sup> Eliade, 1968, pág. 316.

<sup>54</sup> Cfr. Naranjo, en Riedlinger, 1990, págs. 177-181.

## 2

# MITOS Y GEOGRAFÍA

«Después de tres copas descubrimos la virtud total, después de un litro, retornamos a la amable naturaleza. Mas ¡ay! la perfección que alcanzamos ebrios desaparece a nuestro despertar.»

Li Po, *El vino*<sup>1</sup>.

### I. La revolución del Neolítico

Con el cultivo de los cereales aparece una mitología característica, apoyada sobre la comprensión —aceptación sería quizá más exacto— de los ciclos vida/muerte, aparición/desaparición, florecer/ajarse, en puntual correspondencia con la observación de los recién estrenados cultivos. El mito de Perséfone, raptada por las profundidades oscuras durante una parte del año y floreciente en la superficie durante la otra parte, al igual que sucede con el Dumuzi sumerio, es la representación dramatizada de la semilla. Y las metamorfosis de la semilla son lo que el hombre comienza a comprender como estatuto propio o destino.

La agricultura modifica los valores del cazador paleolítico, poniendo en lugar del mundo animal el vegetal, transformando la zoolatría en culto a la fecundidad, promoviendo el principio femenino a una posición superior y convirtiendo a la deidad celeste en un *deus otíus*.

<sup>1</sup> Trad. de R. Alberti y M. T. León.

Quizá porque la mujer centraliza aquellos conocimientos de los que depende la abundancia de las cosechas, se establece la matrilocación y se impregna de carácter religioso la sexualidad, dentro de un universo próximo a lo que ha dado en llamarse «misterio de la vegetación», especie de solidaridad mística entre los humanos y la naturaleza que debe reconocerse periódicamente por medio de ceremonias solemnes, a medio camino entre el modelo A y el B de sacrificio.

La revolución urbana (iniciada hacia el 4000 a. C.) reelabora los ritos de éxtasis dentro de las exigencias que suscita la proximidad física de grupos heterogéneos y numerosos, compelidos a la obediencia por un estamento militar y sacerdotal en rápida expansión. La proeza de desarrollar la agricultura requiere una previa acumulación de enormes conocimientos prácticos, y quizá nunca supieron tanto los hombres de la flora terrestre como cuando transformaron numerosas especies no comestibles y minúsculas en alimentos carnosos y asimilables. No es, pues, aventurado pensar que fue en esta época cuando comenzaron a acumularse conocimientos farmacológicos complejos, así como un catálogo de remedios botánicos eficaces para las dolencias.

**1. El fruto prohibido y la caída.** La liturgia aparece dominada abrumadoramente por una veneración de la fertilidad y la muerte, pues las primeras culturas urbanas representan, aunque sea de modo germinal, un salto como el que media entre la pequeña horda nómada y el multitudinario hormiguero, donde todo se ordena al vientre de una reinamadre que requiere obreros y guardianes —ya no guerreros y cazadores—, poniendo en marcha una transformación del principio de autosuficiencia en el de interdependencia, cuyas instituciones básicas serán la realeza sagrada y la esclavitud. El binomio muerte/fecundidad (hermanas gemelas en la mitología sumeria y en otras muchas culturas agrícolas) comunica una ambivalencia básica a la vida en sí, que cuando se concibe como efecto del mundo vegetal presta una extraña genealogía a las plantas.

En efecto, el vegetal no es lo *original*, algo dado espontánea e inicialmente. Para muchos cultivadores las plantas nacen de una divinidad inmolada, y quien las come se alimenta con su sustancia a la vez

que renueva un crimen. Para otros cultivadores —como los griegos— los cereales eran guardados celosamente por los dioses, y según ciertas tradiciones fueron robados para el hombre por un titán (Prometeo). Un etnólogo e historiador<sup>2</sup> ha llegado a proponer que esa diferencia entre el asesinato y el robo constituye el signo distintivo de los paleocultivadores (vegetocultura) y los agricultores en sentido estricto (cerealicultura). El mito de Perséfone recordado en Eleusis, por ejemplo, contiene elementos pertenecientes al tipo de la divinidad inmolada.

En llamativa conexión con esta genealogía de las plantas aparece el principal mito cosmogónico sumerio, el de Enki y Ninhursag, que habla del paraíso (*dilmun*) y su pérdida, acontecida cuando Enki, el «Señor de la tierra», se decide a «conocer el corazón de las plantas para determinar su destino», y va probándolas una a una. Esto acarrea la maldición de Ninhursag, la diosa madre, que decide «no mirarle con el ojo de la vida». Una vez aplacada, Ninhursag hace nacer a una diosa de los brebajes (Ninkasi), que al fin cura al consumido Enki<sup>3</sup>. De redacción muy antigua (no anterior al 2800 a. C.) y conservado en estado lacunario, el mito constituye claramente el germen del posterior relato bíblico sobre el árbol del Edén. Enki ultraja a Ninhursag probando los diversos frutos, tal como Adán y Eva ultrajan a Yahvéh comiendo la manzana prohibida.

El paraíso perdido por probar una planta está en los comienzos de la primera mitología escrita. El mundo tal cual es —no el jardín sin dolor y muerte donde, como dice el escriba sumerio, «ningún león masaca, ningún lobo se lleva al cordero, ningún enfermo de los ojos repite que le duelen los ojos»— comienza con la ingestión de un vegetal silvestre, tan inofensivo y tentador en apariencia como la manzana bíblica. Cabría por ello preguntarse si el tema del fruto prohibido, con la ambivalencia de aquello que arruina una existencia paradisiaca (aunque estancada) para dar paso a un mundo de fatigas (pero real y humano) no constituirá el último fundamento del veneno y el remedio, el panpatógeno y la panacea. En esquema, la positividad del pa-

<sup>2</sup> Jensen, 1954.

<sup>3</sup> En Lara Peinado, 1982, págs. 34-40



raíso parece la larga noche prehistórica del hombre como inconsciencia: por inconsciencia no trabaja; por inconsciencia no anticipa depressivamente la muerte, como comenzará a hacer uno de los descendientes directos de Enki, el rey guerrero Gilgamesh. Algo —el fruto prohibido— le extrae de ese sopor y le proyecta a una vigilia que ya sólo suspenden las horas de sueño de cada día.

No ha faltado quien sugiera que la planta era psicoactiva<sup>4</sup>, ni algún partidario de creer que todos los paraísos poseen parecidos que sólo son explicables porque provienen de experiencias primitivas con fármacos visionarios<sup>5</sup>. También el médico A. Bennet consideró que el

<sup>4</sup> Wasson ha insistido en vincular con el chamanismo las representaciones del Árbol (de la vida y del conocimiento) y la Planta (de la inmortalidad y la amarga ciencia), considerando que uno y otra representan originalmente la amanita muscaria. Hay tradiciones que muestran el Árbol como una diosa/mujer de redondos senos en la base, símbolo —según Wasson— de los regulares pfeños de esta seta, que crece al pie de las coníferas (pino, abeto, abedul, sabina, sequoia). Esa línea de razonamiento permitiría entender el extraño y conocido fresco románico de la capilla de Plaincourault (véase figura 8). En efecto, allí aparece una Eva junto al árbol del conocimiento, donde se encuentra enroscada la serpiente bíblica; pero con la particularidad de que el árbol es claramente una enorme amanita muscaria, cuyas ramas son setas algo menores de la misma especie. Los dos árboles —el del conocimiento y el de la vida— podrían ser entonces el mismo y con el mismo fruto, cuya ingestión produce visiones paradisíacas o aterradoras dependiendo de la situación y los individuos. Wasson presenta una considerable documentación indirecta (basada sobre todo en datos lingüísticos) para sostener que el Árbol y la Planta «son arquetipos traídos de los bosques siberianos en el cuarto milenio anterior a nuestra era» (1964, pág. 219). Curiosamente, Wasson se abstuvo de considerar el fresco de Plaincourault como prueba de su teoría, siguiendo en ello al conocido historiador del arte E. Panofsky, para el cual ese árbol es «una estilización del pino mediterráneo» (cfr. Wasson, 1968, págs. 179-180). Sólo bastante más tarde ha podido comprobarse que el criterio de Panofsky no cuadra con la evidencia, pues numerosas manifestaciones del románico europeo —en Saint-Savin-sur-Gartempe, Vézelay, Lectionnaire de Reichenau, Vicq, Aix-la-Chapelle, Hildesheim y otros lugares— exhiben en forma pictórica y escultórica amanita muscaria (o quizá panterina), así como hongos psicocibios. El trabajo de campo actual apunta a que estas obras podrían vincularse a los caballeros de la Orden de Malta, cuya estancia en Tierra Santa —durante las Cruzadas— pudo familiarizarles con ilustraciones parecidas, propias del arte romano y el cristiano primitivo (cfr. Samorini, 1997, pág. 33). Por ahora, parece indiscutible que hay una conexión entre hongos visionarios y cristianismo, si bien lo prudente es considerarla «misteriosa», como hace Samorini, en vez de lanzarse a declaraciones sensacionalistas como las de J. Allegro —uno de los filólogos responsables de editar los rollos del Mar Muerto—, a cuyo juicio el cristianismo parte de un antiguo culto místico, basado sobre la amanita muscaria, siendo el Cristo un mero símbolo de dicha seta (cfr. Allegro, 1970).

<sup>5</sup> Según Graves, «en el origen una droga alucinógena causaba visiones paradisíacas y proporcionaba la notable iluminación descrita como sabiduría perfecta» (1980, pág. 102). A su entender, el *pardess* hebreo, el *paridaeza* persa, el *dilmun* sumerio, el *paradeisos* griego y los edenes americanos y polinesios guardan una esencial semejanza, especialmente marcada cuando se trata de áreas donde se verifica un consumo de setas visionarias (Bali, México, Guatemala, Ecuador); los paraísos son siempre «hermosos jardines regados por un río cristalino de cuatro cabezas; sus frutales están cargados de joyas centelleantes y una serpiente sabia los habita» (pág. 101). Para Graves, se trata de una visión habitual en quienes experimentan con hongos psicocibios o amanita muscaria.

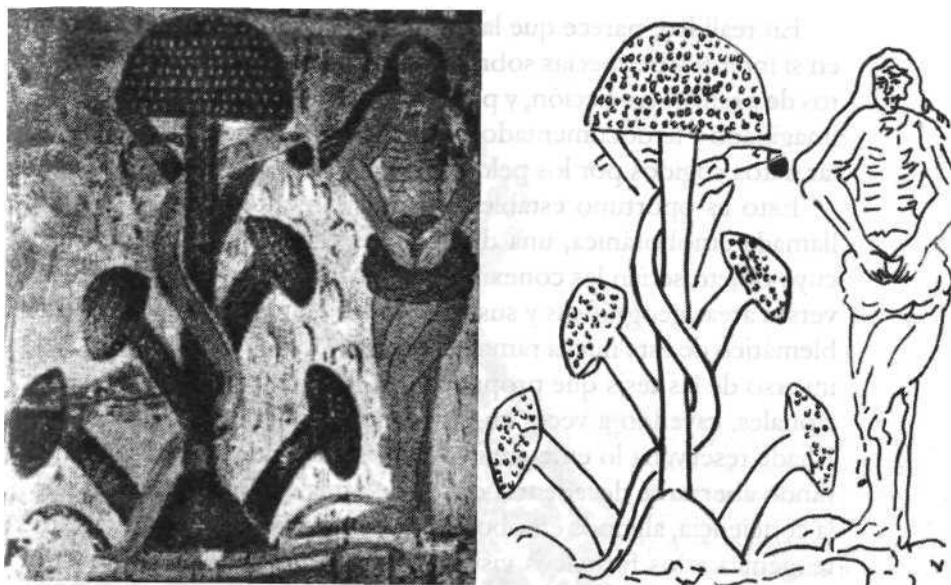


Figura 8.

Eva y el árbol, fresco románico de la capilla de Plaincourault en Francia, de finales del siglo XIII. La pintura, en muy mal estado de conservación, representa un árbol del conocimiento parecido a un ramillete de amanita muscaria. La imagen ha suscitado considerables controversias (sobre esta misma cuestión véanse también las figuras 10-12).

fruto del árbol edénico fue una planta «psuedélica»<sup>6</sup>, si bien su ortodoxo criterio —bien distinto de Wasson y Graves— es que los hombres deben evitar una nueva caída absteniéndose de todo acercamiento a ese tipo de sustancias. Una reivindicación extensa y sistemática de lo sostenido por Graves empieza a defenderse recientemente, con argumentos tanto más valiosos cuanto que se vinculan a datos no exhumados —o interpretados hasta ahora— de culturas antiguas, especialmente de las precolombinas y africanas<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. Bennet, 1971, pp. 407-409.

<sup>7</sup> Los trabajos más recientes y categóricos en esta dirección (cfr. McKenna, 1992; C. M. Torres *et alia*, 1991; Samorini, 1994) —apoyándose en datos nuevos, o no tomados hasta ahora en cuenta (como las extraordinarias pinturas rupestres del desierto de Tassili)— apuntan al descubrimiento de los hongos psicocibios como una etapa decisiva en la evolución espiritual humana.

En realidad, parece que la historia del hombre y sus drogas tiene en sí interés y peripecias sobradas como para no necesitar aditamentos de prehistoria-ficción, y para permitirse un claro deslinde entre lo imaginado y lo documentado en cada caso, sin necesidad de manipular datos cogidos por los pelos.

Esto es oportuno establecerlo precisamente antes de pasar a la llamada etnobotánica, una disciplina en principio clara y científica, cuyo objeto serían las conexiones entre la flora psicoactiva de las diversas áreas geográficas y sus respectivas culturas. Por ahora, lo problemático de esta nueva rama del conocimiento es defender el exacto inverso de las tesis que propugnan M. Eliade y otros eruditos tradicionales, cayendo a veces en una parcialidad comparable. Tal como Eliade reservaba lo enteogénico a ritos como el dionisiaco, considerando aberrante decadencia el uso de otras sustancias alteradoras de la conciencia, algunos etnobotánicos pretenden reservar la virtud enteogénica a los fármacos visionarios <sup>8</sup>, negando de modo implícito naturaleza *religiosa* al fenómeno de la posesión y sus específicos agentes. Dicho de otra manera, lo divino y lo sobrenatural sólo serían realmente accesibles (en términos químicos) acudiendo a la tradición chamánica.

## II. Una perspectiva etnobotánica

Si en el campo de la filología clásica, la antropología teórica y la historia han sido hasta hace muy poco infrecuentes los casos de investigadores con nociones farmacológicas sólidas y experiencias de primera mano en materia de sustancias psicoactivas distintas de las tradicionales en Occidente (alcohol, tabaco, café, otros sedantes y estimulantes patentados), la etnobotánica agrupa —aunque sea con grados muy diversos de adhesión— a pensadores provenientes de

<sup>8</sup> Algunos fármacos visionarios descubiertos contienen alcaloides indólicos. Otros no, como sucede con la mescalina (trimetoxifenetilamina) o el ácido iboténico de la amanita muscaria. Una excepción a la regla es el cáñamo, cuyo principio activo (el tetrahidrocannabinol) no contiene nitrógeno y no es, por tanto, un alcaloide. Lo habitual es considerar que sus formas más comunes —la marihuana y el hashisch— son visionarios «menores».

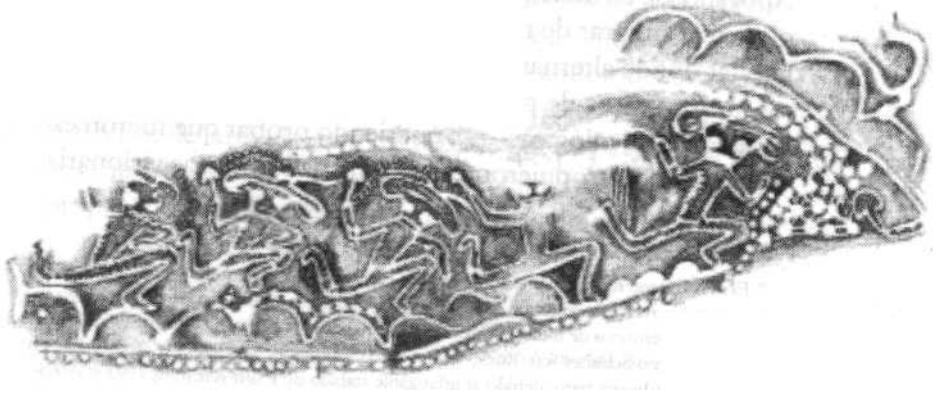
## MITOS Y GEOGRAFÍA



Figuras 9 y 10.

Pinturas rupestres neolíticas de Tassili-n-Ajjer, desierto del Sahara, sur de Argelia (7.000-5.000 a. C.).

Estas figuras antropomórficas —un posible chamán con cara de abeja y cuerpo recubierto de hongos, arriba; grupo de corredores entre figuras geométricas, abajo—son algunos de los testimonios gráficos más antiguos de una cultura asociada al consumo de setas psicoactivas.



campos muy diversos<sup>9</sup>, pero unidos por serios conocimientos tanto teóricos como prácticos sobre psicofármacos alternativos. De ello proviene que, junto a investigaciones particulares sobre tal o cual materia específica, casi todos destaquen la influencia de agentes vegetales en la génesis del complejo que podría llamarse *lo sagrado*, considerando que la intervención de ciertas sustancias con efectos visionarios no ha sido evaluada en su justa medida como factor religioso durante la Antigüedad remota.

La tesis de que los hongos mágicos se encuentran en el origen de ciertas formas de espiritualidad fue quizá expuesta originalmente por R. Graves y R. G. Wasson, si bien el primero se limitó a algunas observaciones —tan audaces e ingeniosas como dispersas—, mientras el segundo emprendió un vasto esfuerzo teórico dirigido a probarlo. Obligado a hacer una investigación básicamente interdisciplinaria, Wasson sostuvo que los datos antropológicos, lingüísticos, históricos y botánicos apuntaban a una conexión entre los llamados protoindoeuropeos y la *Amanita muscaria*. En su complicada trama argumental destacan un análisis de la religión védica, otro del chamanismo euroasiático y datos concretos sobre micología comparada, así como elucubraciones más generales. El conjunto no logra evitar cierta sensación de arbitrariedad e idea fija, si bien pone de relieve algunos aspectos de interés.

Uno de ellos es, sin duda, la distinción entre micofobia y micofilia. Apoyándose en indicios de que los hipotéticos «proto-indoeuropeos» pudieron emigrar de regiones situadas al norte del Mar Caspio —un hábitat donde alternan frías estepas con grandes bosques de coníferas, desprovistos de plantas psicoactivas a excepción de unas pocas variedades micológicas—, y queriendo probar que fueron estos pueblos quienes introdujeron cultos vinculados a setas visionarias, de los

<sup>9</sup> El más antiguo representante académico de la tendencia es R. E. Schultes, eminente botánico, cuyos primeros trabajos en esta dirección datan de 1937. Pionero es también el trabajo antropológico de P. Furst (1972), que en términos de filología clásica tiene su paralelo en contribuciones de C. A. P. Ruck, profesor de Harvard como Schultes (cfr. Ruck, 1978 y 1981). En tiempos recientes la etnobotánica ha cobrado gran auge —en buena parte debido al infatigable trabajo de J. Ott (cfr. Ott, 1993 y 1997)—, hasta el extremo de que han aparecido varias revistas especializadas, y sus investigadores celebran cada dos años un congreso mundial.

cuales acabarían surgiendo ideas nucleares para religiones posteriores, Wasson mostró que los chamanes de Asia Septentrional son muy afectos a la amanita muscaria, hasta el punto de que la orina del intoxicado (en la cual están intactos los principios del hongo) se reserva para ser bebida de nuevo y de nuevo. Gracias en principio a su esposa, una rusa, pudo documentar algo tan simple como la micofilia de este pueblo. Al igual que algunas zonas de América y el Índico, pero al revés que la mayoría de Europa, Rusia no es micófoba sino micófila, y su lengua posee para las setas y hongos un número de términos incomparablemente mayor que ninguna otra de las conocidas <sup>10</sup>.

Considerando que los hongos presentan una proporción mucho menor de toxicidad que otras plantas, como pongamos por caso las bayas silvestres <sup>11</sup>, y que el temor del vulgo se concentra precisamente en aquellos y no en estas, es un mérito de Wasson haber puesto de relieve que la micofobia podría tener una connotación religiosa original, vinculada al rechazo de cultos muy antiguos basados sobre éxtasis chamánicos. En todo caso, no deja de ser llamativo que desde sus comienzos el cristianismo mirase con reprobación el uso de cualquier especie de plantas tales —San Agustín, por ejemplo, llama a los maniqueos «comedores de hongos», dentro de una feroz diatriba <sup>12</sup>—, y que mucho más tarde la Inquisición desatara en América una dura persecución contra los nativos por emplear ritualmente hongos psicocibios. La iniciativa acabó arraigando tanto que de la micofobia no se librará ni un texto tan anticlerical como la *Encyclopedie*, cuyo artículo «Champignons» <sup>13</sup> menciona que «sólo sirven para ser arrojados otra vez al estiércol donde nacen». El hallazgo de los antibióticos (y quizá una simple experiencia personal con hongos psicoactivos) habría abochornado al autor del artículo; pero es posible que su peyorativo concepto no sea independiente de un desprecio en cuyo origen hay infundios propagados para luchar contra religiones precristianas.

<sup>10</sup> La obra exhaustiva al respecto es la de R. G. y V. Wasson (1957).

<sup>11</sup> Hay seis especies de amanitas con poder letal (*phalloides*, *virosa*, *verna*, *tenuifolia*, *bispongera* y *ocreata*), entre centenares comestibles y psicoactivas.

<sup>12</sup> Cfr. Wasson, 1964, pág. 67.

<sup>13</sup> Redactado en 1753 por L. de Jacourt.

Aparte de esto, multitud de datos etnobotánicos muestran una correlación genérica de ciertos psicofármacos con la vida del cazador y el recolector (ligada o no a una economía de pastoreo), y de ciertos otros con grupos agrícolas y urbanos donde ese tipo de individualidad ha dado paso a estructuras centralizadas. El cultivo —o la mera recolección sistemática— de las plantas produce en ellas grandes y reconocidas transformaciones, tanto morfológicas como químicas; en consecuencia preguntarse si la flora psicoactiva condiciona a las sociedades, o son ellas quienes condicionan esa flora, se emparenta con la cuestión del huevo y la gallina.

Sí es demostrable, en cambio, que en los grupos donde hoy se consumen periódicamente drogas de tipo chamánico no hay un gobierno autocrático ya formado o en trance de formación. Lo que esos grupos persiguen ante todo es lograr una simbiosis con su medio natural, desarrollando al máximo la autonomía práctica de cada individuo; a tales fines retienen una identidad colectiva que jamás traspone las fronteras de la *sociedad* para penetrar en aspiraciones *de Estado*. De ahí que los pequeños restos supervivientes de esos pueblos ya no se experimenten hoy como impurezas a redimir con misiones, o como riqueza explotable mediante colonias; simplemente van siendo desplazados de sus últimos hábitats por el poderío de las sociedades industriales avanzadas.

Estas últimas requieren drogas totalmente distintas, que en vez de inducir visiones místicas o trances adivinatorios otorguen un tipo u otro de analgesia, y un tipo u otro de estimulación en abstracto, pues tales son los medios para seguir colaborando en el engrandecimiento del Estado, única fundamentalidad real. Aunque el Estado se cobra un tributo creciente, devuelve también un creciente poderío técnico sobre el reino físico-natural, ese viejo dios —insondable, próximo y pluriforme— que el paganismo retiene como última esencia.

Una curiosa prueba de la correlación indicada aconteció al difundirse en la sociedad norteamericana y europea de los años sesenta y setenta sustancias del grupo indólico. Su efecto fue lanzar masas de jóvenes a una imitación de la existencia y valores de pueblos nómadas, en un clima de retorno a la naturaleza y pacífica liberación por la música y el amor, comprensiblemente escandaloso para el *Establishment*.

En más de un sentido, la hechicería de éxtasis parece ir siendo desplazada por una hechicería de posesión.

### **III. La distribución de los principales fármacos psicoactivos**

El aspecto más prometedor y científico de la etnobotánica práctica radica en llegar a fijar los lugares de origen de las principales drogas conocidas. La cuestión no está clara aún, aunque pueden afirmarse algunas cosas.

El norte de Asia y Europa son pobres en psicofármacos, destacando allí —como en Canadá— unas pocas especies de setas y hongos. La zona que se considera invadida por los pueblos lingüísticamente ligados al tronco ario es una amplia franja meridional llamada Creciente Fértil, que abarca desde el valle del Nilo al del Ganges, donde proliferan la adormidera, el cáñamo y daturas. Lo mismo debe decirse de Indochina y China, con la sola excepción de algunas islas del Índico y el Pacífico, donde crecen en abundancia varias especies de hongos psilocibios. El cáñamo quizá es originario de China o del Turquestán, y la adormidera con alto contenido en opio de Asia Menor, aunque se hayan encontrado muestras prehistóricas de adormidera cultivada en algunos lagos suizos, y la planta de la que derivan parece provenir del sudoeste del Mediterráneo.

Haciendo uso de una generalización típicamente «etnobotánica», cabría afirmar que desde Oriente Medio hasta China crece un analgésico con poderes de suave ensoñación como el jugo de adormidera, droga de senectud, que coincide territorialmente con duraderos imperios como el egipcio, el sumerio, el acadio, el persa y el chino. También llama la atención que en todo el territorio griego —sobre todo en la llanura de Eleusis, a muy escasa distancia de Atenas— aparezca con notable abundancia el cornezuelo de los cereales o ergot, en una variedad que recientes trabajos de campo consideran insólitamente poco tóxica y de gran potencia visionaria, en contraste con el ergot de otros lugares donde también prolifera (como es el caso de Castilla, por ejemplo).



En el continente americano, desde el valle del Mississippi hacia el sur, aparece una flora psicoactiva extraordinariamente rica, tanto al nivel de estimulantes más o menos leves (coca, mate, guaraná, cacao) como al de plantas ricas en principios visionarios, así como otras de más difícil clasificación, entre las que destaca el tabaco. El cáñamo, la adormidera y la vid fueron traídos por los españoles y portugueses cuando empezó la colonización. Puede decirse que en las zonas donde subsisten cazadores y recolectores hay siempre varias drogas de tipo chamánico.

En cuanto a África, aunque los estudios de campo son todavía muy insuficientes, la flora psicoactiva posee una notable variedad. Parecen autóctonos el cáñamo y las daturas, así como la iboga, una planta cuyo principal alcaloide es indólico y en torno a la cual gira el culto bwiti en el Gabón y Zaire; se trata de una religión parecida en muchos aspectos a la Iglesia americana del peyote, que —como esta— resiste con cierta eficacia al cristianismo y el islamismo, aceptando algunos elementos suyos. Por otra parte, destacan plantas que contienen alcaloides de tipo cafeínico o anfetamínico como el cat<sup>14</sup> y la nuez de cola<sup>15</sup>. Será en zonas contiguas a las del cat y la cola donde surja —ya bastante tarde, hacia el siglo X— el café. Es de suponer que la planta tenía millones de años de existencia, pero las variedades cultivadas no son anteriores.

En Extremo Oriente a lo antes mencionado hay que añadir el té y, sobre todo, el betel, otro excitante que se masca formando una bola semejante a la «cocada» del indio andino, con una frecuencia prácticamente igual (esto es, todo el día, como los mascadores de cat y cola), y por las mismas razones, ya que reduce el hambre, disminuye la fatiga

<sup>14</sup> Las hojas del arbusto *Catha edulis* se consumen mucho en Abisinia y Yemen. Su alcaloide (la catinona), que alcanza hasta el 2,1 por 100 en material fresco, posee poderes excitantes comparables a la anfetamina. Aunque los usuarios pertenecen a todos los estratos sociales, sin distinciones religiosas ni étnicas, Lewin mantiene que por término medio padecen trastornos cardíacos y de la libido, semejantes a los de grandes cocainómanos (1970, pág. 258).

<sup>15</sup> La nuez de cola, fruto de un árbol silvestre (el *Cola nitida*) crece en una franja que va desde Guinea hasta las fuentes del Nilo. Estas semillas poseen un 2 por 100 de cafeína —lo mismo que el café— y pequeñas cantidades del estimulante teobromina, también presente en los granos de cacao. Al igual que el cat, la cola es consumida masivamente con fervor, «no siendo raro ver al pobre recoger un trozo de nuez roído y agotado por el rico, y metérselo de nuevo en la boca para obtener algún efecto» (Lewin, 1970, pág. 280).

y combate la desgana laboral<sup>16</sup>. El uso del betel cubre parte de las islas del Pacífico, si bien en Oceanía el fármaco más utilizado es el *kawakawa*, un brebaje rico en pironas<sup>17</sup> y extraído de cierta raíz, que se incorpora a rituales chamánicos en algunas zonas, pero en otras se ingiere por razones estrictamente profanas. Sólo Australia parece desprovista de drogas peculiares según Schultes, aunque otros mencionan la existencia allí de una solanácea con notables poderes<sup>18</sup>, cuyas hojas serían fumadas por los aborígenes en contextos sacramentales.

Por lo que respecta a Europa Central y Occidental, puede considerarse el paraíso de las solanáceas alucinógenas, donde crecen espontánea y profusamente el beleño, la belladona, la mandrágora y varias daturas. También hay varios tipos de hongos visionarios, aunque sólo en algunas zonas (como en Cataluña con la amanita muscaria o en Gales con psicibios) hay tradiciones populares de uso. Es probable que la adormidera cultivada (*Papaver somniferum*) derive de la silvestre *Papaver setigerum*<sup>19</sup>, también llamada *Papaver iberos* por ser autóctona y espontánea en una zona que De Candolle —en su tratado sobre el origen de las plantas de cultivo<sup>20</sup>— sitúa sobre un territorio delimitado por España, Argelia, Córcega, Sicilia y Chipre.

La vid se ha supuesto originaria de las vertientes caucásicas, de las riberas del Mar Negro y de puntos situados más al este. Sin embargo, en países mediterráneos se han descubierto huellas de vid silvestre que se remontan al Plioceno, lo cual significa entre cuatro y siete millones de años. El hallazgo debe relativizarse, pues no es probable que esas variedades fuesen comestibles.

<sup>16</sup> Sus usuarios cubren una zona de ocho millones de kilómetros cuadrados aproximadamente y rondan los trescientos millones, localizados sobre todo en el litoral y las Islas del Índico, el Mar de China y parte del Pacífico. Aunque el betel se prepara con la hoja del árbol de ese nombre (*Piper betle*) y fragmentos de algún carbonato cálcico (cenizas, polvo de conchas, cal apagada, etc.), el elemento psicoactivo es la nuez de una palmera (la *Areca catechu*), descrita como fármaco ya por Teofrasto en el III a. C. y llamada *guvaka* en sánscrito.

<sup>17</sup> El alcaloide principal es la dihidrometicistina.

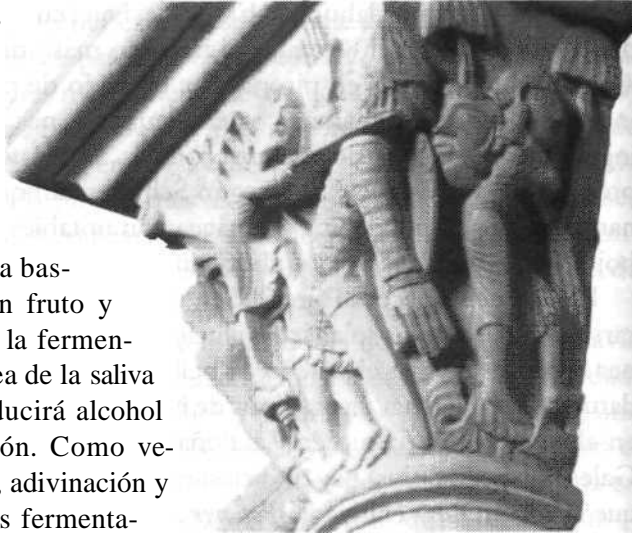
<sup>18</sup> La *Duboisia hopwoodii*, que parece crecer en Australia Central y posee una alta proporción de escopolamina, un alcaloide muy alucinógeno (cfr. Lewin, 1970, págs. 115-116), y también nicotina.

<sup>19</sup> Se trata de una planta baja en morfina, con cápsulas considerablemente menores que la variedad *somniferum* y hojas divididas más profundamente; cfr. Font Quer, 1982, pág. 240. En España crece a lo largo de la costa, desde Gerona hasta Portugal.

<sup>20</sup> Cfr. Pauly, vol. XV, 2, pág. 2435.

Las plantas vinculadas a bebidas alcohólicas son prácticamente universales.

Para conseguir una tosca cerveza basta masticar algún fruto y Luego escupirlo; la fermentación espontánea de la saliva y el vegetal producirá alcohol de baja graduación. Como vehículo de éxtasis, adivinación y terapia los zumos fermentados nunca merecieron de los



chamanes americanos y euroasiáticos juicio distinto del que enuncia el *Satapatha Brahmana*, bastante antes de la predicación budista:

«*Soma* es verdad, prosperidad, luz; *sura*<sup>21</sup> es falsedad, miseria, tinieblas»<sup>22</sup>.

Sin embargo, todo depende de lo que cada cultura pretenda obtener de los psicofármacos. El Antiguo Testamento celebra los poderes del vino para consolar al hombre infeliz, y andando el tiempo estos caminos de resignación acabarán considerándose lo único racional. A finales del siglo XVIII se incorporó un llamativo texto a los manuales escolares suecos:

«Rara es la tribu nómada que no use la amanita muscaria para despojarse de sus sentimientos y sentidos, a fin de poder gozar el placer animal de rehuir las saludables ataduras de la razón. Afortunadamente, el arte de la destilación está atajando este ignominioso abuso»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> «Bebidas alcohólicas».

<sup>22</sup> 5.1.2.10 (ed. Chowkamba).

<sup>23</sup> Ödman, 1784, pág. 245.

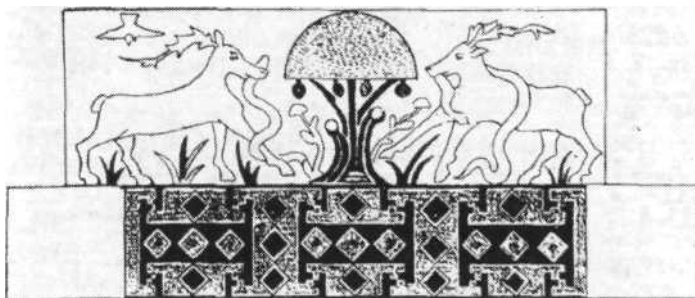
## MITOS Y GEOGRAFÍA



Figuras 11, 12 y 13 [cortesía de G. Samorini; véanse también figura 8 y lámina 7]. En la página anterior, capitel de la basílica de Vézelay, Francia Central (siglo XII); pintura de un manuscrito alquímico del siglo XIV; abajo, mosaico del baptisterio de Ssaoudia, Túnez (Sfax).

En el arte cristiano antiguo, particularmente en el románico y en el gótico, se encuentran árboles simbólicos (árboles de la vida, y árboles del conocimiento) que son conocidos como árboles-hongo.

¿Intentaron los autores de estas obras representar la *Amanita muscaria* u otros hongos psicoactivos como un mensaje esotérico, o pintaron inconscientemente un esquema iconográfico del árbol del fruto prohibido, sin reconocer su eventual significado micológico? Es notable que la iconografía de este tipo existente en Francia Central fuera pintada por Caballeros de la Orden de Malta al regreso de las Cruzadas.





Figuras 14 y 15.

Textos médicos de las primeras grandes civilizaciones (Mesopotamia y Egipto).

A la izquierda, una colección de recetas sumerias en una tablilla descubierta en Nippur. Al estar fechada en el 2100 a. C., se la considera el texto médico más antiguo de los conocidos.

Abajo, el papiro egipcio descubierto por George Ebers en Tebas en 1872; entre sus ochocientas once prescripciones médicas se han identificado términos correspondientes a más de setecientos fármacos distintos.



### 3

## LA EBRIEDAD PROFANA

**H**ay indicios de opiofagia en poblados lacustres de algunos lagos suizos y el norte de Italia —fechables hacia el XXV a. C.—, donde aparece la variedad de adormidera cultivada (*Somniferum*) en vez de la silvestre (*Setigerum*), y vestigios de cultivo de esta planta en épocas muy anteriores<sup>1</sup>. Sin embargo, los primeros datos incuestionables y numerosos sobre fármacos psicoactivos se encuentran en Asia Menor, que puede por eso considerarse la cuna de los principales hallazgos, tal como es la cuna de nuestras civilizaciones.

### I. Mesopotamia

Ninkasi, la diosa sumeria de los brebajes que socorre al intoxicado Enki, es una figura que sugiere conocimientos farmacológicos sistemáticos. Pero la primera droga que llega al registro escrito es el opio. Ya en el tercer milenio anterior a la era cristiana tablillas cuneiformes descubiertas en Uruk representan la adormidera mediante dos signos, de los cuales el segundo significa también «júbilo», «gozar»<sup>2</sup>. Bastante posteriores —del XXII a. C, aproximadamente— son otras tablillas sumerias donde se menciona la cerveza como remedio, recomendán-

<sup>1</sup> Cfr. Montagu, 1965, pág. 68, y Lewin, 1970 (1927), pág. 54. Los datos originales provienen del libro de Herr sobre las plantas de las construcciones lacustres, y el de Neuweiller sobre los restos de plantas prehistóricas en Europa Central, recensionados en Pauly, vol. XV, 2, pág. 2435.

<sup>2</sup> Cfr. Lindesmith, 1965, pág. 207.

dose para mujeres en estados de lactancia<sup>3</sup>. Tampoco falta el mitólogo de la planta de la inmortalidad, que aparece en la *Epopéya* de Gilgamesh bajo su habitual forma (primero es hallada tras grandes trabajos, y luego se pierde lastimosamente). Las cabezas de adormidera se extienden también a algunos puntos del Mediterráneo. Aparecen en los cilindros babilónicos más antiguos, así como en las imágenes de la cultura cretense-micénica<sup>4</sup>.

Considerablemente posterior es el famoso Código de Hammurabi (s. XVIII a. C.), cuyos preceptos sobre «casas de bebida» o tabernas muestran la importancia y difusión de los vinos en esa época. Su artículo 108 establece que «si una tabernera<sup>5</sup> rebaja la calidad de la bebida, y esto fuese probado, la arrojarán al agua»<sup>6</sup>. Considerando que el ahogo es una de las tres formas de pena capital previstas en el Código<sup>7</sup>, no cabe duda de que los babilonios se aseguraban a fondo contra manipulaciones en su vino de dátiles. Además de bebidas alcohólicas, sabemos que en las tabernas se vendía sexo, y eso explica la prescripción de su artículo 110: «Si una sacerdotisa entrara en una taberna, esa mujer será quemada». Las sacerdotisas de Ishtar eran desde luego *hieródulas* o rameras sagradas, pero ni su forma de pago ni su lugar de trabajo ni su clientela tenían nada que ver con los de las meretrices laicas.

Las daturas y la mandrágora llegan al registro escrito con los babilonios igualmente. Datos botánicos indican que hay ya cáñamo en toda esta región, aunque hará falta esperar al dominio asirio (IX a. C.) para que la planta aparezca mencionada, concretamente como incienso ceremonial<sup>8</sup>. El sistema de los sahumeros gozó de gran predicamento en la Antigüedad como medio de administración para ese y otros fármacos.

El hecho de que únicamente se mencionen adulteraciones en el caso de bebidas alcohólicas sugiere que sólo ellas gozaban de una

<sup>3</sup> Cfr. Roueché, 1960, en Szasz, 1985, pág. 44.

<sup>4</sup> Cfr. Ebert, en Pauly-Wissowa, XV, 2, pág. 2435.

<sup>5</sup> «Cabaretera» traducen Driver y Miles, 1955.

<sup>6</sup> Cfr. Lara Peinado, 1982.

<sup>7</sup> Las otras dos eran el empalamiento y la hoguera.

<sup>8</sup> Cfr. Schultes y Hofmann, 1982, pág. 95.

## LA EBRIEDAD PROFANA

demanda superior a la oferta. Pero el estado lacunario de las fuentes no permite asegurar nada al respecto. Todo cuanto queda claro es que las plantaciones de adormidera son en Mesopotamia antiquísimas (cuando menos cuatro milenios contando a partir del momento actual), cosa que explica el contenido anormalmente alto en morfina del opio mesopotámico hoy, y su arraigo en lo que actualmente son territorios comprendidos entre las fronteras de Irak, Irán y Turquía.

También sabemos<sup>9</sup> que la medicina babilónica no sólo usaba habitualmente opio, mandrágora, cáñamo, cerveza y vino, sino sustancias de gran actividad como el eléboro negro y otros venenos. Con todo, el médico debía ser cauteloso en la administración de sus remedios. Podía negarse a dar tratamiento a un paciente, o advertir de antemano con claridad sobre los inconvenientes e insuficiencias de su terapia, exigiendo la aceptación previa del riesgo (y la consiguiente reducción de su minuta). Pero si alardeaba de su capacidad y la cura mataba al enfermo perdía ambas manos; si sólo se seguía empeoramiento estaba obligado a indemnizar.

Figura 16.  
La estela que contiene  
el Código de Hammurabi  
(s. XVIII a. C.) incluye preceptos  
sobre «casas de bebida».



<sup>9</sup> Cfr. Thompson (1924 y 1926).





Figura 17.  
Los enamorados en el jardín (estela egipcia). La reina Nefertiti ofrece al faraón Akenatón una flor—supuestamente afrodisiaca—de mandrágora.

## II. El antiguo Egipto

Cuenta un fragmento del canto IV de la *Odisea* que Helena era una experta en drogas (*pharmaká*).

«... ingeniosas y muy buenas, que dióle Ton, la esposa de Polidamna, en Egipto; allí muchas las tierras de pan producen, y la mezcla de unas es buena, y la de otras nociva; allí todos son médicos; nadie en el mundo es más sabio, porque allí del linaje de Peán todos descienden»<sup>10</sup>.

Junto al curioso nexos entre fármacos y cereales<sup>11</sup>, y al llamativo imperio de la automedicación, el texto homérico indica algo que parece evidente por otros muchos motivos. Los conocimientos farma-

<sup>10</sup> Versión de F. Gutiérrez.

<sup>11</sup> El tema se aborda más adelante, al hablar del *kykeón* y Eleusis.

cológicos egipcios no han tenido quizá igual hasta tiempos recientes, gracias a la química de síntesis. La existencia de un arsenal de drogas «ingeniosas y muy buenas» cobró nuevos visos cuando H. Grapow y H. von Deines aislaron más de setecientos nombres de fármacos distintos en los papiros descubiertos<sup>12</sup>. Desde que en 1890 Joachim publicó el papiro hallado en Tebas por G. M. Ebers —cuya redacción se sitúa hacia el XII a. C.— era claro que la materia médica egipcia poseía una variedad rayana en lo desconcertante<sup>13</sup>; pero el transcurso del tiempo ha venido a mostrar, además, que la gran mayoría de tales conocimientos quedará sepultada por el misterio.

En efecto, apenas podemos identificar unas pocas entre las plantas y mezclas allí mencionadas, porque la farmacología no es —como otras ramas terapéuticas— algo que pueda traducirse sin un término medio en la experiencia inmediata. Si nuestra civilización sucumbiera como sucumbió la egipcia, y sólo quedasen retazos sueltos de los vademécums de algunas farmacias actuales, la mera palabra penicilina —o incluso menciones al hongo *Penicillium*—no bastarían para averiguar su elaboración varios miles de años más tarde, y su agente podría seguir existiendo sin ser identificado.

Admitido esto, nos queda reconocer precisamente lo más elemental, que son el opio, algunas bebidas alcohólicas, cáñamo y solanáceas. También muy antiguo es el *kyphy*, un incienso ceremonial de posible psicoactividad, entre cuyos ingredientes hay una «resina» (probablemente de cáñamo), empleada en el *vino resinato* que mencionarán mucho después Demócrito y Galeno.

**1. El opio y el vino.** La adormidera, llamada «planta *spen*», es utilizada en cocimientos simples como analgésico y tranquilizante. Cuenta el papiro de Ebers que la sacerdotisa-médico Tefnut curó una jaqueca del dios Ra usando un té hecho con sus cabezas. Imhotep, el Esculapio egipcio, significa «el que trae la paz», nombre alusivo al pacificador general de dolores que representa la adormidera. Sin embargo, lo

<sup>12</sup> 1954, vol. IV.

<sup>13</sup> Ese solo texto enumera más de 900 remedios.

## LA ERA PAGANA

habitual es recomendar el jugo de las cápsulas (opio) en pomadas, por vía rectal y por vía oral. Se propugna para una amplia gama de trastornos, incluso para los dolores de la dentición infantil y, en general, para «impedir que los niños griten fuerte»<sup>14</sup>, como luego sucederá en India y China. Una de las recetas del papiro de Ebers está a medio camino entre lo hilarante y lo intrigante:

«Mézcse el jugo de la planta *spen* con estiércol de moscas que hay en las paredes, hágase una masa, pásese por tamiz y adminístrese durante cuatro días. Los gritos cesarán enseguida»<sup>15</sup>.

Llamado «tebaico», y atestiguado desde el Primer Imperio, el opio egipcio es símbolo de calidad en todo el Mediterráneo, siendo objeto de numerosas falsificaciones que denunciarán Dioscórides, Plinio y otros. En las líneas que preceden al texto antes citado de la *Odisea*, dice Homero:

«Tuvo entonces Helena, la hija de Zeus, un propósito: un filtro (*nepenthés*) de pronto echó al vino que bebían, contra el llanto y las iras, que hacía olvidar cualquier pena a todo aquel que gustara de él. Mezclado en su crátera no podría verter una lágrima en todo aquel día, pese a que hubiera visto morir a su padre y a su madre, o delante de él y ante sus propios ojos le hubiesen degollado con armas de bronce a un hermano o un hijo.»

Estos colosales efectos pacificadores han hecho que la mayoría de los intérpretes identificaran el *nepenthés* con opio tebaico; otros, como Coleridge (desde luego una sólida autoridad en la materia), prefieren pensar que era un preparado muy activo de cáñamo, o un combinado de cáñamo y alguna solanácea. Pero aquí, como en lo relativo a otras muchas drogas antiguas, las hipótesis pueden multiplicarse sin llegar nunca a nada seguro. Considerando el extraordinario florecimiento de la farmacología en Egipto, no es descartable un específico todavía más potente que el opio, que produjera rápidos y duraderos efectos del tipo hoy denominado neuroléptico («sujeta nervios»).

<sup>14</sup> Cfr. Macht, 1915, pág. 480 y ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 481.

## LA EBRIEDAD PROFANA

No obstante, quizá lo más significativo del texto homérico es que ese potente filtro se mezclase con vino sin consultar a los reunidos, como cosa habitual o al menos no inconveniente en un ágape. Curiosamente, los griegos acostumbraban a beber el vino aguado, y cuando no era así —por ejemplo, al iniciarse la expedición de los argonautas— caían en estados de enorme embriaguez. Por otra parte, la literatura griega menciona vinos tan fuertes que podían ser diluidos en veinte partes de agua<sup>16</sup>, y que requerían por lo menos ocho partes para beberse sin riesgo de enfermedad o muerte<sup>17</sup>. Bastaban tres copas pequeñas de vino diluido para que el sujeto quedase al borde del delirio, y cuando se celebraba un banquete la bebida era regulada por un maestro de ceremonias, encargado de determinar el grado de embriaguez aconsejable<sup>18</sup>. Considerando que los griegos no sabían destilar, y que la fermentación natural de la uva nunca puede superar los 14° (al hacerse letal entonces para sus propios agentes fúngicos), parece posible que los vinos antiguos no siempre contuvieran mosto fermentado como única sustancia embriagadora, sino algunos ingredientes vegetales más, cuyas recetas originales provendrían de Egipto. No sirve como dato en contrario alegar que las cráteras utilizadas en los banquetes —las de la época de Pericles, por ejemplo— tuvieran cabida para un litro; precisamente eso indica una dilución sistemática de la bebida.

Por lo que respecta al uso de bebidas alcohólicas en Egipto, nos encontramos con algo semejante a lo ya visto a propósito de la civilización sumeria y el Imperio babilónico. Desde el siglo XVIII al XVII a. C, los tratamientos de sus médicos contienen cerveza o vino en el 15 por 100 de los casos.

Y al vino precisamente pertenece la más antigua admonición *moral* conservada en materia de agentes psicoactivos. Se trata de un texto fechable hacia el siglo XX a. C, que contiene una misiva de cierto sacerdote a su pupilo:

<sup>16</sup> *Odisea*, IX, 208-211. Eurípides, *Los ciclopes*, 145 y ss.

<sup>17</sup> Plinio, *Historia natural*, XIV, 53.

<sup>18</sup> Cfr. Ruck, 1980, págs. 63-66.



Figura 18.  
Estela egipcia que representa  
a un soldado sirio bebiendo  
cerveza en una taberna,  
servido por un mozo egipcio.

«Yo, tu superior, te prohíbo acudir a las tabernas. Estás degradado como las bestias»<sup>19</sup>.

Poco posterior es la admonición de un padre a su hijo:

«Me dicen que abandonas el estudio, que vagas de callejón en callejón. La cerveza es la perdición de tu alma [...]. Eres como un templo sin dios, como una casa sin pan»<sup>20</sup>.

En efecto, esta «degradación» y «perdición» sólo se atribuye a las bebidas alcohólicas, aunque en modo alguno siempre o por principio. Los demás fármacos son invariablemente medicinas, sujetas a un régimen de automedicación o a usos suntuarios. En las tierras donde por vez primera comienza a cultivarse sistemáticamente, la adormidera es una bendición que se usa desde la infancia sin suscitar problema alguno de salud o moralidad pública. Es también una bendición económica, ya que los opios egipcios y mesopotámicos serán uno de los artículos económicos básicos para estas civilizaciones. Merece observarse, por último, que si bien otros fármacos —como el *kyphy* y la mandrágora— presentan ciertas connotaciones mítico-rituales, el opio constituye una droga laica, que se emplea en contextos profanos.

<sup>19</sup> Cfr. Crafts, 1900, pág. 5.

<sup>20</sup> Cfr. Lewin, 1970, págs. 173-174.

### III. Israel

Tras el Diluvio, el primer hombre que empieza la repoblación de la tierra se topa con una droga.

«Y Noé, el cultivador, comenzó plantando la viña. Habiendo bebido del vino se embriagó y se desnudó en el interior de su casa»<sup>21</sup>.

De sus tres hijos, uno —Cam— vio la desnudez de su padre y llamó a sus hermanos para que la contemplasen. Los otros dos —Sem y Jafet— prefirieron no mirar y cubrirle púdicamente. Al recobrar la sobriedad Noé bendijo a los segundos y maldijo al primero. Nada posterior en el *Génesis* sugiere que el patriarca haya mancillado su condición de justo al embriagarse. Sólo queda claro que el vino lleva a hacer tonterías a quien no lo conozca y prescinda de medida. La verdadera falta reside en la irreverencia ante un ebrio, que como agricultor tiene derecho a solazarse con los frutos surgidos de su esfuerzo. Así lo piensa un erudito bíblico profundamente helenizado como Filón de Alejandría, para quien la desnudez de Noé constituye un acto infantil, aunque también el símbolo de la verdad que rasga los disfraces de la virtud y el vicio, devolviendo su inocencia al hombre; en efecto, Noé adopta la misma actitud de Adán y Eva antes de pecar, cuando no se avergonzaban de sus cuerpos. Y si bien demuestra torpeza, no es menos cierto que evita los males del escándalo por acontecer todo en el interior de la casa, privadamente. En realidad, «la maldición de Cam se pronuncia porque *dio publicidad a la modificación del alma*»<sup>22</sup>.

Unos capítulos después el *Génesis* vuelve sobre el tema del vino y la desnudez en la historia de Lot con sus dos hijas:

«Ven, dijo la hija mayor a su hermana, hagamos que nuestro padre beba y acostémonos con él; así obtendremos una descendencia»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> *Génesis*, IX, 20-21.

<sup>22</sup> *Legum Allegoria*, II, 62.

<sup>23</sup> XIX, 32.



Figura 19.  
La borrachera  
de Noé, basílica  
de San Marcos,  
Venecia, siglo XIII.

Recién aniquiladas Sodoma y Gomorra, convertida en estatua de sal su madre<sup>24</sup>, las hijas de Lot «carecen de hombre con el cual unirse a la manera de todo el mundo»<sup>25</sup>. La bebida les permite «tenderse junto a su padre, que no tuvo conciencia de cuando se acostaron y cuando se levantaron»<sup>26</sup>. Ni su progenitor ni ellas ni sus hijos serán malditos.

Llama la atención en el relato su incongruencia. O al vino se añadía algún tipo de filtro —análogo al *nepenthés* egipcio, aunque distinto en composición— capaz de proporcionar a Lot la extraordinaria energía requerida para saltar sobre el tabú del incesto, provocando total inconsciencia e hiperactividad a la vez, o si era simple vino la peripeca parece en conjunto una búsqueda de pretexto por parte de padre e hijas, actores en una comedia de rústicos equívocos. El grado de intoxicación alcohólica requerido para caer en una amnesia e insensibilidad ética completas se compagina mal con la considerable hazaña —para un hombre de edad avanzada— de desflorar y embarazar a dos doncellas en noches sucesivas, sin darse siquiera cuenta.

<sup>24</sup> Filón comenta sobre este personaje: «Podríamos llamarla "costumbre" para darle su nombre correcto; su naturaleza es hostil a la verdad, y si la llevamos con nosotros se queda atrás, observa en torno los viejos objetos familiares y permanece entre ellos como un monumento sin vida» (*De ebrietate*, XL, 164).

<sup>25</sup> *Génesis*, XIX, 31.

<sup>26</sup> *Ibid.*, XIX, 33.

## LA EBRIEDAD PROFANA

La siguiente noticia de interés en la Biblia es una exigencia de sobriedad para los sacerdotes levitas, aunque restringida a sus actos de servicio como tales y no aplicable a su vida privada.

«Yahvéh habló a Aarón y le dijo: "Cuando vengáis al Tabernáculo, tú y tus hijos, no bebáis vino ni bebidas análogas, no sea que muráis: es una ley perpetua para todos vuestros descendientes. Que sea lo mismo cuando separéis lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, y cuando hagáis conocer a los hijos de Israel cualesquiera de las leyes que os dio Yahvéh por medio de Moisés"»<sup>27</sup>.

Evidentemente, algo capaz de trastornar hasta tal punto a dos venerables patriarcas resultaba inadmisibile en las proximidades del Señor o en actos relacionados con él. Sin embargo, el vino es celebrado en el hermoso Salmo 104, que canta casi dionisíacamente los esplendores del mundo, como aquello que «regocija el corazón del hombre». No acerca a la deidad y no es por lo mismo un enteógeno, pero puede inspirar una alegría que el espíritu judío considera deseable y hasta educada, signo de sabiduría.

«El hombre sabio se hace más cordial tras consentirse el vino que cuando está sobrio, y no nos equivocaremos al afirmar por esta y otras razones que se embriagará. Hemos de hacer notar además, que la continencia de la sabiduría no es ceñuda y severa (*austero*»), contraída por hondo pensamiento y depresión sino animada y tranquila, llena de regocijo y contento, sentimientos que mueven a menudo al hombre a ser bromista y jocosos de un modo perfectamente refinado. Esa jovialidad se armoniza con un digno respeto hacia uno mismo»<sup>28</sup>.

Variantes tales de la alegría podían ser aceptables dentro de un legalismo tan feroz como la religión mosaica porque allí no se prohíbe fornicar, sino sólo cometer adulterio<sup>29</sup>. En efecto, la historia de Lot y sus hijas afirma categóricamente los poderes afrodisíacos del vino; tan categóricamente, que aceptarlo significa admitir sin reservas los placeres del ayuntamiento sexual, mientras lo propio del cristianismo fue insistir en la finalidad procreativa como única justificación

<sup>27</sup> *Levítico*, X, 9-11.

<sup>28</sup> Filón, *De plantatione*, XXXVIII, 166-167.

<sup>29</sup> Cfr. el Decálogo expuesto en *Éxodo* XX, 14



para disfrutar de ellos. Pero cuando el salmo 104 canta el vino como lo que regocija el corazón del hombre no parece independiente de este específico uso; así lo indica, por ejemplo, el comentario de Filón a la escena donde Abimelech ve por una ventana a Isaac «acariciando» a Rebeca<sup>30</sup>:

«¿Qué ocupación más correcta hay para un hombre sabio sino jugar alegremente y hacer gozo en compañía de una mujer que espera pacientemente<sup>31</sup> todo cuanto es hermoso? Resulta por eso evidente que Isaac se embriagará, viendo que la ebriedad es saludable para el carácter por rescatarlo de crispación e intensidad excesivas»<sup>32</sup>.

Por último, junto a este valor desinhibitorio, el Antiguo Testamento considera también las bebidas alcohólicas como analgésico, de un modo bastante más realista:

«Procura bebidas fuertes al que va a perecer,  
corazón colmado de amargura:  
¡que beba! ¡que olvide su miseria!  
¡que no recuerde ya su pena!»<sup>33</sup>.

Junto a este conjunto de referencias existe también una corriente que fustiga los excesos con el alcohol, aunque se restringe a los profetas y especialmente a Isaías, a quien indignan las borracheras entre los rectores del pueblo<sup>34</sup>, y cualquier clase de jactancia relacionada con el consumo de bebidas<sup>35</sup>. Varios siglos posterior a Isaías, escrito durante el período de helenización y no incluido en la Biblia hebrea, el libro

<sup>30</sup> *Génesis*, XXVI. 8.

<sup>31</sup> Rebeca significa en hebreo —según Filón— «paciente espera», e Isaac «risa».

<sup>32</sup> *De plantatione*, XXIX, 170.

<sup>33</sup> *Proverbios*, XXXI, 6-7.

<sup>34</sup> Dice, por ejemplo: «Sacerdotes y profetas se tambalean bajo el efecto de la bebida, víctimas del vino; las bebidas fuertes les aturden, vacilan bajo el efecto de visiones, se les traba la lengua al hablar» (XXVIII, 7). La referencia a «visiones», y la distinción entre vino y «bebidas fuertes», vuelve a sugerir la posibilidad de que hubiera mostos cargados con filtros psicoactivos.

<sup>35</sup> «Malditos los que corren desde la mañana tras las bebidas fuertes, y se retrasan de noche excitados por el vino [...] Malditos los héroes a la hora de beber, y los campeones a la hora de mezclar bebidas fuertes» (LVI, 12; denuestos semejantes aparecen en XXII, 13, y en Amós VI, 1). La «mezcla de bebidas fuertes» es algo extraña, pues faltando los aguardientes —que se inventan mucho más tarde— parece que

## LA EBRIEDAD PROFANA

de la *Sabiduría* indica una reacción ante los cultos dionisiacos y la actitud griega, al poner en boca del «impío» la admonición:

«Embriaguémonos con vinos exquisitos y perfumes, no dejemos pasar la flor de la primavera, coronémonos de rosas antes de que se aje; que nadie falte a nuestra orgía»<sup>36</sup>.

Sin embargo, ni la severidad de algunos profetas ni el rechazo del paganismo deben inducir a creer que el vino haya sido objeto de peyoración en la cultura judía, donde hasta el día de hoy interviene en todas las ocasiones de señalada importancia social (desde la circuncisión del niño, la celebración del sábado, las fiestas y los matrimonios hasta el ágape por las almas de los difuntos). El vino es un modo de destacar su santidad, y justamente porque todos sin excepción lo beben puede arraigar un firme rechazo cultural hacia el alcoholismo. Se da la instructiva paradoja de que, siendo un lugar donde prácticamente no existe un solo abstemio, Israel es también el país actual donde menos litros de alcohol se consumen por habitante y año, de entre los que no pertenecen al área musulmana, budista o brahmánica<sup>37</sup>.

En cualquier caso, el apoyo de la cultura judía al vino es un factor destacado para entender su posterior entronización cristiana como sangre divina, por si fueran poco sus virtudes intrínsecas como droga, y sus profundas raíces religiosas en cultos arcaicos de posesión, como los dionisiacos y otros semejantes del área mediterránea.

La Biblia hebrea es pobre en referencias a otros fármacos. Hay algunas menciones a la mandrágora —reputada planta de fecundidad, quizá con alguna connotación de afrodisíaco— y, salvo error, ninguna al opio y al cáñamo.

quiere decir beber sucesivamente distintos vinos reposados (nuestros «olorosos», que pueden alcanzar unos pocos grados sobre el límite fermentativo de los 14). Pero también podría ser un defecto de traducción en la llamada Biblia de Jerusalén, empleada para las citas, y significar «bebidas mezcladas» (con otras sustancias).

<sup>36</sup> II, 7-8.

<sup>37</sup> Una detallada estadística puede encontrarse en la *encyclopaedia Britannica* (en lo sucesivo *EB*), art. «Alcohol consumption». Incluso un país con gran influencia budista como Japón tiene tasas de consumo superiores.



Figura 20.  
Shen-nung, legendario dios-emperador chino, descubridor de las propiedades medicinales de muchas plantas. En su farmacopea, que se cree fue recopilada por primera vez en el año 2737 a. C., se incluye la *Cannabis sativa*. Copiado de una pintura antigua en Shanghai por un artista chino.

#### IV. China

Si exceptuamos prácticas chamánicas en zonas limítrofes con Mongolia y la actual Rusia (norte y noroeste respectivamente), la civilización china tiene en común con las de Asia Menor no hallarse emparentada con enteógenos ni siquiera en los tiempos más remotos. La idea de drogas religiosas sólo penetró con el budismo, vinculándose entonces a las tradiciones indias sobre cáñamo y daturas, que habrían surgido del cielo cayendo como gotas de ambrosía.

Un segundo rasgo característico de China han sido aspiraciones sostenidas de la autoridad política al control sobre algunas drogas, explicables considerando que su esquema de gobierno —prototipo

del llamado despotismo asiático— implica un adulto (el Hijo del Sol o Emperador) y un pueblo compuesto sin excepción por menores de edad, tutelados benévola o severamente según crea más oportuno aquel. El concepto de ciudadanía, que en ciertos puntos del Mediterráneo se remonta al siglo V a. C, será completamente desconocido en esos dominios hasta bien entrado el siglo en curso, e incluso entonces la efímera tentativa republicana de Sun Yat-sen recaerá —con el presidente vitalicio Mao y sus sucesores— en la doctrina paternal estricta.

En efecto, aunque el alcohol propiamente dicho es un hallazgo de los alquimistas europeos al final de la alta Edad Media, los chinos fueron pioneros en procedimientos imperfectos de destilación, y es posible que ya desde el siglo VIII a. C. obtuvieran aguardientes de baja graduación a partir de la cerveza de arroz. Sin embargo, China fue también el primer Estado que trató de prohibir el consumo de aguardientes, mediante sucesivas (y abortadas) reformas. Esta tendencia volvió a manifestarse en la total prohibición del tabaco a finales del XVII y, finalmente, en la ilegalización del opio que se produce un siglo más tarde.

**1. La farmacopea china.** No sucedió algo análogo con otros fármacos. Los más antiguos restos de fibra de cáñamo (fecha hacia el cuarto milenio a. C.) se han encontrado en China, y sólo un milenio más tarde en el Turquestán, haciendo considerar la posibilidad de que sea una planta cultivada originalmente allí. De hecho, documentos muy antiguos lo mencionan en términos realistas si se comparan con las rendidas alabanzas hindúes. El *Pen Tsao Ching*, un tratado de medicina del siglo I, cuyos materiales pretenden remontarse al legendario *Shen Nung* (XXX a. C), asevera que «tomado en exceso hace ver monstruos, y si se usa durante mucho tiempo puede comunicar con los espíritus y aligerar el cuerpo»<sup>38</sup>. Por lo demás, la sustancia es recomendada —al igual que las daturas y el beleño— para diversos tratamientos.

Al nulo valor mítico-ritual de los fármacos psicoactivos en China

<sup>38</sup> Cfr. Evans-Schultes y Hofmann, 1982, pág. 95.

se corresponde un considerable acervo de conocimientos sobre materia médica vegetal, donde destacan el descubrimiento del té —conocido desde tiempos remotísimos, ya a mediados del tercer milenio— y las propiedades de la efedra, plantas ambas cuyo alcaloide no es un analgésico sino un estimulante del sistema nervioso. El té contiene aproximadamente —taza por taza— un tercio del poder estimulante del café<sup>39</sup>. La efedrina —el alcaloide de la efedra— es el precursor de las anfetaminas<sup>40</sup>. Los chinos aislaron por vez primera la efedrina en 1926, prosiguiendo un camino abierto varios milenios antes por sus herbolarios al utilizar la efedra. La anfetamina fue sintetizada por dos norteamericanos en 1931 .

El opio fue sin duda conocido desde que comenzaron a llegar hasta el Mediterráneo las caravanas de la seda y las especias, pues las dos rutas meridionales pasaban por zonas donde era intensivo el cultivo de adormidera milenios antes de comenzar la era cristiana. Sin embargo, el fármaco no pasó de ser un producto exótico y muy caro, accesible sólo para las altas clases, que hasta la expansión musulmana no prendió a nivel popular. Además, aún hoy —tras diez o doce siglos de cultivo— la adormidera china sigue poseyendo un contenido anormalmente bajo en alcaloides, cosa que explica la propensión a importar su jugo.

Como último rasgo, puede decirse que la cultura china antigua no siempre parece inclinada a distinguir nítidamente entre el arte culinario y el farmacéutico. Así, por ejemplo, sus pasteleros utilizaban en el medievo opio muy edulcorado para hacer ciertos bollos y confituras en forma de barca<sup>41</sup>, mientras los europeos y mesopotámicos usaban —y todavía usan— con fines gastronómicos sólo las semillas de adormidera, prácticamente desprovistas de alcaloides. Su principal medicamento, el ginseng, que hasta hace relativamente poco formaba parte del 40 por 100 de los medicamentos catalogados<sup>42</sup>, es un excelente

<sup>39</sup> No sólo incluye cafeína propiamente dicha, sino teofilina. Quizá el modo de tomarlo —por decocción de hojas secas, en vez de molido— hace que esas propiedades no se manifiesten más claramente.

<sup>40</sup> La efedrina es fenilmetilaminopropanol, la anfetamina fenilaminopropano.

<sup>41</sup> Cfr. Lewin, 1970.

<sup>42</sup> Cfr. HuardyWong, 1972, vol. I, pág. 179.

caso de relativa indistinción entre la droga y el alimento. Gracias a refinadas técnicas de cultivo, esa planta —que en principio debía ser muy tóxica (su raíz se parece mucho a la de mandrágora)— es desde hace milenios algo más próximo a la panacea que al fármaco, sin que se conozca dosis letal para el ser humano.

**2. Japón.** Por lo que respecta a estas islas, su orientación farmacológica en la época arcaica es oscura, no sólo por el atraso imperante entonces sino debido a la prohibición que pesó sobre los estudios históricos hasta acabar la Segunda Guerra Mundial; cualquier investigación de esa índole podía rozar el origen del poder imperial, un tema protegido por el tabú.

Las listas más antiguas de medicinas sólo contienen un psicofármaco (el betel), junto a curiosos remedios como la secreción vaginal femenina<sup>43</sup>. El vino de arroz se consideraba allí una cura para casi todo, administrado por un estamento terapéutico oficial hasta el siglo XII, cuando comienzan a ejercer privadamente la medicina algunos sacerdotes budistas. Ellos fueron los primeros introductores del cáñamo, en terapéutica y como vehículo de meditación.

Desde el siglo XV Japón sufre una persistente influencia de la medicina china, que para entonces es ya devota del opio. La falta de originalidad, sumada a las brumas que cubren el pasado, parece constituir lo más destacable desde el punto de vista farmacológico.

<sup>43</sup> Cfr. Nagakawa, 1972, pág. 209.



Figuras 21 y 22.

Dioses del panteón hindú.

A la izquierda Shiva, dios de los aspectos creadores y destructivos del universo; su culto, de carácter tántrico, se ha relacionado con el consumo de daturas, que en ocasiones aparecen representadas en forma de botones trenzados en su pelo ondulante.

Abajo, relieve de Vishnú recostado sobre la serpiente de la eternidad. Junto a Shiva y Brahma, Vishnú completa la trinidad hindú. El shivismo y el vishnuismo primitivos fueron absorbidos por el culto ritualista y anti-extático del hinduismo brahmánico.



## 4

### LA EBRIEDAD SAGRADA

**T**al como en las culturas antes examinadas reina una esencial profundidad por lo que respecta a sustancias alteradoras del ánimo, en las que ahora entramos sucede casi exactamente lo contrario. La potencia de tradiciones chamánicas —y, en general, el predominio de sacrificios del modelo B sobre el A— pueden adelantarse como uno de los motivos de semejante contraste, aunque se trata de grandes áreas, y cualquier intento de reducir la diversidad real encuentra inmediatas e importantes excepciones.

#### I. La península indostánica

Por lo menos desde el siglo XV a. C. se conoce y celebra en estos territorios el cáñamo en diversas preparaciones. La planta —que se llama también *vijohia* («fuente de felicidad», «victoria») y *ananda* («fuente de vida») — resulta mencionada en los primeros Vedas, sobre todo en el cuarto o *Atharva Veda*. Sus preparaciones líquidas son la bebida favorita de Indra, el dios guerrero que representa a los invasores arios. Según las tradiciones védicas, el cáñamo brotó cuando cayeron del cielo gotas de ambrosía (*amrta*). Para la tradición brahmánica ortodoxa su uso agiliza la mente, otorga salud y larga vida, concede deleite, valor y deseos sexuales potenciados.

Junto a ese empleo religioso y recreativo, que se manifiesta en innumerables formas de administración oral, cutánea y pulmonar, el fár-



maco constituye aún hoy en áreas rurales una panacea casi absurdamente versátil, capaz de aliviar la fiebre, el insomnio, la disentería, la lepra, la caspa, las jaquecas, la tos ferina, la oftalmia y otros males del ojo, las enfermedades venéreas y hasta la tuberculosis. En sánscrito se denomina *sana* (en griego *kana*) y *bhang*, un término emparentado con *bhanj* («trastornar la rutina sensorial»).

No sufrió su predicamento al difundirse el budismo, pues tanto la rama mahayana (y especialmente la secta tantra) como la hinayana vieron en la droga un auxiliar para la meditación. Dentro de las complicadas técnicas que esa meditación conlleva se encuentran algunas basadas en fijar la atención sobre las imágenes persistentes en la retina tras cerrar los ojos, por ejemplo, y quien haya usado buena *ghanja* (marihuana) o buen haschisch comprenderá que este fármaco puede resultar de gran ayuda para toda suerte de fines análogos.

Por lo que respecta al opio, fue sin duda alguna conocido desde el segundo milenio anterior a la era cristiana. Desde el reinado de Sargón de Acadia (2334-2279 a. C.) hay pruebas de un intenso comercio entre las civilizaciones mesopotámicas y la del Indo, que se manifiesta en abundantes sellos y objetos decorativos de Harrapa y Mojenjo-Daro en Uruk y Nínive. Con todo, el opio no parece haber despertado serio interés hasta la difusión del islam. Las daturas, a pesar de su elevada toxicidad y demás peligros, entran en tradiciones que las consideran gotas de *amrta*, siendo propugnadas para diversos tratamientos<sup>1</sup>. India es un precursor en el uso de ciertos tranquilizantes muy potentes, ya que desde tiempo inmemorial utiliza la *Rauwolfia serpentina*<sup>2</sup>.

Más interesante y misterioso que todos estos fármacos —en el marco de la India antigua— es aquello que aparece en los primeros textos sánscritos y, con una mínima alteración fonética, en la religión irania anterior al primer zoroastrismo. Examinando lo que se refiere a este asunto entramos directamente en lo específico de la actitud india ante la alteración de la conciencia con fármacos.

<sup>1</sup> Los datos previos se extraen de Vinkenoog y Andrews (1977), y de Solomon (1968).

<sup>2</sup> Cuyo alcaloide es la reserpina, primer neuroléptico o tranquilizante «mayor» comercializado en el siglo xx.



Figura 23.

Indra, divinidad védica relacionada con el soma y el cáñamo.

Indra obtiene su fuerza del soma, en la lucha contra el dragón que compendia el caos.

El *Atharva Veda*, cuarto de los Veda, menciona que las preparaciones líquidas del cáñamo son la bebida favorita de este dios guerrero, representación de los invasores arios.

**1. La cuestión del soma.** Varuna, el dios soberano, «puso *soma* sobre la montaña»<sup>3</sup>, para que con su refuerzo Indra combatiese victoriosamente al dragón, compendio del caos. Algunos historiadores de las religiones interpretan este combate como una representación mítica de la lucha entre los *arya* védicos y la población autóctona, cuando comienza (hacia el XV a. C.) la penetración de los primeros desde el territorio de Sindh, en el Punjab<sup>4</sup>. También dicen otras tradiciones del Vedanta que fue un águila —el rey de los animales chamánicos— quien trajo *soma* del cielo para que creciera en las montañas.

Ahora bien ¿qué significa esa palabra? La primera respuesta es que Soma constituye el tercer dios del panteón védico, al que se dedican

<sup>3</sup> *Rig Veda*, VIII, 48, 3.

<sup>4</sup> Cfr. Eliade, 1980, vol. I, pág. 218. La montaña, según Eliade, es el punto de contacto entre las potencias telúricas femeninas, representativas de lo autóctono, y las uránicas masculinas que traen consigo los invasores.

los 120 himnos del libro IX del *Rig Veda*. Pero nada distingue a esa deidad de la planta y el brebaje preparado a partir de ella. Si desde las montañas une las regiones celestes con las subterráneas, lo cierto es que constituye un vegetal, cuya preparación como bebedizo supone una molienda, un filtrado a través de lana y la obtención de un jugo; los himnos prescriben ceremonias para comprar la planta y preparar el brebaje, sin precisar de qué vegetal se trata. De ahí que hoy en día los hindúes sigan realizando el rito, aunque lo de menos sea el vehículo botánico elegido.

Pero los himnos védicos —redactados hace tres mil años— no parecen ser tan ajenos a un vehículo específico.

«Hemos bebido soma, nos hemos hecho inmortales; llegados a la luz, hemos hallado a los dioses. ¿Cómo podría tocarnos ahora la malicia del mortal?»<sup>3</sup>.

*Hallar a los dioses* es una expresión fuerte, que se repite en otros lugares. ¿Debemos entenderla como una metáfora, apoyada sobre un simbolismo ritualista que en definitiva destaca los poderes de cierta fe? Se recordará que la «excursión psíquica» o viaje extático del chamán tenía como núcleo (tras el episodio inicial de vuelo mágico) una experiencia de muerte y renacimiento. Pero el rito sómico no sólo constituye el acto más importante de la vida del fiel, sino un *nacimiento*. Por eso «el hombre es en realidad un no nacido; nace por el sacrificio del soma»<sup>6</sup>. Antes de celebrarlo ha sido un sonámbulo dominado por la mezquindad, y renueva periódicamente la ceremonia porque el contacto con la rutina y su engaño (*maya*) aturden la sensibilidad o «atención». Pero el nacimiento contiene también la experiencia de *morir anticipadamente* o, en otras palabras, que el fiel se vea morir y ya muerto. Por eso «cuando se consagra, el fiel muere por segunda vez»<sup>7</sup>; así «se acerca a los dioses y se convierte en uno de ellos»<sup>8</sup>. Ha

<sup>5</sup> *Rig Veda*, VII, 48, 3.

<sup>6</sup> *Maitrayani-Samhita*, III, 6, 1.

<sup>7</sup> *Jaim. Upanishad Brah.*, III, 2; *Maitrayani-Samhita*, III, 6, 1.

<sup>8</sup> *Satapatha Brahmana*, VII, 3,1,12. Esto guarda cierta relación con la suerte de Adán y Eva, que se condenan al comer el fruto prohibido pero no por ello dejan, según el *Génesis*, de hacerse «como Dios mismo» gracias a la ciencia.

muerto para la vida aturdida —ha nacido espiritualmente—, y ese despertar de su sensibilidad hace patente el principio divino en las innumerables cosas singulares. Justamente porque la iluminación hace «atento» al hombre, dicen los himnos, «soma confiere inmortalidad a los dioses»<sup>9</sup>.

La interpretación de estos y varios otros pasajes movió a algunos especialistas, ya desde finales del siglo XIX a sugerir que los vehículos empleados para el sacrificio sómico tras la decadencia del espíritu védico no deben considerarse los originales, pues la ceremonia sólo cobra sentido con sustancias capaces de alterar directamente el ánimo.

*a. La identificación de la planta.* Inauguró este camino un erudito alemán<sup>10</sup>, al cual seguirían otros varios *scholars* indios y occidentales. La primera sugerencia concreta provino de un brahmán, que identificó el soma antiguo con cáñamo en virtud de varios motivos<sup>11</sup>. Poco después fue G. Dumézil, en su tesis doctoral, quien —sin arriesgarse a identificar el vehículo extático— mantuvo que era el sustituto de la «arcaica cerveza de cebada» bebida por los proto-arios<sup>12</sup>. En los años treinta otro filólogo europeo propuso que debía tratarse de alguna trepadora alucinógena traída consigo por los *arya* desde Asia Central<sup>13</sup>, dentro de una interpretación más amplia que trataba de explicar el surgimiento del ascetismo hindú como consecuencia de dificultades en el aprovisionamiento de ese vehículo extático. Cambiando de naturaleza farmacológica, un *scholar* indio sugirió que soma

<sup>9</sup> *Rig Veda*, IX, 106, 8.

<sup>10</sup> Hillebrandt, 1891, vol. I, págs. 1-18.

<sup>11</sup> Cfr. B. L. Mukherjee, 1921, pág. 241 y ss., en Wasson, 1964. La hipótesis se apoya en una referencia directa del *Rig Veda* (IX, 61,13), varios textos del *Satapatha Brahmana* y circunstancias como el amor de Shiva por el *bhang*, o el hecho de que los tibetanos llaman al cáñamo *somarasta*. He podido comprobar personalmente que varios brahmanes muy ilustrados siguen pensando hoy lo mismo. También es posible que *bhanj*(«trastornar la rutina sensorial») fuese un término aplicado al soma original, y que sólo luego se empleara para designar el cáñamo.

<sup>12</sup> Dumézil, 1924, pág. 279.

<sup>13</sup> De Felice, 1936, págs. 363 y ss. Los datos botánicos actuales indican que hay bastantes trepadoras con poderosos efectos visionarios (yagé, iboga, etc.), aunque no precisamente en la ruta que se supone recorrida por los arios primitivos.

debió ser un vigoroso estimulante<sup>14</sup>. Algunos especialistas indios y europeos seguían aventurando explicaciones cuando apareció el voluminoso estudio de Wasson<sup>15</sup>, volcado sobre la tesis de que era sin duda amanita muscaria<sup>16</sup>.

Al revisar estas hipótesis la impresión que se obtiene es doble. Por una parte, parece sensato renunciar a la identificación precisa de la sustancia que pudo ser el soma original, al menos mientras no se produzcan nuevos (e improbables) hallazgos como textos védicos antiguos o cosa semejante. Por otra parte, esto no implica renunciar a la idea de que el viejo sacrificio tuviese como lanzador un fármaco, más probablemente visionario que de otra naturaleza, porque el conjunto del rito en el Vedanta se emparenta más con el trance extático que con el trance de posesión, de acuerdo con los términos propuestos algunos capítulos atrás.

Por consiguiente, las verdaderas preguntas conciernen a dos cuestiones: si efectivamente se perdió el vehículo antiguo ¿cómo fue eso posible? y, en segundo lugar ¿por qué?

Según Ph. de Felice, el agente vegetal crecía en los territorios ocupados por los *arya* antes de penetrar en el Punjab hacia la península indostánica. Su disponibilidad se habría ido haciendo más difícil según iban alejándose de los lugares de origen, pues la planta —«al igual que el buen vino»— no se aclimataba a nuevos suelos<sup>17</sup>. Dando un paso más, De Felice sugirió que esas dificultades de aprovisionamien-

<sup>14</sup> N. A. Qazilbash, 1960, pág. 497 y ss. Su sugerencia se basa en algunos pasajes del *Rig Veda*, y datos sobre la existencia en el Khyber y Afganistán de la *Ephedra pachyclada* (una planta muy rica en alcaloides), cuyos efectos son comparables a la cafeína, la cocaína y la anfetamina.

<sup>15</sup> Wasson, 1968.

<sup>16</sup> Es imposible revisar aquí la masa de indicios y suposiciones en los que se apoyan Wasson y su colaboradora W. D. O'Flaherty. No es el menos decisivo de sus argumentos una familiaridad personal con ese tipo de amanita. Como dijo más tarde, «parece que formamos dos bandos: los que hemos ingerido los hongos y vivido la experiencia, y los que hablan del tema con total ignorancia» (Wasson, 1985, pág. 75). Reservas mayores o menores manifestaron F. B. J. Kuiper (1970, págs. 279-285) y J. Brough (1971, págs. 331-362) en sus comentarios al libro. El tono general de las críticas recibidas por Wasson entre los profesionales de la materia ha sido un «métase en su terreno, si no le importa».

<sup>17</sup> Desde esta perspectiva, parece más probable que se tratara de amanita muscaria que de una «trepadora»; la amanita crece profusamente (y se considera enteogénica) en los territorios septentrionales de donde parecen provenir los arios, y sigue creciendo en los valles altos del Ganges (cfr. Schultes y Hofmann, 1982, pág. 127), pero deja de existir cuando cesan los grandes bosques de coníferas y comienza la vegetación de climas cálidos.

to fueron el impulso inicial para el desarrollo de las técnicas del yoga, cuyo significado inicial sería un intento de llenar el vacío «somático» con un sistema que alcanzaba estados anormales de conciencia sin necesidad de recurrir a la planta. El fondo de su tesis —que Eliade consideraría prototipo de lo aberrante— se basaba en afirmar que el misticismo provocado por agentes vegetales precedió al misticismo provocado por prácticas ascéticas.

Quedaba explicar cómo un vehículo enteogénico muy extendido puede desaparecer sin dejar rastros. Sin embargo, eso no resulta difícil. En toda América Central los cultos vinculados al *teonanácatl* se retrajeron de la luz pública hasta el extremo de lograr que ilustres botánicos occidentales declarasen «inexistentes» tales hongos. Disponemos, además, de un fenómeno mucho más próximo para nosotros, que es la propia ceremonia eucarística cristiana. En el rito copto, uno de los más antiguos (luego condenado como herético), la comunión requería previamente cuatro días de ayuno casi total, tres a agua tan sólo, y en el octavo día beber un vaso de vino con un trozo de pan. Quien haya practicado seriamente el ayuno sabe hasta qué punto pueden ser psicoactivos un vaso de vino y un trozo de pan tras ocho días de dieta progresivamente severa. La ritualización posterior de ese acto condujo a reservar el vino para el sacerdote y dar al fiel una fina oblea de pan ácimo antes de desayunar (fuese cual fuese la cena previa), ceremonia donde lo de menos es inducir un estado anímico anómalo y lo fundamental viene a ser el simbolismo de cierto Credo renovado periódicamente, más próximo a rituales como la jura de bandera que a la participación en un banquete místico. Pero eso no quiere decir que en los orígenes el rito eucarístico tuviese características semejantes.

Ahondando en las intuiciones expuestas por De Felice, R. G. Wasson sugirió que la escasez de referencias precisas a la planta podría atribuirse a una transformación de naturaleza estamental. Al convertirse en castas sacerdotales un conjunto de chamanes más o menos integrado, aparecieron formas de reserva misteriosa análogas a las de Eleusis y otros cultos secretos en el área mediterránea. Primero se restringió el uso del enteógeno a ceremonias religiosas —evitando que se convirtiese en un fármaco simplemente recreativo o terapéutico para el pueblo (como eran el cáñamo, la adormidera, las solanáceas

y las bebidas alcohólicas)—, y luego fue objeto de una ritualización rigurosa como la expuesta antes, al mencionar la diferencia entre el rito copto y el ortodoxo posterior. Aunque Wasson no exponga estos pasos con toda claridad, y pase por alto algunos aspectos históricos de la mayor trascendencia, su sugestión se mantiene dentro de lo verosímil.

«A medida que la sustancia del sacrificio fue diluyéndose hasta acabar desapareciendo, y el vehículo embriagador se vio reducido a un recuerdo sacerdotal, los hierofantes destacaron cada vez más la eficacia de la pura liturgia [...]. La aventura contemplativa, la experiencia mística que la casta sacerdotal (y quizá otras) de los indoarios había conocido mediante la amanita muscaria sólo podría en lo sucesivo alcanzarse mediante una mortificación de la carne, y los hindúes —que habían conocido plenamente el arrobamiento aparejado a la contemplación— se convirtieron en maestros de esas técnicas»<sup>18</sup>.

Indicado sumariamente cómo pudo desaparecer el sacrificio sómico antiguo, es inevitable plantearse por qué. Esto requiere dejar de lado, por un momento, la línea donde se mueven De Felice y Wasson, para hablar en términos que se adapten un poco más a las disyuntivas donde fue viéndose inmersa la religión brahmánica.

*b. Castas, tipos de ebriedad y concepción del mundo.* En efecto, la evolución antes esbozada parece haber sido de una enorme complejidad. Tras la decadencia del espíritu védico, e incluso antes, hubo una lucha milenaria entre el brahmanismo y una religión no brahmánica, de tipo extático pero correspondiente a lo que antes se definió como hechicería de posesión, caracterizada por ritos orgiásticos, con consumo de animales crudos y un gran derroche de bebidas alcohólicas<sup>19</sup>. Esas aborrecidas «orgías de carne y *sura*» desembocaban en el desenfreno sexual, y podrían ser el origen de los cultos báquicos mediterráneos<sup>20</sup>, donde también son devorados animales crudos y los celebrantes se embriagan copiosamente.

<sup>18</sup> Wasson, 1968, pág. 69-70.

<sup>19</sup> Cfr. Weber, 1987, II, 2.

<sup>20</sup> En el mito griego, Dioniso llega a Tebas viniendo precisamente de la India.



Figura 24.  
Asceta hindú.

Vengan o no los primeros sacerdotes vedas de chamanes vinculados a una hechicería de éxtasis visionarios, análoga a otras de Asia Central, la oposición del brahmanismo a esa religión orgiástica no se explica sólo porque constituyera una desviación respecto de las pautas védicas, sino porque negaba la esencia misma de una operación sociopolítica. Los brahmanes pretendían instaurar un sistema de castas perfectamente cerrado, donde la posición del sacerdote no fuera tanto la más elevada a nivel económico como la nuclear al nivel del orden, encargada de definir el comportamiento ritual de cada una de las otras castas, así como las ceremonias (aceptación del agua, sacrificios, regalos, etc.).

Es evidente que tales orgías violaban lo más básico del orden brahmánico al implicar la unión siquiera temporal de techo, mesa y cama y, por tanto, la comunicación entre castas. Basta esto para explicar el incondicional rechazo de bebidas alcohólicas, así como el vegetarianismo estricto.

Por otra parte, el sistema de las castas no sólo llevaba consigo una tendencia intrínseca a la ritualización, tras convertirse en religión oficial con veleidades monoteístas. Esa tendencia obtuvo un refuerzo notable con las dificultades que los *brahmin* encontraron luego, al surgir las sectas anti y extrabrahmánicas (jainismo y budismo mahayana fundamentalmente). Para aniquilar a un competidor orgiástico autóctono, que no sólo amenazaba el dogma sino la rígida compartimentación social, los sacerdotes (voluntaria o resignadamente) pudieron pensar ya en reducir el sacrificio sómico a liturgia, porque la mejor manera de resolver el conflicto entre ebriedad visionaria y ebriedad de posesión era «hacer difícil» (ascética) la modificación de la conciencia, como preconiza el yoga.

Pero esta orientación cobró una irónica urgencia al proliferar santones budistas y jainistas que usaban enteogénicamente ciertos fár-



macos (el cáñamo ante todo) y volvían al personaje del eremita con poderes mágicos sobre los espíritus, sólo que sin ser «bebedores de soma». Por consiguiente, los tradicionales «bebedores de soma», los *brahmin*, se vieron enfrentados en sus dominios no sólo a una rebelión anticasta, sino a un fenómeno puntualmente afín a sus propios antepasados en los *samana* budistas, que tenían además el apoyo de los pequeños príncipes ksatriya y los grandes Estados patrimoniales.

Es curioso que bastante más tarde el brahmanismo logre imponerse a las heterodoxias jainista y budista, ya como hinduismo, legitimando las ceremonias orgiásticas primitivas en los cultos shivaístas y vishnuístas. Pero en esta absorción logró salvar también el principio ritual de la clausura de castas, excluyendo con el alcohol y la carne el temido *connubium*.

No será la última vez que veamos a un estamento sacerdotal renegar de sus raíces para no renunciar al poder alcanzado por otros medios. Su final victoria se verifica gracias a una operación «sublimadora», que ritualiza tanto la comunión extática de *soma* como la comunión orgiástica de *sura*, para acabar desembocando en un culto de redención y «piedad» sin mordiente ni peligro de cambio social. En esquema, esta revolución es bastante paralela a la victoria del cristianismo, gracias a una promesa de redención y a una «caridad» donde se subliman tanto el desenfreno orgiástico de las religiones místicas como las esperanzas de paridad entre los hombres.

*c. Desencarnación y puritanismo original.* El contraste entre la religión védica primitiva y el brahmanismo ulterior no carece de correspondencias con estos aspectos sociopolíticos.

La disparidad principal que se observa entre los viejos himnos y el nuevo norte espiritual representado por los *Upanishads* concierne al valor de lo corpóreo. Pero esto podría no ser independiente por completo de la materia empleada para el sacrificio sómico. Si la materia es cualquier planta, inerte en sí misma, lo que el celebrante hace al ingerirla y luego ofrecerla en sacrificio al dios es reiterar un ansia de desencarnación y trascendencia. Si la materia es algo activo en sí —espíritu y corporeidad fundidos inseparablemente— lo que el

celebrante hace es reconciliarse con el mundo físico, celebrar solemnemente su propio cuerpo, que el enteógeno ha devuelto a la «atención»<sup>21</sup>.

Pero esa contraposición de base se manifiesta en muchos más aspectos. Reina general acuerdo en que «los *aryas* eran gente vital, poseída por el goce de existir»<sup>22</sup>. Los himnos hablan de hombres que quieren llegar a los cien años, disfrutar el amor carnal, fundirse con la belleza del universo, lanzarse a aventuras y viajes aunque sean insensatos, alabar la concreta existencia caída en suerte. El sacerdote postvédico no quiere nada semejante. Cree en el círculo vicioso de un alma cuya residencia es la ignorancia (*avidya*), que pone en marcha un mundo de consecuencias (*karma*) y, para cumplirlas, cae en un río de reencarnaciones (*samsara*). Propone un saber (*vidyia*) que libere de la voluntad de vivir. En vez de morir y renacer, como en el viejo sacrificio sómico, busca morir de una vez por todas, hurtándose al ciclo de reencarnaciones.

¿Puede vincularse, directa o indirectamente, ese cambio con el tránsito de un soma sustancial a un soma formal? Tan sólo es evidente que el Vedanta resulta ajeno por completo a la quintaesencia del pesimismo filosófico expuesta en el brahmanismo posterior. El alma «presa» en la materia no aparece jamás en sus himnos, y la negación de la voluntad de vivir como meta es lo contrario de una aceptación extática como la allí propuesta:

«En este mismo mundo [...] donde están las aguas eternamente jóvenes, haz de mí, soma, un inmortal»<sup>23</sup>.

*En este mismo mundo* es donde no quiere estar el sacerdote postvédico, que se siente lanzado a un valle de lágrimas y pretende curar la herida de la vida con desprecio hacia ella. Pero allí donde puede documentarse —en América, por ejemplo— la religiosidad vinculada al

<sup>21</sup> *Soma* es una sustancia corpórea y una persona divina. Justamente que sea *ambas* cosas de modo indisoluble es lo propio de su concepto. Parece pura casualidad que en griego ese mismo término signifique precisamente «cuerpo».

<sup>22</sup> Cfr. Eliade, 1980, vol. I.

<sup>23</sup> *Rig Veda*, IX, 113.

consumo ritual de sustancias visionarias guarda paralelismos de tipo teológico con la actitud del hombre védico. Sus dioses son principios naturales escondidos por la rutina, refractarios a cualquier «fe» e incodificables en credos. No aparecen como ley del mundo, sino como profundidad del ánimo y riqueza del pormenor, en un horizonte de experiencias terribles y suntuosas donde el sentido cobra una intensidad absoluta. Lo divino no es un agente que *gobierne* desde la lejanía, sino algo esencialmente plural que «anima» todo en vez de «crear» cosa alguna. Como dijo un orientalista contemporáneo, tras algunos experimentos con hongos psilocibios, se trata de un «materialismo espiritual», donde lo corpóreo no es cosa inerte, legislable por la voluntad de un rector personal, sino orden móvil, inteligencia activa<sup>24</sup>.

Los dioses y daimones paganos son principios inmanentes, en los cuales espíritu y corporeidad se funden de modo inseparable. Eso implica *physis* en griego, *soma* en sánscrito, *haoma* en iranio, *teonanácatl* en lengua náhuatl. Sólo en Grecia se produce la unidad explícita de ambos lados que es la religión de la naturaleza como obra de arte. Pero allí —bastante probablemente por influjo del primer brahmanismo— aparece también la escisión entre un sujeto-alma y un objeto-cuerpo, en los términos del *soma-sema* («cuerpo-cárcel») pitagórico que Dodds, acertadamente, llama puritanismo original. «El placer —dice el viejo catecismo pitagórico— es malo en todas las circunstancias, porque vinimos aquí para ser castigados y deberíamos serlo»<sup>25</sup>.

La oposición que se observa en Grecia entre este puritanismo original y la religión de la naturaleza como obra de arte se observa en India entre la doctrina de los *Vedas* y la de los *Upanishads*, momento donde pudo comenzar la decadencia del sacrificio con soma en sentido estricto. Haya o no una conexión causal entre lo uno y lo otro, lo cierto es que la espiritualidad puritana ha conocido una formidable influencia en toda nuestra cultura posterior, primero como pitagorismo, luego como platonismo y finalmente como cristianismo, hasta llegar a la tajante escisión entre cosa extensa y cosa pensante característica de la filosofía occidental moderna, salvo raras excepciones.

<sup>24</sup> Cfr. Watts, 1962, págs. 3-9.

<sup>25</sup> Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 85.



Figura 25.  
Estela con nobles aqueménidas bebiendo el *haoma*.

## II. Irán

El *Avesta*, o *Zend-Avesta*, constituye el libro sagrado de la antigua religión indoirania, y se halla penetrado por el mismo optimismo fundamental de los Vedas. Al igual que ellos, rechaza toda mortificación corporal y prohíbe salvo en casos excepcionales el ayuno y el celibato. La oposición entre el bien y el mal no tiene allí relación alguna con espíritu y materia, alma y cuerpo, pues —como sucede en los himnos védicos— lo corpóreo es esencialmente espiritual.

El primer *Avesta* está formado por dos partes principales. La primera contiene los himnos o *gathas*, atribuibles en algunos casos al mítico Zaratustra, y la segunda el canon litúrgico para preparar el licor sagrado (*haoma*), así como el modo de verificar el sacrificio. Sacrificio se dice en iranio *yasna*, y *Yasna* es el nombre de esa parte central o canon del *Avesta*. Tres secciones íntegras del *Yasna* se dedican al elixir, que, al igual que el soma, constituye el jugo de una planta macerado y filtrado.

La relativa singularidad de la religión indoiraniana reside en que el consumo del *haoma* no sólo es una comunión del fiel con la deidad, sino una unión con otros comulgantes. En el sacrificio sómico sólo hay un fiel y uno o varios ministros, dentro de un rito que incluye una libación inicial al dios de su propia carne, seguida por una libación de los oficiantes. En el sacrificio haómico hay varios oficiantes, y Haoma se presenta como hijo del dios supremo, *Ahura-Mazda*, y sumo sacerdote de su propio culto. La planta es su reencarnación, y quien logre extraer de ella al dios —obteniendo correctamente el jugo o elixir divino— logrará inmortalidad; como Haoma debe ser triturado y también «muerto», es a la vez la víctima expiatoria y el hierofante del sacramento. Justamente por eso el yasna zoroástrico presenta rasgos precursores de la eucaristía cristiana.

La tesis de que *soma* y *haoma* tenían como ingrediente fundamental amanita muscaria encuentra refuerzos indirectos en la referencia a una «orina de la ebriedad» manejada por los sacerdotes<sup>26</sup>. Como ya se mencionó, los fino-ugros, los baltos y muchas tribus siberianas afectas al uso ritual de esta amanita (cuyas mitologías y lenguas presentan grandes puntos de contacto con las indoiranianas) beben la orina del chamán, y la del que la bebió, incluso tres o cuatro veces, hasta el punto de que hay un recipiente específico con nombre específico para tales fines. Las razones de costumbre tan nauseabunda para nuestras pautas son, evidentemente, que los principios activos no sólo llegan intactos sino purificados a la orina, y que las amanitas no abundan (o no abundan todo cuanto esos grupos desearían), siendo su posesión un signo de riqueza que —según testimonios de viajeros y exploradores— equivale a la propiedad sobre un alce o unos perros. Dadas tales circunstancias, algunos sólo pueden procurarse una comunión haciendo beber grandes cantidades de agua a quienes tuvieron el privilegio de recibir el enteógeno por uno u otro medio.

La referencia del *Yasna* tiene eco en alguno de los *gathas* atribuidos a Zaratustra, que deploran los excesos extáticos provocados por su

<sup>26</sup> «¿Cuándo prescindirás de esa orina de la ebriedad, con la que engañan malignamente los sacerdotes a los rectores de las ciudades?» (*Yasna*, 48, 10).

absorción. Lo que rechaza parece ser una falta de medida y más concretamente el uso profano o incontrolado, no la sustancia en sí, que el *Zend-Avesta* celebra como vehículo de recreación del mundo y renacimiento para quienes ofrezcan correctamente su libación en sacrificio. Sin embargo, no parece descartable que esas referencias negativas describan precisamente el momento donde el enteógeno comienza a ritualizarse, siguiendo un proceso análogo al ya descrito para la India, aunque muy distinto en sus detalles. No debe olvidarse que la técnica sacrificial estaba en manos de una élite religiosa —los llamados *maga* o magos—, y que se conservó como tradición esotérica. Dicha circunstancia facilitaba aún más su posible transformación en rito formal y no sustancial.

Al igual que en Egipto, Mesopotamia, Grecia e India durante la época arcaica, el ejercicio de la medicina en Irán comprendía una diversidad de practicantes, que iban del cirujano-barbero militar al herborista y los chamanes rurales, junto a un tropel de astrólogos, meloterapeutas, ensalmadores, etc. Con todo, el sacrificio del *haoma* estaba reservado al gremio de los sacerdotes-médicos, únicos competentes para administrar lo que el *Avesta* llama «remedio curador y salutarífico»<sup>27</sup>, especialmente eficaz para reumas, hemorragias y enfermedades de la orina. Ni la piedra ni la prensa metálica requeridas para su reparación, ni las tazas para servir el licor podían faltar en una casa, aunque los sacerdotes iban siempre provistos de todo ello.

Del mismo modo también que en la India, el cáñamo tuvo una amplia difusión como droga. De su consumo ceremonial da cuenta una considerable variedad de objetos como incensarios de cobre, tapetes y pipas descubiertos en la tumba de un jefe escita y otros enclaves<sup>28</sup>. En su crónica de las guerras médicas, Herodoto describe con cierto detalle una especie de sauna donde se arrojaban grandes trozos de cáñamo (presumiblemente en forma de haschisch) sobre piedras calentadas. «Se embriagan —decía el cronista— aspirando el humo, como los griegos bebiendo vino»<sup>29</sup>. No está claro si se trataba de ri-

<sup>27</sup> Cfr. Elgood, 1972, vol. I, pág. 235.

<sup>28</sup> Cfr. Eliade, 1980, vol. I, pág. 219.

<sup>29</sup> I, 202; también IV, 74.

## LA ERA PAGANA

tuales religiosos o ceremonias profanas, por lo cual parece sensato admitir ambas cosas.

Datos botánicos prueban, por último, que hay cultivos de adormidera en muchos puntos del noroeste, como cabía esperar contando con la proximidad de las plantaciones mesopotámicas. Pero este fármaco es, como allí, una sustancia sin connotaciones mítico-rituales, puramente profana.



Figuras 26 y 27.  
Recipientes para la libación  
con haoma.

### III. La América precolombina

A pesar de la diversidad de sus hábitats, los pueblos que se diseminan desde el estrecho de Behring a la Tierra del Fuego poseen afinidades morfológicas, explicables si esas etnias se consideran surgidas de migraciones asiáticas cuando los continentes no estaban aún separados, antes de cesar la última glaciación<sup>30</sup>. Su historia durante la Antigüedad se ciñe necesariamente a las culturas de América Central y las andinas, ya que sólo allí llegaron a formarse estructuras fuertemente centralizadas, y sólo de ellas quedan testimonios seguros. Los moradores de la actual América del Norte no desarrollaron Estado alguno en la era precolombina, y lo mismo puede decirse de los grupos que habitan las enormes cuencas del Amazonas, el Orinoco y el Paraná. No han abandonado el estatuto de pueblos recolectores y cazadores, nómadas fundamentalmente, y como su pasado es imposible de reconstruir será mejor hablar de ellos al examinar la época contemporánea.

A grandes rasgos, lo característico de América son dos factores. El primero es una riqueza incomparable de flora psicoactiva, ante todo estimulantes y plantas que contienen fenetilaminas y alcaloides indólicos<sup>31</sup>. El segundo es la vinculación de su consumo con cultos religiosos, tanto al nivel de grandes civilizaciones como de pequeñas comunidades aisladas. Se diría que el chamanismo eurasiático, vinculado a la amanita muscaria, halló una variedad de sustancias inconcebible en climas más fríos, y que se adaptó a ello desde el comienzo.

Proporciona una idea del grado al que llega esta impregnación de agentes psicoactivos allí la naturaleza de sus mieles, ya que las abejas americanas no obtienen sólo el alimento de las flores sino también de la savia de árboles y las deyecciones de algunos pájaros<sup>32</sup>. Su azúcar no es sacarosa en una proporción aproximada al 10 por 100, como acontece con las europeas, sino levulosa —con un poder edulcorante mu-

<sup>30</sup> Cfr., por ejemplo, Jenness, 1941, págs. 383-396; y Von Heine-Geldern, 1950, págs. 350-352.

<sup>31</sup> Sólo recientemente han comenzado investigaciones etnobotánicas sistemáticas, que confirman las perspectivas de descubrir nuevos psicofármacos. Cfr. Naranjo, 1969, págs. 5-63; Schultes, 1969-1970, y 1970.

<sup>32</sup> Cfr. Lévi-Strauss, 1970, vol. II, págs. 43 y ss.



cho mayor— y en proporciones mucho más altas, todo lo cual les suministra, según Lévi-Strauss, «aromas muy variados, pero siempre de riqueza y complejidad indescriptibles [...] exquisitos hasta el punto de volverse intolerables en ocasiones». Para ser exactos, las abejas y avispas americanas no sólo elaboran mieles intolerables al paladar sino embriagadoras en sentido estricto —como sucede con la de la abeja trígona, llamada por eso *feiticeira* («hechicera») o *vamos-nos-embora* («alejémonos») en el Estado de Sao Paulo— y hasta violentamente tóxicas, empleadas como venenos para cazar y pescar. Por otra parte, varios grupos acostumbran fermentarlas en hidromieles de buena graduación, obteniendo así vehículos de ebriedad que combinan alcohol y fármacos visionarios, tanto como alucinógenos en sentido estricto (daturas).

**1. América Central.** En lo que hoy es litoral atlántico de México, hacia el siglo X a. C. florece la sorprendente civilización olmeca. Sus técnicas escultóricas y arquitectónicas son tan notables que sólo el recurso a isótopos del carbono ha acabado de convencer a arqueólogos e historiadores sobre su efectiva antigüedad. Una cultura afín a la olmeca aparece también al sudoeste, en la actual Guatemala, representada por los asombrosos monumentos de Izapa. Es allí, sobre todo en tumbas suntuosas, donde por primera vez aparecen piedras-hongo<sup>33</sup> de unos treinta centímetros de altura, que seguirán produciéndose durante más de



Figuras 28, 29, 30,  
31, 32 y 33.  
Piedras-hongo mayas.  
Encontradas en  
Guatemala, México y...

<sup>33</sup> Cfr. Borhegy, 1963, págs. 328-338; y Lowy, 1971, págs. 983-993. Insistiendo en el parentesco de la antigua religión indoiraniana y la olmeca, sobre la base de un análogo vehículo vegetal, puede consultarse el ensayo de Wasson, 1961, págs. 137-162.



...El Salvador, coronan con hongos rostros humanos en éxtasis, o animales relacionados con la mitología y el chamanismo.

quince siglos<sup>34</sup>. El significado religioso de dicha localización se refuerza teniendo en cuenta que las tallas representan en el fuste la figura de un dios, un animal chamánico o un rostro humano con expresión extática. Si a ello se añade que la zona de influencia olmeca y luego zapoteca constituye el lugar del mundo donde hay más profusión de hongos psilocibios (una veintena de especies), no parece aventurado pensar que su uso ritual tiene en México y otros puntos de Mesoamérica varios milenios de existencia.

No menos misteriosas nos resultan la cultura maya y la tolteca, cuyas obras revelan conocimientos comparables o superiores a los del Oriente Medio antiguo. La presencia de nueve piedras-hongo en la tumba de un alto dignatario maya ha llevado a suponer que pueden tener conexión con los llamados nueve señores de Xibalba mencionados por el *Popol Vuh*. Hacia el siglo I hay que fechar una cerámica singularmente explícita, con piezas como la de Colima (México), donde alrededor de un ejemplar de *Psilocybe mexicana* escrupulosamente tallado danzan cuatro celebrantes.

A pesar de las brumas en las que se hallan envueltas, la mayoría de estas civilizaciones parecen ajenas a metas de expansión militar; más bien hay rastros de un desinterés mercantil chocante si se compara con la actitud de los imperios recordados. Al igual que acontecerá con los griegos, ni los olmecas ni los mayas parecen haber logrado supremacía por cosa distinta de sus artes y su espíritu. Sin embargo, como aconteció en

<sup>34</sup> Las más antiguas son del XI a. C., y las más recientes del VI d. C. aproximadamente. Véanse láminas 2 y 3. Hasta el presente se han descubierto más de doscientas tallas semejantes, algunas de ellas en monumentos funerarios de otras culturas.

Sudamérica con los incas (y en la cuenca mediterránea con los romanos), la rica tradición de conocimientos sucumbirá finalmente ante el empuje de una tribu belicosa, inculta y pobre —en este caso la azteca—, que a principios del siglo XVI gobierna un Estado con varios millones de súbditos.

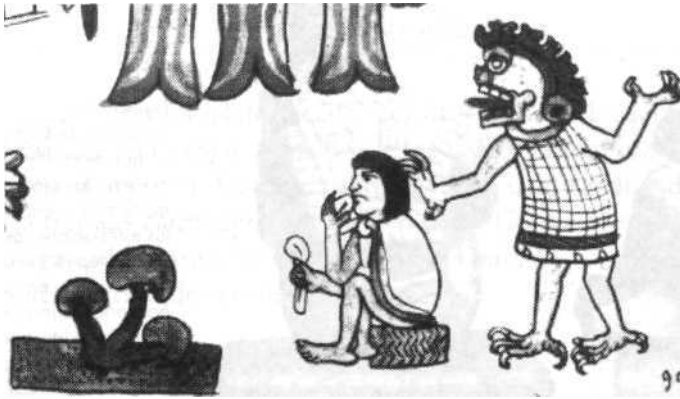
De ellos sí poseemos información fidedigna, en numerosos cronistas españoles, que se centra básicamente sobre una trepadora (*Oolihuiqui*), una cactácea (peyote) y hongos psilocibios. Estos últimos eran llamados *teonanácatl*<sup>35</sup>, y sobre la naturaleza de su uso entre los nativos habla elocuentemente el hecho de que los eclesiásticos considerasen «idolatría» su mera ingestión<sup>36</sup>. Se conservan varias ilustraciones de *teonanácatl*<sup>37</sup> en códices poco posteriores a la conquista, cuyo principal valor es mostrar la diferencia entre la visión indígena y la europea de un mismo tema. En el primer códice el dibujo está hecho por un nativo y representa con escrupulosa precisión un brote de hongos que están siendo consumidos por un individuo, a cuya derecha hay un ser quimérico con garras de felino, cuerpo humano y cabeza de gárgola, probable imagen de Mictlantecuhtli, un dios del mundo subterráneo. La ilustración hecha en Europa poco después, conociendo la previa, convierte al ser con cabeza de gárgola en una especie de cuervo con patas de mono que flota sobre unos hongos apenas reconocibles como tales, y —cosa significativa— omite al individuo que los ingiere<sup>38</sup>. La representación más antigua, previa a la llegada de los europeos, aparece en el Códice Vindobonense y muestra al propio Quetzalcóatl blandiendo dos hongos en su mano izquierda.

<sup>35</sup> Expresión que fray Bernardino de Sahagún traduce por «carne de dios». *Nanácatl* significa «hongo», y la traducción literal de la expresión sería más bien «hongo maravilloso». R. Simeón lo define como «especie de hongo pequeño, embriagador y alucinógeno» (*Dictionnaire de la langue nahuatl*, voz «teonanácatl»).

<sup>36</sup> Por ejemplo, en el texto de Sahagún, en el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías* (1625) de J. de la Serna, y en el gran tratado de F. Hernández (*De historia plantarum Novae Hispaniae*).

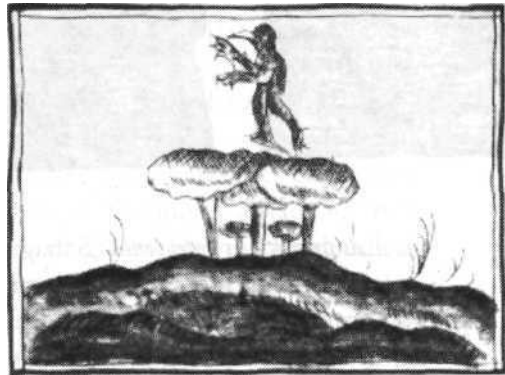
<sup>37</sup> Concretamente, en el Códice Vindobonense, en el Magliabecchi (custodiado en la Biblioteca Medicea Laurenziana) y en el de Sahagún, llamado Florentino, que se custodia en la Biblioteca Nazionale Centrale.

<sup>38</sup> Véase las figuras 34 y 35 en la página siguiente.



Figuras 34 y 35.

Dos visiones sobre el consumo de hongos. Arriba, una imagen del *Código Magliabecci* que representa a cierto sacerdote en un consumo ritual; detrás aparece el señor del inframundo, Mictlantecuhtli. A la derecha, una ilustración del *Códice Florentino* —la crónica donde Bernardino de Sahagún denuncia el uso sacramental del teonanácatl—, muestra un ser diabólico sobre algo parecido a unos hongos.



En este orden de cosas, destaca una escultura de Xochipilli —dios de las flores, la música y los placeres mundanos— encontrada en las estribaciones del volcán Popocatepetl. El cuerpo y la peana aparecen cubiertos por varios fármacos claramente identificables: la flor del tabaco, el zarcillo de ololihqui o maravilla, el botón de siniquiche<sup>39</sup> y estilizados hongos del grupo *Psilocybe aztecorum*. La estatua —conservada en el Museo de Antropología de la capital mexicana— constituye una de las más bellas piezas del arte azteca. No es ocioso aclarar que este tipo de hongo sólo crece en las faldas del Popocatepetl.

<sup>39</sup> También llamado siniquichi y sinuicuichi, esta planta (*Heimia salicifolia*) es un fármaco todavía insuficientemente investigado, que en forma de bebedizo emplean hoy nativos de algunas zonas montañosas de México, en contestos aparentemente no religiosos.



Figura 36. Escultura de Xochipilli —dios de las flores, la música y los placeres mundanos—encontrada en las estribaciones del volcán Popocatepetl. El cuerpo y la peana aparecen cubiertos por varios fármacos claramente identificables: la flor del tabaco, el zarcillo de *ololiuhqui* o maravilla, el botón de *siniquiche* y estilizados hongos del grupo *Psilocybe aztecorum*.

*a. Los principales enteógenos.* Sahagún y Benavente, dos de los primeros cronistas, coinciden en considerar que el teonanácatl se vincula directamente con Lucifer, y dice el primero que por eso mismo suscita «miles de visiones [...] privando de sus sentidos a quienes lo ingieren y haciéndoles creer mil absurdos». Una opinión más sobria y no posterior proviene de F. Hernández, que fue médico de Felipe II y demostró ser también un excelente naturalista. Menciona la producción de «visiones», si bien añade detalles que prueban un conocimiento bastante preciso del tema:

«Otros hongos no causan la muerte sino la locura, que en muchas ocasiones es permanente; su síntoma es una especie de risa incontrolable. Existen otros que sin inducir a risa producen visiones de todo tipo, tales como guerras e imágenes de demonios. Hay otros que son muy apreciados por los príncipes en sus fiestas y banquetes. Se procuran en vigiliass imponentes y terribles que duran toda la noche»<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> *Hist.*, 1760, lib. IX, pág. 357. No hay especie conocida de *Psilocybe* que produzca locura permanente. Hernández quizá transmite un conocimiento indígena, pero se equivoca en cuanto al agente, que podría ser el peligroso floripondio rojo (*Brugmansia sanguinea*), considerado hoy un demenciador por algunas tribus.

Una droga ceremonial destacada fueron —y son— las semillas de dos trepadoras (*Ololiuhqui* y *Badoh*), de las cuales la segunda es muy común actualmente en Europa, tanto silvestre como cultivada, y se identifica por sus campánulas violetas o rojas. Con la ayuda de ellas, dice Sahagún, «los nativos comulgan con el Diablo».

También Hernández comenta que

«Antiguamente, cuando los sacerdotes querían comunicarse con sus dioses y recibir un mensaje, comían esta planta para provocar el delirio. Se les aparecían miles de visiones y figuraciones satánicas»<sup>41</sup>.

Un cronista del XVIII observó que «ponen la preparación ante sus ídolos, asegurando que es la comida de los dioses [...] y con ella se transforman en doctores-brujos y comulgan con el diablo»<sup>42</sup>. En contraste con otros enteógenos, el *ololiuhqui* no es apto —según los chamanes actuales— para ser administrado en celebraciones colectivas, sino sólo a un sujeto cada vez, en un lugar tranquilo y aislado «donde ni siquiera pueda escuchar el canto de un gallo». Hernández demuestra una vez más su buena información al indicar que «quien bebe *ololiuhqui* debe recluirse en su habitación [...] y nadie deberá entrar durante el trance adivinatorio».

Un tercer enteógeno de amplia difusión fue el peyote, nombre que reciben los botones carnosos de *Lophophora williamsii* (también llamado *Anhalonium lewinii*), un vegetal cactáceo. Sirviéndose de una extraña cifra, Sahagún afirma que los toltecas y chichimecas usaban el peyote «por lo menos 1890 años antes de nuestra llegada». Opiniones iguales o muy semejantes aparecen en el cronista Juan de Cárdenas, que escribió a finales del XVI, y en el jesuita Andrés Pérez de Rivas un siglo después. El más antiguo dato arqueológico de que disponemos es una pipa en cerámica con forma de venado (animal totémico de la planta en toda la región), que tiene entre los dientes un botón de peyote y se ha fechado hacia el siglo IV a. C. Sahagún hace una descripción pare-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 360. No por ello niega a esta droga importantes virtudes medicinales (para aliviar la sífilis, mitigar los escalofríos de la fiebre, moderar la flatulencia, reducir tumores y ahuyentar fobias), y cualidades afrodisíacas.

<sup>42</sup> Cfr. Schultes y Hofmann, 1982, pág. 159.

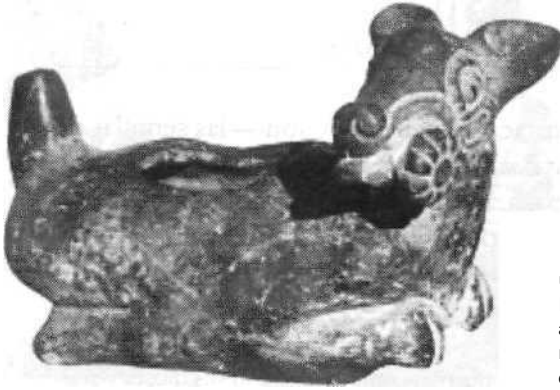


Figura 37

Pipa en forma de venado que sostiene un botón de peyote entre los dientes. Esta figura, fechada en torno al siglo IV a. C., es el testimonio arqueológico más antiguo sobre el consumo ritual de peyote.

cida a la del teonanácatl, vinculando la droga a «rituales paganos y supersticiones». En otro lugar de su *Historia* llega a considerar la planta como «satánica superchería», aunque no ponga en duda su capacidad para alterar la conciencia, y refiera algunas opiniones de sus usuarios nativos:

«Quienes lo comen o beben ven visiones espantosas e hilarantes. Dura esta borrachera dos o tres días y después se quita; es común manjar de los chichimecas, pues les mantiene y da ánimos para pelear y no tener miedo».

El más empírico Hernández cuenta solamente que «se atribuyen maravillosas propiedades a esta raíz<sup>43</sup>, si puede darse alguna fe a lo comúnmente mentado al respecto». Añade que la planta parece crear poderes adivinatorios.

Desde el punto de vista químico, todas las plantas mencionadas contienen alcaloides visionarios. Los principios activos de las diversas especies de teonanácatl son la psilocina y la psilocibina. El del peyote es la mescalina, y el del ololiuhqui la amida del ácido lisérgico, uno de los alcaloides presentes en el hongo llamado cornezuelo del centeno, que en realidad puede parasitar cualquiera de los cereales conocidos.

Junto a dichos fármacos conviene precisar que cuando llegaron los conquistadores se utilizaba bastante en esta zona la datura estramonio

<sup>43</sup> No se trata para nada de una raíz. La familiaridad de Hernández con el fármaco es muy inferior a la que demuestra con teonanácatl y ololiuhqui.

o *tolohache*, cuyos principios activos son alcaloides no indólicos<sup>44</sup>, así como ciertas brugmansias con parecida composición y aún más tóxicas, que todavía hoy crecen profusamente junto a las casas de campesinos en el interior. Aparte de varias funciones medicinales usando pequeñas dosis (reumatismo ante todo), su empleo como vehículo de trance solía reservarse al chamán o sacerdote, dados los riesgos. Sin embargo, en algunos lugares intervienen hoy dentro de ceremonias de tipo orgiástico, donde sirven para que las mujeres dancen frenéticamente durante largos períodos de tiempo. En efecto, son fármacos idóneos para la hechicería antes definida como de posesión, y se combinan con pulque u otras bebidas alcohólicas. No sabemos si estas ceremonias se celebraban antiguamente también, aunque bien pudiera ser el caso.

**2. La civilización andina.** Excavaciones hechas en Ecuador hace poco muestran que la experiencia humana con el arbusto del coca tiene como mínimo cinco milenios de antigüedad<sup>45</sup>. No obstante, los testimonios «civilizados» más antiguos sobre el uso de fármacos psicoactivos en estos territorios se vinculan a la cultura chavín, cuyo florecimiento acontece hacia el siglo X a. C, y de la cual se conservan monumentos como la gran pirámide de Lima y el llamado Templo Viejo, así como alfarería y tejidos. De este período son dos representaciones, una en arcilla y otra en piedra, del cacto llamado San Pedro o *Trichocereus*<sup>46</sup>. La más llamativa es un friso donde aparece la principal deidad chavín sujetando una pieza de la planta, que es precisamente un ejemplar con cuatro costillas o nervaduras y no siete<sup>47</sup>. El segundo objeto es una pieza de cerámica donde aparece un jaguar (uno de los

<sup>44</sup> Hiosciamina y escopolamina, alcaloides llamados también tropeínicos, como los de varias otras solanáceas psicoactivas (belladona, beleño, mandrágora, etc.).

<sup>45</sup> Cfr. Van Dike y Byck, 1982, p. 102.

<sup>46</sup> El nombre revela evidente influencia cristiana, a la vez que puro paganismo. En efecto, San Pedro es el depositario de las llaves del cielo, y la planta promete introducir al Otro Mundo. También el *ololuhqui* se llama hoy «semillas de la Virgen», y los hongos más visionarios «San isidros».

<sup>47</sup> Los actuales chamanes ecuatorianos y bolivianos estiman mucho más este tipo aunque abunde menos, probablemente por contener una proporción mayor de alcaloides, o ser menos tóxico.





Figura 38.  
Cerámica de la cultura chavín.  
Se aprecia la figura de un jaguar, animal  
chamánico por excelencia, agazapado entre  
las columnas del cacto psicoactivo  
*Trichocereus*.

animales chamánicos básicos del hemisferio sur) agazapado entre las columnas del cacto, que aquí también tiene cuatro nervaduras<sup>48</sup>.

A la cultura chavín siguió la hegemonía del agresivo Estado moche, del que se conserva cerámica y, entre otras piezas, una donde aparece un hongo psilocibio en la frente de una estatua. Después de los moche vino el Imperio huari y —ya en la baja Edad Media europea— el Imperio chimú. Es en cerámica chimú del siglo XII donde vuelve a aparecer el San Pedro, ahora en manos de ídolos con rasgos de buho que representan a deidades o herboristas. Tanto espontánea como cultivada, la planta prolifera actualmente en una amplia franja que va desde Ecuador hasta Bolivia pasando por los Andes peruanos, y su uso pervive en rituales religiosos y curas chamánicas. De hecho,

<sup>48</sup> Véase figura 38.

## LA EBRIEDAD SAGRADA

se ha extendido ya a toda la tierra, y es especialmente frecuente en España.

El análisis químico de la planta ha revelado que su principal sustancia psicoactiva es trimetoxifenetilamina o mescalina, concretamente el mismo alcaloide que existe en el peyote. Sin embargo, existe alguna variedad —el *Trichocereus terscheckii*— que en vez de mescalina contiene dimetiltriptamina (también conocida como DMT), un indol de espectaculares y breves efectos visionarios. Se encuentran también DMT y derivados triptamínicos en varias otras plantas de América meridional y el Caribe<sup>49</sup>. El primer informe botánico español, redactado en 1496, menciona que los tainos de La Española inhalaban polvo de cohoba para comunicarse con el mundo de los espíritus. Desde entonces, varios relatos de misioneros en las actuales Venezuela y Colombia mencionan la «abominable costumbre». Uno de ellos, en 1560, proporciona información de primera mano:

«Usan yopo y el diablo les muestra las vanidades y corrupciones que él quiere que vean, y que ellos toman como verdaderas revelaciones en las cuales creen, así se vean amenazados de muerte. Este hábito está muy generalizado en el Nuevo Reino»<sup>50</sup>.

*a. Los incas y la coca.* De esta tribu, originaria de la región de Cuzco, cabe decir cosa semejante a lo antes indicado con respecto a los aztecas. Su política de incursión y saqueo sólo se convirtió en actitud de expansión imperial con Viracocha, a principios del siglo XV. No mostraron genio para las artes o las ciencias, y como realizaciones positivas de su reinado hay fundamentalmente grandes obras públicas, pues además de popularizar el uso de aperos agrícolas de metal hicieron espléndidas calzadas y sembraron su territorio de albergues y almacenes. Las atrocidades cometidas por Pizarro y sus sucesores han llevado a idealizar la era incaica como un monumento de paz, justicia so-

<sup>49</sup> La más extendida es la *Anadenanthera peregrina* o cohoba, también llamada yopo, usada tradicionalmente por los nativos de Trinidad y las islas adyacentes, en toda la llanura de Orinoco y al norte de Argentina. También aparece en el cacto *Neoraimondia macrostibas*.

<sup>50</sup> En Schultes y Hofmann, 1982, pág. 117.

cial y racionalidad política<sup>51</sup>, olvidando que ese Estado murió de su propia medicina, y que los españoles tuvieron —desde el principio y hasta el exterminio del último inca— no sólo varios sino muchos aliados entre los pueblos oprimidos por la estirpe de Manco Cápac.

Semejante parcialidad se observa también al hablar sobre los incas y la coca, como si en este terreno hubiesen dado pruebas de magnanimidad. Naturalmente, el uso de esta planta es anterior en muchos milenios al Imperio incaico. Al parecer, la palabra «coca» deriva de la lengua aymara y significa simplemente «planta» o «árbol». Como confirmando la distinción de Jensen entre paleocultivadores y agricultores en sentido estricto, se conservan dos leyendas básicas sobre su origen. Para los indios yunga, fue este arbusto lo que permitió vencer a un dios maligno, y para la tradición incaica fue Manco Cápac quien otorgó la bendición de Mama Coca a una humanidad abrumada, para hacerla capaz de soportar el hambre y las fatigas. «En el caso de los yunga —observa un cronista contemporáneo— la sustancia se descubre y se usa por el hombre a despecho de la autoridad, mientras en el caso de los incas la otorga como un don la propia autoridad»<sup>52</sup>, razón por la cual su empleo se encuentra sometido a grandes limitaciones. En efecto, el mito de los yunga se emparenta con el robo de los cereales por Prometeo, y el mito incaico reenvía a una organización que emplea la sustancia como un fabricante de motores emplea cojinetes y lubricantes.

En efecto, usar liberalmente coca era un privilegio de la oligarquía, concediéndose como gracioso favor a soldados, campesinos y mensa-

<sup>51</sup> Esto se percibe en textos tan remotos por propósito y fecha como el documentadísimo libro de W. Golden Mortimer (1901,1970) y el de un estudioso moderno como N. Wachtel (1976). Pasa como tolerancia teológica, por ejemplo, que los incas se llevasen al principal ídolo y a los sumos sacerdotes de cada territorio conquistado a Cuzco, cuando el móvil era guardarlos como rehenes disuasores de rebelión. Pasa por socialismo perfecto que el Estado proporcionase a cada súbdito tierra y esposa, cuando la adjudicación significaba condenar al pueblo a exorbitantes tributos de trabajo y mujeres. En efecto, las más «selectas» del Imperio eran reclutadas siendo doncellas y convertidas en «vírgenes del Sol», destinadas al servicio de los templos, o adjudicadas a soldados con servicios distinguidos. De entre las primeras se nutría el harén del emperador, que en el caso de Huayna Cápac —según Garcilaso— llegó a superar las setecientas, cada una atendida por varias sirvientas. Todo contacto de esas vestales con un hombre era castigado enterrando vivos a ambos, y degollando a cualesquiera parientes del sacrilego varón. Teniendo en cuenta que ni siquiera los Césares osaron convertir en concubinas a sus sacerdotisas, o regalárselas a la tropa, cabe comprender el grado sublime que alcanzó entre los incas el concepto del privilegio.

<sup>52</sup> Arnao, 1980, págs. 81-82.

jeros. Mascar sin autorización constituía un crimen de lesa majestad. Se daba así el caso de que una parte considerable de la corvea o tributo de trabajo se centraba en producir los llamados panes de coca —consumidos por la Corte en enormes cantidades—, mientras al mismo tiempo el control de su consumo por el pueblo bajo consolidaba un sistema de prohibición, que hacia esas fechas ningún país (salvo China por lo que respecta a los aguardientes) había practicado con droga alguna. De ahí que los incas representaran un vigoroso estímulo al cultivo de la planta y, al mismo tiempo, una de las primeras incursiones históricas del derecho penal en semejante materia.

Las muestras escultóricas más antiguas del consumo de coca provienen del siglo III a. C. Son estatuillas encontradas en las costas de Ecuador y Perú, donde aparece un rostro con las mejillas hinchadas por el «bocado» o «cocada»<sup>53</sup>. No es fácil, por eso, precisar el estatuto religioso o profano del fármaco hasta llegar la dominación incaica, donde fue utilizado por la casta sacerdotal en ceremonias adivinatorias y otros ritos. De hecho, aparece ya antes en la boca de momias, así como en sacos llenos de hojas dispuestos junto a los difuntos en sus tumbas; también servía de amuleto para prosperar en lides amorosas y otros negocios. Esto son indicios de valor «enteogénico», aunque quizá insuficientes.

A mi entender, poseyó siempre una función paralela a la de otros estimulantes, como el té y el betel en Extremo Oriente, la cola y el cat en África, el café en Asia Menor y Europa. El aura de cosa religiosa no le vino de desbordar usos sólo recreativos, sino de que la dignidad de sus consumidores legítimos —los incas— convirtió semejante costumbre en rito excelso<sup>54</sup>, induciendo a los sacerdotes a incorporar hojas y panes de coca en ciertas ceremonias.

<sup>53</sup> Las hojas se mastican siempre mezclándolas con un polvo alcalino (cenizas vegetales, conchas trituradas o cal), y la costumbre se consideró meramente accesorio hasta que D. Paly, trabajando en los laboratorios de Yale, comprobó que el añadido de carbonato cálcico aumenta por diez la concentración de cocaína (el alcaloide principal de la planta) en el plasma sanguíneo. Ciertos instrumentos usados por los incas —por ejemplo, tubos de oro para la absorción nasal— revelan que usaban coca pulverizada, como siguen haciendo varias tribus amazónicas hoy, con la variedad llamada «ipadú».

<sup>54</sup> Es curioso observar que este elitismo ha sido durante todo el siglo xx un factor decisivo para los usuarios del alcaloide (la cocaína), hasta el punto de acabar configurándose en los ochenta como la droga de privilegiados triunfadores y aspirantes a ese estatuto.



Figura 39.  
Xilgrabado de la *Nueva Crónica* (1600)  
de Felipe Huamán Poma de Ayala.  
Los incas celebran la fiesta del Sol.

El hecho de hallarse en tumbas, o servir como amuleto, no parece prueba suficiente en contrario, salvo que las otras ofrendas alimenticias y ornamentales, las patas de conejo y demás vehículos de la suerte se consideren también elementos sacros en sí. Parece tan imposible obtener visiones memorables o experiencias de naturaleza mística mascando hojas de coca como bebiendo algunas tazas de mate o café, pues la sustancia proporciona energía en abstracto, sin notables alteraciones para la conciencia y sin otros cambios en el ánimo que una excitabilidad difusa, salvo en dosis muy altas. Se diría que era un suave tónico para la oligarquía, y un lenitivo para el hambre y la desgana laboral de sus vasallos, siendo por eso tan acorde con la respectiva situación de unos y otros como ajena al propósito de conmocionar la rutina psíquica de ninguno. El efecto provocado por las hojas de coca no se corresponde ni con las finalidades de la hechicería de posesión ni con las metas de la visionaria, lo cual significa que su carácter enteogénico debe entenderse como algo meramente formal, simbólico.

Un dato adicional en este sentido es el hecho de que los conquistadores y las jerarquías eclesiásticas dejaron de considerar idolatría su consumo tan pronto como sucumbió el poderío inca, mientras nunca cejaron en la cruzada contra el teonanácatl, el peyote, el yopo, el ololiuhqui, el San Pedro y otras plantas con psicoactividad derivada de alcaloides indólicos y fenetilaminas. Si su uso hubiese desbordado el campo de lo terapéutico y recreativo habría motivado una inmediata acusación de «idolatría».

*b. Otros estimulantes americanos.* Toda América es también rica en drogas semejantes a las hojas de coca, aunque los documentos sobre ellas no sean previos a la colonización. Su alcaloide principal suele ser la cafeína, que en pequeñas cantidades produce el efecto característico del mascador peruano o boliviano de coca; suprime el apetito, reduce la fatiga y proporciona una sensación de vigilia incrementada. Las dos plantas principales que contienen derivados cafeínicos son el mate o hierba mate (*Ilex paraguariensis*) y el guaraná o pasta de guaraná (*Paulinia cupana*). El mate crece en territorios que hoy cubren el sudoeste de Brasil y prácticamente todo el Paraguay, correspondientes a la cuenca del Paraná. Su concentración de cafeína es levemente inferior por término medio a la del café y la nuez de cola<sup>55</sup>. El guaraná brota en una vasta zona que comprende los afluentes meridionales del Amazonas y posee una concentración de cafeína notablemente superior, que en las mejores variedades casi la triplica.

A estos excitantes debe añadirse el grano de cacao o *cacaolatl*, cuyo cultivo parece originario de México, donde los emperadores aztecas se servían de la planta ceremonialmente, en una línea afín a la de los incas con la coca, conservándose cuencos, cucharas y otros instrumentos de oro para su consumo. La primera mención de esta planta aparece en las cartas de Hernán Cortés a Carlos I, cuyos laudatorios términos llevaron a Linneo a clasificarla como *Theobroma cacao*<sup>56</sup>. También Pedro Mártir de Anglería, en sus *Décadas*, hace un rendido elogio a sus cualidades como vehículo de trueque<sup>57</sup>, que reitera el cronista Fernández de Oviedo:

«En aquella provincia de Nicaragua un conejo vale diez almendras de estas, un esclavo vale ciento. Y porque en aquella tierra hay mujeres que dan por precio sus cuerpos, quien las quiere para su libidinoso uso les da por una carrera ocho o diez

<sup>55</sup> El mate contiene un 1,7 por 100 de promedio y el café y la cola muy levemente más. En 1920 Argentina consumía al año 6 kilos de mate por cabeza y año, mientras el consumo de café no llegaba a los 250 gramos, y el de té al kilo. Uruguay alcanzaba los 10 kilos por cabeza y año importando la sustancia sobre todo de Brasil; cfr. Lewin, 1970, pág. 289.

<sup>56</sup> *Theobroma* significa «alimento divino».

<sup>57</sup> «¡Oh feliz moneda que da al humano linaje una bebida suave y útil, y a sus poseedores los libra de la tartárea peste de la avaricia, porque no se puede enterrar ni guardar por mucho tiempo!»; en Pérez de Barradas, 1957, pág. 172.

## LA ERA PAGANA

almendras [...]. Ninguna cosa hay entre aquella gente que se deje de comprar y vender de aquella misma manera que entre los cristianos lo suelen hacer con buenos doblones o ducados de a dos»<sup>58</sup>.

El tratamiento moderno del cacao anula buena parte de las virtudes excitantes del fármaco tal como se empleaba en la América precolombina; pero el alcaloide psicoactivo allí presente es una sustancia directamente emparentada con la cafeína<sup>59</sup>.

Desde el punto de vista etnobotánico, no deja de llamar la atención que un gran número de pueblos haya sabido encontrar en la flora de su hábitat alguna planta con base estimulante, capaz de hacer comer menos y trabajar más. Cola, cat, café, betel, coca, mate, guaraná, cacao, té y efedra han sido vehículos inmemoriales para semejantes fines en América, África, Asia y Oceanía. La parte del planeta que genealógicamente produjo el mundo occidental no usó ese tipo de psicofármacos hasta bien entrada la Edad Moderna y, en realidad, ni siquiera parece haberlos buscado<sup>60</sup>, adaptándose a fármacos de efecto inverso como el opio, las solanáceas y los vinos. Como los moradores de la cuenca mediterránea desde el Paleolítico se han visto sin duda alguna enfrentados al hambre, la fatiga y la desgana, no deja de ser ilustrativo observar hasta qué punto hicieron frente a esos desafíos con sustancias básicamente depresoras en vez de excitantes del sistema nervioso.

Ello muestra un fenómeno de «intercambiabilidad» que suele pasarse por alto. Para alguien agotado que debe trabajar, por ejemplo, un estimulante equivale a un analgésico; y para quien no puede concentrarse en el trabajo debido a molestias (psíquicas o físicas), un analgésico equivale a un estimulante. De hecho, hay fármacos que —como las bebidas alcohólicas— proporcionan primero un efecto excitante y luego otro calmante (apaciguador de la conciencia moral). En particular, el tabaco puede considerarse excitante y calmante a la vez.

<sup>58</sup> En Pérez de Barradas, 1957, pág. 173.

<sup>59</sup> La teobromina, en una proporción media del 2 por 100. La cafeína es 1,3,7-trimetilxantina, y la teobromina 3,7-dimetilxantina. Cfr. el texto exhaustivo de Ott, 1985.

<sup>60</sup> Estadísticamente es probable, por ejemplo, que en la flora europea exista alguna planta emparentada con la cafeína o sustancias análogas, cuya recolección o cultivo incrementaría progresivamente la proporción del alcaloide.

## LA EBRIEDAD SAGRADA

Con un error de concepto equiparable a ordenar los movimientos arquitectónicos atendiendo al tipo de piedra empleado, y no a las aspiraciones que cada arte expresa, es habitual clasificar las drogas por estructuras químicas y dejar en segundo plano su fundamental relación con el sujeto que las consume. Pero las aspiraciones básicas del hombre en relación con sustancias psicoactivas caben en la búsqueda de paz o analgesia, en la búsqueda de energía inmediata o excitación y en la búsqueda de viajes extáticos que ensanchen los límites perceptivos. Los dos primeros propósitos abarcan desde la estricta terapia médica a cualesquiera usos singulares o grupales, casi siempre dentro de marcos profanos (como sucede con el alcohol actualmente, y con el opio antiguamente). El tercero, en cambio, tiende a marcos religiosos (como aconteció con el alcohol antiguamente, y con las demás drogas aptas para provocar trances visionarios o de posesión), que la corriente secularizadora contemporánea transforma en metas artísticas o científicas.

Si distinguimos —como parece inexcusable— entre fármacos alucinógenos y fármacos visionarios<sup>61</sup>, el panorama que ofrece la América precolombina es una presencia de ambos (con notable predominio de los segundos) que motivó acciones inquisitoriales. Los primeros clérigos se toparon con la desagradable sorpresa de proponer la eucaristía a pueblos que en su mayoría comulgaban ya, y no con un vehículo formal como la hostia sino con sustancias capaces de conmover profundamente y siempre cualquier ánimo. De ahí que tras un primer período caracterizado por abundantes noticias sobre plantas «diabólicas» creció un progresivo silencio sobre la materia, mientras los cultos paganos y sus vehículos botánicos iban siendo extirpados por misiones católicas y protestantes.

<sup>61</sup> Dentro de una análoga capacidad para modificar la conciencia habitual, son «alucinógenos» los capaces de suspender también la *memoria*, haciendo al sujeto olvidar que está sometido a una experiencia anormal, y exponiéndole por eso mismo a una total aniquilación de su juicio crítico (cuando no a un estado de estupor sin coordinación motriz igualmente). Son «visionarios» los que abren horizontes ocultos para la percepción cotidiana —e incluso inducen *viajes* aterradores— pero no suspenden la memoria de haber ingerido un fármaco, salvo en caso de personas con demencia larvada o manifiesta (y tampoco siempre en tales casos). El prototipo de los primeros son las solanáceas psicoactivas, así como sustancias en principio no alucinatorias cuando se administran en dosis muy altas (cocaína, alcohol, barbitúricos, etc.).



La represión fue tan severa que estando en México —una de las zonas más ricas del globo en especies de teonanácatl— el ilustre botánico W. E. Safford<sup>62</sup> no vaciló en considerar «ficción» la existencia de hongos psilocibios, y en explicarse las tradiciones sobre ellos como un invento indígena orientado a evitar profanaciones con el peyote. Safford defendió ese disparate en 1915, cuando los ritos antiguos se habían retraído a zonas agrestes o acontecían rodeados de secreto, muchas veces recubiertos por un sincretismo donde divinidades autóctonas se rebautizaron con los nombres de los ídolos impuestos (Jesús, María y el santoral cristiano); no hay mejor ejemplo de ello que el propio nombre del cacto de San Pedro, puerta de un cielo infernal para los inquisidores puesta de relieve —y enmascarada a la vez— mentando al portero ortodoxo del cielo ortodoxo.

**3. El esquema de una vieja religión.** A partir de datos arqueológicos, el primer enteógeno de América Central y Septentrional parece haber sido la semilla roja de *Sophora secundiflora*, que contiene como principio activo cistina (una droga anormalmente tóxica para ser de tipo visionario, pues llega a matar en dosis muy altas). Estas semillas se hallan presentes ya en asentamientos de la cultura preagrícola, durante el Pleistoceno, hace más de 7.000 años<sup>63</sup>, y fueron siendo sustituidas por fármacos de administración menos delicada a medida que progresaban los conocimientos botánicos; la capacidad fitoquímica de los indios americanos ofrece pocas dudas<sup>64</sup>.

Por otra parte, sólo conocemos una pequeña proporción de los psicofármacos naturales, dada la variedad del mundo botánico, aunque pertenecen por ahora a dos familias básicas: hongos y angiospermas, o plantas cuyas semillas se encuentran encerradas en un ovario. La mayoría de las drogas que son alcaloides derivan de aminoácidos

<sup>62</sup> W. E. Safford, 1915, págs. 291-311; cfr. Guzmán, 1959, págs. 13-14.

<sup>63</sup> Cfr. Adovasio y Fry, 1976.

<sup>64</sup> Sirve como botón de muestra que algunos emplean la yuca amarga —más rica en nutrientes—, usando procedimientos que descomponen su alta concentración de ácido cianhídrico (prúxico) en varios azúcares. Otras sutilezas químicas, como que las triptaminas sólo son psicoactivas en humanos unidas a un inhibidor de monoamino oxidasa, las resuelven de modo práctico sin la menor dificultad; cfr. Furst, 1980, págs. 258-259.

Figura 40.  
Ceremonia de los  
indios amazónicos.  
Nach de Bry, *America*,  
Frankfurt, 1593.



—base de las proteínas— y en especial del triptófano, y la mayoría promueven vigorosamente el crecimiento de otras plantas. Lo psicoactivo a nivel humano es pariente muy próximo de aquello que abona o fertiliza a nivel botánico.

Tras constatar esto, la cuestión fundamental fue planteada por Schultes. El Viejo Mundo es considerablemente mayor en masa terrestre, contiene tantas o más plantas y está habitado por seres humanos desde hace millones de años. En el Nuevo Mundo la masa terrestre es menor, hay una variedad botánica igual o inferior y los restos humanos más antiguos no superan algunas decenas de miles de años. ¿Cómo entender que el Nuevo Mundo conozca entre 80 y 100 especies de plantas psicoactivas—en buena medida de la familia visionaria—, mientras el Viejo no conoce más allá de 8 o 10?

¿Es botánica la respuesta? ¿Étnica? Esto segundo fue defendido por W. La Barre<sup>65</sup>, con argumentos que complementan lo expuesto por De Felice y Wasson. Aunque en América el hombre sea más reciente y el volumen de territorio menor, allí arraigó y se mantuvo una cultura de cazadores y recolectores que en amplias zonas del Viejo Mundo no logró superar la fase paleolítica o mesolítica; también cabe decir que en América esa peculiar cultura sólo lleva algunos siglos

<sup>65</sup> La Barre, 1970.

siendo perseguida, mientras en otros lugares lleva algunos milenios bajo semejante estatuto. Los primeros grupos humanos afines a termiteros y colmenas no aparecen antes del Neolítico, y marcan la decadencia de una concepción que en otros rincones de la tierra subsistió mucho más.

Estos contrastes se perciben en la propia Mesoamérica. Durante el dominio azteca, por ejemplo, un proyecto imperial como el de Motecuzuma y sus predecesores tenía una casta de sacerdotes vocados al rito público de los dioses que practicaba ayunos, abstinencia sexual, automutilación y otros ejercicios ascéticos. Pero subsistían «naguales» o chamanes ajenos a todo signo externo de mortificación, que se dedicaban al rito privado de los dioses con adivinación, cura y otras magias<sup>66</sup>. Quien más consumía remedios de chamán en época azteca era la aristocracia<sup>67</sup>, hasta el extremo de que en algunos territorios la ofrenda de hongos psicoactivos formaba parte del tributo periódico<sup>68</sup>. Con todo, es evidente también que ese estamento nobiliario adoptaba usos ajenos en principio a sociedades estatalizadas, donde el trance extático inducido por medios botánicos conserva un prestigio de pura autenticidad, como el sueño y el orgasmo.

Frente al dualismo espíritu/materia, que tan frecuentemente enarbolaba como divisa el sacerdocio ritualista, la concepción chamánica concibe el espíritu como materia sutil o inteligencia<sup>69</sup>, que ni evita encarnarse ni queda presa en formas finitas. La contraposición no se hace entre activo e inerte, sino entre ordinario y extraordinario. Sueño, alucinación y orgasmo son visitas del *tonal* («sombra» del cuerpo) a lugares insólitos, que habitan dioses o difuntos; interrumpir a los

<sup>66</sup> Cfr. Garza, 1990, págs. 29-31.

<sup>67</sup> «Destas cosas usaban más los señores que la gente plebeya», dice uno de los primeros cronistas; cfr. Muñoz Camargo, 191. Hernández comenta que «los enormes y horribles [ejemplares de teonanácatl] son preferidos por los hombres principales y adquiridos a gran precio y con su cuidado para sus fiestas y banquetes» (I, 396).

<sup>68</sup> Cfr. Garza, 1990, pág. 63.

<sup>69</sup> Es curioso que Aristóteles no atribuya el concepto filosófico de *Nous* (inteligencia objetiva) a Anaxágoras sino a su maestro, el chamán Hermótimo de Clazomene; cfr. *Metafísica*, A 984 b 18. Las tradiciones sobre Hermótimo cuentan que abandonaba a menudo su cuerpo, unas veces para encarnarse en distintos seres vivientes y otras para viajar a dimensiones etéreas o telúricas; subir al cielo, bajar al subsuelo y transformarse en animal sagrado (ante todo jaguar, serpiente, águila y venado) son los poderes chamánicos esenciales.



Figuro 41.  
«Fumador» del Templo de la Cruz,  
en Palenque.

sumidos en tales estados es tan impío como peligroso, pues esa misma proximidad a lo sagrado les hace susceptibles de «rpto» y «espanto».

El mural de Tepantitla<sup>70</sup>, que representa el árbol de Tamoanchan o Tlalocan —origen de todos los dioses— es como un compendio de tales ideas, donde a la vez aparecen plantas psicotrópicas y visiones otorgadas por esas plantas. Con una geometría extraña por completo a pautas euclidianas, tanto el mundo náhuatl y maya como el de sus antecesores olmecas y toltecas dicta pintura y arquitectura, animales portentosos y portentosos tocados

humanos<sup>71</sup>, con una profunda regularidad en su arbitrariedad aparente.

La cultura chavín y la olmeca, así como la arcaica religión indoiranía, alcanzan su apogeo entre el siglo X y el VIII a. C, cuando empiezan a florecer también los Misterios eleusinos y otros análogos en la cuenca mediterránea, donde hay pruebas o indicios de enteógenos vegetales; no muy posteriores son tradiciones chinas sobre sapos que conjuran visiones de exquisitez inaudita<sup>72</sup> coronadas por una visita a

<sup>70</sup> La lámina 4 ofrece una reproducción.

<sup>71</sup> Véase, por ejemplo, la figura 41, con el llamado «Fumador» del Templo de la Cruz en Palenque, o la figura 42, una representación del éxtasis o la visión.

<sup>72</sup> Algunas especies de sapo —animal metamórfico por excelencia, junto con la mariposa, pues pasa de una existencia acuática vegetariana a otra terrestre y carnívora— poseen en sus glándulas psicofármacos muy activos de tipo visionario (bufotenina y 5-metoxi-N, N-dimetiltriptamina), así como venenos fulminantes. Ciertas tradiciones mexicanas representan a Tlaltecuhli, la diosa madre-tierra, como un sapo.

las Islas del Paraíso taoístas, en cuyo centro se alza —otra vez— el Árbol originario<sup>73</sup>. De hecho, se han querido encontrar hasta motivos ornamentales idénticos —relacionados con experiencias visionarias— en templos de Teotihuacán y objetos de la cultura micénica<sup>74</sup>.

Hoy resulta ya innegable que la identidad cultural «es aprendida y reafirmada por producciones psíquicas bajo experiencias de drogas en muchas sociedades tradicionales del mundo»<sup>75</sup>. De hecho, es escandaloso hasta qué punto ha sido omitida la cuestión en clásicos de antropología, y hasta qué punto lo sigue siendo en tantos manuales contemporáneos. Lo mismo cabe decir de obras consagradas como tratados sobre filosofía e historia de las religiones, que con móviles etnocéntricos o simplemente sesgados, ideológicos, despachan mediante silencios o burdas etiquetas un capítulo nuclear en la evolución de la *verdad revelada*. Antes de que la verdad se concentrase en dogmas escritos —antes de que individuos y castas se proclamaran albaceas de divinidades omnipotentes, dictando las oportunas ortodoxias—, lo percibido en estados alterados de conciencia fue el corazón de religiones naturales, y lo fue a título de conocimiento *revelado* precisamente.

Entre ese antes y el después que representan los monoteísmos triunfantes, hay un largo período donde las sociedades derivadas de la revolución agrícola producen formas transicionales. Subsiste la vieja promesa de comer y beber de los dioses, que todavía no ha adoptado cauces exclusivamente metafóricos, pero debe combinarse con estructuras estatales cada vez más ambiciosas. En las ciudades sobre todo, se observa que ciertas élites aspiran al monopolio de la revelación religiosa. Esto es lo que veremos en numerosos cultos místéricos de la cuenca mediterránea.

Cuando Ph. de Felice sostuvo que el misticismo ligado a sustancias vegetales pudo preceder al «puro» o «auténtico», su tesis pareció ridícula y de un gusto rayano en la obscenidad. Eso significa —lo mismo para un brahmán que para un rabino o un eclesiástico cristiano—

<sup>73</sup> Cfr. Furst, 1980, pág. 278.

<sup>74</sup> Cfr. Ott y Wasson, 1983.

<sup>75</sup> Dobkin de Ríos, 1984, pág. 198.

colocar antes de la arcaica zoolatría una botanolatría, abominación tanto mayor cuanto que, según estos teólogos, no sólo encarnaba lo divino en un animal inferior sino en una planta inerte. Sin embargo, cierto tipo de vegetales dista mucho de ser inerte en relación con la conciencia humana, y es demasiado abuso lógico confundir un vehículo con su lugar de destino, un medio con un fin, pues por el mismo argumento sería abominable reducir lo divino a un crucifijo o a un trozo de pan, cosas considerablemente más «inertes» aún.

Ha bastado comenzar a investigar el estado de cosas presente y pasado en el continente americano con mínimo rigor —por medio de botánicos, antropólogos, historiadores y químicos— para no poder poner en duda que un hongo, un cacto o una trepadora han sido objeto de devoción religiosa y lo siguen siendo. Desde Canadá hasta el Río de la Plata innumerables indígenas no han dejado de afirmar que uno u otro vegetal «lleva allí donde dios está», como tranquilamente expuso a un micólogo el carnicero de una aldea, Huautla de Jiménez. Ese mexicano no dijo que la planta fuera en sí un dios, sino que lleva al terreno o dimensión donde lo sagrado se dispensa. El repaso de los datos históricos disponibles indica que la opinión de sus ancestros fue básicamente la misma<sup>76</sup>.

Tras examinar en este capítulo tanto meras hipótesis como documentos seguros sobre el uso de enteógenos en India y América surge como cábala algo que sólo puedo exponer en cuanto tal. Como se ha señalado más arriba, las culturas chavín y olmeca, así como la arcaica religión indoiraniana, alcanzan su apogeo hacia el siglo X a. C., cuando según varias tradiciones florecen también los Misterios eleusinos y otros análogos en la cuenca mediterránea, cultos donde hay pruebas o indicios de enteógenos vegetales. Tratándose de puntos tan remotos entre sí, las coincidencias cronológicas y estructurales dejan flotando en el aire el esquema de una religión primitiva, un singular politeísmo todavía muy próximo a conceptos chamánicos y con técnicas de éxtasis apoyadas sobre fármacos, que ocuparía posiciones hegemónicas en amplias zonas del planeta. Soma y haoma crecen en las

<sup>76</sup> Para sopesar la variedad de sustancias psicoactivas en lengua náhuatl y mayance, véase la enumeración de Garza (1990, págs. 222-272).

## LA ERA PAGANA

montañas, traídos del cielo por un águila; y también de un águila que dejó sus frutos en agrestes alturas creen descender los chamanes y pueblos que usan ritualmente plantas con actividad visionaria en América. En esencia, la cábala se pregunta si no sería el comienzo del primer milenio anterior a la era cristiana el punto de partida para el formalismo y la puritanización religiosa —apoyados en castas sacerdotales de tipo no vocacional sino estamental— que definirán los ritos victoriosos desde entonces.



Figura 42.

Mural maya del éxtasis o la visión.

La figura de abajo, en estado de sueño o éxtasis, recibe la visión de Quetzalcoatl, con cuerpo de serpiente y blandiendo una lanza y un escudo.

## 5

### LA GRECIA ANTIGUA Y CLÁSICA

«Conviene tomar baños calientes, dormir sobre algo blando, embriagarse una o dos veces de cuando en cuando, entregarse al coito allí donde se presente ocasión.»

HIPÓCRATES DE COS

Antes de Grecia, ninguna sociedad demográficamente densa se había sentido orgullosa de respetar la particularidad espiritual de cada individuo, centrando la convivencia y el derecho sobre el pleno reconocimiento del adulto como instancia racional autónoma. Se diría que hasta los griegos no existe para el hombre más opción que permanecer como nómada auto suficiente, en hordas reducidas y con grandes territorios vírgenes a su alrededor, o adoptar el molde de hombre-hormiga de las grandes culturas agrícolas y urbanas, sometido a la lógica explotadora de la teocracia y el imperio. Las *polis* helénicas inauguran un tipo intermedio de sociedad, como reunión de individuos que se gobiernan a sí mismos sin olvidar los intereses comunes. Para el hombre de esas ciudades-Estado el máximo título de honor era la *parrhesía* o «todo decir» atribuido a cada ciudadano<sup>1</sup>, sin ver contradicción alguna entre la autonomía de la conciencia y el respeto a unas leyes donde se protegían las personas singulares y sus privados

<sup>1</sup> Es reveladora la falta de término latino equivalente *parrhesía*. Para un romano la libertad de palabra era un atributo de sujetos con *auctoritas*, y los términos más aproximados de que dispone su lengua para traducir la palabra son directamente peyorativos (*licentia*, *contumacia*, *petulantia*).





Figura 43.  
Estela arcaica  
conocida  
como  
*La exaltación  
de la flor*,  
procedente de  
Farsalia.  
Dos mujeres  
se muestran  
una flor de  
amapola.

bienes. «La pobreza en una democracia —dirá Demócrito— es tan preferible a la prosperidad bajo regímenes de fuerza como es preferible la libertad a la esclavitud»<sup>2</sup>. También la Yocasta de Eurípides afirma que «es propio de esclavo no decir lo que se piensa»<sup>3</sup>.

En contraste con las realezas sagradas que lo preceden y siguen, el mundo griego es una cultura que en vez de canonizar la uniformidad alaba la diferencia, y en vez de pretender eternizar el tiempo —fijando a sus ciudadanos en una permanente infancia— acepta la historia, la radical transitoriedad de las cosas humanas. Por eso es también la primera organización social basada explícitamente sobre el progreso de la razón civil, en vez de exhibir como fundamento la fuerza militar o algún tipo de dogma político-religioso. Como lógico resultado de semejante disposición, Grecia inventó la ética, la filosofía y las ciencias, alcanzando su arte expresiones que siguen siendo un modelo insuperado para el hombre culto de hoy.

<sup>2</sup> Fr. B 251 (Diels).

<sup>3</sup> *Las fenicias*, vv. 391-392.

## I. Medicina y farmacología

Los terapeutas míticos —como el centauro Quirón y Orfeo— y los semimíticos (Melampo, Museo, Macaón, etc.) pasan por haber sido grandes herboristas, tan duchos en las virtudes de las drogas «simples» como hábiles preparadores de las compuestas<sup>4</sup>. Ya a nivel histórico proporciona Teofrasto una lista de expertos en la materia («farmacópolos» o vendedores, y «farmacopoios» o fabricantes), que vivían como terapeutas fijos o viajeros gracias a tales productos. En su *Historia de las plantas*, primer tratado de botánica propiamente dicha, comenta que «casi todos los lugares participan en la producción de drogas, pero difieren en la medida, pues las regiones del norte y el sur poseen hierbas de maravillosa virtud»<sup>5</sup>. Es llamativa la omisión del oeste, que aquí corresponde evidentemente al territorio cubierto por Europa.

El genio griego brilló más en el aspecto teórico que en la práctica confección de remedios. Parecen haber sido un tal Trasias de Mantinea y su discípulo Alexias los primeros en formular de modo conceptual el principio de la tolerancia y las diferencias individuales de asimilación. Según Teofrasto:

«Las virtudes de todas las drogas van haciéndose más débiles para quienes se acostumbran a ellas, hasta hacerse completamente ineficaces en algunos casos [...]. Pues parece que algunas drogas son tóxicas debido a la falta de familiaridad, y quizá sea un modo más preciso de hablar decir que la familiaridad quita su veneno a las drogas, porque dejan de ser tóxicas cuando la constitución las ha aceptado y prevalece sobre ellas, como observó Trasias; pues dijo que la misma cosa era droga para uno y no para otro, distinguiendo entre distintas constituciones, y observó con agudeza la diferencia»<sup>6</sup>.

El texto muestra que era bien conocido el fenómeno del acostumbramiento. Sin embargo, ni aquí ni en ninguna otra parte aparece como cosa semejante a un problema para el acostumbrado o habituado, sino

<sup>4</sup> Cfr. Gil, 1969, págs. 115-116.

<sup>5</sup> *Hist. plant.*, IX, 15, 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, IX, 17,2.

más bien al contrario, presentándose como una «familiaridad» que «quita su veneno» al fármaco. También es interesante que Trasias fuese celebrado como descubridor de un eutanásico dulce, capaz de inducir «una muerte fácil y no dolorosa»<sup>7</sup>.

Por lo que respecta a la medicina general, se considera que el primer pensamiento plenamente secularizado sobre teoría de la enfermedad es un texto del pitagórico Alcmeón de Crotona:

«La salud está sostenida sobre un equilibrio de las potencias: lo húmedo y lo seco, lo frío y lo cálido, lo amargo y lo dulce; y las demás. El predominio de una (*monarchia*) de ellas es causa de enfermedad [...]. La salud consiste en la bien proporcionada mezcla de las cualidades»<sup>8</sup>.

Esta esencial confianza en el pluralismo —para empezar, político— florece algo después en la corriente vinculada a Hipócrates, un hombre del que apenas sabemos nada pero en torno a cuyas enseñanzas se consumó la proeza de separar la terapia catártica y la transferencial. La medicina científica nace cuando ciertos sanadores deciden prescindir absolutamente de cualesquiera técnicas mágico-religiosas para transferir el mal de alguien a otro (modelo A del sacrificio). Junto a esa enseñanza la medicina hipocrática ofrece una diversidad de técnicas, y un sistema teórico aunque no dogmático de criterios para el diagnóstico y tratamiento. Con todo, lo propiamente nuevo —al nivel de la historia universal— es la «tácita o expresa convicción de que algo divino en la realidad del mundo y las cosas, llámese destino o necesidad, pone límites irrebasables a toda acción mágica»<sup>9</sup>. Eso divino se nombra como *physis*, naturaleza, y justamente porque la naturaleza tiene en sí su propio principio la fe en milagros constituye algo a caballo entre la blasfemia contra la verdad del mundo y el embaucamiento de otros. Refiriéndose a la epilepsia, se atribuye a Hipócrates el siguiente pensamiento:

<sup>7</sup> *Ibid.*, IX, 16, 8. Con todo, ya no se denomina *phármakon* sino *thanatóphoron*.

<sup>8</sup> Fr. B 4 (Diels).

<sup>9</sup> Laín Entralgo, 1982, pág. 23.

## LA GRECIA ANTIGUA Y CLASICA

«Me parece que quienes primero la refirieron a los dioses fueron ensalmadores, catárticos y charlatanes, que apelan a la explicación divina para ocultar su impotencia, instituyendo un sistema de tratamiento sin riesgo para ellos mismos»<sup>10</sup>.

Se diría que el universo físico es al fin aceptado por sí, sin la lente deformadora de la superstición y el delirio persecutorio; dioses y espíritus son barridos como causa de enfermedad y curación, apareciendo en su lugar procesos físico-naturales abordables por medios análogos. La pretensión paranoica del *pharmakós* se convierte en un programa para la utilización de tal o cual *phármakon*, porque la catarsis transferencial repugna ya al griego como una mezcla de salvajería e idiocia. La enfermedad sigue siendo una forma de impureza, pero los medios de conseguir su purga ya no tienen nada de proyectivo; al contrario, se integran dentro de un programa tan acorde con el hombre védico como abominable para fakires y demás mortificadores de la carne<sup>11</sup>.

**1. El concepto de droga.** Dice el *Corpus* hipocrático que «son drogas las sustancias que actúan enfriando, calentando, secando, humedeciendo, contrayendo y relajando, o haciendo dormir»<sup>12</sup>. Sin embargo, para llegar a una definición tan secularizada los griegos recorrieron un largo camino. En la *Odisea*, cuando Helena ha servido el *nepenthés*, dice el poeta que «la mezcla de unos fármacos es saludable y la de otros mortal». El texto suele citarse mal traducido, como si dijera simplemente que unas drogas son buenas y otras son malas, olvidando la referencia a su «mezcla» (*memigmena*), y el error de traducción delata una confusión de concepto.

*Phármakon* significa remedio y tóxico; no una cosa u otra, sino las dos. Píndaro llama en una ocasión a los abrigos «tibios fármacos» contra

<sup>10</sup> Cfr. Zúñiga Cisneros, 1977, pág. 122.

<sup>11</sup> «Tener salud es lo primero y mejor para un hombre mortal;/ lo segundo, haber nacido hermoso de cuerpo;/ lo tercero, tener dinero ganado honestamente;/ lo cuarto, disfrutar de la juventud con los amigos» (Simónides, *Esc. At. 7*, Diehl).

<sup>12</sup> *Corpus*, IV, pág. 246 (Littré).

el frío<sup>13</sup>, y el tratado hipocrático *Sobre las articulaciones* afirma que en las fracturas de oreja «es muchas veces buen fármaco no cubrirlas»<sup>14</sup>. Al mismo tiempo, drogas son también los filtros de las hechiceras, así como el conjunto de la materia médica vegetal. Leyendo con atención a Teofrasto se percibe que el origen de este concepto proviene de las insuficiencias detectadas en la idea de la planta todabuena (*panákeia*) y la planta todamala (*strychnos*). El genio griego comprendió que ciertas sustancias participaban de ambos estatutos, por lo cual no cabía considerarlas sólo benignas o sólo dañinas. De ahí que en Hornero la misma palabra nombre las pócimas benéficas de Helena y Agamede tanto como las mezclas malignas de Circe.

La toxicidad de un fármaco es la proporción concreta entre dosis activa y dosis letal; por eso ninguna propiamente dicha pertenece a lo inocuo, o a lo sólo ponzoñoso. Como dirá mucho más tarde Paracelso, *sola dosis facit venenum*. Hablando de la datura metel, por ejemplo, comenta Teofrasto:

«Se administra una dracma si el paciente debe simplemente animarse y pensar bien de sí mismo; el doble de esa dosis si debe delirar y sufrir alucinaciones; el triple si debe quedar permanentemente loco; se administra una dosis cuádruple si el hombre debe ser muerto»<sup>15</sup>.

La sustancia misma es el don de unos contrarios, y el exceso resulta consustancial a todas por su propia virtud terapéutica, que es curar amenazando al organismo, como puede curar el fuego una herida al desinfectarla, o como solución a algún mal el bisturí del cirujano. Se trata de un concepto preciso y profundo, totalmente científico en su planteamiento, que no presenta rastro de prejuicios localistas.

Curiosamente, la primera vez que aparece la palabra *physis* en griego acontece en la *Odisea*<sup>16</sup> y aplicada a la droga que sirve de antídoto para la de Circe, que ha convertido en cerdos a los compañeros de Ulises:

<sup>13</sup> *Olímpicas*, IX, 97.

<sup>14</sup> IV, 172.

<sup>15</sup> *Hist. pl.*, IX, 11,6.

<sup>16</sup> X, vv. 304-306.

«El Argifonte [Hermes] me dio el remedio, arrancando de la tierra una planta cuya naturaleza (*physis*) me enseñó. Tenía negra la raíz y era blanca como la leche en su flor».

Partiendo de este texto, algún intérprete ha sugerido que el fármaco de Circe debía ser una solanácea<sup>17</sup>, y más recientemente otro<sup>18</sup> ha sugerido que el fármaco de Hermes debía ser un hongo psilocibio, por la capacidad de los alcaloides indólicos para contrarrestar a los atropínicos de las solanáceas. Con todo, sus argumentos se sustentan sobre algunas suposiciones innecesarias<sup>19</sup>, y es evidente que el texto homérico no puede descifrarse de modo seguro.

**2. Los principales fármacos griegos.** Como acontece con buena parte de la farmacopea antigua, muchas plantas y nombres de drogas no resultan identificables, unas veces porque su descripción botánica es insuficiente, otras porque ni siquiera aparece esbozada, y otras aún porque interviene una reserva sobre recetas artesanales, frecuente entre farmacólogos y médicos en sentido más amplio. Aparte del opio, las cervezas y los vinos, sabemos con certeza que los griegos conocieron y usaron el cáñamo, el beleño y la mandrágora, a veces mediante sahumeros o incensos. Como se ha dicho, «las ofrendas de humo contenían sin duda productos excitantes que podían dar lugar a estados extáticos»<sup>20</sup>.

Dionisio de Halicarnaso habla de ciertos «olores» que provocaban furor coribántico<sup>21</sup>, y Apuleyo<sup>22</sup> y Galeno<sup>23</sup> de los éxtasis que causa-

<sup>17</sup> Cfr. Sticker, 1938, págs. 18-19.

<sup>18</sup> Cfr. Phillip, 1959, págs. 509-516.

<sup>19</sup> Phillip cree que el estupefaciente de Circe era datura —cosa plausible— y que el antídoto era alguna variante de *teonanácatl*, lanzándose para ello a aventurar que la isla de Circe (*kirke* = azor, halcón) era una de las Azores y disponía de contacto con el continente americano, etc. Todo esto es artificioso, pues al menos un tipo de hongos tales (la familia *Stropharia cubensis*, que crece sobre estiércol de vacuno) es de origen asiático. Puestos a fantasear, el *môly* que contrarresta el filtro de Circe podía ser una amanita muscaria sin la membrana roja jaspeada (que muchos chamanes retiran antes de ingerir la seta), pues su pie siempre lleva humus oscuro adherido, y su estípite es anormalmente niveo («blanco como la leche»),

<sup>20</sup> Gil, 1969, pág. 387.

<sup>21</sup> *Dem.*, 22.

<sup>22</sup> *Apol.*, 43.

<sup>23</sup> *Op. Omn.* (Kühn), XIX, pág. 462.

ban las ofrendas de humo de los templos. También Plutarco menciona los efectos de ciertos sahumerios sobre el ánimo<sup>24</sup>. Aunque en la Antigüedad la costumbre de usar pipas sólo parece muy extendida entre los celtas, el procedimiento de poner droga sobre brasas y piedras calentadas era especialmente apropiado para templos y reuniones multitudinarias.

Se cuenta también que los griegos bebían una decocción de cáñamo con vino y mirra —el *vino resinato*— para animar reuniones sociales privadas<sup>25</sup>. Las solanáceas se empleaban con distintos propósitos, desde el envenenamiento a la disposición jovial, y también como analgésicos y somníferos, aunque siempre se consideraron fármacos de administración delicada.

Por último, debe observarse que los griegos percibieron la peculiar riqueza del ergot o cornezuelo en su territorio, al menos como parásito de la cizaña, pues hay varias referencias en otro caso absurdas a la capacidad embriagadora de esta planta<sup>26</sup>. Investigaciones botánicas recientes han demostrado que el área continental griega contiene la variedad menos tóxica de ese hongo conocida en el planeta, y entra dentro de lo probable que algunos farmacópolos usaran los diversos vegetales parasitados por ergot para obtener drogas de gran actividad —emparentadas con la amida del ácido lisérgico—, una de las cuales pudo haber sido el *moly* homérico.

**3. Mitos y terapias relacionadas con el opio.** Con todo, ninguna de estas drogas llegó a adquirir una popularidad comparable al opio y el vino en el mundo griego. Cuenta una discutible leyenda que Asclepio (el Esculapio griego), dios de la medicina, fue fulminado por Zeus

<sup>24</sup> *De Is. et Os.*, 80.

<sup>25</sup> Cfr. Schultes y Hofmann, 1982, pág. 96. Para una información exhaustiva, cfr. voz «kyphy» (Ganszyniec) en Pauly (vol. XV, 1).

<sup>26</sup> La ya citada del *De somno* aristotélico, la mención de Teofrasto en el sentido de que la cizaña siciliana se distingue de la griega por su falta de poder visionario (*Hist. pl.*, VIII, 8, 3) y varias latinas. Dice una de las comedias de Plauto que alguien ha debido comer cizaña porque «ve cosas que no están allí» (*Mil. glor.*, vv. 315-316). Ovidio registra también el efecto alterador de esta hierba sobre la visión (*Fasti*, I, 691). Plinio observa que el pan preparado con harina contaminada de cizaña causaba «vértigo» (*Hist. nat.*, XVIII, 44), típico efecto inicial de los alcaloides enteogénicos.



Figuras 44 y 45.

Relieves del templo de Asclepios en Epidauro (350 a. C).

A la izquierda, la figura del dios-médico. Abajo, los visitantes llegan al templo-hospital y entregan las ofrendas.



porque osó revelar a los mortales el secreto de las virtudes de la adormidera (*mékon*), hasta entonces privilegio de los Olímpicos<sup>27</sup>. El descubrimiento de la planta se atribuye a Hermes, la deidad del intercambio y los viajes, quizá reconociendo su origen extranjero (ibérico, egipcio o mesopotámico).

La ciudad que luego se llamaría Sición se llamaba Mekone<sup>28</sup> en tiempos de Hesíodo, probablemente por sus plantaciones, y sabemos que el vegetal poseía un difundido uso doméstico. La diosa Hécate, madre de Circe, lo cultivaba en un sombrío jardín custodiado por Artemisa, y tanto en el continente como en las colonias griegas era costumbre hacerlo crecer en jardines y huertos; eso permitía un rápido autoabastecimiento —mediante infusión simple de las cabezas (el

<sup>27</sup> La tradición es sospechosa de interpolaciones posteriores, y no he podido confirmarla en la extraordinaria fuente de datos de Pauly, cuyos artículos *Mohn* y *Asklepios* nada semejante contienen. Las leyendas hablan más bien de que Asclepios fue fulminado por cobrar honorarios, y lo demás parece un añadido europeo del XVII o XVIII cuando los médicos eran unánimes en considerar el opio un don divino. La primera mención aparece en *Historia de las plantas* de K. Sprenger (art. «Nepenthes»), un texto de 1813

<sup>28</sup> *Teog.*, 536; también Estrabón, VIII, 382 c.



tradicional «té tranquilo» de los campesinos)— si se presentaba algún accidente o episodio doloroso.

La adormidera era también un símbolo de fecundidad<sup>29</sup>, que acompañaba a Deméter en muchas representaciones. Las casadas sin descendencia conjuraban el embarazo con broches, alfileres y amuletos que representasen la *cabeza* redonda de ese fruto. Quizá de ahí pueda venir que el opio se asociara con el amor carnal, y que los enamorados restregasen entre los dedos pétalos de amapola, para averiguar por sus chasquidos el futuro de su relación<sup>30</sup>. Eran conocidas igualmente las capacidades del opio para prolongar el coito, evitando la eyaculación prematura del varón.

*a. El uso médico de la sustancia.* La principal institución terapéutica de la Grecia arcaica son los templos de Asclepio, atendidos por médicos sacerdotes (la casta de los asclepiadas). En el más antiguo hospital griego de que se tenga memoria —el santuario de Asclepio en Epidauro— la primera medida al ingresar al paciente era recluirlo en una celda y provocarle la *incubatio* o «sueño templario», que requería ayuno completo durante un día y abstinencia de vino durante los tres previos<sup>31</sup>. Aunque en Epidauro sólo esté atestiguada la farmacopea para afecciones de la vista y cirugía (donde los griegos empleaban casi siempre opio), es asunto discutido si en la *incubatio* intervenían psicofármacos. La cuestión no puede quizá resolverse con entera seguridad, pero hay varios indicios a tomar en cuenta para explicarse ese «ensueño curador».

El primero es la antigüedad del procedimiento, cuyos antecedentes pueden hallarse ya en el Imperio hitita y en Babilonia, hacia el segundo milenio a. C, donde el uso del opio se hallaba muy extendido. El segundo son los resultados terapéuticos alcanzados, tanto al nivel de lograr dormir sin dilación a enfermos muchas veces aqueja-

<sup>29</sup> Linneo calculó que una sola cabeza contenía 30.000 semillas, y que germinando las de una sola planta bastaría con las nuevas para sembrar toda la tierra y tapizar con sus pétalos la superficie no cubierta por las aguas.

<sup>30</sup> Cfr. Aparicio, 1972, pág. 105.

<sup>31</sup> Cfr. Gil, 1982, vol. I, pág. 287.

dos de graves males como al de producirles ensoñaciones placenteras, que si no se achacan a un hipnótico analgésico habrán de imputarse a intervenciones divinas (como creían los paganos) o satánicas (como pensaron los cristianos) o a fenómenos de magnetismo, autosugestión e hipnosis. El tercer indicio a tomar en cuenta es que en Epidau-ro —y quizá en los demás templos de Asclepio— había una representación pictórica de *Methe*, la ebriedad, como atestigua Pausanias, siendo así que el vino quedaba excluido para el visitante al menos desde tres días antes de iniciar la cura, lo cual apunta a la modificación del ánimo por otro *phármakon*. Pero el cuarto y quizá más revelador indicio son las declaraciones de testigos presenciales, que describen el sueño templario como una *duermevela*<sup>32</sup>, completamente distinta del sopor profundo inducido por las solanáceas o los trances visionarios inducidos por el cáñamo y los alcaloides visionarios, descripción exacta del efecto que tiene el opio. Esta hipótesis es aceptada por varios historiadores de la medicina, aunque en algunos casos recurran a otros fármacos, o a fenómenos ópticos poco probables<sup>33</sup>. Por lo demás, es evidente que la institución en sí (fuese cual fuese el medio inductor empleado) se vincula con artes mágicas y con una posesión por el espíritu oracular, que revela a los necesitados cosas ocultas.

En un terreno ya no hipotético, el uso terapéutico de las variedades blanca y negra de adormidera aparece por primera vez en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad de las mujeres* (histeria), donde se recomienda la variedad negra (*hypnotikón mekonion*) para toda clase de «sofocaciones uterinas»<sup>34</sup>. Es sabido que los griegos atribuían los trastornos histéricos a perturbaciones motivadas por la represión sexual —prefigurando ciertamente las tesis freudianas—, y no deja de ser curioso que el opio se considerara una medicación idónea para hacer frente a las consecuencias de querer ser casta mientras palpita el aguijón de la lujuria. El latino *opium*, por cierto, nace de ese tratado con-

<sup>32</sup> Elio Arístides cuenta que «estaba a medias entre el sueño y la vigilia» (Or. *panat.*, XLVIII, 33), y Jámblico que «estamos entre el dormir y el estar despiertos» (*De myst.*, III, 2). Casi todas las inspiraciones conservadas en Epidauro comienzan con un «creyó (o se le apareció) un ensueño»; cfr. Deubner, 1900, pág. 15, en Gil, 1969, pág. 359.

<sup>33</sup> Cfr. Taffin, 1960, págs. 326-336.

<sup>34</sup> 11, 201, 4 (Littre).

cretamente, donde se menciona el *opós* («jugo») de adormidera como lo indicado a tales fines. En dicho tratado, y en *Predicciones I*, Hipócrates (o su discípulo) clasifica la droga como hipnótico y sedante, junto al beleño y a la mandrágora<sup>35</sup>.

A partir de entonces las referencias al fármaco son constantes. Puede decirse que quienes menos ampliamente lo preconizan son los propios hipocráticos, cuya tendencia es curar dejando que la *physis* trabaje sola y con un mínimo de farmacopea, mientras otras escuelas no muestran tanta confianza en la naturaleza. En el IV a. C, Diocles de Caristo escribe un *Rhizotomikon* o tratado sobre las hierbas medicinales, Herófilo de Calcedonia llama a los fármacos «manos de dios» y Erasístrato recurre a la eutanasia con opio<sup>36</sup>. El uso sistemático del opio para finalidades distintas de la histeria y cirugía parece comenzar en el siglo III a. C, con la secta de los «empíricos», encabezada por Heráclides de Tarento, uno de los médicos del padre de Alejandro Magno, Filipo II. Los empíricos tomaron de sus precursores (los «rizótomos», literalmente «cortadores de raíces») un marcado interés por toda suerte de plantas psicoactivas, tanto con fines terapéuticos como «voluptuosos»<sup>37</sup>. Se dice que Heráclides «fue el primero en usar el opio para calmar cualquier clase de dolores y procurar el sueño»<sup>38</sup>, ya de acuerdo con las finalidades habituales en Asia Menor y luego consolidadas por el islam.

*b. La idea de un antídoto universal.* El manejo de esta droga —junto a los conocimientos farmacológicos derivados de la experiencia clínica con ella— es el origen de la tradición triacal y los primeros tratados occidentales de toxicología. Aunque los cinco libros farmacológicos de Heráclides se perdieron, la tradición de una medicina como la preo-

<sup>35</sup> De hecho, son especies botánicas completamente distintas. La adormidera es una papaverácea, cuyos alcaloides psicoactivos fundamentales son la morfina y la codeína. Las solanáceas tropéicas se basan sobre todo en atropina y escopolamina. Los alcaloides de la primera son analgésicos y los de las segundas son alucinógenos. Sin embargo, en pequeñas dosis las solanáceas pueden usarse como analgésicos locales, y en dosis algo más altas como hipnóticos.

<sup>36</sup> Cfr. Sigenst, 1949, págs. 25-53.

<sup>37</sup> Cfr. Leonzio, 1971, pág. 109.

<sup>38</sup> Eloy, 1778 (1973), vol. XI, págs. 492-493.

nizada por él fructifica en Nicandro de Colofón<sup>39</sup>, que expone ya todo tipo de cuestiones prácticas. A su juicio, el opio *tebaico* puede ser letal a partir de dos dracmas (unos 7 gramos), ingeridos de una vez por alguien no familiarizado con el fármaco, si bien la dosis capaz de producir un envenenamiento seguro son tres dracmas. También menciona remedios para intoxicaciones involuntarias<sup>40</sup>. El jugo de adormidera es el prototipo de los *alexiphármaka* o medicinas «protectoras» en un sentido que mucho más tarde hará a Paracelso llamarlas «heroicas». Pueden «refrigerar» el organismo hasta el punto de hacerlo sucumbir, y debido a ello sirven para hacer frente a casi cualquier forma de «calor» excesivo, de acuerdo con el principio *contraria contrariis curantur*.

A partir del siglo II a. C, la medicina griega y helenística se muestra fascinada por la idea de un compuesto —la *theriaka* o triaca— capaz de inmunizar contra toda suerte de tóxicos. Junto a puros venenos, como la cicuta y el acónito, que se emplean en dosis homeopáticas, y a una interminable diversidad de otras sustancias vegetales, animales y minerales, el único ingrediente común a todas las triacas es opio. La búsqueda de semejante antídoto universal, que parece ligada a una frecuencia muy alta de envenenadores en el mundo antiguo, recibirá un importante impulso con Mitrídates el Grande (120-63 a. C.) pues el monarca—utilizando como banco de pruebas esclavos y criminales— dedicó grandes esfuerzos a producir un medicamento capaz de protegerle contra cualquier sustancia tóxica. El resultado de tales investigaciones (su *mithridaticum*) parece haber sido un éxito, pues se cuenta que por consumirlo periódicamente el monarca trató vanamente de suicidarse con venenos en la hora de la derrota, y hubo de acabar recurriendo a la espada de un mercenario galo. Aunque una serie de farmacópolos griegos había definido ya el fenómeno de la inmunización<sup>41</sup>, es casi seguro que nadie antes de Mitrídates

<sup>39</sup> Suyo es un poema muy extenso llamado *Theriaká*, traducido por primera vez al latín a través del español]. Esteve (*Nicandri Colophonii poetae et medicini antiquissimi clarissimique Theriaca*, Valencia, 1552) y otro más breve y útil, *Alexiphármaka*.

<sup>40</sup> *Theriaca*, v. 851 y ss.; 946 y ss.

<sup>41</sup> Además de Trasias son conocidos Elidamos (Aristófanes, *Pluto*, v. 884), Eudemo de Quíos y Arístofilo (Teofrasto, *Hist. pl.* IX, 17, 2; IX, 18, 4) y Lisias (D. Laercio, VI, 2, 42).

emprendió un proyecto experimental tan amplio y meticuloso. Por otra parte, las investigaciones no se perdieron; su biblioteca fue traída a Roma por Pompeyo en el 62 a. C, como parte del botín, y sirvió de base para los trabajos ulteriores de Escribonio Largo, Dioscórides y Plinio, donde cristaliza todo el saber antiguo sobre materia médica.

A título de resumen, puede decirse que el opio constituyó para los griegos el ejemplo perfecto del *phármakon* laico, equidistante por igual de la panacea y el simple veneno. Lo emplean todas las escuelas médicas, y a partir del ocaso político de Atenas es el medicamento más estudiado en la cuenca mediterránea. Durante un período de cinco siglos, que van desde su primera mención como tratamiento para «males del cerebro» en Herodoto hasta las investigaciones de Mitrídates el Grande, no existe una sola mención a personas esclavizadas o embrutecidas por su uso. Tampoco hay mención alguna a trastornos sociales relacionados con ello. Absolutamente nadie piensa que alguien se degrada o amenaza el orden civil administrándose opio o administrándose a otros, si ellos así lo saben y consienten. Como los árabes declararán más tarde, el hábito de tomar la sustancia no sólo no es perjudicial en sí mismo sino favorable para la salud —desde luego, mientras se mantenga dentro de la medida necesaria para administrarse otros fármacos, y los alimentos en general—, pues «familiariza» con algo que en otro caso podría producir impresiones demasiado fuertes.



Figura 46.  
Vaso pintado por Exequias.  
Representa la singladura marítima de Dioniso en su viaje místico hacia Grecia.

## II. Los fármacos enteogénicos

Este apacible uso del opio no significa que Grecia desconozca la problemática de una «toxicomanía» generalizada, ni que su cultura sea ajena al fondo del litigio planteado por la presencia de drogas social e individualmente peligrosas.

**1. Dioniso y la orgía.** Aunque ya desde antes la patología éfica se consideró modelo de estupefacción o embotamiento espiritual<sup>42</sup>, hasta la tragedia *Bacantes* de Eurípides no conservamos un análisis global centrado sobre los fundamentos y la dinámica del prohibicionismo. De hecho, el tema de la templanza por decreto fue abordado también por Esquilo y otros trágicos griegos, cuyas obras se han perdido, y para cuando esos dramas estaban representándose los ritos orgiásticos de Baco-Dioniso eran en Atenas y las ciudades de la liga deifica un culto no ya autorizado sino oficial, que cada año abarcaba varias semanas de fiestas públicas<sup>43</sup>. Pero Dioniso era —como el Soma védico— un dios planta, culto transicional entre lo arcaico y lo civilizado, cuya consolidación no podía eludir problemas con las exigencias civilizadoras. Si en el siglo V a. C. la oficialización y ritualización de sus «misterios» ha moderado el matiz explosivo de las ceremonias, Eurípides conoce por sus viajes a Macedonia la violencia que pueda caracterizar dichas celebraciones cuando entran en colisión con la ley positiva. Narra por eso en forma de parábola las vicisitudes que acompañan la aparición, persecución y triunfo final del vino, «ese *phármakon* único para inducir el sueño y el olvido de las penas cotidianas, que se vierte en libación para los dioses y es en sí un dios»<sup>44</sup>. Su tratamiento entrelaza con fluidez una cuestión teológica, un hecho histórico como la difusión comercial de alcoholes no destilados y —ante todo— el complejo cuadro de motivos y contramotivos que evoca cualquier «ley seca».

<sup>42</sup> Hesfodo había dicho que «encadena los pies, las manos, la lengua y la mente con irrompibles ataduras» (Fr. 121, 3-4 Rz.) y Heráclito que convierte al hombre en «un niño inmaduro» (Fr. 117D).

<sup>43</sup> En diciembre las procesiones del Gran Falo y los desfiles de máscaras; en enero las *leneas* báquicas, en marzo las Antesterias y en abril las llamadas Grandes Dionisíacas.

<sup>44</sup> Vv. 282-285. Versión de A. Tovar, 1983.

a. *La dinámica de las sombras y la ley del día.* La tragedia *Bacantes* plantea un esquema que guarda ciertos paralelos con la *Antígona* de Sófocles. El rey-tirano (Creón en un caso, Penteo en el otro) defiende una norma aparentemente sensata que en realidad viola una ley natural. De ahí que el conjunto de la tragedia pueda y deba comprenderse como una escenificación del arrepentimiento. Pero Eurípides es más psicológico que Sófocles, y junto a ese canto de retractación ofrece un examen del mecanismo que milenios más tarde llamará Freud «retorno de lo reprimido». La sucesión de cuadros va describiendo con implacable lógica cómo una hipocresía inicial desemboca en catástrofe, de acuerdo con una secuencia que comienza por la represión misma. Sin modificar ese orden, me limitaré a subrayar las sutiles concatenaciones propuestas por Eurípides.

Lo inicial es una falta de «reconocimiento» del dios fármaco por parte de su ciudad y los suyos<sup>45</sup> Para ser exactos, se niega que sea un sobrino de Agave, Ino y Autónoe, aunque ellas sean las hermanas de su madre Sémele; se niega que sea un primo hermano del regente Penteo, aunque éste sea hijo de Agave y se niega que sea un hijo de Zeus. En realidad, se niega la religión extática por él representada, gracias a la cual subsiste una promesa de fusión orgiástica entre el individuo y el grupo, lo visible y lo invisible, la vida y la muerte, lo viril y lo femenino, el delirio y la suprema lucidez; frente a las provincianas razones de Estado y las virtudes de la urbanidad (rutina, temor, precio), él representa una religión universal de la vegetación, de la savia y del esperma, que invoca al goce y ofrece a los humanos la posibilidad de suspender temporalmente su estrecha identidad personal.

<sup>45</sup> Desde Rohde muchos helenistas han afirmado que Dioniso es una deidad tracia o frigia, aunque luego se hayan descubierto inscripciones micénicas del XII a. C. con el nombre di-wo-ni-so-jo (Cfr. Otto, 1933). De acuerdo con las tradiciones, está *regresando* entonces de Asia tras derrotar a las amazonas, cuyo rígido matriarcalismo resulta idéntico, por coincidencia de opuestos, al patriarcalismo a ultranza vigente por entonces en Tebas. También puede considerársele una deidad «nueva» debido a su propio arcaísmo, a la radical primitividad de sus ritos fálicos y su magia selvática. El mensaje religioso que encarna constituye una amenaza tanto para la tabla patriarcal de valores como para la racionalización cívica —racionalización en el sentido psicoanalítico de reelaboración mediante una instancia «censora»— que se expresa en Creón y Penteo por igual; lo básico en ellos no es tanto el patriarca en abstracto como el fiel servidor de un incipiente derecho estatalizante, capaz de someter la desviación singular a un canon común que, a la vez, destaque la singularidad irreductible de un mando local («razón de Estado»).

Figura 47.  
Vaso del estilo  
de Medias  
de cerámica  
griega de  
figuras rojas)  
decorado con  
motivos  
báquicos.  
Las bacantes,  
ebrias de vino,  
danzan en  
éxtasis.



Sin embargo, esa denegación del éxtasis produce de inmediato el síntoma patológico<sup>46</sup>, y precisamente quienes buscan preservarse de cualquier filiación con el dios de la embriaguez caen por completo bajo su influjo. Las mujeres de la familia real y otras tebanas, «jóvenes, viejas y doncellas», desertan de todos sus deberes sociales y se lanzan a los bosques. Allí prescinden de sus vestidos, como trogloditas, para cubrirse con pieles de corzo y celebrar bacanales entusiastas, cantando y danzando a todas horas el retorno a la animalidad:

«Llevan enroscadas serpientes que lamen sus mejillas; en sus brazos portan cabras monteses o lobeznos salvajes, y les daban blanca leche cuantas tenían aún el pecho rebotante por haber abandonado a sus hijos»<sup>47</sup>.

La aparición del síntoma pone en movimiento el ensayo de una cura. Sin embargo, en esa cura se observa la misma ambivalencia que desencadenó el síntoma y la denegación inicial. En realidad, se exponen *dos* curas diametralmente opuestas. Una es la de los prudentes ancianos de Tebas —Cadmó y Tiresias—, que proponen aceptar como naturaleza (*physis*) lo denegado, y reconocer en ese dios-fármaco un elemento permanente de la existencia humana. Únicos hombres «sensa-

<sup>46</sup> Tal como una histérica abomina de la copulación, pero no puede acostarse sin mirar debajo de la cama (en inconsciente busca —dirá Freud— de su violador), o tal como rechaza cualquier forma de sexo, pero no logra apartar de su mente las fantasías obscenas.

<sup>47</sup> Vv. 698-704.



## LA ERA PAGANA

tos» de la ciudad, los dos ancianos se disponen a rendir culto a Dioniso. Frente a ellos aparece Penteo imponiendo como terapia una política de intimidación y encarcelamiento. Habla en nombre de la salud y el decoro públicos:

«Nuestras mujeres han dejado las casas por mentidas bacanales, para en los montes espesos entregarse al vértigo, y a ese Dioniso celebrar con danzas; en medio de sus conciliábulos llenas están las cráteras, y cada una acude a servir el placer de un hombre, con el pretexto de ser ménades rituales, pero en más tienen a Afrodita que a Baco. A cuantas he podido sorprender, atadas las guardan mis servidores en las cárceles. Y las que faltan las cazaré en los montes, a Ino y a Agave, la que que me parió, y a la madre de Acteón, Autónoe. Y las encerraré en redes de hierro y las haré dejar enseguida esas criminales orgías. Dicen que ha llegado un extranjero, un encantador que lleva en sus ojos las oscuras gracias de Afrodita y pasa los días y las noches brindando fiestas báquicas a las jóvenes. Si llego a tenerle en esta casa le separaré el cuello del tronco. ¿No merece todo esto terrible horca, y enfurecerse con toda furia, sea quien sea el extranjero?»<sup>48</sup>.

Tratándose de cualquier fármaco distinto del alcohol, las consideraciones de Penteo se entenderían hoy completamente lógicas e inspiradas en el bien de la cosa pública. Con todo, su discurso propone una cura sembrada de incongruencias que Eurípides va poniendo de manifiesto con ironía: el forastero a decapitar constituye un simple mortal desvergonzado y, sin embargo, hace portentosos milagros como convertir a todas las domesticadas tebanas en compañeras de orgía; el forastero es «afeminado» y, sin embargo, posee un desmedido magnetismo sexual sobre el sexo opuesto; el forastero es encarcelable, como sus adeptos, y sin embargo se trata de una planta que crece por sí sola en los campos, fruto renovado de la madre Tierra. Si la denegación del fármaco afrodisíaco ha provocado en las mujeres algo del orden

<sup>48</sup> Vv. 216-247. Es llamativo que una protección de la castidad femenina ante seductores sin escrúpulos y provistos de drogas sea el motivo más esgrimido por las campañas prohibicionistas modernas. Como si el mecanismo escenificado por Eurípides fuese históricamente inapelable, serán precisamente adolescentes del sexo femenino quienes en los años sesenta apoyen de forma masiva el uso de ciertos fármacos «psíquedélicos», en un clima de liberación por la música, el retorno al campo y el abierto erotismo. El discurso de Penteo encuentra un correlato perfecto, por ejemplo, en el *Curso monográfico sobre drogas nocivas*, editado por la D. G. de la Guardia Civil, aunque allí se hable ante todo del cáñamo, «amenaza epidémica y agresiva que lleva a manifestaciones desenfrenadas y repugnantes de promiscuidad» (1969, pág. 33).

de la histeria, seguido por el desenfreno, en el gobernante evoca algo más afín al delirio persecutorio. Tiene motivos —como el paranoico— para buscar a un agresor a quien perseguir en legítima defensa, pero es incapaz —como el paranoico— de acercarse al fondo de lo perseguido, que (como irá mostrando Eurípides) está tan dentro de él como de las aborrecidas bacantes. La respuesta de Tiresias al discurso de Penteo va justamente en la dirección de mostrar que nadie puede huir de su sombra:

«Oye, joven, dos cosas son lo primero para los hombres: la diosa Deméter, que es la tierra, llámala como quieras, la que cría con alimentos secos a los mortales, y el que vino después, el hijo de Sémele, que inventó lo contrario, la húmeda bebida del racimo, y la trajo a los hombres, el que libra a los míseros mortales de pena cuando se hartan del jugo de la viña, y el sueño y el olvido de las penas cotidianas da, que no hay otro remedio de los males»<sup>49</sup>.

Pero Penteo ha decidido sustituir el sacrificio-banquete por un sacrificio transferencial, el uso ritual del *phármakon* por la liquidación de un *pharmakós*, y se niega a escuchar tanto el discurso de Tiresias como el de su abuelo Cadmo, a quienes perdona sólo en virtud de su ancianidad<sup>50</sup>. Cuando se dispone a prender a Dioniso, que ha acudido al palacio, Tiresias le insta por última vez a reconsiderar su actitud, con un pensamiento que define el espíritu griego:

«No te envanezcas de que la autoridad (*kratos*) permita hacer violencia a los humanos. La continencia se encuentra siempre en la naturaleza (*physis*) individual. Dioniso no obliga a las mujeres a ser castas. La castidad depende del carácter, y la que es por naturaleza casta participará en las orgías sin corromperse»<sup>51</sup>.

La llegada del dios al palacio y los vanos intentos del regente por prenderle desencadenan la demencia. Confuso y vacilante, embriagado por la sola presencia de ese «forastero», Penteo no encuentra más solución que disfrazarse de ménade y acudir en persona a los parajes

<sup>49</sup> Vv. 274-284.

<sup>50</sup> Dice a Cadmo: «Estás loco lastimosamente, y no hay drogas que puedan curarte, y no es sin drogas como deliras» (vv. 325-326).

<sup>51</sup> Vv. 310-318.

selváticos, para observar de cerca lo que acontece, pues sus servidores le han dicho que las mujeres poseen una fuerza física incomparable, capaz de poner en desbandada a cualquier agresor animal o humano. Esta parte del drama es teatralmente el punto más alto de la obra, con un Dioniso sardónico y tranquilo, y un Penteo que se deja conducir, travestido, a la perdición. Pero si la demencia lleva a la grotesca temeridad, la temeridad desemboca en una masacre donde el sacrificador resulta sacrificado. Penteo será descubierto por su madre y sus tías, que —ajenas a sus súplicas— le desgarran los miembros y los devoran crudos. Es en este momento cuando Dioniso devuelve la lucidez a las mujeres, que contemplan con espanto su propia obra.

La tragedia se cierra con un canto de retractación (la palinodia) que profiere el coro. El dios ha castigado la impiedad, y los juiciosos entienden que el mal provino de pretender usurparle sus legítimos derechos; las criminales y el muerto expían el acto de negar aquella parte de sí mismos que sólo la muerte borra. Dioniso-Baco es apaciguado con ceremonias públicas periódicas que suspenden la urbanizada rutina. La embriaguez orgiástica se reconoce y domestica a la vez transformándose en rito religioso, y la vanidad de un poder político abocado a la mera represión será regularmente abolida en el éxtasis festivo común<sup>52</sup>.

Tal es la enseñanza de Eurípides, y sin duda la de aquellos otros trágicos griegos que escenificaron en obras desaparecidas la triste historia de Penteo (cuyo nombre significa etimológicamente «duelo»), el gobernante que quiso imponer la sobriedad en nombre de un orden siempre frágil cuando pretende ignorar las prerrogativas permanentes de lo subterráneo. La ilustración griega dejó dicho a la posteridad que cualquier droga puede confortar a los juiciosos, y que castigará con segura demencia a los insensatos, tanto como a sus paranoicos perseguidores.

<sup>52</sup> M. Nilsson observa que «los griegos quitaron al culto dionisiaco el aguijón peligroso incluyéndolo en la reglamentación de ritos oficiales» (1969, pág. 31). Dodds (1980, pág. 254) añade que «canalizando esta histeria en un rito [...] el culto dionisiaco la contuvo dentro de unos límites y le proporcionó una válvula de escape relativamente inofensiva [...] Resistir a Dioniso es reprimir lo elemental en la propia naturaleza, el castigo es el colapso completo de los diques internos, cuando lo elemental se abre paso por la fuerza y la civilización se desvanece».

Figuras 48 y 49.  
Escultura del sátiro embriagado,  
y estela con bacante en éxtasis.  
La bacante porta una espada  
y los cuartos traseros  
de un cervatillo.



b. *Los bebedores de agua y los bebedores de vino.* Junto a la obra maestra política que fue la domesticación religiosa del vino, Grecia se planteó también los nexos de la ebriedad ética con la inspiración<sup>53</sup>, dentro de una prolongada polémica entre *oinopotai* (bebedores de vino) e *hydropotai* (bebedores de agua). Se trata fundamentalmente de una disputa entre estilos literarios, y no todos los fieles al «agua de las Musas» pueden considerarse abstemios. Pero no por ello deja de merecer una breve mención.

Varios entre los más grandes líricos griegos (Arquíloco, Alceo, Anacreonte) cantaron sin reservas el zumo fermentado de la vid como vehículo de iluminación artística, y entre los autores dramáticos la situación era bastante análoga. Algunas tradiciones convergen en señalar que Sófocles reprochaba a Esquilo no saber lo que escribía —aunque escribiera lo debido— por componer sus obras en estado de embriaguez. Epicarmo consideraba la lírica incompatible con la sobriedad, y Simónides pensaba lo mismo en relación con la comedia. Los términos de la divergencia se perfilaron al difundirse el programa del *doctus poeta* representado por Calimaco y Teócrito, donde la creación resultaba de un esfuerzo ante todo formal, visceralmente opuesto a la actitud «entusiástica». Como Calimaco había escogido el simbolismo del agua de las Musas para el tipo culto y rebuscado de poesía que preconizaba, los enemigos de la orientación aprovecharon ese símbolo para hablar despectivamente de todos los *hydropotai*, partida-

<sup>53</sup> Cfr. Gil, 1967, págs. 171-176.

rios de formas huecas, ajenos al calor de la verdadera inspiración. Extremando las críticas, un buen número de poetas desafiaba a los abstemios a brindar con la copa de la «autenticidad» en honor de poetas «viriles» como Hornero, declarando su horror hacia los fríos y amanerados bebedores de agua. De hecho, la polémica prosiguió en Roma, donde también los más grandes poetas líricos (Ovidio, Horacio, Catulo) se inclinaron sin vacilar hacia el estímulo de una u otra ebriedad para el acto poético.

Ya sin mediar polémicas literarias y símbolos, lo cierto es que entre los griegos una cuestión debatida habitualmente era decidir si el vino puede violentar una sabiduría bien fortificada, o no. El Sócrates platónico, por ejemplo, resiste sin inmutarse cualquier dosis, y los estoicos pensaban que el sabio jamás se vería llevado a una necesidad por la bebida. Sin embargo, había dos tradiciones principales. Una —vinculada a los mitógrafos— sostenía que tras ser derrotado por Hera el dios de la vid se había vengado con la invención de los transportes báquicos y a las danzas delirantes, otorgando el vino al hombre para enloquecerle<sup>54</sup>. Otra defendía sus virtudes en distintos campos, desde la obtención de éxtasis<sup>55</sup> hasta finalidades menos religiosas, pero sí éticas y hasta terapéuticas. En las *Leyes*, donde diserta largamente sobre este tema, Platón afirma que «nos preserva a la vez del temor y de la temeridad»<sup>56</sup>, y que «permite al alma adquirir el pudor, y al cuerpo la buena salud y la fuerza»<sup>57</sup>. No se acaba de entender bien cómo Platón puede pensar que la embriaguez ética defiende de la temeridad y contribuye a la adquisición del pudor. Sin embargo, Hipócrates recomendaba embriagarse de cuando en cuando, y ni él ni Platón negaron la calamitosa condición de los ebrios habituales, o el síndrome abstiniencial (*delirium tremens*) que sigue a la retirada brusca del fármaco en quienes abusan de él. Para ser exactos, las *Leyes* proponen un sistema a medio camino entre Penteo y Tiresias:

<sup>54</sup> Platón sale al paso afirmando: «¡No vilipendiamos el regalo recibido de Dioniso, pretendiendo que es un mal obsequio y no merece que un Estado acepte su introducción!» (*Leyes*, 671 a).

<sup>55</sup> Eurípides Fr. 265 (Nauck).

<sup>56</sup> 649 a.

<sup>57</sup> 672 d.

## LA GRECIA ANTIGUA Y CLASICA

«Empezaremos haciendo una ley que prohíba a los jóvenes probar el vino hasta la edad de dieciocho años [...] y hasta los treinta años nuestra ley prescribirá que el hombre pruebe el vino con medida, aunque absteniéndose radicalmente de embriagarse bebiendo en exceso. Luego, una vez alcanzada la cuarentena, nuestra ley permitirá en los banquetes invocar a todos los dioses y, va de suyo, una especial invocación dirigida a Dioniso en vista de ese vino que, a la vez sacramento y diversión para los hombres de edad, les ha sido otorgado por el dios como un remedio (*phármakon*) para el rigor de la vejez, para rejuvenecernos, haciendo que el olvido de lo que aflige al anciano descargue su alma de la rudeza que la caracteriza y le preste más jovialidad, tal como sumergiendo el hierro en el agua lo hacemos maleable y más fácil de trabajar»<sup>58</sup>.

Sin embargo, no se hallan emparentadas con el vino —y sí, quizá, con otros fármacos— algunas instituciones griegas fundamentales. A la luz de los misterios báquicos, podría decirse que el mundo griego secularizó prácticamente todo, a excepción de ciertas drogas. Aunque Sócrates y las escuelas surgidas de él negaron la eficacia de cualquier sacrificio material ofrecido a los dioses, ciertos ritos vinculados a una modificación profunda del ánimo —el don oracular, el culto dionisiaco y las demás iniciaciones extáticas— jamás admitieron el prosaísmo de una base vegetal. Un pueblo tan orgulloso de expresar todo y examinar libremente la naturaleza de las cosas nos ha legado en este campo también un conjunto de enigmas, trances proféticos e iniciaciones mistericas. Un diálogo entre Penteo y Dioniso sirve de introducción:

«P.—¿Y tus orgías, qué forma tienen?

D.—Prohibido está que lo sepan los mortales no iniciados.

P.—¿Y son de algún provecho para los que en ellas sacrifican?

D.—No es lícito que lo oigas, mas merecen oírse.

P.—Bien haces misterio para que oír quiera yo.

D.—Al que cultiva la impiedad, rechazan las orgías del dios.

P.—¿Es éste el primer sitio a que vienes a traer este demonio?»

D.—Todos los bárbaros celebran con danzas estas orgías.

P.—Porque son muy inferiores en sabiduría a los griegos.

D.—En esto bien al contrario: lo diferente son las costumbres.

P.—¿Celebras los ritos de noche o de día?

D.—La mayoría de noche: las tinieblas son sagradas»<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> *Leyes*, 666 a-c.

<sup>59</sup> *Bac.*, vv. 472-486.

Figura 50.  
Detalle de un relieve ático (siglo V a. C.).  
La pitia entra en el sueño oracular.

**2. El oráculo de Apolo.** El santuario de Delfos, símbolo de la unidad helénica, se erige en honor de Apolo, un hijo de Zeus, que como el védico Indra triunfa sobre un dragón serpiente (Pitón). Este mito suele interpretarse como aquel. La derrota del monstruo representa la victoria sobre el culto autóctono, pre-aqueo, y se ve seguida por una reconciliación que celebra el santuario mismo. El acuerdo entre las potencias subterráneas y el dios celeste instaura el don oracular de la pitonisa o pitia.

Al igual que en Eleusis, y que en toda iglesia cristiana, el templo era una variante del templo o caverna (*antron*), donde la luz nunca proviene de aberturas hechas al nivel del suelo sino de arriba. Pero en el caso del santuario delfico se añaden connotaciones de matiz sexual, más llamativas a primera vista por representar Apolo también la serena armonía, la proporción inmutable perseguida por la ciencia y el «conócete a ti mismo» como programa vital<sup>60</sup>. En

<sup>60</sup> Sobre los atributos antitéticos de Apolo advierte Heráclito que «la armonía es tensión de contrarios, como la del arco y la lira» (fr. 51 Diels).



efecto, *delphys* significa «matriz», y el recinto era un *stomios*, que significa «boca» y «vagina»; en el centro se encontraba el *omphalós* («ombligo») situado sobre una hendidura (*chasma*) desde la cual emanaban, según los cronistas antiguos, vapores con virtud embriagadora.

Apoyándose en que estoicos y peripatéticos atribuyeron el *enthousiasmos* de la pitia a esos vapores<sup>61</sup>, los eruditos del XIX solían hablar aquí de solanáceas o de cañamo. Pero al comenzar la actitud contemporánea respecto de las drogas esa opinión fue haciéndose menos frecuente. Ya Wilamowitz la había considerado «una invención helénica», cosa que vino a reiterarse a partir de las excavaciones francesas en el santuario<sup>62</sup>; en efecto, esas obras arrojaron el previsible resultado de comprobar que en Delfos actualmente no hay vapores, ni aparentemente grieta alguna por donde pudieran haber salido. También se cita al sufrido T. K. Osterreich como prueba de que las pitias no se drogaban, pues sabiendo que parte del rito consistía en mascar hojas de laurel masticó una vez gran cantidad de ellas sin lograr cosa distinta de una indigestión<sup>63</sup>.

Dado que estas razones distan de ser concluyentes, sigue teniendo algunos adeptos la posición tradicional<sup>64</sup>. Haya o no vapores hoy, y fuere cual fuere el efecto de mascar laurel, la pitia dictaba su oráculo en trance extático, tras una preparación de la cual se sabe que no sólo implicaba sentarse sobre el *chasma* y mascar esas hojas sino fumigaciones de algunas plantas y beber el agua de cierta fuente. De uno de esos sahumeros —el *kyphy*— dice Plutarco que «bajo sus influencias el cuerpo [...] adquiere disposición evocadora, las inquietudes cotidianas se debilitan como lazos que se aflojan, la facultad imaginativa del alma y su aptitud para recibir ensueños se pulen y bruñen como en un espejo»<sup>65</sup>. No faltaron tampoco casos donde el trance de la profetisa se convirtió en algo semejante a un «mal viaje»; el propio Plutarco cuenta de una que penetró en el trance con ánimo melancólico, habló desde el comienzo con voz bronca, como poseída por «un espíritu

<sup>61</sup> Cfr. Dodds, 1980, pág. 96, n. 71.

<sup>62</sup> Cfr. Oppé, 1904, pág. 241 y ss.

<sup>63</sup> *Possession, Demoniacal and Other*, en Dodds, 1980, pág. 79.

<sup>64</sup> Cfr. Holland, 1933, págs. 201 y ss.; Flacelière, 1938, pág. 69.

<sup>65</sup> *De Is. et Os.*, 80.





Figura 51 .  
Piedra del  
oráculo en las  
ruinas del  
santuario de  
Apolo en Delfos.

mudo y maligno» y acabó precipitándose entre gritos hacia la puerta, aunque antes de llegar se derrumbó en el suelo, mientras todos los presentes huían despavoridos <sup>66</sup>.

Reconociendo nuestra ignorancia sobre los detalles de su preparación <sup>67</sup>, queda en pie que tanto Platón como Aristóteles hablan de un «delirio» en la pitia, comparable —según el primero— a «los transportes de Afrodita», mientras los estoicos y Plutarco insisten en un *enthousiasmós* próximo al rapto. M. Eliade sugiere que todo el rito (así como las figuras de Apolo y Orfeo, su apóstol) está cargado de «ecos chamánicos» <sup>68</sup>.

Como tantas otras veces, el asunto permanece en el terreno de las conjeturas. El dios galo Belenus, emparentado directamente con el beleño, era llamado Apollinaris y Pollonaria por los romanos. Admitido que la pitia es, desde luego, alguien «lleno de dios» (*entheos*), su trance puede explicarse por autosugestión y artes mágicas, de acuerdo con la fe espiritista, o por razones más materiales y prosaicas como el uso de algunos fármacos.

<sup>66</sup> *Pyth. Or.*, 51, 438 b-c.

<sup>67</sup> Sabemos que resultaba elegida por sorteo entre las campesinas de la zona, debiendo ser hija de un labrador pobre, mujer de honrada crianza y vida intachable, pero con poca educación o experiencia de mundo (cfr. Plutarco, *Pyth. Or.*, 22, 405 c).

<sup>68</sup> Cfr. Eliade, 1980, vol. I, págs. 285-287.

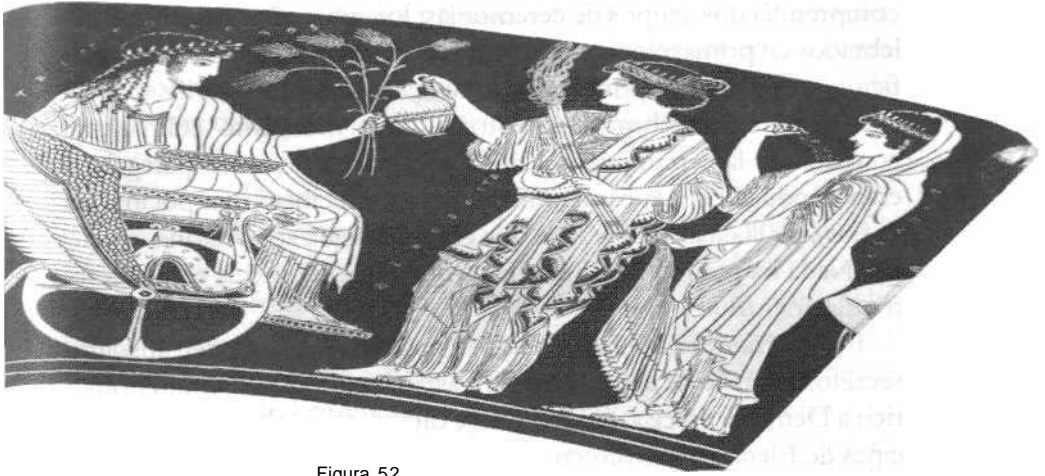


Figura 52.  
Vaso decorado por Herión (siglo IV a. C.)  
con la ascensión de Triptólemo al Olim-  
po, en el que recibe de manos de los dio-  
ses las espigas, el agua y el recipiente del  
*kykeón*.

**3. Los Misterios de Eleusis.** Si cabe afirmar que el santuario délfico posee una incomparable importancia política para el mundo griego, como símbolo de su unidad dentro del pluralismo, del santuario eleusino puede decirse que tuvo también una destacada función política pero ante todo una incomparable importancia *espiritual*, capaz de troquelar no sólo la civilización helénica sino una rica diversidad de ritos diseminados por todo el Mediterráneo durante casi dos milenios. Mucho más que la caída de Roma, la aniquilación de Eleusis por los obispos del cristianizado Alarico, en el año 396, marca el fin de la Antigüedad pagana.

En fechas muy antiguas —algunos piensan que hacia el XV a. C., desde luego antes de redactarse la *litada* y la *Odisea*— se instituyeron en la villa de Eleusis, situada a unos pocos kilómetros de Atenas, sobre la rica llanura rariana, los Misterios de ese nombre<sup>69</sup>. El ritual

<sup>69</sup> Muy antiguos eran también los Misterios de Samotracia, los de Andania y los de Sabazio. Los de Samotracia quizá tengan un origen pelasgo y no griego.

comprendía dos grupos de ceremonias: los «pequeños Misterios» celebrados en primavera (consistentes en ayunos, purificaciones y sacrificios, acompañados por explicaciones a los peregrinos), y los «Misterios mayores» celebrados en otoño, cuyo momento culminante consistía en la ceremonia iniciática nocturna, donde los peregrinos eran conducidos a la cámara más interna y recibían una pócima (el *kykeón*), de la cual sólo se sabe que contenía agua «con harina y menta». Nada ha podido llegar a saberse de lo que acontecía en esa ceremonia nocturna.

Los aspirantes a iniciación juraban por su vida guardar en absoluto secreto el detalle de la experiencia, y así lo hicieron. El Himno homérico a Deméter precisa que la diosa se dirigió originalmente a los príncipes de Eleusis —Triptólemo y Eumolpo— para

«mostrarles el ministerio de las ceremonias sagradas y les enseñó sus misterios, santas ceremonias que no es lícito descuidar ni escudriñar por curiosidad ni revelar, pues la gran reverencia debida a los dioses enmudece la voz»<sup>70</sup>.

La celosa custodia del secreto, y la falta de cualesquiera testimonios de decepción, cobra su auténtico relieve recordando que acudieron en calidad de peregrinos a Eleusis hombres como Platón, Aristóteles, Pausanias, Píndaro, Esquilo, Sófocles y Cicerón —por no mencionar emperadores como Adriano o Marco Aurelio—, individuos todos de indiscutible sobriedad y penetración intelectual, nada propensos a dejarse engañar por embaucadores y supersticiones, o intimidar por amenazas. Aunque es probable que el número de aspirantes a iniciación fuese aumentando con el transcurso del tiempo<sup>71</sup>, hasta llegar a cifras de millares cada año desde el siglo IV a. C.<sup>72</sup>, no ofrece duda que durante muchos siglos los hierofantes eumólpidas

<sup>70</sup> *Him.*, vv. 476-479.

<sup>71</sup> Pisístrato y Pericles fueron los principales ampliadores del templo, y cabe suponer que el surgimiento de las *poleis* representó al comienzo cierta retracción en la concurrencia. El contenido esencialmente pan-helénico e incluso ecuménico de Eleusis pudo tropezar durante algún tiempo con los recién estrenados cultos civiles de cada ciudad-Estado. Pero desde el siglo VI a. C. no deja de crecer su predicamento y las sucesivas reformas arquitectónicas hechas para acoger a más y más peregrinos así lo atestiguan.

<sup>72</sup> Cuenta el orador Elio Arístides, un hombre del siglo II, que la cifra de *mystai* rondaba los tres mil cada año por entonces (*Or. panat.*, I, 373).

dispusieron de medios para producir en gran número de personas una experiencia de incomparable fuerza, inspiradora de respeto y gratitud. Son sus testimonios precisamente los que sugieren «el indudable carácter milagroso del acontecimiento eleusino»<sup>73</sup>.

*a. Los efectos de las ceremonias.* No se trataba de una religión como lo serían el judaísmo, el brahmanismo, el cristianismo o el islam. Lo allí impartido se ofrecía una sola vez en la vida de cada persona, y los peregrinos esperaban varios lustros y décadas para incorporarse al grupo que sería iniciado cada año. Los sacerdotes —miembros de una sola familia, la de Eumolpo<sup>74</sup> y su hijo Keryx— permanecían en el santuario, sin mantener ningún tipo de relación ulterior con los iniciados. No había credo ni, por lo mismo, dogma alguno<sup>75</sup>. No había organización administrativa del culto fuera de las ceremonias bianuales; nadie era invitado u obligado a iniciarse. Sin embargo, durante un milenio y medio acudieron reyes y cortesanas, comerciantes y poetas, esclavos y gentes de toda posición y procedencia. En la base del rito había una promesa de inmortalidad<sup>76</sup>, aunque no de tipo ético como la cristiana (ingreso en los cielos o los infiernos de acuerdo con la conducta exhibida en la vida terrenal), sino dentro de un marco que

<sup>73</sup> Otto, 1955, pág. 20.

<sup>74</sup> La madre de Eumolpo es nieta de Oreithyia, cuya inseparable compañera fue Pharmakeia («el uso de las drogas»), según Pausanias I, 38, 2).

<sup>75</sup> El núcleo mítico es la crónica —bellamente contada por el Himno homérico— de las andanzas de Deméter, diosa de la fecundidad, tras el rapto de su hija Perséfone por Hades, dios del mundo subterráneo. Refugiada en la corte del rey de Eleusis, Deméter decreta una plaga general de esterilidad que amenaza «destruir ¡a débil raza de los terrícolas, escondiendo la semilla dentro de la tierra, y acabar con los honores de los inmortales» (vv. 350-353). El compromiso para evitarlo será que Perséfone pase dos tercios del año en la superficie, floreciendo al lado de su madre, y un tercio —el invierno— en las profundidades de la tierra, junto a su esposo-raptor Hades. El acuerdo se celebra con la institución de los Misterios. El esquema, que en versiones modificadas aparece entre sumerios y otras civilizaciones arcaicas (sobre la versión asiro-babilonia, cfr. Escototado, 1978, págs. 13-18), expone el núcleo de la revolución intelectual representada por el Neolítico. Su contenido es el *mysterium magnum*, el proceso mismo de la vida que tras dar fruto se hunde en la tierra y desaparece, para resurgir en primavera, florecer y reanudar el ciclo.

<sup>76</sup> Sófocles parece haber dicho: «Tres veces son felices los mortales que, habiendo contemplado estos ritos, parten para el Hades. Pues sólo a ellos les es dado poseer allí una vida verdadera» (Fr. 753, Nauck; *Menón*, 81 b). La creencia popular era que los iniciados vivían «en un lugar feliz del Hades [...] entre danzas y juegos de los dioses subterráneos» (Bianchi, 1970, vol. III, pág. 300). Vale la pena observar que para los griegos las entrañas de la Tierra no eran un lugar «infernol», sino el debido paradero de los muertos.

apunta más bien a una modalidad de muerte y renacimiento místico, paralelo al prometido por el *soma-haoma* indoiranio<sup>77</sup>. Según Píndaro:

«(Sobre los misterios de Eleusis).  
¡Feliz el que después de haberlos visto, desciende a la tierra;  
¡feliz el que conoce el fin de la vida,  
y conoce el comienzo que otorgan los dioses»<sup>78</sup>.

El cristianismo y otras religiones de «seguimiento» enseñan a creer en la inmortalidad con argumentos lógicos (o pretendidamente tales), pero ante todo gracias al esfuerzo de una *afe* que cree en cosas no percibidas. Algo así es, desde luego, imposible en un rito que comienza y termina en pocas horas, sin renovación ulterior de ninguna especie. Sin embargo, un hombre como Cicerón cuenta que «los Misterios nos dieron la vida, el alimento; enseñaron a las sociedades las costumbres y las leyes, enseñaron a los hombres a vivir como tales»<sup>79</sup>. Todo apunta, pues, a una experiencia tan breve como intensa, donde —según Píndaro— el aspirante a iniciación era introducido al «término» y al «comienzo» de la vida, a morir y renacer, purificando así su concepto de lo real. Y, en efecto, lo ofrecido por los hierofantes constituía una *epopteia*, término que se traduce normalmente como «visión trascendental» e «iluminación». Pero la palabra tiene un origen jurídico, y sabemos que para el derecho griego indicaba aquello que en vez de suponerse ha sido presenciado por los sentidos directamente. El *epoptes* en una causa era lo que hoy llamamos «testigo presencial»<sup>80</sup>, cosa significativa considerando el fragmento atribuido a Aristóteles sobre los Misterios:

«El *mystes* no tiene que aprender (*matheîn*) nada, sino sólo recibir (*patheîn*) impresiones o emociones, evidentemente después de haberse hecho apto para recibir las»<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Sobre el parentesco entre ceremonias eleusinas con el ritual védico y zoroástrico, cfr. Watkins, 1977, págs. 468-498.

<sup>78</sup> *Odas y fragmentos*, fragmento 137.

<sup>79</sup> *De leg.*, II.

<sup>80</sup> En griego contemporáneo, curiosamente, *epoptós* es el «sospechoso» de un delito.

<sup>81</sup> Fr. 15 (Rose). Cfr. Bidez, 1928, vol. IV, pág. 171; y Croissant, 1932, pág. 145.

## LA GRECIA ANTIGUA Y CLÁSICA

Dentro de una línea de parejo realismo, también es significativo un texto de Plutarco (muy semejante a otro de Apuleyo sobre los misterios egipcios), que describe un trance visionario en toda regla:

«A la hora de la muerte el alma tiene la misma experiencia que los *epoptai* en los grandes misterios [...]. Al principio uno avanza con sobresalto a través de la oscuridad, como un no iniciado. Vienen luego los grandes terrores ante la iniciación final: temblor, estremecimiento, sudor, espanto. Uno se siente luego sorprendido por una luz maravillosa, es recibido en regiones y praderas puras, con las voces, las danzas, la majestad de las formas y los sonidos sagrados»<sup>82</sup>.

Por último, cabría tomar en consideración unas palabras de Heráclito, no mencionadas hasta ahora —salvo error— en el intento de comprender el fenómeno eleusino de modo realista. El texto dice así:

«Noctámbulos, magos, bacantes, fieles de Dioniso, iniciados. En sacrilegio acontece la iniciación a los misterios que se practica entre los hombres»<sup>83</sup>.

Puede detectarse aquí una crítica del irracionalismo, y hasta una condena de prácticas indecentes<sup>84</sup>, aunque probablemente sea un modo más de indicar la convergencia de contrarios que Heráclito propone desde tantos puntos de vista, siendo aquí esos contrarios la iniciación a lo sagrado y el sacrilegio. El pensamiento resulta muy comprensible tomando como ejemplo las desenfundadas bacanales; pero sorprende el paralelismo entre los dionisiacos, poseídos por el vino, y los otros «noctámbulos». Los magos son indudablemente los sacerdotes persas que sacrificaban con *haoma*<sup>85</sup>, mientras los «iniciados» son sin duda también los *mystai* eleusinos. Considerando que el fragmento indica como origen de la iluminación piadosa la impía ebriedad, y como principio de la serena luz divina el nocturno trance extático, se plantea la cuestión de entender por qué —si no existe un vehículo de embriaguez en todos los casos— pone Heráclito en pie

<sup>82</sup> *De an.*, en Estobeo, IV. La descripción de Apuleyo se menciona al aludir a los Misterios egipcios.

<sup>83</sup> Fr. B 14 (Diels).

<sup>84</sup> Cfr. J. Bollack y H. Wisman, 1972, págs. 92-97.

<sup>85</sup> El término que emplea Heráclito es prácticamente igual en iranio y en griego. Si hubiese querido mencionar a simples hechiceros y chamanes no habría dicho *magoi*.

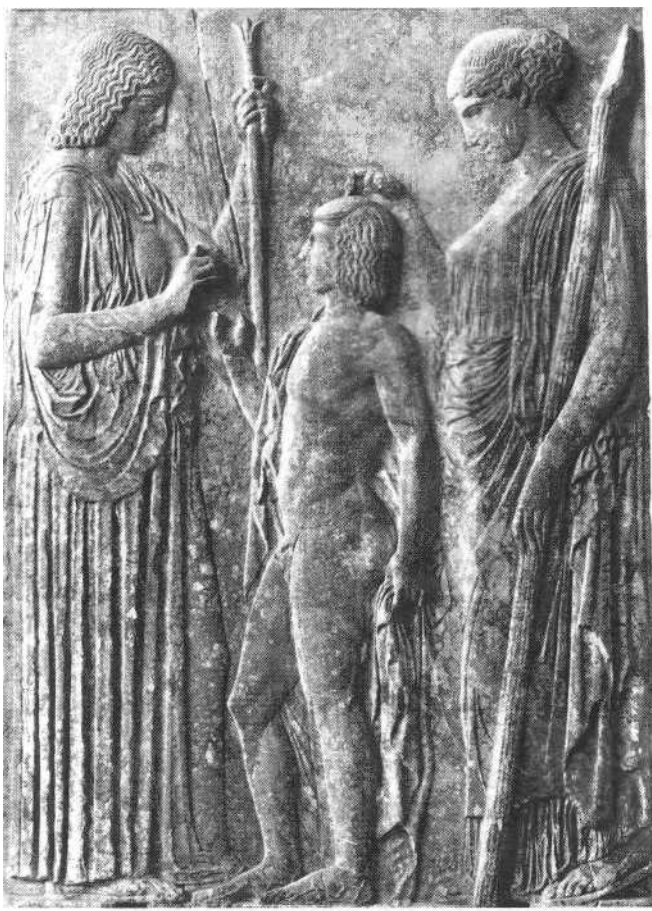


Figura 53.  
Relieve ático (siglo V a. C.) de Deméter, Perséfone y Triptólemo. El joven héroe ha hecho su viaje a los infiernos para traer a los mortales la espiga que produce el grano.

de igualdad a los iniciados en Eleusis con la comitiva dionisiaca y los administradores del enteógeno indoiranio.

Además de estas inferencias, más o menos llamativas, es preciso mencionar que los objetos sagrados (*tá hiera*) eleusinos eran en realidad distintos tipos de «alimentos», cuya adquisición o posesión resultaba sacrilega para los no-sacerdotes, pero en modo alguno inaudita. El comediógrafo Ferécates parodia en una de sus obras —concretamente *La cocina o la cena de toda la noche*— una de las profanaciones más notorias de estos comestibles sagrados, acontecida en la casa de un tal Pulytion, hecho que vuelve a aparecer mencionado —a propósito de otros actores— en Isócrates y en Plutarco<sup>86</sup>. Parece que ciertos «licenciosos» —pertenecientes a la aristocracia ateniense— celebraban

<sup>86</sup> *Alcibíades*, 19.

en ocasiones trances de «ebriedad» con tales cosas, adquiridas en un mercado negro. Eso se le atribuyó a Alcibíades en el 415 a. C, con el agravante de la posible presencia de Sócrates —que tanto le estimaba— en el sacrílego ágape<sup>87</sup>. La condena a muerte de Alcibíades (dictada en ausencia), será decisiva para el triunfo de Esparta en la guerra del Peloponeso, y la consecuente ruina de la Liga Déléfica, presidida por Atenas. Algún filólogo ha sugerido que dicho episodio explica también, siquiera en parte, la posterior condena a muerte del propio Sócrates<sup>88</sup>.

*b. Sugestión o percepción.* Filólogos e historiadores modernos han dedicado incontables páginas a discutir si el origen de Eleusis era egipcio<sup>89</sup>, cretense o nórdico. Pero prácticamente ninguno había buscado algo que resolviera sin milagros y mera credulidad la «eficacia» de los ritos durante un período tan dilatado de tiempo, explicando de paso la severísima reserva misteriosa impuesta a ellos. Fue K. Kerényi, un especialista en mitología, el primero en considerar que la venerable y sorprendente institución podía comprenderse atendiendo al *kykeón*<sup>90</sup>.

Luminosa en sí, la hipótesis encontraba ciertos inconvenientes a priori. Admitiendo que el bebedizo contuviera una sustancia psicoactiva, ese fármaco debía cumplir al menos tres condiciones. Primero, no podía tratarse de una droga adecuada a ritos de posesión sino a ritos de éxtasis visionario, pues todos los testimonios desmienten un encuadre de los efectos en fenómenos de tipo «entusiástico» o frenético. Segundo, había de ser algo disponible año a año, durante más de un milenio, en las cantidades requeridas para atender a un número muy grande de personas. Tercero, era preciso que se tratara de un

<sup>87</sup> Cfr. el erudito comentario de Ruck (1980, pág. 131 y ss.).

<sup>88</sup> Cfr. Ruck, 1981, sugiriendo veladas alusiones de Aristófanes, en *Los Pájaros y las nubes*.

<sup>89</sup> Es la opinión de Herodoto (II, 49 y 146).

<sup>90</sup> Cfr. Kerényi, 1967. En la segunda edición (1977), tras entrar en contacto con A. Hofmann, Kerényi amplió sus consideraciones sobre el tema. Centrado de modo monográfico en Eleusis, es singularmente útil el libro de Hofmann, Ruck y Wasson (1978).



fármaco eficaz en mínimas dosis, pues de otro modo no podría pasar inadvertida. Cumplidas estas tres condiciones —cosa que parecía en principio muy difícil, cuando no imposible—, el punto de vista de Kerènyi presentaba la ventaja de plantear una solución «realista» para los enigmas.

Por contrapartida, el sector clásico seguía anclado a un mar de contradicciones. Aunque era sensible a lo «asombroso» del fenómeno eleusino, se esforzaba en creer que el núcleo de los Misterios mayores era mostrar a la muchedumbre de peregrinos ciertos objetos sagrados (*ta hierá*), dejando luego que operasen mecanismos de sugestión y autosugestión, cuando no de hipnosis colectiva. Sin embargo, esto parece poco verosímil, tanto por razones de fondo (¿hubiera provocado tal cosa una imborrable reverencia en Sófocles, o en Cicerón?) como por motivos más prosaicos y no menos contundentes. En efecto, las ceremonias eran nocturnas, y si se toman en cuenta las dimensiones y forma del templo, así como la ausencia de otra luz que algunas hogueras o hachones, miles de personas difícilmente podrían ver con mucha claridad cosa distinta de alguna columna, sombras y las coronillas de sus compañeros más próximos.

Por lo demás, la naturaleza misma de esos objetos sagrados ofrece una imprevista clave para salir del laberinto. Nadie discute que el *kykeón* contenía, cuando menos, «harina y menta molida»<sup>91</sup>, y nadie discute tampoco que el símbolo de estos Misterios era una espiga de cereal<sup>92</sup>. Sin violentar los testimonios, para inclinarse en favor de Kerènyi o de la tesis oficial entre filólogos e historiadores basta estar en condiciones de contestar positiva o negativamente a una simple pregunta. ¿Acaso en una espiga, y en simple harina, puede hallarse un fármaco de gran potencia visionaria? La pregunta parece extraña, e incluso absurda. Pero la respuesta debe ser incondicionalmente afirmativa.

<sup>91</sup> Así lo indican el Himno homérico y otras muchas fuentes. De hecho, es casi lo único indiscutido en la ceremonia.

<sup>92</sup> Hay una rica iconografía, y varios textos en tal sentido. Uno de los más claros es el de Hipólito: «Según los frigios, dios es una espiga tierna de cereal, y—siguiendo a los frigios— cuando los atenienses celebran la iniciación en los Misterios muestran en silencio a los aspirantes el maravilloso y fuerte y más completo de los misterios reveladores: una espiga de cereal» (*Philosophoumena*, V, 8. Cfr. Eliade, 1980, vol. IV, pág. 314).

El cornezuelo o ergot es un hongo rojizo (*Claviceps purpurea*) que parasita toda suerte de gramíneas y posee una inusitada complejidad química. La mención más antigua a su existencia proviene de un texto asirio escrito en el siglo VII a. C, donde se habla de «esa pústula nociva en la espiga»<sup>93</sup>. A partir de entonces se sabe que la harina hecha a partir de grano parasitado puede causar cuadros patológicos gravísimos. Desgraciadamente, el pan constituye la comida principal de los pobres, y cuando llega esa plaga a los campos se ven obligados a arriesgarse o no comer. De ahí que en la Edad Media europea los molineros tuvieran dos precios distintos, uno para la harina blanca y otro muy inferior para la «espoleada», hecha triturando grano más o menos afectado por el hongo. Cuando tal proporción alcanza cierto grado, y la ingestión de derivados hechos con ella es lo bastante alta, el sujeto cae en una condición de *ergotismus convulsivus* o de *ergotismus gangrenosus* que termina a menudo en la muerte tras espantosas agonías. Las epidemias, llamadas «fuego de San Antonio», fueron singularmente dramáticas cuando no había otro grano, y han proseguido en Europa hasta hace bastante poco<sup>94</sup>.

Todo lo relacionado con este hongo era misterioso hasta que A. Hofmann diseccionó su estructura química a principios de los años cuarenta, dentro de investigaciones que desembocaron en el descubrimiento de la LSD. Desde entonces sabemos que el cornezuelo contiene una mezcla de alcaloides, extremadamente variable de acuerdo con las condiciones geográficas. Unos (la ergonovina y la amida del ácido lisérgico) son muy visionarios y de escasa toxicidad; otros (la ergotamina y la ergotoxina sobre todo) constituyen venenos mortales. No obstante, se da la circunstancia de que los alcaloides menos tóxicos y más psicoactivos son hidrosolubles, mientras sucede lo contrario con la ergotamina y la ergotoxina. Bastaría, pues, que los hierofantes eleusinos tomasen gavillas de cereal atacado por el hongo, las pasasen por agua y tiraran luego las espigas. Este simple «bautizo»

<sup>93</sup> Cfr. Schultes y Hofmann, 1982, pág. 103.

<sup>94</sup> Los últimos casos de intoxicación atribuida a ergot acontecieron en 1953, aunque en realidad se debían a compuestos de mercurio. Hoy dada su utilidad para distintos preparados farmacéuticos, el ergot pasó a ser casi una bendición para los agricultores, que pueden vender ventajosamente su cosecha a laboratorios.

basta para retener las sustancias enteogénicas en el líquido, que una vez dosificado podría utilizarse para las ceremonias iniciáticas.

El hallazgo se redondeó precisando qué acontece concretamente en la cuenca mediterránea. Los trabajos de campo mostraron que en la zona griega el ergot no sólo parasita el centeno, la cebada y el trigo, sino el pasto silvestre (*Paspalum distichum*) y la cizaña (*Lolium temulentum*). Para mayor sorpresa, resultó que tanto ese pasto como la cizaña no sólo contienen sustancias con efecto visionario, sino que sólo contienen esos alcaloides (de los casi treinta que puede albergar el cornezuelo). Por consiguiente, quien quiera usarlos ni siquiera necesita emplear el filtro de agua, y puede servirse de ellos directamente, en forma de polvo<sup>95</sup>. En consecuencia, «el hombre de la antigua Grecia pudo haber obtenido los alcaloides del cornezuelo a partir de cereales cultivados, aunque un procedimiento más sencillo habría sido utilizar el hongo del pasto común en aquellas latitudes»<sup>96</sup>.

Pero se sabe que las comadronas de la vieja Grecia empleaban cornezuelo para aplicaciones locales en obstetricia —donde sigue usándose hoy, ampliamente, como remedio para las hemorragias postparto—, y los datos proporcionados por el trabajo de campo acabaron de explicar las extrañas menciones de Aristóteles, Teofrasto, Plauto, Ovidio y Plinio a la cizaña como vehículo de embriaguez, así como las diferencias observadas cuando crecía en Grecia y en Sicilia. Ahora era posible mirar con nuevos ojos casi todo, empezando por una de las más bellas urnas funerarias griegas —fechaable a mediados del V a. C.— donde aparece Triptólemo, el hermano de Eumolpo, sosteniendo unas espigas aparentemente parasitadas por cornezuelo<sup>97</sup>.

El ergot, prototipo del *phármakon* —tóxico terrible, medicina y enteógeno, todo ello dependiendo de su manejo— pudo, pues, contribuir a la experiencia de muerte y resurrección oficiada en Eleusis. Los griegos pensaban, con razón, que las plantas comestibles eran formas evolucionadas de variedades no comestibles, y que la agricultura constituía un triunfo de la cultura. Como los cereales cargados de

<sup>95</sup> Cfr. Hofmann, 1978, pág. 49 y ss.

<sup>96</sup> Hofmann, 1978, pág. 52.

<sup>97</sup> Véase lámina 5.

## LA GRECIA ANTIGUA Y CLASICA

grano representaban en la época arcaica el máximo logro del ingenio y la diligencia humana, el hecho de que esas espigas fuesen parasitadas por el ergot representaba un desafío, una amenaza de plaga esterilizadora comparable a la que desató Deméter para castigar el secuestro de su hija. No era una seta o un hongo silvestre más —como la amanita muscaria o la familia de los psilocibios— sino una amenaza para las gramíneas cultivadas, que planteaba graves problemas a los campesinos y a la población en general, mientras al mismo tiempo permitía a las comadronas salvar muchas vidas.

Pero eso mismo justificaba su empleo como vehículo de éxtasis en un culto semejante al de Deméter-Perséfone, centrado en torno a la fertilidad. Era un triunfo de ancestrales farmacópolos —convertidos luego en cerrada secta eumólpida— haber sabido filtrar su veneno hasta transformarlo en vehículo de comunión religiosa para ilimitados peregrinos. Mostraba aquello que siempre supo el genio griego, esto es, que lo mejor y lo peor no son dissociables: para germinar, la semilla ha de desaparecer bajo la tierra; para dar generoso grano ha de exponerse al ponzoñoso parásito. Para poder aceptar jubilosamente la vida mortal el hombre ha de vencer su miedo a la muerte y al más allá,

Figura 54.  
Ruinas del santuario de Eleusis.



aceptando los estremecimientos de sentirse ya muerto y verse así desde fuera, como se contemplan el chamán y su tribu, el yogui, los sacrificadores de soma y haoma, el místico en general.

Provocativa y verosímil, la hipótesis nos lleva a pensar en lo que sentirían incluso descreídos hombres de hoy si —con una preselección que excluyera a los inaptos, como en Eleusis— se les administrasen variantes de ácido lisérgico en un marco mítico-ritual protegido por reservas místicas semejantes, preparándoles con meses de antelación para algo que sus padres, abuelos y tatarabuelos coincidieran en considerar la más reverenciada de las experiencias. Desde luego, se reduciría el riesgo de excursiones psíquicas inútilmente dolorosas; pero, sobre todo, es probable que bastase una sola noche para «conocer el término de la vida, y también su comienzo divino», usando las palabras de Píndaro.

Significaría también —ni que decirlo tiene— una grave amenaza para cualesquiera religiones de seguimiento y fe.

*c. Los experimentos de Pahnke y otros.* Es imposible improvisar una institución como la eleusina, que requiere marcos muy especiales de tiempo y mentalidad. Sin embargo, el análisis del enigma se completa a su manera con datos del siglo en curso, cuando la dietilamida del ácido lisérgico (LSD) y la psilocibina se consideraban todavía sustancias prometedoras desde el punto de vista científico y espiritual.

Queriendo poner a prueba la capacidad evocadora de estos fármacos, el teólogo W. N. Pahnke empleó como universo a veinte voluntarios, seminaristas todos, que debían permanecer durante la experiencia en el interior de su iglesia. Diez recibieron una dosis considerable de psilocibina (alcaloide del teonanácatl), y diez un placebo de nicotina capaz de provocar una leve sensación inconcreta. Tras esperar algunos minutos escucharon un sermón, análogo por completo a los habituales, y quedaron meditando en el templo con acompañamiento de órgano. Al cabo de cinco horas se les pidió que explicasen brevemente por escrito el resultado de su meditación.

Para evitar prejuicios por parte del equipo que había diseñado el experimento, esos protocolos fueron evaluados por tres universita-

rias amas de casa —no informadas para nada de la administración de psilocibina y nicotina—, a quienes se pidió que clasificasen las respuestas en términos de «intensa experiencia mística», «ligera experiencia mística» y «ninguna experiencia mística», utilizando como criterio para una u otra valoración las pautas expuestas por uno de los más conocidos libros sobre la materia<sup>98</sup>. El resultado fue que el 90 por 100 de los estudiantes de teología sometidos al alcaloide indólico (y uno de los que recibió el placebo, quizá por empatía) produjeron respuestas encasillables en el primer tipo, esto es, indiscernibles de tranques místicos<sup>99</sup>.

En otra serie de pruebas habían servido como voluntarios 69 sacerdotes ya consagrados, obteniéndose resultados sensiblemente parecidos. El 76 por 100 mencionó «intensas experiencias místico-religiosas», y más de la mitad «haber tenido la mayor experiencia espiritual de su vida»<sup>100</sup>. De hecho, pudo observarse que factores como la vocación sacerdotal, el marco de un templo y la música sacra no eran decisivos en modo alguno, pues aun en condiciones totalmente laicas y entre laicos se observaban fenómenos parejos. Dos psiquiatras —juzgando a partir de un universo estadístico mucho más amplio, superior a los doscientos pacientes— informaron de que el 96 por 100 había experimentado «imágenes o sensaciones religiosas de algún tipo»<sup>101</sup>. Incluso la comisión oficial nombrada por el gobierno canadiense en 1970 para investigar el uso no médico de LSD, psilocibina y mescalina mantuvo que «se hallaba penetrado por un grado notable de religiosidad»<sup>102</sup>.

Sobre el nexo de esos efectos con las manifestaciones más clásicas del misticismo habla expresivamente el arrollador éxito que tuvo como guía para el viaje psiquedélico una edición adaptada a tales fines del *Bardo Thodol*<sup>103</sup>, también llamado Libro tibetano de los muertos. La obra —uno de los grandes textos del budismo mahayana— se con-

<sup>98</sup> Stace, 1960.

<sup>99</sup> Cfr. Pahnke, 1966, págs. 295-320; y Wells, 1973, págs. 189-212.

<sup>100</sup> Cfr. Leary, 1964, pág. 325.

<sup>101</sup> Cfr. Masters y Houston, 1966, págs. 253-254.

<sup>102</sup> *Interim Report*, 1970, pág. 19.

<sup>103</sup> Leary, Alpert y Metzner, 1964 (trad. Evans-Wendz).

Figura 55.  
Espigas parasitadas por  
*Claviceps purpurea*.



centra en tres momentos sucesivos que, curiosamente, sirvieron de brújula para innumerables occidentales, ajenos por completo a preocupaciones religiosas antes de iniciarse en el uso de fármacos visionarios. El momento inicial, o instante de la muerte (que para el Bardo dura tres o cuatro días hasta ser aceptado), representa la experiencia de la «luz pura». El segundo, o «estado transicional de experimentar la realidad», incluye visiones de gran belleza y paisajes con monstruos terribles. El tercero, o «estado transicional de querer renacimiento», contiene el acto

de abrazar una nueva vida<sup>104</sup>. Evidentemente, se trata de una descripción pormenorizada del fenómeno antes llamado *excursión psíquica*.

Pero todos los testimonios e impresiones del siglo XX corresponden a personas conscientes de estar usando ciertas sustancias químicas, con la correlativa desacralización aparejada a ello. El efecto propiamente religioso podría multiplicarse en un grado incomparable si los sujetos atribuyeran tales experiencias al poderío mágico de hierofantes y ritos. Sólo desde esa perspectiva cabe hacerse una idea de las ventajas que pudo ofrecer un monopolio sobre drogas parejas en la Antigüedad.

<sup>104</sup> Cfr. Clark, 1969.

## 6

# ROMA Y EUROPA OCCIDENTAL

«¿Será robar lechugas en campo ajeno menos grave que saquear por la noche el santuario de los dioses?»

HORACIO, *Sat.*, III.

**S**e dice que Roma exportó derecho e importó espíritu. El mítico relato de sus orígenes (la loba, las sabinas, el asesinato de Remo y los primeros reyes) apunta a un pueblo de salteadores, huérfanos de amor materno, incapaces de cortejar, envueltos en el fratricidio y sometidos al yugo extranjero. La Ley de las Doce Tablas, pilar de su derecho arcaico, construye una sociedad donde la sumisión del ciudadano ante el Estado y sus constantes necesidades de expansión se compensa por un poder absoluto de puertas adentro, que le confiere facultad de vida y muerte sobre una familia y unos servidores asimilados a meros muebles. La República romana, su momento más noble, nunca logró vencer a una oligarquía presidida por el culto a la riqueza material, y esa venalidad sólo se controla con el desarrollo de la grandiosa creación que representa su derecho civil.

### I. El estatuto de las drogas

Mientras no interfiriesen en la sagrada *auctoritas* —y esto sólo llegará a suceder con el culto dionisiaco— el criterio romano sobre drogas se calca del griego. Su actitud aparece ejemplarmente descrita en



la *Lex Cornelia*, único precepto genérico sobre sustancias modificadoras del ánimo, que estuvo vigente desde tiempos republicanos hasta la decadencia del Imperio.

«Droga es una palabra indiferente, donde cabe tanto lo que sirve para matar como lo que sirve para curar, y los filtros de amor, pero esta ley sólo reprueba lo usado para matar a alguien»<sup>1</sup>.

Por Galeno sabemos que no era infrecuente ofrecer flores de cáñamo hembra (marihuana) en reuniones sociales<sup>2</sup>, costumbre aprendida de la sociedad ateniense o quizá de los celtas. Relacionado con drogas aparece también un edicto de Alejandro Severo, que como consecuencia de algunas intoxicaciones prohíbe usar manzanas espinosas (una datura) y polvo de cantáridas o mosca española en casas de lenocinio napolitanas<sup>3</sup>. Sin embargo, las plantas fundamentales con mucho en Roma son la vid y la adormidera.

**1. El opio.** Ya Eneas había dado opio a Atlas para aliviar su dura suerte. Cuenta Livio que Tarquino el Soberbio cortó las cabezas de las mayores adormideras como símbolo de la conducta a tomar ante unos conjurados<sup>4</sup>, y Plinio el Viejo no vacila en decir que «la adormidera (*papaver*) siempre gozó de favor (*honore*) entre los romanos»<sup>5</sup>.

Deméter tenía como símbolo en la religión griega una espiga de cereal, aunque no pocas veces —en recuerdo de aquello que alivió su dolor por la pérdida de Perséfone— aparece representada con adormideras. También acompañaba esa planta a Afrodita en ocasiones<sup>6</sup>, a Artemisa y hasta a Atenea<sup>7</sup>. Ceres, la versión latina de Deméter, porta sistemáticamente en vez de la espiga una cápsula o un haz de adormideras, por más que su propio nombre contenga una referencia a los

<sup>1</sup> *Digesto*, 1975, vol. III, pág. 699.

<sup>2</sup> Cfr. Evans-Schultes y Hofmann, 1982, pág. 96.

<sup>3</sup> Cfr. Brau, 1973, pág. 80.

<sup>4</sup> I, 54, 6.

<sup>5</sup> *Nat. hist.*, XIX, 53,169.

<sup>6</sup> Pausanias, II, 10, 5.

<sup>7</sup> *Pauly-Wissowa*, vol. XV, 2, pág. 2445.

Figura 56.  
Ceres.



cereales. La diosa usaba opio para olvidar los pesares, y a veces lo administraba a otros a través de Somnus<sup>8</sup> como cuando interviene para mantener a Aníbal alejado de Roma en el poema de Silio:

«En su cuerno tiene preparado ya el jugo, se apresura en la noche sin ruido, hacia la tienda del cartaginés, y derrama sobre sus ojos la sedante rociada»<sup>9</sup>.

En el arte mediterráneo antiguo la adormidera constituye un símbolo del sueño y, más concretamente, del sueño reparador que aparta las zozobras de

la áspera vigilia y sus recuerdos. Virgilio, por ejemplo, habla de «cápsulas impregnadas por el sueño del olvido»<sup>10</sup>. Somnus aparece casi siempre representado en forma de un ser antropomórfico y barbudo, que se inclina hacia el durmiente y escancia sobre sus párpados jugo de adormidera desde un cuerno como los empleados para beber. La imagen se hizo tan habitual que el recipiente llegó a llamarse en lo sucesivo «cuerno de opio», fuese o no usado con tales fines.

Por lo que respecta a los emperadores, una alta proporción consumía generosamente este fármaco, tanto en forma independiente como en triacas. El jefe de los médicos de Augusto fue Filonio, inventor de

<sup>8</sup> En griego Hypnos, hermano de Thanatos e hijo de Nyx (la noche).

<sup>9</sup> *De bello punico*, X, 353-357.

<sup>10</sup> Textualmente «sueño del Leteo», el río de la desmemoria que cruzan los muertos al penetrar en el mundo subterráneo. Virgilio menciona el opio al menos en seis ocasiones (*Eneida*, IV, 486, XX, 205-206, XXVI, 11; *Geórgicas*, I, 78, I, 212, IV, 131) y Ovidio en tres (*Fasti*, IV, 438, 547, 661). Juvenal dedica al *mithridaticum* su Sátira XVIII, y Sexto Empírico menciona incidentalmente en las *Hyp. Pyrrh.* a un tal Lysias, que compra 4 dracmas de opio tebaico. También se refieren al fármaco Petronio (*Sat.* 132, 11) y Celso (II, 32), así como Lucano y Teócrito. Hechiceras como la Canidia de Horacio (*Epod.* V, 10) y la Dipsas de Ovidio (*Amores*, I) lo emplean en sus brebajes.

la triaca de su nombre —compuesta de pimienta blanca, espinacardo, opio y miel— que seguía siendo elaborada por boticarios europeos hasta hace pocas décadas, y era consumida diariamente por el César. Se dice que Tiberio, su sucesor, se trasladó a Capri para tener más a mano el excelente opio de la isla<sup>11</sup>, sembrado siglos atrás por los colonizadores griegos. En cuanto a Nerón, su médico de confianza —Andrómaco de Creta— inventó el llamado *antidotus tranquillans*, hecho con un 30 por 100 de opio y un 70 por 100 de otras sustancias, entre las cuales destacaba la carne de víbora. Dicen que Nerón llegó a tomar un cuarto de litro diario<sup>12</sup>, y que Tito murió quizá de sobredosis<sup>13</sup>. El médico de Trajano, Critón, inventó otra triaca consumida a diario por su emperador, y se sabe que Antonino Pío empleaba aún otra, compuesta por más de cien ingredientes<sup>14</sup>, que hacía elaborar en palacio, ante su presencia, con grandes solemnidades. El hito en esta línea fue la llamada triaca magna o galénica, receta favorita de la farmacopea árabe y europea hasta bien entrada la Edad Moderna, cuya proporción de opio alcanza el 40 por 100, lo cual significa doblar la del antiguo *mithridaticum*. Además de la triaca, Marco Aurelio inauguraba las mañanas con una porción de opio «grande como una haba de Egipto y desleída en vino»<sup>15</sup> por consejo del propio Galeno, y así lo hizo durante más de veinte años. El fármaco fue empleado para terapia agónica y como eutanásico por Nerva, Trajano, Adriano, Septimio Severo y Caracalla.

Los emperadores siguientes parecen haberse inclinado más por las bebidas alcohólicas. Heliogábalo, Galerio, Maximino y Joviano eran dipsómanos declarados —cosa prácticamente incompatible con un uso sistemático del opio, salvo raras excepciones—, y hasta Alejandro de Tralles, médico de Justiniano, no se inventa un nuevo compuesto opiado<sup>16</sup> de perdurable empleo en Occidente. Para lo sucesivo, hasta

<sup>11</sup> Cfr. Montagu, 1965, p. 12. Tiberio era llamado también *Biberius* por su afición al vino, que compartieron Calígula y Claudio; cfr. Lewin, 1970, pág. 180.

<sup>12</sup> Sin duda una exageración, pues equivaldría a 75 gramos de opio puro.

<sup>13</sup> Cfr. Behr, 1981, pág. 42.

<sup>14</sup> Cfr. Aparicio, 1972, pág. 123.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 124.

<sup>16</sup> La masa de cinoglosa —hecha con opio, mirra y polvo de cinoglosa—, cuyas pastillas seguían encontrándose hasta hace poco en farmacias rurales.

el florecimiento de la medicina árabe, van a ser los médicos bizantinos quienes conserven las complicadas recetas triacales.

De las diversas dinastías imperiales, la más incondicionalmente volcada hacia el uso del opio parece haber sido la de los Antoninos (Adriano, Trajano, Marco Aurelio y Antonino Pío), que es también la más destacada por la dignidad humana y la sabiduría política de sus representantes.

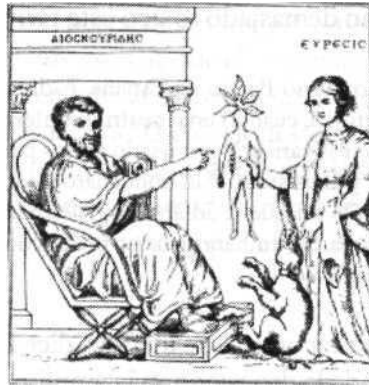


Figura 57.  
*Códex Juliana.*  
 Dioscórides recibe de la diosa  
 de los descubrimientos,  
 Heurisis, la planta de la  
 mandrágora.

*a. Las descripciones farmacológicas.* Los primeros análisis sistemáticos de botánica terapéutica corresponden a Dioscórides de Anazarbia, un griego que fue cirujano militar en tiempos de Nerón, cuya *Materia médica* constituye el tratado farmacológico más notable e influyente de los tiempos antiguos. Al igual que Hipócrates —y más tarde Galeno— se dice que Dioscórides viajó hasta el templo de Imhotep, en Menfis, para familiarizarse con los conocimientos egipcios sobre toda suerte de drogas. Naturalmente, su tratado menciona muchas veces el opio, enumerando variedades, modos de preparación y virtudes.

«Esta medecina quita totalmente el dolor, mitiga la tose, reprime los humores que destila la caña de los pulmones, refrena los flujos estomacales y aplícase con agua sobre la frente y sienes de quienes dormir no pueden. Pero tomándose en gran cantidad ofende, porque hace letargía y despacha»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Aquí y en lo sucesivo cito la hermosa versión de A. de Laguna, *Dioscórides Anazarbeo: acerca de la materia médica medicinal y de los venenos mortíferos*, Salamanca, 1970. El ejemplar de la Biblioteca Nacional —castigado por la Inquisición en varias partes— carece de las cuatro primeras páginas.

## LA ERA PAGANA

Prácticamente lo mismo piensa Cayo Plinio Segundo el Viejo (23 a. C.-79 d. C), autor de una ingente *Historia natural* que en su libro XX contiene una circunstanciada descripción del opio. Salvando el error de creer que sólo es psicoactiva la *papaver* de semillas negras, cosa muy habitual en su tiempo, ese libro se anticipa a criterios contemporáneos por la crítica a la idea misma de antídoto universal o triaca. Es interesante ver cómo sale al paso de unos médicos que consideraban demasiado tóxico este fármaco:

«Con opio murió Babilo en España, padre de Publio Licinio Cecina, hombre de rango pretorial, cuando una insufrible enfermedad le había hecho la vida odiosa, y también otros varios. Y por usarlo tantos para morir surgió una gran controversia. Diágoras y Erasítrato<sup>18</sup> lo condenaron como fármaco mortífero [...] y Andreas dijo que sólo porque se adultera en Alejandría su uso oftálmico no produce inmediata ceguera. Sin embargo, su uso no ha sido reprobado después, bajo la forma del famoso *diacodion*»<sup>19</sup>.

Cosa prácticamente idéntica dice Dioscórides, aunque saliendo en defensa de la droga con más amplitud.

«Diágoras, según cuenta Erasítrato, reprobó el uso del opio en el dolor de oídos y en la inflamación de los ojos, como cosa que embota la vista y engendra muy graves sueños. Añade Andreas que los ojos que se untaren con opio puro, no adulterado, cegarán luego. Menesidemo dice que debemos solamente usar de su olor, por ser provocativo de sueño, y que si de otra arte le administramos, daña, las cuales cosas son falsas y reprobadas por la experiencia, visto que las fuerzas del opio se declaran por sus efectos.»

Reconociendo desde luego su toxicidad, la consagración terapéutica del fármaco acontece con Claudio Galeno (129-199), única individualidad comparable a Hipócrates durante la era clásica. Nació en Bérghamo, hoy Bergama (Turquía), una ciudad famosa por su adormidera y su templo a Asclepios, donde quizá se inició precozmente a la terapia del sueño templario o *incubatio*. Anticipándose a las tesis sobre

<sup>18</sup> De Erasítrato, que floreció hacia el 250 a. C. y es considerado por algunos como el fundador de la fisiología, se dice que practicó consigo mismo la eutanasia usando opio; cfr. Sigerist, 1949, pág. 33.

<sup>19</sup> *Nat. hist.*, XX, 76, 199-203.

medicina «heroica», Galeno concibe el jugo de adormidera como paradigma vegetal del fármaco: algo mágicamente activo que constituye de modo inseparable veneno y remedio; sin que quepa explicar paso a paso por qué (eso es lo «mágico» del opio), se trata de una sustancia que cura y que mata. Cura porque amenaza matar, para ser exactos, y no amenaza vanamente, ya que para Galeno es «frío en cuarto grado», al igual que la cicuta, mientras drogas como la mandrágora pertenecen al tercero. Ningún otro fármaco posee una potencia soporífera o analgésica comparable<sup>20</sup>, y justamente eso hace de él un recurso insustituible para múltiples terapias. Galeno disiente expresamente de quienes lo consideran inútil o perjudicial para las afecciones de la vista, y mantiene que «los colirios de opio calman los dolores de ojos»<sup>21</sup>. Por lo que respecta a sus principales virtudes<sup>22</sup>—enfriar (*refrigerare*) y aturdir (*stupefacere*)—, resultan de evidente utilidad para el exceso de sus contrarios.

*b. Aspectos morales y mercantiles.* Como en las descripciones farmacológicas griegas, llama la atención en las romanas una total falta de referencia a fenómenos adictivos. Ni Dioscórides ni Escríbonio ni Galeno ni médico alguno mencionan que el opio produzca un acostumbramiento indeseado, con la férrea necesidad de emplear dosis cada vez mayores para conseguir el mismo efecto, y la amenaza de graves síntomas abstinentiales en otro caso. Al contrario, reina el mismo criterio griego de ir tomando el fármaco poco a poco, hasta conseguir una «familiaridad» que evite el peligro de intoxicaciones agudas.

De esta regla no se excluyen tampoco los detractores antes mencionados (Diágoras, Erasístrato, Andreas), que no se oponen al opio por adictivo sino por demasiado tóxico, considerándolo inútil en la cura de ciertos trastornos específicos. Es evidente que para los roma-

<sup>20</sup> «Fortissimum est ex medicamentis, quae sensum stupefaciunt et somnum soporiferum inducunt» (*Op. omn.*, XIII, 273).

<sup>21</sup> X, 869.

<sup>22</sup> XIII, 155; XVII.



Figura 58.  
Altorrelieve de Marco Aurelio sacrificando.

nos el hábito de consumir esa droga no se distinguía del hábito de comer ciertos alimentos, hacer ciertos ejercicios corporales o acostarse y levantarse a alguna hora determinada. Reinaba entre ellos también general acuerdo sobre otros dos aspectos de la mayor importancia. Uno era la necesidad de sedación y sueño inherente a la vida humana o, visto a la inversa, el derecho indiscutible de cualquiera a luchar contra su dolor y su desasosiego del modo más eficaz; puede decirse que por eso el opio (y no el cereal) constituía el símbolo de Ceres, la generosa. Otro era que no se trataba de una panacea, pues su capacidad para anestesiar ciertos males y remediar otros llevaba consigo como evidente precio poner en peligro la vida.

Admitidas ambas cosas, los consumidores saben a qué atenerse, y el derecho estima que sólo necesitan ser defendidos de falsificaciones, como en cualquier otro producto comercializado. Así se entiende que en la cultura grecorromana —con muchos millones de usuarios constantes a lo largo de los siglos— su consumo no produjera el menor indicio de problemas individuales o colectivos. Aunque numero-

sos, los opióforos son totalmente desconocidos como categoría clínica o social. Es curioso observar, además, que algunos de los muy célebres, como Marco Aurelio, parecen haber empleado durante décadas la misma dosis, causando un embarazo adicional a quienes pretenden considerarlos «toxicómanos»<sup>23</sup>.

Por último, en la difusión del fármaco no sólo cuentan su uso como sedante, hipnótico, analgésico y demás aplicaciones prácticas entre quienes desean vivir, sino su virtud como sustancia que ayuda a abandonar ese deseo cuando resulta inadecuado a las condiciones reales de la existencia. Venal y áspero en otros aspectos, el espíritu romano contempla con serena grandeza las ventajas de una *mors tempestiva*.

«La vida, ciertamente, no debe desearse hasta el extremo de creer que haya de ser prolongada a toda costa. Aunque así pienses, quienquiera que seas, habrás de morir igual, aun cuando hayas vivido de un modo indecente y criminal. Por ello ha de tener todo el mundo éste ante todo entre los remedios de su ánimo; de los bienes que la naturaleza concedió al hombre ninguno hay mejor que una muerte a tiempo, y lo óptimo es que cada uno se la pueda dar a sí mismo»<sup>24</sup>.

Más todavía que un derecho inalienable, la eutanasia constituye un deber ético del enfermo y de quienes le rodean. Plinio el Joven cuenta conmovido cómo obligó a suicidarse una paisana suya a su marido, aquejado de una terrible enfermedad, arrojándose atada con él al lago Como. Comparado con ese admirable estoicismo, el horror de los griegos a la vejez y la enfermedad parece frívolo<sup>25</sup>. Pero en condiciones tales —buscando ante todo lo que Epicteto llamaba «la autonomía de la decisión moral»— cualquier droga que incrementase el poder del hombre para gobernar su destino tenía algo absolutamente venerable, y mucho más si le aseguraba morir a tiempo.

<sup>23</sup> No obstante reconocerlo, alguno de los cronistas modernos ve en ello «relajación ética», conducente a «excesiva indulgencia con conducta licenciosa de su mujer» (Varenne, 1973, pág. 87); otro sostiene que la costumbre de Marco Aurelio fue «una pasión al margen de la moral» (Lewin, 1970, pág. 54).

<sup>24</sup> Plinio el Viejo, *Nat. hist.*, XVIII, 2, 9.

<sup>25</sup> Plinio el Joven comenta sobre la enfermedad: «Recientemente una dolencia de un amigo me hizo caer en la cuenta de que cuando mejores somos es cuando estamos enfermos. Pues ¿a qué enfermo le solicita la avaricia o la ambición o la pasión? No es esclavo de los amores, no apetece honores, se despreocupa del dinero, y lo poco que tenga lo estima suficiente en la idea de que va a dejar todo». (*Epist.*, VII, 26).



Queda por mencionar la situación del mercado romano. Una fuerte demanda, variedad de especies y diversos procedimientos de elaboración hicieron que junto a la adormidera doméstica, extraída de los jardines y huertos privados, floreciese un comercio de opio egipcio («tebaico») y mesopotámico—exportado básicamente desde Alejandría— que todos los expertos en botánica medicinal denuncian como fuente de falsificaciones y estafas. Escribonio Largo, por ejemplo, insiste en querer el proveniente del látex mismo —*ex lacte ipso*<sup>26</sup>— extraído mediante incisiones en las cápsulas de la adormidera, y tanto Dioscórides como Plinio enumeran criterios para evitar la estafa, sin que sus explicaciones dejen de traslucir un componente de admiración personal hacia el producto idóneo. Según el primero,

«Tiénese por excelentísimo el grave, el espeso, el que, olido, hace luego dormir, el amargo al gusto, el que fácilmente se disuelve en agua, el que no es áspero ni granado, el que no se cuaja como la cera cuando le cuegan, el que puesto al sol se derrite, y aplicado a la candela da de sí una llama no oscura, y, finalmente, el que, después de apagado, conserva su mismo olor».

Lo que dice Plinio viene a ser muy equivalente, y demuestra una familiaridad no menor:

«La principal prueba del opio es su olor, siendo casi insufrible el del puro [...]. La siguiente mejor verificación consiste en exponerlo a una luz, pues debe arder con una llama luminosa y clara, y oler sólo al apagarse; el opio adulterado no se comporta así. Resulta también más difícil de prender, y se apaga continuamente. Una verificación adicional de opio puro se hace mediante el agua, sobre la cual flota como una leve nube, mientras el impuro se congrega en espumas. Pero especialmente maravilloso es que el opio puro se detecte por el sol estival. Pues el opio puro suda y se funde hasta parecer jugo recién cogido. Menésides piensa que el mejor modo de conservarlo es añadiendo semilla de beleño»<sup>27</sup>.

Estas meticulosas precisiones sólo se explican para defender al usuario de lo que le espera si acude a comprar sin precaución. Dioscórides no puede reprimir acentos de indignada contrariedad:

<sup>26</sup> Cfr. Marcelino, *Med.*, VIII, 3.

<sup>27</sup> *Nat. hist.*, XX, 76, 202-205.

«Falsifícenle mezclando glaucidio con él, o la goma arábiga, o el zumo de lechugas salvajes<sup>28</sup>. No faltan algunos desvariados que lo sofisticuen con sebo.»

Acostumbrados a la situación contemporánea, tendemos a considerar normal que la adulteración acompañe a ciertos fármacos, y a encolerizarnos cuando acompaña a otros (los legales), como sucede a menudo hoy con aguardientes y vinos comprados a granel que luego se introducen en botellas para parecer productos selectos. Pero al opio le acontecía en Roma precisamente esto segundo, pues siendo perfectamente legal —(indiferente» para el derecho, en los términos de la *Lex Cornelia*— su demanda excedía con mucho la oferta. A la pluralidad de puntos de venta y al gran número de usuarios se añadía, además, el hecho de ser una mercancía de precio controlado, con la cual los emperadores no permitían especular. Esto se debía probablemente a razones humanitarias, ya que una brusca subida de los precios dejaría a parte considerable de los ciudadanos sin recursos para adquirir un bien considerado de primera necesidad, como la harina o la lana. La política de control pudo deberse también al propósito de evitar una seria fuga de capitales hacia Asia Menor, donde se encontraban las mayores plantaciones y el producto más estimado.

Sin embargo, gran parte de Asia Menor era romana, y la legalidad del producto permitía un saneado impuesto sobre las ventas. A mediados del siglo I Plinio el Viejo, que suele mencionar los precios de todas las drogas caras, no hace ninguna referencia a tal cosa en relación con el opio. Al iniciarse el IV, concretamente en el año 301, el edicto de Diocleciano sobre precios fija el del *modius* castrense de opio —con capacidad para 17,5 litros— en 150 denarios, cuantía que sigue siendo extremadamente módica si se compara con los 80 denarios que cuesta entonces el kilo de haschisch<sup>29</sup>.

Actualmente en Europa, donde ambas drogas son ilegales y su tráfico se castiga con penas iguales o superiores a las previstas para el homicidio, el opio viene a valer de diez a veinte veces más que el haschisch, mientras en Roma (donde ambas eran legales) sucedía justa-

<sup>28</sup> Las lechugas salvajes son una solanácea psicoactiva, cuya adición no obedece al deseo de añadir peso, sino al de potenciar los efectos del opio adulterado. (En realidad la *Lactuca Virosa* no es una solanácea, sino una *Liguliflora* Compuesta, Antófito, pero los efectos de su jugo, el *Lactucario*, son muy similares a los del opio. Incluso Dioscórides lo recomienda para niños en lugar del opio) (N. del Digitalizador).

<sup>29</sup> Cfr. «Mohn» (Steier), en Pauly, vol. XV, 2, pág. 2440

mente a la inversa. Por otra parte, en Roma fumar haschisch egipcio era casi una excentricidad, mientras el opio se consideraba existencia mínima en el hogar de cualquier ciudadano. En el año 312, por ejemplo, un censo fiscal hecho para la urbe indica que hay 793 tiendas dedicadas a la venta del producto, cuyo volumen total de negocio proporciona un 15 por 100 de la recaudación tributaria global<sup>30</sup>. Un siglo antes —en el 214, reinando Caracalla— un inventario de las despesas del palacio imperial indica como una de sus partidas 17 toneladas de opio<sup>31</sup>.

## II. Algunos cultos místéricos

Junto a las sustancias promovidas por terapeutas y drogueros, y a las que eran objeto de automedicación, es posible que el mundo grecolatino usara otras en marcos no profanos, ligados a rituales secretos. Al hablar de los Misterios eleusinos se pusieron de relieve algunas condiciones de posibilidad al respecto, y ahora procede sólo concretar brevemente el carácter de los diversos cultos.

Pero a título general no está de más indicar que el ascenso de Roma al rango de potencia única e indiscutida empezó a agudizar un fenómeno para nada manifiesto en los comienzos. La urbe fue sintiendo cada vez más la necesidad de obtener experiencias *místicas personales*, en correspondencia con la progresiva atomización de sus moradores. Combinado esto con el duro carácter romano, con su tendencia a la superstición<sup>32</sup> y con el aflujo de toda suerte de gentes e instituciones,

<sup>30</sup> Cfr. Behr, 1981, p. 44.

<sup>31</sup> *Ibid.* Es muy difícil evaluar la trascendencia que ese consumo pudo tener sobre la balanza de pagos, crónicamente desfavorable para Roma en su comercio con Oriente. Los últimos estudios históricos insisten en ese déficit como una de las causas decisivas para explicar la crisis del Imperio, e incluir o no el opio junto a especias y demás artículos de lujo orientales requiere investigaciones mucho más precisas. Con los datos disponibles, se me ocurre que —salvando las grandes diferencias existentes— el consumo de opio durante los Antoninos o los Severos podría parecerse en volumen al del tabaco hoy para países de Europa meridional, donde parte considerable de las existencias proviene de cultivo propio y otra parte se importa, a condición de suponer que el precio del tabaco fuera mantenido artificialmente en niveles bajos.

<sup>32</sup> Fue, por ejemplo, la amenaza de Aníbal lo que introdujo en Roma a la asiática Cibele como madre auxiliadora, provocando también un viaje del pretor Fabio Pictor para consultar al oráculo de Delfos.

la miseria interior que el fulgurante éxito exterior del Imperio aseguraba fue haciendo más y más necesaria una especie de religión<sup>33</sup>, menos prosaica y tosca que el culto oficial o los domésticos de lares, penates y lémures. En otras palabras, estaban puestas las condiciones para que floreciesen toda clase de redentorismos, especialmente si en ellos había una buena medida de crueldad y excelsitud a la vez, una mezcla de truculencia y abandono, de sacrificio sangriento y ansias de desencarnación. La miseria interior que abrumaba progresivamente al romano no era quizá ajena a la liquidación de los últimos rastros de gobierno republicano. El anónimo autor del tratado *Sobre lo sublime*, escrito en el siglo I, acusa a la *pax romana* de resolverse en una adoración del orden público que desde la cuna enseña la obediencia sumisa al opulento y el expolio de los débiles:

«Al hacer desentenderse a los ciudadanos de los negocios públicos, el resultado del régimen imperial es tornarlos egoístas, concentrados en sus vidas privadas y afanosos de riquezas, y esto —al someter a los hombres actuales al yugo de sus pasiones y corromper sus naturalezas— completa el círculo vicioso, haciendo de ellos seres más dignos de ser mandados que de mandar»<sup>34</sup>.

Los primeros cultos secretos que se introdujeron en Roma fueron los de la diosa frigia Cibele, conocidos como Misterios de Attis. Despreciados por los patricios, y favoritos entre los despreciados por la fortuna, los ritos incluían la autocastración de algunos sacerdotes; los demás fieles se limitaban a flagelarse, en un trance excitado por música, danzas frenéticas y tatuajes, dentro de una atmósfera que recordaría al marqués de Sade si no fuese la escenificación de los tormentos de Attis, un desdichado chivo expiatorio que borra con aflicciones propias —como Cristo— los pecados del mundo. Antes de ser admitidos a las ceremonias mayores los aspirantes a iniciación y los iniciados celebraban un banquete de comunión con pan y vino, precedido por severos ayunos.

<sup>33</sup> Cfr. Eliade, 1980, vol. II, pág. 140.

<sup>34</sup> *De subl*, 44, 3.



Figura 59.  
Sacerdote eunuco de los misterios  
de Attis, celebrados en honor de la  
diosa frigia Cibeles, Magna Mater  
del culto romano.

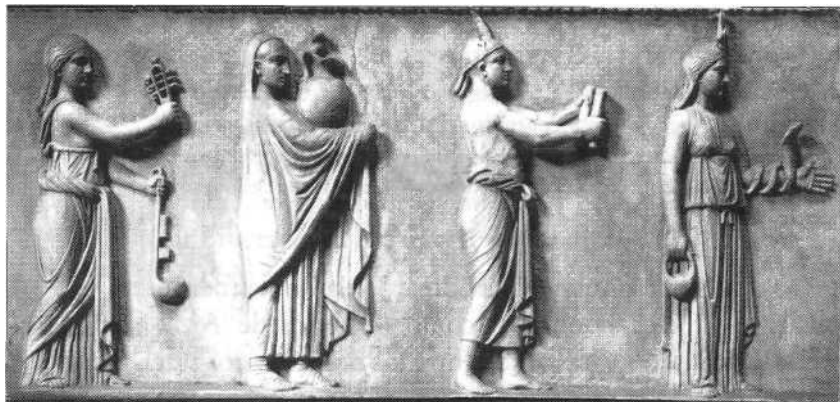


Figura 60.  
Seguidores  
de la diosa  
Isis con los  
objetos  
del culto.



Figura 61.  
Mitra degollando al toro.

Aunque estos Misterios empiezan a celebrarse en Roma antes del II a. C, su difusión se consuma sobre todo en la época imperial. Varios Césares promovieron directa o indirectamente los cultos, para contrarrestar los progresos del cristianismo. Por lo que respecta a las ceremonias en sí, son sacrificios a caballo entre el modelo A (con transferencia del mal mediante víctima humana o *pharmakós*) y el modelo B (de comunión o participación a través de un *phármakon*), si bien con cierto predominio de lo primero. Tras ayunar, el ágape con pan y vino resultaba sin duda psicotrópico, aunque algún historiador de las religiones se inclina a considerar que en las ceremonias mayores intervenían también «alucinógenos»<sup>35</sup>. Dada la naturaleza frenética del rito, mucho más próxima a las ceremonias dionísicas que a las eleusinas, cabe suponer que se trataría de fármacos más adaptados a trances de posesión que a trances visionarios.

Al ritual eleusino, en cambio, parecen vinculados los Misterios de Isis y Osiris, también llamados «egipcios», que estableció a comienzos del II a. C. el faraón Ptolomeo Sóter con el fin de dar a sus dominios la cohesión de una religión aceptable para todos. Su estructura y ceremonias fueron establecidas por un eumólpida de Eleusis, Timoteo, que se había hecho iniciar en numerosos Misterios y conocía sin duda los más mínimos detalles del ritual ateniense. Los testimonios que se conservan de *mystai* indican, en efecto, claros paralelos con la secuencia descrita por Plutarco al hablar de Eleusis, donde primero hay un tránsito por oscuridades y estremecimientos al que sigue una experiencia de luz pura y visiones seráficas. El más interesante con mucho de los documentos sobre estos Misterios —tanto en extensión como en contenido— es el de Apuleyo. Uno de sus párrafos dice:

«He rozado los confines de la muerte; después de pisar el umbral de Proserpina [Perséfone] he retornado conducido a través de los elementos. En medio de la noche he visto brillar el sol; he podido contemplar cara a cara a los dioses infernales y a los dioses celestes, y les he adorado desde muy cerca»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. Eliade, 1980, vol. II, pág. 283-284.

<sup>36</sup> *Metam.*, IX, 23., 3.

La intervención de sustancias específicamente visionarias —por contraste con los demás vehículos de embriaguez— parece insinuada en algunos comentarios de Jámblico que figuran en su libro sobre los Misterios egipcios. Afirma allí que «deben distinguirse los trances que llenan de demencia y enfermedad de aquellos que procuran bienes más preciosos que la sabiduría humana [...] pues unos hacen descender el alma y otros la elevan; unos la separan por completo de la participación en lo divino y otros la unen a ello»<sup>37</sup>. Como Apuleyo, Jámblico considera que la meta de estos Misterios es «la muy clara contemplación de los dioses»<sup>38</sup>.

Por lo demás, el libro de Jámblico está expresamente escrito para refutar una perdida carta de su maestro Porfirio, donde decía que los iniciados en esos Misterios «caen del vértigo inspirado al éxtasis que dirige el pensamiento hacia lo inferior»<sup>39</sup>, contraviniendo así los principios de la *sobria ebrietas* destacados por Filón y, originalmente, por Platón<sup>40</sup>. Esto indica que había cierta polémica, no sobre los concretos vehículos extáticos (que significaría atentar contra lo esencial del secreto misterioso) pero sí sobre los éxtasis mismos, declarándose unos favorables a ciertas iniciaciones y otros a otras, atendida su capacidad para provocar el trance perfecto. Difícilmente podía acercarse más la palabra al asunto concreto que nos interesa aquí. No conviene olvidar que la crítica de Porfirio a los cultos de Isis y Osiris se basa en su adhesión a las prácticas teúrgicas, consideradas más aptas para lo mismo pretendido por Apuleyo y Jámblico, esto es, para lograr que «el alma reciba a los espíritus y los ángeles y vea cara a cara a los dioses»<sup>41</sup>. La teurgia, fundada por un tal Juliano, que vivió mientras reinaba Marco

<sup>37</sup> *De Myst. aegyp.*, 158, 7-159, 5.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 160,15-16. Esta contemplación *prima facie*, sobre la que insistirán algunos textos típicamente helenísticos como los *Oráculos caldeos*, puede compararse con la experiencia descrita por el poeta contemporáneo H. Michaux usando una alta dosis de mescalina. «Lo increíble, lo deseado desesperadamente desde la infancia, lo aparentemente excluido que nunca pensé ver, lo inaudito, lo inaccesible, lo demasiado bello, lo sublime a mí vedado, ha llegado: HE VISTO MILES DE DIOSSES. He recibido el regalo que maravilla. Estaban allí presentes, más presentes que ninguna otra cosa jamás contemplada» (1965, pág. 64; mayúsculas de Michaux).

<sup>39</sup> *Ibid.*, 158, 5.

<sup>40</sup> Cfr. *Fedro*, 250 a, 7 y ss.

<sup>41</sup> *De regr. anim.*, 10, 9 (Fr. 2 Bidez).

Aurelio, exhibe a su vez extrañas notas chamánicas ya que su fundador reclamaba no tanto «relacionarse» con los espíritus como «obrar» sobre ellos; dicho aspecto queda bien claro en uno de los principales neoplatónicos, Proclo, cuando define la escuela como «un poder [...] que abarca las bendiciones de la adivinación, los poderes catárticos de la iniciación y, en una palabra, todas las operaciones de posesión divina»<sup>42</sup>.

Otra de las religiones que florecen en la época imperial es el hermetismo, cuyo rasgo distintivo respecto de las antes mencionadas es un serio aparato conceptual o, si se prefiere, el hecho de ser «filosofía» en sentido estricto. Como se ha dicho, es una *religio mentis*, que a lo divino otorga exclusivamente «puros sacrificios espirituales»<sup>43</sup> y—al igual que Sócrates— entiende el servicio de la virtud como cultivo de la inteligencia. Con todo, ha podido establecerse que la inexistencia de dogma, clero y organización jerárquica no implicó una absoluta falta de ritos místicos; entre ellos destaca la ingestión de cierto licor secreto contenido en una cratera, que andando el tiempo pasará a ser la tradición del santo grial o Graal<sup>44</sup>.

Entre los cultos místicos helenísticos destaca, finalmente, el de Mitra, una deidad irania vinculada al símbolo patriarcal del toro, cuyo rito iniciático comprendía una aspersión con la sangre de un animal muerto en ese mismo instante<sup>45</sup>. Basado sobre un «ofrecimiento del pan»<sup>46</sup>, el mitraísmo llegó a ser la religión por excelencia de los militares, logrando una difusión extraordinaria en todo el ámbito romano<sup>47</sup>. Los apologetas cristianos vieron en esos cultos —como en los demás mencionados— una imitación diabólica de la eucaristía, si bien la evidencia histórica prueba que quienes imitaron dicho modelo fueron los eucarísticos. De hecho, las coincidencias entre mitraísmo y

<sup>42</sup> *Theol. plat.*, 63.

<sup>43</sup> *Corp. herm.*, I, 3.

<sup>44</sup> Cfr. A. J. Festugière, en Eliade, 1980, vol. II, págs. 293 y 489.

<sup>45</sup> El toro era puesto sobre una parrilla, debajo de la cual estaban los *mystai*, de manera que al ser degollado éstos se duchaban materialmente con los chorros de sangre.

<sup>46</sup> Tertuliano, *De praescr. haeret.*, XL.

<sup>47</sup> En su biografía de Marco Aurelio hizo Renán el famoso comentario de que «si el cristianismo hubiese sido detenido por una enfermedad mortal, el mundo habría sido mitraísta».



cristianismo van mucho más lejos, pues Cristo y Mitra celebraban su nacimiento el mismo 25 de diciembre, y ambas religiones compartían creencias sobre el fin del mundo, el juicio final y la resurrección de los muertos.

Valga lo previo como una somera indicación para las vías salvíficas previas a la victoria del cristianismo. Vemos allí—en unos ritos más y en otros menos— el paso decisivo que se está operando desde una experiencia individualizada de muerte y resurrección a un complejo culpa-redención manejado colectiva, jerárquica y ritualmente.

Tras considerar en su gran libro sobre el chamanismo que todos los psicofármacos son «narcóticos», Mircea Eliade parece creer en su ingente historia de las creencias religiosas que todos son «alucinógenos». Durante los tres lustros que median entre uno y otro trabajo sus ideas maduraron en virtud de causas no explicitadas, gracias a las cuales pudo atribuir «el consumo de plantas alucinógenas en los misterios helenísticos a comportamientos primitivos para forzar la aproximación a la divinidad o incluso obtener la *unio mystica*»<sup>48</sup>. Desde luego, si esa unión mística puede lograrse sugiriendo a otro que se autosugestione, o con medios directamente sobrenaturales, pocos recurrirán al empleo de sustancias psicoactivas aunque sean baratas, accesibles y poco conocidas en algunos casos para la mayoría de las gentes.

Podría ser oportuno aquí manejar un principio de economía aplicable a cualquier otro campo. Este principio mantiene que allí donde un comportamiento o ánimo pueda ser inducido en mayor o menor medida por una droga no difícil de obtener (y especialmente si resulta indetectable para sus receptores), la droga se empleará por regla general. El criterio vale para la vida civil, pero muy especialmente para

<sup>48</sup> Eliade, 1980, vol. II, pág. 283. Sin embargo, en su texto sobre chamanismo mantenía que el uso de «narcóticos» era sólo un sustituto «moderno» de las vías extáticas. No se acaba de comprender cómo la misma cosa puede ser primitiva y moderna a un tiempo. Pero el cambio de postura se prepara ya en una recopilación de ensayos algo anterior (Eliade, 1977), cuyo último capítulo —dedicado a «simbolismo sexual fótico y visiones alucinatorias»— echa de menos «un buen trabajo sobre la mitología mundial de las plantas alucinógenas». También reconoce allí que las experiencias químicamente inducidas «pueden enriquecer y reestructurar un sistema religioso tradicional». Por lo demás, aunque sigue sin existir un trabajo específico sobre mitos relacionados con la ingesta de psicofármacos, el monumental *Pharmacothéon* de J. Ott satisfará cumplidamente la curiosidad de historiadores y antropólogos durante bastantes años (cfr. Ott, 1993).

todo lo vinculado con artes mágicas y ritos religiosos, donde cualquier signo de poderes sobrenaturales resulta capitalizable. Una consecuencia inmediata de este principio es que no sólo tenderá a emplearse cualquier droga «disparadora» de lo pretendido en última instancia, sino que tenderá a crearse una reserva en torno a los modos de producirla y prepararla, cuya meta es sencillamente el monopolio.

En segundo lugar, no podemos pensar que los testimonios hoy conservados sobre la Antigüedad y sus prácticas religiosas se expliquen por un desgaste consustancial al simple paso del tiempo y a los accidentes naturales (incendios, erosión, etc.), como si esta materia en particular no hubiese sido filtrada por cuidadosos censores. En otro capítulo habrá ocasión de examinar hasta qué punto el triunfo del cristianismo puso en marcha técnicas jamás ensayadas antes en Occidente —de hecho, sólo conocidas hasta entonces en China— para remodelar el pasado allí donde pareciese oportuno. Pero esto se manifiesta de modo especialísimo en relación con los ritos místéricos grecorromanos, que durante algún tiempo fueron competidores de la fe cristiana y se consideraron prototipo de herejía nefanda.

Teniendo ambas cosas en cuenta, decidir si esos cultos empleaban o no drogas plantea cuestiones ya abordadas previamente. El misticismo puede ser fomentado por una constitución anímica particular, por ayunos, monacato, ejercicios corporales, técnicas de mortificación y mecanismos ascéticos afines, a lo cual conviene añadir —en la época que estamos contemplando— fenómenos de histeria colectiva sociológicamente potenciados por el desarraigo («anomia») de grupos, clases y hasta territorios enteros. El caso es que nada de ello excluye por principio el empleo de fármacos, al menos hasta cuando se entronice el cristianismo. La pretensión sistemática de negarlo, tan habitual en filólogos e historiadores contemporáneos precisamente, desemboca en un curioso dilema. Los éxtasis programables (que suceden ni antes ni después, sino precisamente con ocasión de las ceremonias iniciáticas) pueden deberse a una credulidad apoyada sobre hipnosis de masas y factores paranormales, o bien ser algo potenciado por sustancias químicas que reconocidamente sirven para excitar la credulidad misma. Cada uno elegirá el factor causal que le parezca más adaptado al conocimiento científico.

A mi entender, no una sino muchas drogas distintas pudieron usarse como coadyuvantes en los Misterios helenísticos. De hecho, ni siquiera los Misterios dolorosos y gloriosos de la Semana Santa católica prescinden hoy de activos alcoholes. En cuanto al uso de «alucinógenos», si la expresión no se emplea en sentido genérico sino técnico<sup>49</sup>, parece tanto más plausible cuanto más se orienten esos rituales a lo irracional (frenesíes danzantes, sacrificios sangrientos, flagelaciones, automutilación, etc.). Para las iniciaciones próximas al modelo eleusino serían más adecuados fármacos visionarios.

Por lo que respecta a la teúrgia y a la llamada «gran magia» grecorromana, los testimonios que nos llegan del fenómeno son tan gaseosos intelectualmente, y se parecen tanto al discurso de embaucadores modernos, que invitan a creer en la intervención de Circe y sus drogas para no admitir la infinita ingenuidad natural de nuestros semejantes. Aunque las metas de la teúrgia tienen mucho de chamánico —un chamanismo *à la mode*, con cultas citas de los clásicos proferidas por estatuas parlantes, y otras lindezas—, su pervivencia ha dado nacimiento a la teosofía y al espiritismo contemporáneo, que desde luego no emplean fármacos salvo en variantes de origen africano como vudú, mandinga, etc. Pero esto no excluye que su ancestro grecorromano —en un tiempo donde eran cosa indiferente a los efectos de la ley— empleara algunas para reforzar los prodigios propuestos por cada mago a su clientela.

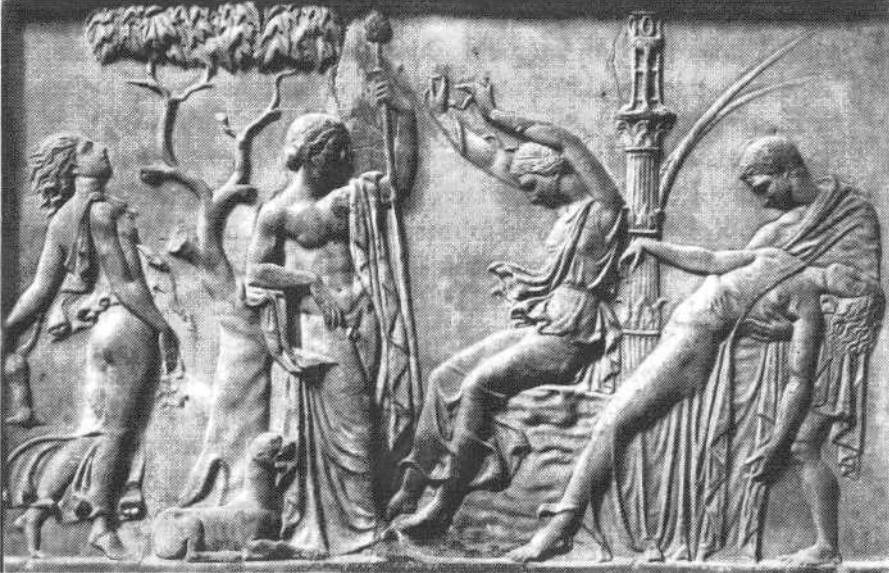
**1. La peste dionisiaca.** Muchas más enseñanzas sobre lo que políticamente está en juego con las sectas místicas presenta la reacción del austero talante romano ante la llegada del culto báquico. Se dice que los primeros prohibicionistas europeos fueron los locrios occidentales, a quienes su ley prohibía bajo pena de muerte beber salvo cuando fuese por prescripción médica<sup>50</sup>. Los romanos eran bastante afectos al vino, si bien una costumbre ancestral excluía de la bebida a los menores de treinta años y a las mujeres. Ya en tiempos de Rómulo

<sup>49</sup> Véase antes, pág. 123, nota 61.

<sup>50</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 204.

## ROMA Y EUROPA OCCIDENTAL

cuenta Tito Livio que Egnatius Mecenius mató a su esposa por beber vino de una barrica, siendo absuelto por el rey; también refiere el caso de una infeliz soltera, condenada por su familia a morir de hambre al ser descubierta abriendo el armario donde estaban las llaves de la bodega.



Figuras 62 y 63.  
Estelas báquicas  
romanas.  
Muestran el cambio de  
consideración romano  
sobre las ceremonias  
del culto.  
La imagen superior es  
una representación  
clásica de los ritos.  
Las dos imágenes  
inferiores, realizadas  
durante la época  
de persecución de  
las bacanales, cargan  
las escenas dionisiacas  
con la psicosis báquica.

Aunque tenía ya varias décadas de existencia en Roma, fue en el año 186 a. C. cuando los cónsules Espurio Postumio y Quinto Marcio descubrieron que se celebraban en la ciudad bacanales o «Misterios orgiásticos» nocturnos. Su reacción fue fulminante y tiene para nosotros el interés de contener los parámetros que acompañan a una declaración de plaga *moral*. Por su magnitud, tanto como por sus específicas circunstancias —acusaciones estereotipadas, sin garantías de procedimiento, completamente inusuales en el trámite jurídico romano— esta iniciativa constituye el principal precedente de las persecuciones religiosas que se harán crónicas en el Bajo Imperio, y de todos los procesos ulteriores por hechicería. Tiene interés detenerse en el relato de Livio<sup>51</sup>, pues las características que rodearon al senadoconsulto sobre bacanales son la primera manifestación rigurosamente histórica del conflicto escenificado siglos antes por Eurípides.

*a. El antecedente particular de la acusación.* Tal como en la tragedia *Bacantes* la fundamental crítica a Dioniso era su extranjería o el carácter de forastero, el relato de Livio habla de un griego desconocido (*ignobilis*) proveniente de Etruria, que se pretendía docto en sacrificios y vaticinios. Él será el origen de un mal que «se diseminó como el contagio de una peste». Sin embargo, el detonante vendrá bastante después, relacionado con una historia familiar muy concreta que vuelve a recordar el problema de parentesco al que se enfrenta Dioniso cuando regresa a Tebas.

Por una parte estaba el joven Publio Ebutio, huérfano de padre puesto bajo la tutela de la madre y un padrino, quizá no escrupuloso en la administración del peculio paterno. Por otro lado estaba la conocida cortesana (*nobile libertina*) Híspala Fecenia, antigua esclava manumitida, cuyo oficio le permitía sostener «con generosidad» al joven Publio, y cuyo amor hacia él había demostrado nombrándole heredero universal. Por último estaba una tía paterna del muchacho, Ebutia, indignada por la gestión de su peculio y amiga de la noble Sulpicia, una vieja dama de gran carácter, suegra del cónsul Postumio.

<sup>51</sup> T. Livio hace su descripción en el libro XXXIX, caps. VIII-XX.

La situación estalla cuando la madre de Ebutio, tras una enfermedad de este, promete iniciarle en los ritos báquicos si logra sanar, como en efecto sucede. Esta consagración requería diez días de abstinencia erótica antes de su purificación ritual, y cuando Ebutio comunica a Híspala la necesidad de permanecer alejado de ella por deberes religiosos encuentra una fuerte e imprevista oposición. Híspala le dice que las bacanales son una fábrica de vicios; que durante los dos últimos años sólo se inician jóvenes con menos de veinte años, y que ella lo sabe a ciencia cierta porque asistió a los ritos cuando era aún esclava. En definitiva, asegura que su «virtud» será violentamente atacada por los sacerdotes y sacerdotisas. El muchacho se deja vencer por tales razones y las expone a su madre, que contraataca violentamente<sup>52</sup> y acaba expulsándole del hogar paterno. Ebutio acude a su tía, a través de la cual obtiene una entrevista secreta con el cónsul, y Postumio decide convocar a Híspala.

La entrevista entre ambos se describe admirablemente. La noble Sulpicia está presente, y la cortesana se arroja a sus pies, suplicando que «no se convierta en algo no sólo grave sino fatal la cháchara de una cortesana con su amante»<sup>53</sup>. Pero Postumio está dispuesto a obtener una delación en regla y se encoleriza al oírla hablar de la «traición de Ebutio». Le promete sustanciales recompensas si se convierte en informante, habilita cuartos para ella en casa de Sulpicia y amenaza con duras medidas si no se presta a repetir ante él lo expuesto días atrás a Ebutio. Visto el curso de los acontecimientos, y tranquilizada en cuanto a su seguridad personal, Híspala se decide a hablar. Al comienzo —refiere— las bacanales eran ritos donde sólo se admitía a mujeres, cuyas ceremonias ocupaban tres días al año; sin embargo, con el transcurso del tiempo una suma sacerdotisa decidió incorporar a sus hijos e iniciar también a varones, trasladando las ceremonias a la noche y transformando los tres días anuales de sacrificios en cinco al mes. «Desde entonces los ritos se realizaron en común, y añadiéndole

<sup>52</sup> «De inmediato exclamó la mujer que no podía pasarse sin su amante Híspala diez noches; infectado por los encantamientos y venenos de esa vampira, no mostraba respeto por su madre, por su padrino o por los propios dioses» (IX, 1-3). Conviene recordar que en Roma el voto representaba una obligación prácticamente contractual, tan eficaz como la sentencia de un juez.

<sup>53</sup> XIII, 1-3.

al vino y a la libertad de las tinieblas la mezcla de hombres y mujeres, ninguna forma de crimen quedó sin efectuar»<sup>54</sup>. Añadió Hispala que «el número [de estos fieles] era muy grande, casi hasta el extremo de constituir un segundo Estado, y entre ellos había ciertos hombres y mujeres de alto rango».

*b. Las medidas políticas y el fondo religioso.* Dada la escasa imparcialidad y espontaneidad de los testigos, y la falta de cualquier otra denuncia particular por delitos determinados, parece que —de acuerdo con el derecho penal romano— Postumio habría debido iniciar una investigación, quizá infiltrando observadores en las ceremonias, y en cualquier caso asegurándose de que algún crimen específico contra alguna persona específica había sido perpetrado. Pero la conducta del cónsul fue bastante distinta. «Cuando dispuso de ambos testigos expuso el asunto ante el Senado [...] y se ocupó de atraer a otros delatores mediante recompensas»<sup>55</sup>. Una vez obtenida la aprobación del Senado, se instalaron piquetes armados en toda la ciudad, así como guardias en las puertas. Por vez primera, Roma no se cerraba para impedir que entraran invasores, sino para evitar que sus ciudadanos pudiesen salir, y Livio comenta que cuando se anunciaron las recompensas pagaderas a quien informase,

«Hubo un gran pánico en toda la ciudad, y no sólo confinado a los límites de Roma, pues el terror se diseminó gradualmente por toda Italia. Muchos fueron cogidos tratando de escapar, y traídos de vuelta por los guardias apostados en las puertas. Otros, hombres y mujeres, cometieron suicidio. Se dijo que en la conspiración había implicadas más de siete mil personas. Pero estaba claro que las cabezas de la conspiración eran Marco y Gayo Atinio, de la *plebs* romana, pontífices máximos y fundadores del culto. Fueron llevados ante los cónsules, y pidieron ambos que no se dilatase la celebración de su juicio»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> XIII, 9-11.

<sup>55</sup> «Un gran pánico se apoderó de los Padres, tanto por motivos públicos, a fin de que esas reuniones nocturnas no pudiesen producir algo de traición o peligro oculto, como por motivos privados, cada uno ante sí mismo, no fuese a ser que pudiese estar implicado en el entuerto», (XIV, 4). Eso no obstó para que la mayoría del Senado acordase «agradecer al cónsul haber investigado con gran diligencia y sin crear confusión» (XIV, 5).

<sup>56</sup> XVII, 3-7.

Livio no aclara —quizá por resultar imposible— cómo un culto introducido por un griego sin nombre y sostenido por sacerdotisas desde sus comienzos pudo *ser fundado* por dos plebeyos romanos. Sí aclara, en cambio, que la solicitud de los Atinio y de los demás acusados no pudo ser atendida. «Como tantas personas habían tratado de huir de la ciudad [...] el Senado intervino para que los jueces suspendieran cualquier vista durante treinta días, hasta poder terminar los cónsules su investigación»<sup>57</sup>. Por su parte, éstos se apresuraron en tales diligencias, y para cuando los tribunales se reunieron nuevamente una pequeña parte de los acusados estaba en mazmorras, y la mayoría pasada a cuchillo o crucificada. Concretamente, unos siete mil.

Las últimas provisiones del Senado fueron elevar de estamento social a Ebutio e Hispala —el primero a patricio, la segunda a plebeya—, «quedando a discreción de los cónsules la impunidad y recompensas del resto de los delatores»<sup>58</sup>.

El cargo que se imputó a los dionisiacos tenía singular relación con el alcohol:

«Al elemento religioso se añadían los deleites (*voluptates*) del vino y las fiestas, para atraer las mentes de un mayor número. Cuando el vino había inflamado sus mentes, y la noche y la promiscuidad de hombres y mujeres, de la juventud con la edad había destruido todo sentimiento de modestia, comenzaron a practicarse toda suerte de corrupciones [...]. Había además asesinatos secretos, donde ni siquiera pudieron encontrarse los cuerpos. Mucho se logró por astucia, más por violencia. Esta violencia quedaba oculta, pues entre los aullidos y el resonar de tambores y timbales no se escuchaban los gritos de las víctimas a medida que procedían los abusos deshonestos y los crímenes»<sup>59</sup>.

En realidad, no llegó a localizarse una sola de tales víctimas antes de que fuesen establecidas recompensas para cualquier informante. Pero el discurso de Postumio citado por Tito Livio, de cuya autenticidad no cabe dudar<sup>60</sup>, contiene interesantes aclaraciones sobre el espí-

<sup>57</sup> XVIII, 1.

<sup>58</sup> XIX, 3-7.

<sup>59</sup> VIII, 5-8.

<sup>60</sup> Las medidas tomadas, y sus fundamentos jurídicos, aparecen confirmados por el descubrimiento de uno de los senadoconsultos cerca de Catanzaro, en el antiguo Brutium, que se conserva hoy en el Museo de Viena; cfr. Mommsen, 1876, vol. IV, págs. 185-186.



ritu romano en general, y sobre algunas de las verdaderas causas de la persecución. Tras empezar diciendo al Senado que sus palabras «no están a la altura del horror y gravedad de la situación», el cónsul procedió a plantear y resolver el tema de fondo:

«Nada es más engañoso de aspecto que una falsa religión. Cuando la autoridad de los dioses se esgrime como defensa para el crimen, penetra en el ánimo el miedo a que castigar las malas acciones humanas viole algo de la ley divina que pudiera haber llegado a mezclarse con ellas. De este escrúpulo os liberan innumerables edictos de los pontífices, decretos del Senado y respuestas de los arúspices [...] Pues los hombres más sabios en toda ley divina y humana han solido considerar que nada tiene tanta potencia destructiva para la religión como el hecho de ser realizados sus sacrificios de acuerdo con un ritual extranjero y no nativo»<sup>61</sup>.

*c. El futuro de las bacanales.* Seis años más tarde, en el 180 a. C, el pretor competente se quejaba de que «tras 3.000 nuevas condenas no se ve ni con mucho el fin de este monstruoso proceso»<sup>62</sup>. Para ser exactos, el asunto duró justamente tanto como la situación de epidemia legalmente decretada. Era el primer crimen histórico contra la *salus publica*. Postumio veía la última potencia destructiva en la celebración de sacrificios según un «ritual extranjero y no nativo»; pero rituales y oficiantes extranjeros caracterizaban ya a otra religión oriental muy arraigada en Roma: el orgiástico culto de la Gran Madre (Cibeles) y su chivo expiatorio Attis. Por otra parte, el discurso consular sugiere entre líneas que las acusaciones de promiscuidad sexual y embriaguez, al igual que la defensa de la «verdadera» religión, palidecen en importancia si se comparan con ajustes de cuentas particulares y el temor de revueltas sociales que, en efecto, poco después desembocarán en guerras civiles.

El espíritu de club y el pandillaje político estaban muy extendidos por entonces en Roma, con el consiguiente deterioro de la sagrada *auctoritas*, y cabe pensar que la cofradía de los bebedores religiosos de vino sirvió por un lado como símbolo para la poderosa reacción anti-

<sup>61</sup> XVIII, 7-10.

<sup>62</sup> Cfr. Mommsen, 1876, vol. IV, pág. 184.

## ROMA Y EUROPA OCCIDENTAL

helénica y, por el otro, como cabeza de turco en la liquidación de asociaciones propensas a acabar en alguna forma de pluralismo político. A pesar de que la *voluptas vini* se consideró vehículo de todo el mal, no estaba siendo perseguido el uso de un psicofármaco por parte de mujeres y menores de treinta años, sino una reunión de personas que eludía la *majestas* del Estado. El poder se dirigía ante todo contra la idea de sociedad secreta, debido a su posibilidad de evolucionar en subversión contra las instituciones vigentes. Tan es así que el senadoconsulto del 186 a. C. no llegó a poner totalmente fuera de la ley el culto báquico; solamente quedó prohibido que participasen en él ciudadanos romanos, prescribiéndose que ninguna ceremonia con más de cinco miembros se podría celebrar sin previa autorización del Senado.

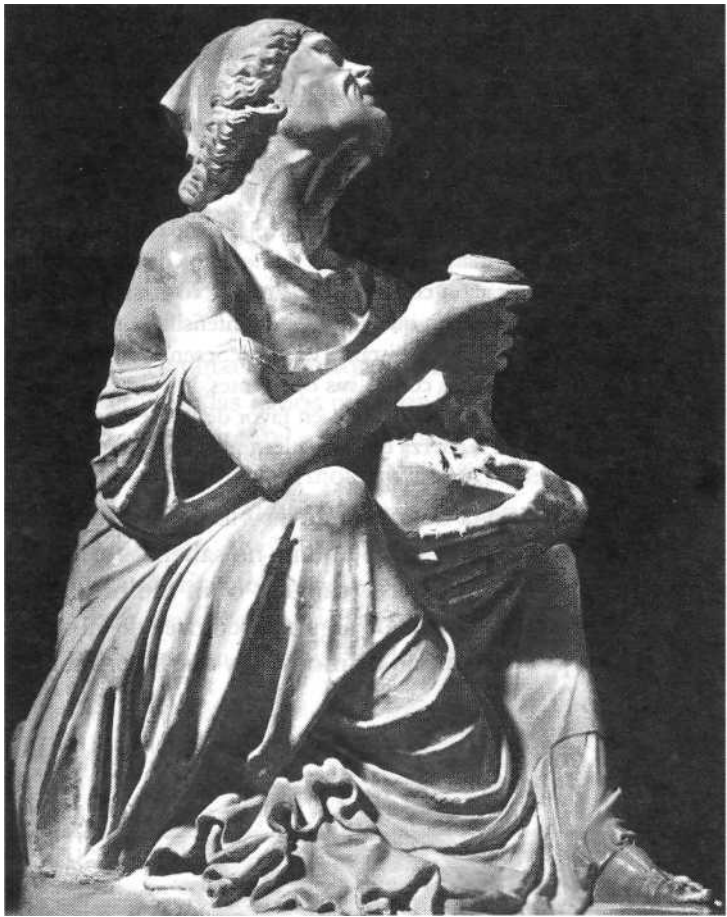


Figura 64.  
Vieja pastora  
ebria de vino,  
periodo helenístico.

El verdadero interés de estos hechos es ilustrar el mecanismo de peste moral, que parece basado en el derecho y la razón civil, pero desencadena una suspensión general de la juridicidad y el raciocinio en favor de métodos simplemente fulminatorios. El fenómeno, rico en manifestaciones históricas a partir de este senadoconsulto, implica una serie de rasgos —fundamentalmente tres: delación recompensada, secreto y tortura— que en lo sucesivo se reiterarán para todo crimen de lesa majestad. Se tiene por evidente que las campañas de descontaminación contra pestes tales no sólo están justificadas, sino que son lo único viable y eficaz para la autoridad política. Así vemos que Mommsen, por ejemplo, no vacila un instante en considerar «mala hierba», culpable de «inauditos atentados contra las costumbres» a la «inmunda cofradía de las bacanales». Un jurista como él podría haberse preguntado por qué ninguna de esas monstruosidades hubo de ser demostrada en debida forma, sin informaciones extraídas con amenazas o con el sistema de la denuncia pagada, sencillamente concediendo a los acusados un juicio ordinario. El criterio del historiador «tradicional», que tan bien ejemplifica el prusiano Mommsen, puede compararse con el de un romanista contemporáneo:

«El Senado estaba decidido a controlar la vida social, pero sólo podía hacerlo considerando las malas costumbres como actos de subversión política, es decir, como una conspiración contra el Estado [...] No hay arma más peligrosa en manos de cualquier gobierno que el poder de intensificar su acción policíaca basándose en reinterpretaciones arbitrarias de la ley. Sesenta años más tarde el Senado esgrimiría las mismas armas contra sus oponentes, los Gracos; aquí tenemos en embrión el "decreto último", el decreto en favor de la "defensa del Estado" que introdujo el elemento de la fuerza en la política interna de Roma»<sup>63</sup>.

Sin previa denuncia de las víctimas o sus deudos, ni audiencia de los procesados, simplemente no sabemos si los fieles de Baco eran un grupo de verdaderos canallas o un multitudinario chivo expiatorio. Sólo queda claro que algunos sectores de Roma se sentían amenazados por un cúmulo de motivos, y que su primera reacción fue conver-

<sup>63</sup> McDonald, 1966, pág. 33.

tir ese peligro en mancha o impureza borrrable con la fulminación de algo «forastero», un mecanismo nuclear de cohesión ligado al modelo A de sacrificio.

La principal importancia histórica del senadoconsulta sobre bacanales deriva de que no llegó nunca a perder vigencia, y siglos más tarde servirá para perseguir —con la misma falta de garantías procesales y sustantivas— a los cristianos, otro culto místico de excepcional porvenir y muy ligado al vino. En el caso romano, los émulo del mítico Penteo no sufrieron la suerte de su predecesor. Pero la reprobación desapareció, y unas décadas más tarde la trinidad romana de Ceres, Líber y Libera fue asimilada a Deméter, Baco y Proserpina, conociendo una fortuna excepcional el dios del vino, el vino y sus cultos desde el siglo I a. C. en adelante. El año 83 Domiciano firma un decreto ordenando arrancar la mitad de los viñedos para cultivar cereales (dada la escasez de grano). Pero su pusilánime naturaleza hizo que lo revocara, al aparecer en los muros de Roma un epigrama atribuido al propio Baco:

«Aunque hasta la raíz me devores, daré fruto bastante para hacer, cornudo, una libación sobre tu cuerpo degollado»<sup>64</sup>.

### III. Fármacos de los celtas

El pueblo celta hablaba una lengua indoeuropea. Sus instituciones presentan puntos de contacto con las de los pueblos llamados arios, especialmente en la división tripartita del cuerpo social, controlado por la casta de los druidas o sacerdotes-brujos, cuyos últimos vestigios son personajes arturianos como Merlin y Morgana, expertos en filtros y medicamentos. Al mismo nivel puede conectarse con el empleo de la amanita muscaria. En efecto, gran parte de los territorios ocupados por esta cultura se corresponden con bosques de coníferas, donde crece espontáneamente. Un indicio de naturaleza botá-

<sup>64</sup> Cfr. Gil, 1969, pág. 167.

nica es cierta variedad de hongo psilocibio que aún hoy, en comarcas tradicionalmente célticas de Gales, es consumido por Navidad en familia<sup>65</sup>.

No parece haber duda razonable sobre la relación de los celtas con las solanáceas psicoactivas, plantas inmemorialmente conectadas con el brujo y su oficio. Parece que nuestra palabra «beleño» proviene del dios galo Belenus, al que estaba consagrada esta planta por «embeleñarse» o envenenarse con ella las flechas, si bien esto puede aludir a la llamada hierba del ballestero, una planta totalmente distinta. En la mitología gala Belenus venía a representar lo que Apolo para griegos y romanos. Plinio llama Apollonaris a Belenus, y otros Apollonaria, Polonaris y Polonaria<sup>66</sup>. Como cultura más arraigada en Europa Occidental, no es improbable que el pueblo celta haya contribuido con su cultivo y recolección a la extraordinaria variedad de solanáceas alucinógenas que caracteriza al continente.

Las daturas, el beleño, la mandrágora, la hierba mora y la belladona siempre se han relacionado con fenómenos de levitación, fantásticas proezas físicas, telepatía, adivinación y delirios. El druida —un chamán culto, convertido en casta hereditaria de una sociedad ágrafa pero no «subdesarrollada»— llegaría a dominar personalmente estas violentas drogas, aunque luego restringiese su uso a él o las empleara para confeccionar filtros administrables subrepticamente. A las solanáceas psicoactivas añadieron los galos un gusto especial por las hojas secas de lechuga, otra solanácea, cuyo extracto quizá formase parte del brebaje mágico de Astérix<sup>67</sup>. Ya Dioscórides clasificaba el «jugo de lechugas salvajes» como un «áspero fármaco»<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Como puedo atestiguar por información de primera mano. Se trata quizá de *Psilocybes semilanceatas*, generalmente de tamaño muy pequeño y potencia nada espectacular, que inducen una especie de cálida hilaridad.

<sup>66</sup> Sobre este dato se apoyaron algunos polígrafos del XIX y comienzos del XX para creer que el beleño era usado en el santuario délfico de Apolo.

<sup>67</sup> El cocimiento de troncos de lechuga es un hipnótico de potencia proporcional a la cantidad de vegetal reducido. Tradiciones rurales vigentes en Francia y España (especialmente en Andalucía) recomiendan ese jugo para «soñar».

<sup>68</sup> Cfr. Brau, 1973, pág. 20.

Queda mencionar que el cáñamo llegó a Europa por el norte y no por el sur<sup>69</sup>. Ni los griegos ni los romanos cultivaron sistemáticamente la planta, pero no porque sus derivados dejaran de serles vitales, sino porque desde el comienzo pudieron obtenerla de los celtas, que ya desde el VII a. C. tienen un asentamiento en Massilia, la actual Marsella, y desde allí ofrecen cuerdas, velas y estopa a todo el Mediterráneo. Es inverosímil que el pueblo de los druidas cultivara intensivamente el cáñamo y no aprovechara sus propiedades como droga. Hay, además, variadas y artísticas pipas galorromanas en el museo arqueológico de Sevilla, en Coulmier-le-Sec<sup>70</sup> y en Tarragona<sup>71</sup>. Es absolutamente seguro que no fueron usadas para fumar tabaco. La posibilidad de fumar otras plantas impide afirmar que se emplearan sólo para el cáñamo.

A pesar de las brumas que envuelven la historia de este pueblo, su relación con modificaciones farmacológicas de la conciencia parece casi tan marcada como en el caso de los americanos. Por supuesto, conoció el opio y fue quizá una de las primeras culturas del planeta que cultivó adormidera, pues en los asentamientos de Hallstat (Austria) y La Tène (Suiza) se han encontrado semillas de una variedad intermedia entre la *Papaver Setigerum* silvestre y la *Somniferum*<sup>72</sup>. No está tan clara, en cambio, su relación con las bebidas alcohólicas. Platón incluye a los celtas entre aquellos «pueblos guerreros que beben vino sin aguar y dejan a sus mujeres acompañarles»<sup>73</sup>. Sin embargo, seis siglos más tarde Amiano Marcelino, manejando datos de primera mano, comenta que no cultivan la vid ni tienen vino, «aunque fabrican otros muchos brebajes con virtudes semejantes»<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. Schultes y Hofmann, 1982, pág. 145.

<sup>70</sup> Cfr. Brau, 1973, pág. 20.

<sup>71</sup> Cfr. Font Quer, 1982, pág. LII.

<sup>72</sup> Cfr. Pauly-Wissowa, vol. XV, 1, pág. 2435.

<sup>73</sup> *Leyes*, II, 637 d.

<sup>74</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 181.



Figura 65.

Chamana tocando un tambor en forma de hongo.

Pieza de cerámica de la cultura de Remojadas,  
México (siglo I a. C.).

## 7

### PAGANISMO Y EBRIEDAD

Quizá el único modo racional de clasificar las sustancias activas sobre el sistema nervioso humano sea distinguiendo entre drogas que proporcionan: a) alguna medida de paz, b) alguna medida de energía y c) alguna medida de excursión psíquica. Sin embargo, esta clasificación no es operativa al nivel de la historia antigua, donde debe complementarse con un criterio más expresivo de su dimensión propiamente cultural. De ahí la distinción entre drogas enteogénicas, terapéuticas y recreativas, que aplicada con dogmatismo es insostenible y entendida flexiblemente puede resultar útil. En efecto, algunas se emplean en contextos predominantemente mágico-religiosos (como el teonanácatl y la amanita muscaria, por ejemplo), otras para finalidades ante todo terapéuticas (como el opio y la efedra) y otras pueden caer tanto en un campo como en el otro, siendo además usadas en marcos profanos como simples euforizantes (bebidas alcohólicas, tabaco, cáñamo, coca, etc.).

#### I. Fármacos enteogénicos

Resulta imposible delimitar a priori, por su sola base química, las sustancias que intervienen en el complejo mencionado como «lo sacro». A pesar de ello, es habitual en algunos sectores pretender que «plantas de los dioses» son las ligadas a trances chamánicos y a comuniones como las de las tribus peyoteras, con lo cual sólo serían en-



teógenos los vegetales que contienen alcaloides indólicos y fenetilaminas. Pero eso significa ignorar que junto a la hechicería de trance extático, o chamánica en sentido estricto, existe también la de raptó o posesión, apoyada en agentes farmacológicos distintos, y que junto a las comunidades visionarias están las orgiásticas. El vino y el tabaco han sido y son tan «enteogénicos» desde un punto de vista histórico-cultural como el ololuhqui o el yagé, y cualquier pretensión de negarlo delata una preferencia personal que está por completo fuera de lugar al examinar el asunto.

De hecho, a priori sólo parece posible excluir como enteógenos a las drogas que proporcionan energía en abstracto —los estimulantes de base cafeínica, cocaínica, anfetamínica o análoga—, pues pueden reducir el apetito, estimular el trabajo, moderar la apatía y hasta conseguir que los sujetos reciten sus oraciones sin dormirse, pero ninguno de esos efectos roza sino indirectamente el complejo cubierto por «lo sacro». Conviene repetir también que desde nuestra perspectiva, como hombres contemporáneos, hablar de enteógenos no implica algo semejante a una profesión de fe. Al contrario, quiere indicar que el misticismo guarda cierta relación —en buena medida por desvelar aún— con nuestra sustancia física, y que los ánimos tradicionalmente ligados a la veneración (asombro, espanto, goce y alabanza de lo que hay) poseen correlatos químicos.

Para hablar de los enteógenos con algún rigor es preciso, pues, hablar de sus usos antes que de su naturaleza química, y especialmente de una diversificación implícita en ellos. El empleo más simple—aunque no el más antiguo al nivel de los datos verificables—, es el *autónomo* o aquello que vemos en tribus ágrafas diseminadas por América, África, Asia y Oceanía. Allí distintos grupos preparan por sí mismos los fármacos y se los administran, haya o no hechiceros y participen o no en los ritos. Debido a las condiciones que caracterizan la vida de estos grupos, sus enteógenos se basan siempre en flora de los territorios inmediatos y son muchas veces fármacos «simples», o mezclas de escasa complejidad.

Puede hablarse también de un *empleo hechiceril*, que se caracteriza por la intervención de personajes especializados en la recogida, preparación y administración de los enteógenos. Unas veces los toma

## PAGANISMO Y EBRIEDAD

sólo el chamán o hechicero, con fines adivinatorios y catárticos, y otras oficia como director de ceremonias en comuniones colectivas y en ritos restringidos, destinados a formar discípulos-sucesores. A nivel farmacológico los enteógenos son en este caso más numerosos y complejos; de una parte, porque el brujo se atreve a tomar personalmente (y dar a sus aprendices) fármacos muy tóxicos y con efectos de difícil control, que forman parte de su esfuerzo por lograr máximo «poder», y de otra parte porque se relaciona con brujos distintos, profundizando sus conocimientos sobre botánica y sintomatología. Es en esta etapa cuando cobra claro relieve la diferencia entre brujos «poseídos», que offician trances de raptó orgiástico (con ayuda de bebidas alcohólicas y solanáceas ante todo), y brujos «viajeros» que quizá templan sus fuerzas con solanáceas también, pero sólo offician colectivamente con drogas de anillo indólico o bencénico y cáñamo.

Como respuesta a las castas sacerdotales que administran los cultos urbanos, locales, se consolida el *empleo místico*, donde destacan varios factores sociopolíticos y, para empezar, la conveniencia de tener sectas de iniciados y sectas de iniciadores. El empleo místico es impensable sin intereses estamentales concretos, puestos en peligro por las primeras formaciones imperiales, y un considerable refinamiento farmacológico. Las redes transtribales y transcontinentales de brujos se convierten en castas de hierofantes, administradoras de un legado mítico que a veces se apoya en la densidad y fijeza de una escritura, aunque la escritura sea precisamente el aglutinante de las castas sacerdotales. Quizá se vinculan también al descubrimiento de sustancias más activas y menos tóxicas que las antes disponibles, aptas para ser recibidas por multitudes más o menos conscientes de ello. El severísimo deber de secreto sugiere, en efecto, que los iniciados podrían sospecharlo; y que para prevenir ese inconveniente se arbitraba la prohibición de comunicar a otros nada en absoluto sobre el particular, cosa progresivamente innecesaria con el paso del tiempo, pues el prestigio adquirido por los cultos iba haciendo cada vez más remota semejante posibilidad. No es difícil comprender que el vehículo propiciador de la experiencia poseyera un estatuto como el hoy vigente para los secretos militares y de Estado, pues en efecto representaba un formidable poder.

Profundizando un poco más, cabría preguntarse si el tránsito del empleo chamánico al místico no fue sobredeterminado por el desarrollo económico y demográfico general —sobre todo por el surgimiento de instituciones propiamente *políticas* como las Ciudades-Estado—, que con sus cultos locales ponían en peligro formas primitivas de religiosidad extática, administradas para grandes territorios por asociaciones informales de brujos. Esas tendencias —vinculadas al desarrollo de núcleos urbanos— contribuyeron quizá a impulsar la transformación de los antiguos chamanes, hasta entonces unidos sólo por un común fondo mítico-ritual, en castas de hierofantes-mistagogos, cohesionadas por la consanguinidad y potenciadas por la reserva mística. Ellos representaban la pervivencia de lo arcaico, que eran la orgía y el trance de muerte-renacimiento sin Iglesia ni dogma, celebrados una sola vez en la vida o periódicamente; pero representaban también lo contrario de un retorno al empleo autónomo, saltando sobre las prerrogativas de una actividad hechicera convertida ya en estamento. Junto al celoso secreto para guardar sus conocimientos, no tenían mejor apoyo que destacar lo universal y permanente de sus ritos frente a la particularidad cambiante de los cultos domésticos y ciudadanos, actitud manifiesta en los santuarios fijos (Eleusis, Sabazio, Samotracia, Andania, etc.) tanto como en los Misterios de tipo itinerante (Attis, Baco, Isis, Mitra), que abrían templos allí donde fuesen solicitados por una feligresía suficiente.

Sin embargo, ese complot ecumenizante para sostener y liquidar a la vez lo primitivo tenía su límite en la evolución espontánea del propio estamento administrador de los cultos. Si el mistagogo ya no es «vocacional» como el hechicero, aunque conserva por tradición familiar sus recetas de «poder», lo que primero coexiste con él y luego le hereda es el sacerdote ritualista, un administrador ni vocacional<sup>1</sup> ni dotado de «poder» en sentido estricto, que a cambio de ello se encuentra perfectamente insertado en la dinámica del poder institucional y controla el orden interno de su sociedad.

<sup>1</sup> «Vocacional» en el sentido de no ser determinado por tradición familiar, incentivo económico o conveniencia social: signo de cierta *hybris* en sentido griego.

## PAGANISMO Y EBRIEDAD

La etapa final en el uso de enteógenos es por eso el *empleo sacerdotal*, que debe desdoblarse a su vez en dos momentos. En el primero se conservan las tradiciones previas casi intactas, pero convirtiendo la iniciación única en periódica distribución de un «sacramento», que se desliga poco a poco de su ingrediente extático, mientras son habilitadas vías alternativas de misticismo. Esta etapa se observa con claridad en la transición del oficiante védico al sacerdote brahmánico, que comienza a desarrollar las técnicas del yoga antes quizá de abandonar el viejo sacrificio sómico, pero ocupándose también de ir borrando los indicios necesarios para que cualquiera de las otras castas pueda identificar su vehículo botánico original. También es perceptible en los primeros sacerdotes cristianos, que al exigir severos ayunos previos a la comunión aseguran con ella un trance intenso, que participan en consumos ciertamente báquicos de vino —«sangre de Cristo»— con ocasión de otras ceremonias culturales y que, a la vez, preconizan caminos ascéticos (monacato, vida eremítica, mortificación material de la carne). Sólo en una segunda etapa, cuando han sido desarraigados los principales focos de la vieja religión, puede decirse que sucumbe por completo la idea del enteógeno vegetal, sustituido por el paciente trabajo de la fe.

## II. Fármacos terapéuticos y recreativos

No encontraremos apenas drogas que pertenezcan siempre y en todo lugar a finalidades mágico-religiosas o a finalidades profanas. Pero falta aún precisar qué consideraba el paganismo «terapéutico» y «recreativo» en última instancia. Es a esos efectos útil recapitular sobre el estatuto de algunos entre sus principales fármacos.

Las solanáceas son un ejemplo excelente de sustancias con múltiples usos. Integradas en una amplia familia botánica, sus variedades psicoactivas son drogas de poder para hechiceros y chamanes, tanto actuales como pretéritos. Intervienen en cultos orgiásticos americanos, y bien pudieron formar parte de ritos místéricos europeos durante el período arcaico y el clásico, pues su empleo se encuentra bien atestiguado en la brujería medieval. Desde luego, serán siempre dro-

gas de administración cuidadosa por la actividad de sus alcaloides, por la credulidad que producen sus fantasías en el usuario (para quien dejan a veces de ser visiones y se convierten en alucinaciones *strictu sensu*), y por las grandes diferencias de concentración que ofrecen diferentes plantas, aunque crezcan contiguas.

Sin embargo, en dosis bien calculadas cuenta Dioscórides que los romanos bebían un cocimiento de raíz de belladona —una de las solanáceas más tóxicas— con vino «para representarse ciertas imaginaciones vanas, empero muy agradables»<sup>2</sup>. También veremos que muchas damas europeas, desde el siglo XV al XVII, se sentían transportadas a un inefable sopor «voluptuoso» con ungüentos hechos a base de solanáceas.

Por otra parte, estas plantas son remedios específicos para multitud de condiciones patológicas<sup>3</sup>, que sirven también como analgésicos<sup>4</sup> y hasta como hipnóticos sedantes, por más que su empleo se concentre sobre todo en formar parte de triacas y filtros<sup>5</sup>. Su prestigio mágico no tiene igual, sobre todo en el caso de la mandrágora<sup>6</sup> usada por Lea para quedar encinta de Jacob<sup>7</sup>.

A pesar de ese heterogéneo conjunto de usos, y de sus siniestras resonancias como ingredientes principales de los filtros (preparados tendentes a anular el discernimiento de una persona), ni la literatura especializada ni la general permiten considerar estas drogas como algo indeseable. Si alguien las usa para matar es un asesino, pero ellas no son en sí mismas asesinas. Ni siquiera su utilidad para algo tan temido como los hechizos lleva a pensar en cosa distinta del hechicero, en

<sup>2</sup> Dioscórides llama a la planta «solano furioso», nombre vigente todavía hoy en áreas rurales españolas, francesas e italianas. De Linneo proviene la denominación *Atropa belladona*. Atropos era una de las parcas o furias de la mitología griega, concretamente la encargada de cortar el hilo de la vida. La referencia a la «bella dama» se considera vinculada a funciones de estética femenina en la Italia renacentista, pues el fármaco abrillanta el globo ocular y dilata la pupila debido a un efecto de midriasis.

<sup>3</sup> Hidropesía, hipercloridia, úlcera duodenal, mareo, asma, tos convulsiva, estreñimiento y cólicos, fundamentalmente.

<sup>4</sup> Ya el Papiro de Ebers menciona humo de beleño para el dolor de muelas. Plinio recomienda mandrágora «antes de cortar o pinchar, para aturdir la sensibilidad del enfermo» (*Nat. hist.*, XXV, 94).

<sup>5</sup> Aunque nada propenso a las supersticiones, Dioscórides dice del *solanum* y la mandrágora que «parecen útiles a sus hechizos» (*Mat. med.*, IV, 77).

<sup>6</sup> Plinio llega a afirmar que si la planta no se desentierra usando el artificio de regarla y luego atar la mata a la cola de un perro, quien la arranque con sus manos morirá.

<sup>7</sup> *Genesis*, XXX, 14-15.

## PAGANISMO Y EBRIEDAD

curioso contraste con la enormidad de personas quemadas vivas al comenzar la Edad Moderna en Europa por simple posesión de ungüentos donde estuviesen presentes o pudiere sospecharse cosa tal.

Del opio se ha hablado ya con cierta extensión. Esta droga es la aspirina de los tiempos antiguos, una aspirina mucho más eficaz y tóxica a la vez. Como fármaco simple nadie lo recomienda sino para aliviar dolencias localizadas, aflicciones o desasosiegos. Como ingrediente de fármacos complejos, constituye el principal antídoto o triaca. Lo más próximo a un panegírico en el mundo romano es la sombría referencia de Virgilio cuando vincula esta sustancia al río del olvido, el subterráneo Leteo. Más positiva parece la coincidencia en sumerio de «adormidera» y «gozar» que contiene el ideograma *hul*, pero el dato

es demasiado escueto. A excepción del vino, ningún fármaco posee difusión comparable en Asia Menor y toda la cuenca mediterránea; solo o combinado con solanáceas y cáñamo hace las funciones primarias de analgésico, sedante, somnífero y eutanásico.

En contraste con el vino y otras drogas no es un euforizante positivo, sino un euforizante negativo que repara dolor. Su placer es ausencia de dolor, y quien lo use frivolamente se expone a una aguda «frialdad» como principal recompensa. Su uso moral por excelencia es la *mors tempestiva*.

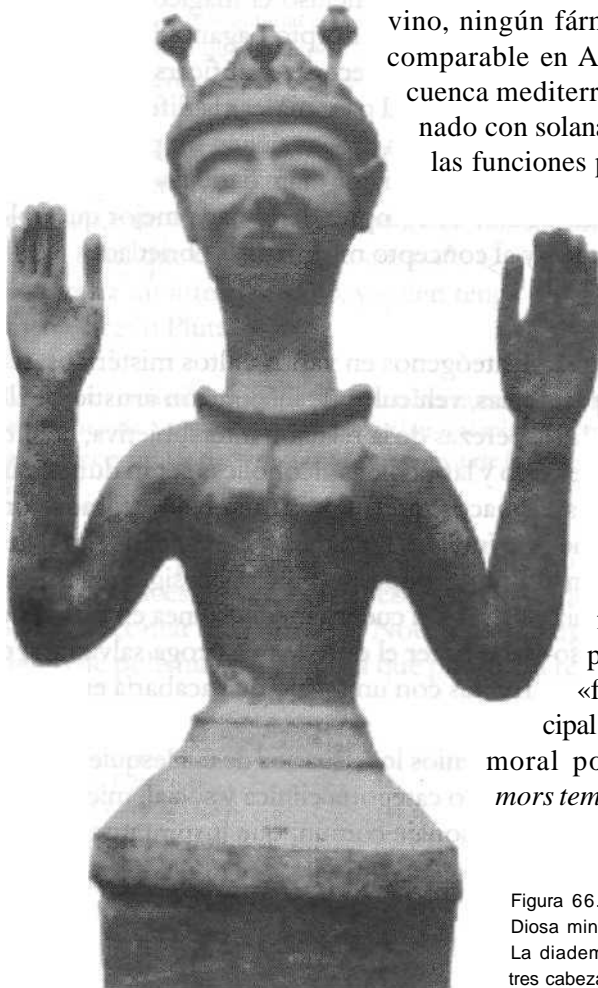


Figura 66.

Diosa minoica del siglo XIII a. C.

La diadema de su cabeza está coronada por tres cabezas de adormidera.

También el uso del cáñamo ha sido examinado en medida suficiente. Los escasos datos grecorromanos sugieren usos lúdicos en clases acomodadas, cosa indiscutible en el caso del haschisch (que en Roma vale una fortuna). La cultura céltica, por el contrario, parece haber usado generosamente la planta, y ser responsable de los extensos cultivos que huellas botánicas indican desde Austria hasta las Islas Británicas. En el norte de África, Asia Menor y Extremo Oriente era uno de los más importantes recursos medicinales, así como una droga habitual en contextos totalmente profanos. En la India y en Irán estaba emparentado también con ceremonias religiosas, gozando del más alto prestigio como enteógeno y como droga de relación social, a la manera del alcohol en Occidente.

El uso terapéutico, el recreativo e incluso el mágico-religioso se superponen fluidamente. Vigente el concepto pagano del mundo, la euforia es un fin autónomo, que no necesita justificarse a partir de ninguna otra cosa. Esto es lo esencial para marcar la diferencia entre la Antigüedad y lo ulterior. Todas las drogas tienen un patrono divino, todas son venerables y todas requieren «familiaridad» como mejor condición de uso. Para acabar de comprenderlo nada mejor que volver un momento al vino y al concepto mismo de la ebriedad.

**1. El espíritu neutral.** Enteógenos en varios cultos místicos, remedios para varias patologías, vehículos de inspiración artística, bálsamos que suavizan las asperezas de la relación intersubjetiva, hábito invencible de tantos, el vino y las bebidas alcohólicas serán durante la era pagana los únicos fármacos que sugieran también degradación ética, placer bochornoso e indigna huida ante la realidad. Ecos del reproche se remontan al Primer Imperio egipcio, prosiguen desde la vieja religión indoiraniana y llegan a la cuenca mediterránea en forma de dilema: ¿quiso Dioniso-Baco hacer el don de una droga salvadora, o bien se vengó de tantas afrentas con un regalo que acabaría enloqueciendo a los mortales?

En efecto, durante dos milenios los usuarios de cualesquiera otras drogas son desconocidos como categoría clínica y social, mientras el dipsómano constituye un personaje común, que inspira una mezcla

## PAGANISMO Y EBRIEDAD

de irrisión, lástima y rechazo. Pero lo que se deplora no es un deterioro orgánico sino una conducta, y dentro de esa conducta no tanto la «peligrosidad» para otros como su relación con la virtud propia. Hay una corriente de pensamiento dirigida precisamente a la exculpación del vehículo farmacológico, que insiste en distinguir las virtudes del alcohol de los vicios humanos.

«La palabra embriagarse —dice un clásico del siglo I— se usa en dos sentidos: uno equivale a beber mucho, y otro a hacer el tonto»<sup>8</sup>. También Platón distingue expresamente «la ebriedad y el hecho de beber vino», sin entrar siquiera a considerar la forma extrema de ebriedad que constituye la borrachera. Poniendo el discurso en boca de Pausanias, dice uno de los diálogos:

«Ninguna de las cosas que hacemos —beber, cantar, conversar— es en sí una acción hermosa, sino que del modo de hacerla resulta un tal rasgo. Si se realiza de modo recto y hermoso será bella, y fea en caso contrario»<sup>9</sup>.

Aplicado al vino en particular, el criterio implica trazar una divisoria tajante entre «beber» y «beber mal». El vino es algo *neutro* en sí, que sencillamente «intensifica las inclinaciones naturales, buenas o al revés, al igual que otras muchas cosas»<sup>10</sup>. Quien tenga un corazón limpio tendrá un intelecto sano, y quien tenga un intelecto sano beberá «bien». Según Plutarco:

«La definición filosófica de borrachera indica que es decir necedades. La culpa no la tiene la bebida, ya que alguien puede beber y al mismo tiempo contener la lengua. Las sandeces proferidas son aquello que convierte la ebriedad (*methe*) en borrachera (*léresis*)»<sup>11</sup>.

Tomado al pie de la letra, parecería que no hay borracheras sin testigos capaces de ver y oír al ebrio, como indirectamente indica el *Génesis* al contar la historia de Noé. Sin embargo, ya vimos que fue objeto de polémica saber hasta qué punto era realmente posible «be-

<sup>8</sup> Filón, *De plant.*, XXXV, 142.

<sup>9</sup> *Banquete*, 181 a.

<sup>10</sup> Filón, *De plant.*, XLI, 171.

<sup>11</sup> *De garrul.*, 505 y ss.





Figura 67.  
Representación de un banquete en  
cerámica griega con figuras rojas.

ber y al mismo tiempo contener la lengua». Con venerables precedentes como Hesíodo, las escuelas más realistas —epicúreos y peripatéticos— consideraban imposible guardar la cordura más allá de ciertas dosis. Lucrecio, por ejemplo, dice que «cuando la fuerza del vino nos ha penetrado resulta una pesadez de los miembros, extremidades encadenadas y vacilantes, lengua entorpecida, espíritu reblandido»<sup>12</sup>. En cambio los platónicos, los estoicos y quizá también los cínicos defendían que el sabio podía beber ilimitadamente hasta caer dormido, antes de verse llevado a cualquier necesidad; en apoyo de su pretensión alegaban el ejemplo de quienes caen a un río de aguas profundas, que pueden sucumbir ahogados si no saben nadar, o mantenerse tranquilamente a flote en otro caso. Pero sólo los peces pueden vivir en el agua, y hasta el mejor nadador se ahoga al cabo de flotar cierto tiempo.

Para acabar de comprender esta bizantina disputa conviene tener en cuenta una disparidad cultural. Tanto los griegos como los roma-

<sup>12</sup> *De rer. nat.*, III.

nos (al menos en tiempo de la República) tomaban el vino rebajado, excluían rigurosamente a las mujeres y a los hombres jóvenes, se oponían a concursos de bebedores y no valoraban positivamente las jactancias sobre el aguante. Se dice que Sócrates podía beber con Alcibíades y los demás amigos sin inmutarse, mientras ellos iban cayendo uno a uno; con todo, Sócrates no se jactaba de ello, y ni siquiera reparaba en la cosa como algo digno de mención. El vino era un fármaco reservado para la madurez y la virilidad, impensable antes de cumplir los treinta años, que sólo podían —y debían— usar de modo libérrimo quienes hubieran superado los cincuenta. Otra cosa es que algunos jóvenes bebiesen hasta el delirio, como sin ir más lejos acontecía con Alejandro Magno; pero Alejandro era un macedonio helenizado, y una excepción.

Por contraste, los pueblos que los griegos llamaban «guerreros» —escitas, persas, cartagineses, germanos, iberos, tracios— tenían en común lo contrario de esta actitud. Se sentían orgullosos de beber vino puro<sup>13</sup>, de tener mucho aguante<sup>14</sup>, no excluían a las mujeres y autorizaban el uso a cualquier mayor de edad. Para las costumbres grecorromanas semejante actitud era el colmo de la barbarie.

Sin embargo, la disputa sobre beber bien y beber mal no acaba de tocar el fondo del asunto, que es el concepto de la ebriedad en sí y la naturaleza moral del trance experimentado por el ebrio. Se trata de saber qué es estar sobrio y qué es estar ebrio, así como de poder afirmar lo más conveniente para un humano virtuoso.

*a. La ebriedad sobria.* Una vez más, es Platón el principal punto de referencia, con su exaltación del *enthousiasmós* báquico como vehículo de inspiración creadora e iluminación religiosa. A pesar de ello, quien realiza un análisis más pormenorizado de la embriaguez es Filón, cuyo pensamiento constituye una síntesis de platonismo y judaísmo.

<sup>13</sup> Por «haberse aficionado a beber vino puro en su trato con los escitas» enloqueció y se suicidó de modo horrible el rey espartano Cleomenes, según Herodoto (VI, 84).

<sup>14</sup> Ciro el Joven, por ejemplo, enumera como una de sus ventajas sobre Artajerjes resistir más la bebida (cfr. Plutarco, *Vit. Artax.*, II).

Con menos reparos a la hora de descomponer en elementos pro-saicos y hasta negativos el efecto del fármaco —ya que no es pagano y no venera a Dionisos—, Filón aísla: 1) patosería y cháchara estúpida; 2) insensibilidad o aturdimiento; 3) avidez o glotonería; 4) jovialidad y satisfacción; 5) desnudamiento. Engloba los dos primeros en uno solo, que llama también «ignorancia». El siguiente indica la causa y el efecto a la vez del alcoholismo, cuando se apodera del individuo un ansia insaciable de modificar su ánimo, indiscernible de la propia sed de bebida. El cuarto define lo puramente positivo de la embriaguez. El quinto es ambivalente, porque estar embriagados nos expone impudicamente a otros a la vez que descarga el ropaje de rutinas y afloja la tirantez del carácter, permitiendo que aflore la interioridad original, la inocencia donde pueden aparecer bajo una luz nueva las cosas.

La descripción es realista, sin rastro de mitología. Diríamos entonces que la sobriedad del justo implica abstenerse de ebriedades. Pero Filón nos recuerda el olvidado criterio antiguo: no hay sobriedad verdadera que no acontezca *dentro* de la embriaguez, que no sea *sobria ebrietas*.

«Pues los que no se permiten la embriaguez, y se consideran sobrios, son presa de emociones análogas»<sup>15</sup>.

No sólo el vino y otros fármacos causan los efectos antes expuestos como embriaguez. La naturaleza de la vida y la constitución espiritual del hombre llevan en sí una tentación de necesidad, aturdimiento y avidez. Si alguien cree evitar este peligro ubicuo renunciando a beber, se estará engañando además de perder la jovialidad, la satisfacción y lo positivo del desnudamiento. En otras palabras, «la ebriedad se limita a descubrir, como si apartásemos una cortina, o como si ella forzase la puerta de criptas profundas: es una llave, entre otras muchas»<sup>16</sup>. El sobrio no debe ser confundido con el abstemio, porque uno es racional con o sin el fármaco y el otro sólo en el segundo caso, lo cual

<sup>15</sup> *De ebr.*, XXXVIII, 161.

<sup>16</sup> Jünger, 1974, pág. 129.

## PAGANISMO Y EBRIEDAD

significa en muy escasa medida. Uno puede penetrar en los pliegues de su desnudez porque es amigo de sí mismo, y el otro ha de rehuirlo para no avergonzarse ante los demás y ante la propia conciencia. En vez de aprovechar el entusiasmo de la ebriedad para corregir lo rígido, rutinario y requerido de cultivo en su persona, el abstemio por principio prefiere mantener la máscara de una compostura exterior que no oculta su mala fe subterránea.

La verdadera medida es la del que sabe beber ocasionalmente —como preconizan Hipócrates y el Tiresias de Eurípides—, para celebrar las fiestas y mirar hacia dentro sin el velo de lo acostumbrado, porque la sobriedad no es en definitiva sino «el ojo del alma que puede abrirse plena y completamente»<sup>17</sup>. Se condena sin duda el borracho crónico a no ver con plenitud, pero el riguroso abstemio ha decretado para su alma algo tan indeseable como un arbitrario encadenamiento. Sólo porque eso constituye una falsa piedad, «los paganos aconsejaban embriagarse de cuando en cuando para relajar el alma»<sup>18</sup>.

El punto de vista de Filón sobre la ebriedad —como lo demás de su obra— ejercerá una notable influencia en los teólogos y moralistas cristianos de los primeros tiempos. Siglos después, a propósito de iniciativas surgidas en su diócesis para imponer decoros abstemios, comenta el obispo de Constantinopla, Juan Crisóstomo (354-407):

«Oigo a un hombre gritar: "¡Acabemos con el vino, que es insensatez y demencia!" Pero ¿causa acaso el vino este abuso? No. Porque si debido a las borracheras dice "¡que no haya vino!" debería decir, siguiendo por grados "¡que no haya noche!", debido a los ladrones, "¡que no haya luz!", debido a los delatores, y "¡que no haya mujeres!", debido al adulterio»<sup>19</sup>.

Naturalmente, estas consideraciones valen para descargar al único fármaco acusado de atentado a la virtud. Pero valen todavía en mayor medida para cualesquiera otros vehículos de ebriedad. Salvo en el caso del alcohol, la Antigüedad preclásica y clásica no conoce ningún otro abuso de drogas.

<sup>17</sup> *De sobr.*, I, 3.

<sup>18</sup> Montaigne, 1965, pág. 412.

<sup>19</sup> Cfr. Roueché. 1960, págs. 150-151

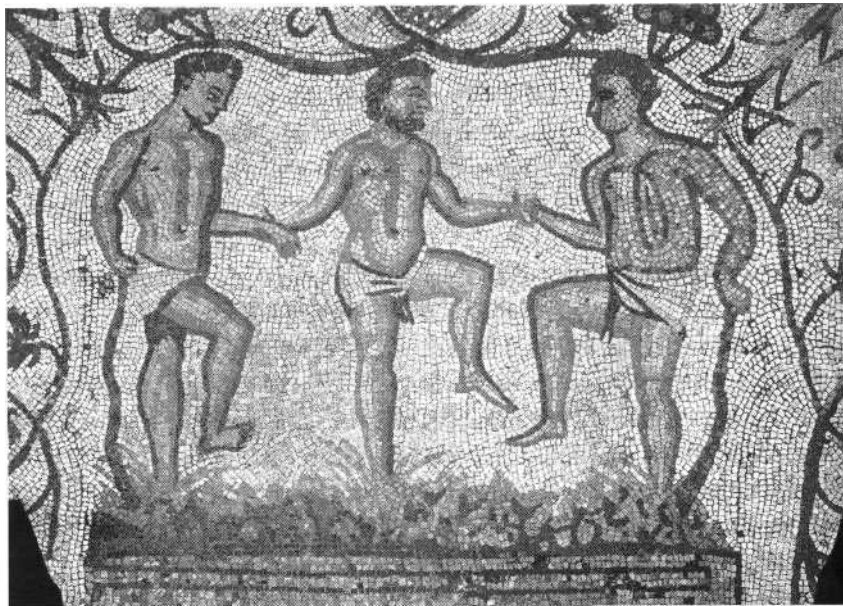


Figura 68.  
Pisando uva en un lagar,  
mosaico romano.

### III. La práctica de la medicina

El cuadro de costumbres y principios que rige en materia de fármacos psicoactivos no se completa sin aludir al estatuto de médicos y drogueros propiamente dichos, esto es, no confundidos con castas sacerdotales de una u otra confesión, como las dominantes en la cultura egipcia, india, china, irania, céltica, etc.

Conscientes de que el interés *objetivo* de la medicina profesional es la enfermedad todavía más que la salud, muchos pueblos como el chino o el persa sólo pagan a sus terapeutas cuando están sanos, asegurándose de que harán cuanto puedan para que así siga siendo. En Occidente la tradición impuso otro camino, y con el transcurso de los siglos —al hacer crisis el Estado teocrático, sucedido por el Estado del bienestar o terapéutico— las jerarquías médicas han asumido

muchas funciones antes exclusivas de las jerarquías eclesiásticas. Tras el fenómeno llamado *muerte de Dios*, al monopolio sobre los medios para curar las almas, que se confería al estamento clerical, ha seguido un monopolio sobre los medios para curar las mentes y los cuerpos, que se confiere al estamento terapéutico. Su manifestación más evidente es el sistema obligatorio de medicación por facultativo diplomado, correlato del sistema obligatorio de instrucción religiosa por sacerdote debidamente ordenado

Durante la era pagana la situación resulta totalmente distinta, y no sólo porque aún faltaban los monoteísmos ecuménicos. En Grecia, por ejemplo, coexistían los meloterapeutas, los *iatromanteis* o hechiceros de tipos muy diversos, los ensalmadores, los adivinos, los farmacópulos, los terapeutas astrológicos y «matemáticos», los rizótomos, los empíricos, los asclepiadas adscritos a los templos y la corriente que acabará cristalizando como medicina científica o hipocrática, entre otras escuelas. Concretamente los hipocráticos son en buena medida asclepiadas que abandonan el estatuto de secta familiar cerrada.

Junto a su legado imperecedero —un rechazo a toda pretensión de influir sobre los dioses mediante sacrificios o encantamientos—, los hipocráticos poseyeron desde el comienzo una marcada tendencia corporativa, cuya expresión ejemplar es el Juramento. El Juramento constituye un compromiso de cooperación gremial, que sella históricamente la alianza de la medicina sacra (ofrecida en los santuarios de Asclepio) con una corriente particular de pensamiento, alianza calculada para combatir eficazmente a la medicina mágica. «Es preciso —dice el tratado *Sobre la dieta*— distinguirse de los otros [terapeutas] actuando mejor que ellos»<sup>20</sup>. Sin embargo, la frecuencia con que esa intachable pretensión se convierte en ataques a otras escuelas dentro de *Corpus hippocraticum* sugiere que los competidores conservaban un notable éxito social.

Precisamente porque las preferencias populares distaban de ser unánimes, y el poder político no otorgaba privilegios a ninguna escuela, los ciudadanos gozaron de una ilimitada capacidad de elección. Así seguirían durante casi dos milenios, hasta crearse los primeros

<sup>20</sup> II, 232 (Littré).

Colegios Médicos oficiales y quedar prohibido el intrusismo profesional. Puesto en esas condiciones de intensa competitividad, el terapeuta sólo podía sobrevivir y prosperar logrando prestigio. Su profesión le ponía al nivel de otros artesanos ambulantes, obligado a golpear las puertas y preguntar si alguien necesitaba sus servicios<sup>21</sup>. «Montaba su tienda donde podía —cuenta un historiador— y trataba de obtener notoriedad y clientela»<sup>22</sup>. No era un representante del poder estatal, supeditado como ya quiso Platón al bien de la cosa pública, sino un aliado del enfermo y —en las hermosas palabras de Galeno— «un servidor de la naturaleza individual». Su existencia no interfería para nada en la inclinación de las gentes a tratarse por sí mismas, y su poder se restringía estrictamente a su saber práctico. Si era profesionalmente capaz podía hacerse rico y querido, pero si carecía de ojo clínico y de las demás virtudes necesarias (incluyendo afabilidad, diligencia, honradez, etc.) ninguna placa le amparaba de una competencia ruinoso por parte de terapeutas alternativos, y ninguna norma le otorgaba monopolio para dispensar ciertas sustancias.

En Roma la situación resulta no menos instructiva. En el año 46 a. C, Julio César concedió la ciudadanía a cualquier médico de origen libre que quisiera establecerse en la urbe, lo cual produjo una gran afluencia de profesionales desde todos los rincones del futuro Imperio. La superpoblación de las ciudades, la proletarización de la plebe, la muchedumbre de esclavos, los grandes ejércitos y factores análogos contribuían a proporcionar un enorme impulso a la medicina. En realidad, se trataba de condiciones hasta cierto punto análogas a las contemporáneas, amasándose inmensas fortunas a costa de la superstición y la hipocondría de los ciudadanos<sup>23</sup>. Sin embargo, aunque los pudientes compraban con gusto fármacos de precio exorbitante, y los humildes entregaban hasta el último sextercio para costearse tratamientos, se observa en los sectores cultos una marcada tendencia a la automedicación, así como una durísima crítica al floreciente estamento terapéutico.

<sup>21</sup> Cfr. Edelstein, en Laín Entralgo, 1982, pág. 371.

<sup>22</sup> Laín Entralgo, 1982, pág. 372.

<sup>23</sup> Cfr. Gil, 1969, pág. 67 y ss.

## PAGANISMO Y EBRIEDAD

Séneca comenta que los médicos ven en los enfermos «compradores» de servicios en vez de semejantes aquejados por desvalimiento<sup>24</sup>. Marcial lamenta irónicamente la muerte de un amigo que privó al médico de una saneada minuta, y en otro epigrama propone que los hipocráticos se conviertan en gladiadores, para mitigar los catastróficos resultados de sugestión sobre el prójimo<sup>25</sup>. Lo mismo se observa en Juvenal, y en la fábula de Fedro sobre el zapatero y el médico. Plinio el Viejo no vacila en considerar que los miembros de la profesión son, salvo raras excepciones, vulgares delincuentes. Se apoyan sobre la más triste debilidad de sus semejantes.

«En seguida creemos al que se proclama médico, aunque el peligro no sea mayor en ninguna otra mentira. Sin embargo, no lo vemos; tan grande es la dulzura de la esperanza que pone cada uno en sí mismo [...]. El médico es el único sujeto que tiene completa impunidad para matar a un ser humano»<sup>26</sup>.

A continuación hace una larga y detallada lista de envenenamientos, captaciones testamentarias, adulterios y abusos de toda índole, «como si se complaciera en presentar a sus lectores la radiografía del juramento hipocrático»<sup>27</sup>. Es precisamente en los hipocráticos donde observan él y los demás críticos un mayor deterioro de la ética profesional; alegando no practicar ensalmos ni conjuros, emplean una terminología pedantesca y extranjerizante que oculta su ignorancia, su prisa y su rapacidad; esa jerga apela a la superstición del paciente con recursos idénticos a las palabras mágicas de los brujos.

Si en algo están totalmente de acuerdo griegos y romanos cultos es en la conveniencia de poseer nociones de medicina empírica, para poder tratarse a sí mismos. Siguiendo el refrán de que quien llega a los treinta años sin saber recetarse no tiene remedio, en vano buscaremos una sola autoridad científica o literaria del mundo grecorromano que apoye el contemporáneo consejo «consulte a su médico» para cualquier cosa, propuesta calcada sobre la antigua admonición de consúl-

<sup>24</sup> *Ben.*, VI, 16.

<sup>25</sup> *Ep.*, X, 77; VIII, 74.

<sup>26</sup> *Nat. hist.*, VIII, 17-18.

<sup>27</sup> Gil, 1969, pág. 72.



tar al padre espiritual para cualquier lectura. La tónica de la época es bien expresada por Encolpio, protagonista principal del *Satiricón*, un convencido partidario de la automedicación, que cuando padece algo más grave prefiere recurrir a herboristas o hechiceros «por resultar más seguro para la bolsa y la salud»<sup>28</sup>. De hecho, sólo cuando el mal era grave y persistente recurrían los ilustrados a curadores de uno y otro tipo, no sin ensayar antes el conjunto de drogas y remedios caseros.

La lógica victoria final de la escuela hipocrática sobre los otros modos de sanar, que es en términos generales la victoria del espíritu científico, sólo ha tenido como contrapartida verdaderamente poco satisfactoria la de sepultar en el olvido un número incalculable de recetas de herboristas y curanderos, herederas del extraordinario nivel de conocimientos botánicos que hizo posible la revolución agrícola del Neolítico. Como ese sector —al igual que la tradición de una medicina doméstica— tropezaba con sus intereses estamentales, no sólo lo propiamente mágico sino todo acabó siendo arrojado al saco de las supersticiones inútiles<sup>29</sup>.

#### IV. A guisa de conclusión

La historia de la ebriedad en el mundo antiguo muestra la vigencia prácticamente universal del concepto que los griegos compendiaron en la palabra *phármakon*. A excepción del alcohol —que desde entonces hasta hoy sigue siendo denostado en amplias zonas de Asia—, las drogas son sustancias «neutras», que pueden tanto aliviar como matar, tal como las cuerdas pueden servir para no caer por un precipicio o para ahorcarse. El único «estupefaciente» en sentido estricto es (para algunos) la bebida alcohólica; pero no tanto por serlo en sí como por

<sup>28</sup> Cfr. Sage, 1936, págs. 186-192. En la sátira de Petronio, desde luego, esto tampoco funciona.

<sup>29</sup> Muy recientemente, en algunos casos patrocinados por organismos internacionales, se observan esfuerzos para recobrar los elencos farmacológicos del mundo hechiceril. Actualmente hay investigaciones en África y América Latina que ofrecen resultados muy prometedores a nivel científico, como cabía esperar.

desembocar en episodios orgiásticos que contravienen las aspiraciones de compartimentación y control mantenidas por estamentos sacerdotales, como vimos en relación con la casta brahmánica. Hay desde luego drogas que aturden (*stupefaciunt*) como el vino, entre las que destacan las solanáceas y el opio, pero no existe una sola mención a personas que se sirvan de ellas con tales fines y permanezcan continuamente aturcidas; por lo que se refiere al cáñamo no hay ni siquiera eso, pues falta cualquier testimonio de que pudiera «aturdir» y mucho menos matar a alguien.

Para el cronista, la lección fundamental que ofrece un repaso de las fuentes es comprobar, desde distintas perspectivas, cómo para el mundo pagano el aturdimiento ni está ni se podrá localizar en droga alguna, sino única y exclusivamente en sus usuarios. En otras palabras, no hay drogas mejores y peores, sino maneras juiciosas y maneras insensatas de consumirlas. Los partidarios de esto segundo, caso de haberlos más allá de lo excepcional, interesan tanto como quien insiste en dormir de pie o mirar sin cristales ahumados el Sol. Por todas partes, los Estados y los individuos dan por evidente que cualquier fármaco puede ser muy nocivo cuando se consume con exceso o ignorancia, y que ninguno lo ha de ser si se emplea atendiendo a razón. En realidad, acontece lo mismo que con los escritos, pues ambas cosas quedan libradas al privado entendimiento de las personas. Incluso para las frenéticas bacanales aclara Eurípides que la continencia se encuentra siempre en la naturaleza individual: Dioniso no obliga a las mujeres a ser castas, pero aquella que por naturaleza lo sea «participará en las orgías sin corromperse»<sup>30</sup>. Curar al hombre de la ebriedad prohibiendo alguno de sus agentes equivale a librar a la familia del adulterio acabando con alguno de los sexos.

A grandes rasgos, se diría que la *ortodoxia* en general constituye algo incipiente aún, que se cultiva sólo en China (para los libros) y en India (para el alcohol). Por otra parte, en la India los alcoholes no están prohibidos con una sanción legal, sino sencillamente mal vistos. Puede, pues, afirmarse que durante la era pagana se emplearon libre y

<sup>30</sup> *Bac*, v. 318.

generosamente todos los fármacos alteradores del ánimo entonces conocidos, y que ninguna de las grandes civilizaciones *defendió*<sup>31</sup> —por la fuerza, como es inevitable en estos casos— a los ciudadanos de tales sustancias. Su tenencia, adquisición, venta, producción y tráfico no aparece en código punitivo alguno. De ahí que pudiera ser penada, y severamente, su adulteración.

El caso romano es singularmente ilustrador. Una costumbre ancestral vedaba el vino a las mujeres y a los menores de treinta años. Sin embargo, la *Lex Cornelia* se negó a conferir sanción jurídica a dicha regla, dejando librado su cumplimiento a los hogares, y al hablar de fármacos insiste en que son «indiferentes» para el derecho mientras no se empleen «para matar a alguien». Esto se explica por una clara distinción entre moral y derecho, que se trazaba en interés de ambos. Si el derecho intentara hacer valer una moral renunciaría a su campo propio, se haría sectario y fomentaría en definitiva el desprecio hacia la ley. Si la moral pretendiera apoyar sus preceptos en castigos penales se condenaría a fomentar la hipocresía y el allanamiento de todo cuanto merece llamarse virtud. Por consiguiente, cualquier intromisión de lo uno en lo otro parecía a los sabios antiguos el colmo de lo monstruoso: una forma infalible para corromper tanto las leyes como la eticidad. De esta regla sólo disintió Platón, que debido a eso mismo será llamado «San Platón» durante los siglos venideros.

Investigando el par de milenios donde se despliega la historia pagana no se encuentran fundamentos claros donde apoyar el posterior prohibicionismo. La penalización para el uso de filtros, que algunos han alegado como último origen de las actuales normas sobre salud pública, carece de todo parentesco con ellas. Es consustancial al uso de filtros administrarlos sin el consentimiento de quien sufrirá su acción, cosa que de inmediato hace nacer en dicho individuo un derecho a perseguir semejante conducta, bien como envenenamiento parcial o bien como intento de alterar su autónomo juicio sobre las cosas.

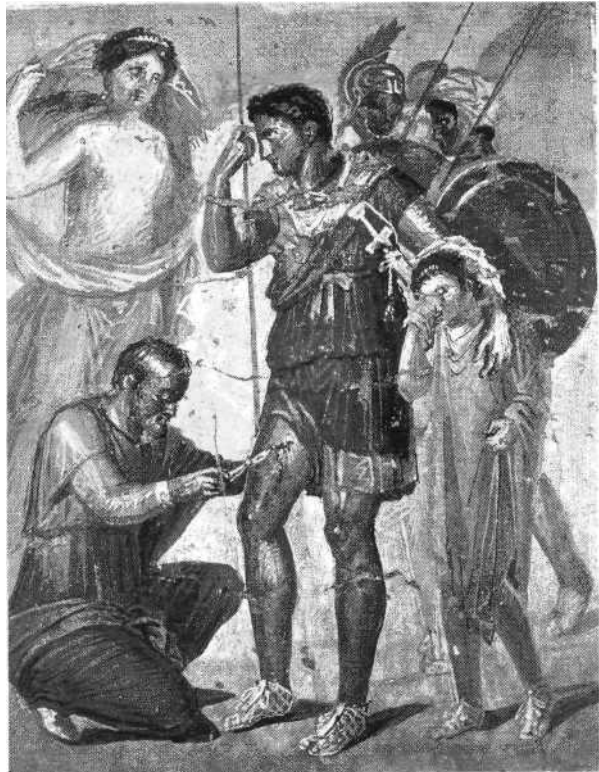
Por un irónico rizo del destino, el uso de esos subrepticios medios de influencia que son los filtros —presentado bajo el nombre de

<sup>31</sup> No se puede llamar «defensa», sino más bien «monopolio», a las restricciones impuestas por los incas sobre el consumo popular de coca.

## PAGANISMO Y EBRIEDAD

medicación y tratamiento científico— ha logrado singular relieve en los tiempos modernos. Cuando un contemporáneo se queja de algún trastorno recibe muchas veces de quien no conoce su verdadero mal, o no tiene tiempo para investigarlo (desde luego sin saberlo *él*), estimulantes o sedantes como cura, por no hablar de una terapia psiquiátrica habitualmente basada en administrar avasalladores psicofármacos sin decir nada al paciente sobre su naturaleza y consecuencias. Curiosamente, en todos estos casos el médico sólo será culpable si se demuestra que lo hizo de mala fe o careciendo de la debida titulación, cuando en la Antigüedad habría sido procesado por estafa e intento de influencia usando medios ilícitos. Pero el pagano veía en la medicina un medio para potenciar su libre arbitrio, y el propio terapeuta honrado tenía eso en mente como lo justo, mientras la medicina contemporánea —heredera de los privilegios y deberes clericales— concibe la empresa al revés. No se trata de potenciar el libre arbitrio del enfermo, sino de asegurar el libre arbitrio para sus curadores forzosos.

Figura 69.  
Eneas, acompañado  
por su hijo Ascanio  
y la diosa Afrodita,  
es curado de sus heridas  
por el médico Lapis.  
Pintura romana del 70 a. C.



Un ejemplo —no por circunstancial menos curioso— de lo que pensaba el griego clásico sobre una droga nueva e imprevista puede encontrarse en la *Anábasis*, también conocida como retirada o expedición de los diez mil. Jenofonte, narrador y testigo de los hechos, cuenta que tras unas escaramuzas el ejército se situó en tierras altas de la Cólquida, donde algunos soldados fueron presa de ebriedad, delirio y hasta estados comatosos. La fuente de dicha intoxicación resultó ser una miel, probablemente debida a libar aquellas abejas flores muy psicoactivas, o cargada por los lugareños con extractos de alguna planta. Aunque los generales se asustaron mucho, y era previsible que el extraño néctar se considerase un veneno de estirpe diabólica —como sostendrían los cristianos medio milenio después (estamos en el 401 a. C.)—, el evento no convocó reuniones de adivinos, ni supuso ofrecer sacrificios propiciatorios, sino que fue entendido como un caso más de *phármakon*, donde riesgo y cura se mezclan inseparablemente:

«Subida la montaña, los griegos acamparon en numerosas aldeas muy bien abastecidas, y nada les llamó tanto la atención sino la gran abundancia de panales que había en aquellos lugares. Pero a todos los soldados que tomaron la miel se les trastornó la cabeza, y tuvieron vómitos y desarreglos en el vientre; ninguno podía tenerse en pie. Los que habían tomado sólo un poco parecían borrachos; los que comieron más daban la impresión de locos, y algunos quedaban como muertos. De este modo había muchos por tierra como después de una derrota, y los demás estaban contristados. Pero al día siguiente no se murió ninguno, y como a la misma hora de la víspera les desapareció el delirio. Al tercero y cuarto día se levantaron como después de haber tomado una medicina [*phármakon*]»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> *An.* IV, 8, pág. 129.

*Los monoteísmos  
con vocación de  
imperio universal*



Figura 70 (página anterior).

Las tentaciones de *San Antonio*, de Martin Shongauer.

Conocido como *el ermitaño* (251-356), cenobita, fundador del movimiento de vida monacal y numerosos monasterios en el área del Alto Egipto, durante los primeros quince años de vida solitaria en el desierto fue asediado por visiones y tentaciones que ejercerán notable influencia sobre la demonología cristiana.

## 8

### CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (I)

«Lejos de mí esa gente que no sabe su camino y quiere enseñarlo a los demás, esos que prometiendo tesoros os piden unas monedas.»

Q. ENNIO (239-169 a. C.).

Un consenso más o menos implícito entre cronistas mantiene que en los estertores del paganismo grecorromano los fármacos psicoactivos se perdieron como la geometría euclidiana o el capitel corintio, por una mezcla de casualidad, imprevisión y falta de especial aprecio. Igual que se olvidó la filología se olvidó fumar la flor de cáñamo, e igual que quedaron en desuso estudios astronómicos quedó en desuso el cultivo de adormidera. Estas sustancias emigraron voluntaria y accidentalmente a parajes orientales, sin que mediase cosa parecida a un destierro; su retorno al cabo de siete u ocho siglos —dentro del despertar racionalista que propició una vuelta a la medicina científica— fue otra coincidencia.

Sin ruido se esfumaron el millar de tiendas romanas dedicadas a vender opio, las toneladas que guardaban las despensas imperiales, el emporio comercial montado sobre la exportación del jugo de adormidera de Asia Menor desde Alejandría, las enormes extensiones de cáñamo cultivadas por los celtas, las «imaginaciones vanas empero muy agradables» mencionadas por Dioscórides —y por Demócrito y Galeno— que acontecían en reuniones de buena sociedad ateniense o romana, el *kyphy*, las saunas de haschisch, la cizaña embriagadora de los griegos, el *vino resinato* y aquellos otros que requerían añadir



ocho o diez partes de agua, las fumigaciones de beleño y mandrágora, los preparados de cantáridas y tantas otras formas antiguas de terapia, comercio y pasatiempo. Se esfumaron también los dolores, el insomnio, el asma, la disentería y tantos trastornos localizados o genéricos que gracias a ciertos fármacos podían tratarse eficazmente; el temor al envenenamiento, el deseo de hacerse inmune ante infecciones que había llevado a desarrollar las tradiciones triacales, la necesidad de anestésicos para cirugía mayor y menor. Todo esto desapareció de la memoria como la geometría euclidiana o el capitel corintio.

### I. La censura y lo censurable

Para poder creer cosas semejantes, algunos han propuesto que el uso de drogas «buscó siempre la vergonzosa sombra»<sup>1</sup>. El brusco corte de noticias obedecería simplemente a una vergüenza incrementada por motivos también fortuitos, siendo fortuito igualmente que reinase la luz del día (o la desvergüenza) en zonas no dominadas por el cristianismo como China, India, Persia o Arabia.

Quien no se sienta inclinado a asimilar tantas casualidades al mismo tiempo podría atenerse a cosas bien sabidas, aunque no mencionadas por los historiadores de este asunto. A saber: 1) Que no sólo como enteógenos sino en *todos sus usos* las drogas psicoactivas distintas del alcohol —e incluso éste— son radicalmente aborrecibles para un culto como el cristiano ortodoxo; 2) Que desde sus comienzos el cristianismo persiguió directa e indirectamente, pero con gran tenacidad, los focos de cultura farmacológica; 3) Que si esto no nos resulta hoy todavía mucho más manifiesto es porque se apoyó sobre quemas ingentes de libros y el sigilo de una censura.

**1. La alteración ortodoxa de la conciencia.** El rechazo de cultos ligados a enteógenos vegetales se explica desde dos perspectivas,

<sup>1</sup> Lewin, 1970, pág. 158.

una ligada a la condición «sacerdotal» en sentido amplio y otra a ciertos sacerdocios específicos.

Frente a personajes vocacionales y dotados de «poder», como los hechiceros y chamanes, las castas ritualistas (pontífices romanos, basileos griegos, sacerdotes confucianos, rabinos hebreos, etc.) exhiben una sobriedad profesional que no sólo excluye trances y viajes extáticos en sentido estricto, sino la idiosincrasia en indumentaria y maneras característica de ascetas como el eremita, el fakir o el yogui. Pueden colaborar lealmente con el orden social establecido, y también oponerse a él cuando el poder político incumple los pactos en que se apoya dicha colaboración, pero no constituyen personajes marginales sino socialmente integrados. También la religión que administran —aunque se trate de una «verdad revelada»— se distingue con nitidez de la vigente para la hechicería en general; es el contraste ya analizado entre cultos que se apoyan sobre experiencias aisladas, a veces únicas en la vida, donde la intensidad psíquica constituye lo esencial, y cultos basados sobre el aprendizaje de credos y ceremoniales, donde lo esencial es un seguimiento que asegure la adhesión de los fieles a cierta idea prevista sobre el mundo y la conducta.

Durante mucho tiempo subsistieron sin grave conflicto el sacerdocio ritualista y la hechicería, que en realidad cubren necesidades distintas y compatibles. Los basileos griegos coexistían con los hierofantes de cultos místéricos, los pontífices romanos con los mistagogos posteriores, los confucianos con los santones taoístas y budistas, los rabinos con los profetas. La guerra sin cuartel sólo estalla cuando alguna casta vinculada a modalidades «primitivas» de comunión, con antecedentes de tipo extático o hechiceril, pretende establecerse como estamento único, que administra tanto la tumultuosa religión natural como la religión prosaica, civil. Esto se observa en el brahmanismo, donde los «bebedores de soma» originales pasan a ser la vanguardia de un culto esencialmente anti-extático; y se observa con mayor nitidez aún en el cristianismo, un culto místico que adopta ceremonias de otros cultos análogos, donde hasta comienzos del siglo IV la eucaristía conservó rasgos de *sacer mysterion* en sentido antiguo.

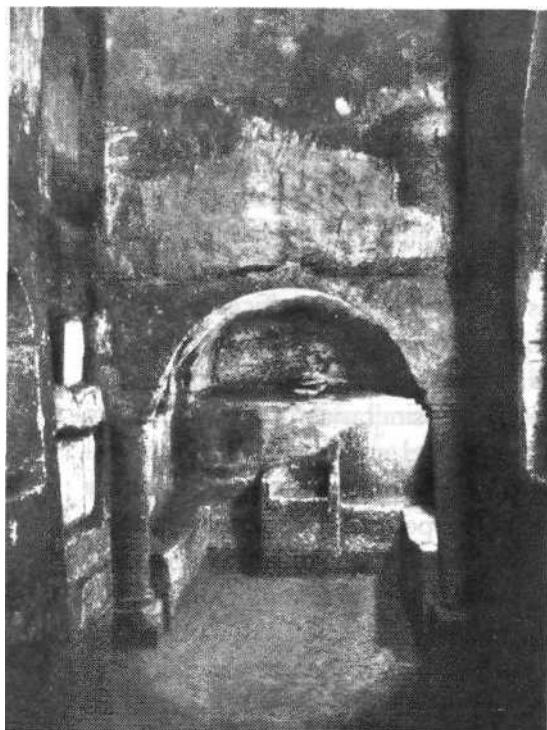


Figura 71.  
Catacumbas  
del cementerio Maius, Roma.  
Cámara subterránea, con cátedra  
para el obispo y poyos para los  
diáconos, que debían sentarse  
alrededor de la mesa para la *caena*  
*caelestis* o refrigerio eucarístico.

Como en los ritos de Baco, Attis y Mitra, el vino fue considerado allí sangre divina. La notable cantidad y variedad de vasos hallados en las catacumbas —muchos con filigranas y la inscripción *bibe in pace*<sup>2</sup>— explica los denuestos del apóstol Pablo cuando exige apartarse de «las borracheras y las diversiones estrepitosas»<sup>3</sup>. Todavía a finales del siglo III uno de los Padres de la Iglesia, Novaciano, se explaya con dureza sobre el desordenado amor a la bebida entre sus correligionarios. Estos toman vino ya en ayunas, vertiéndolo sobre «venas aún vacías», como si fuera «presentar sacrificios» al Hacedor. Y «no solamente corren a los lugares de esparcimiento, sino que transportan consigo un lugar de esparcimiento permanente, pues su placer es beber»<sup>4</sup>. Novaciano y otros Padres repiten que el cálido amor al prójimo inducido por la ebriedad es impío y no acorde con las premisas de la *caritas*, peligrosamente afín a las «obras de la carne, como la fornicación y la inmundicia»<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 178.

<sup>3</sup> *Epist. a los gálatas* 5, 21.

<sup>4</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 177.

<sup>5</sup> *Ep. gal.* 5, 19.



Figura 72.

Catacumbas del cementerio de San Calixto, Roma. Representación del ágape —siete comensales alrededor del triclinio semicircular—, con pan, pescado y vino.

a. *El rito eucarístico.* Al mismo tiempo, semejante crítica tropezaba con algo nuclear en el nuevo culto, que era precisamente el *symposion* o banquete ritual. La secreta —por inaudible— invocación («este es mi cuerpo, esta es mi sangre») que el ministro pronuncia al consagrar guarda aún la promesa de las religiones naturales, apoyada en claros factores de refuerzo. Las ceremonias más antiguas exigían duros ayunos previos —como los otros Misterios helenísticos—, y en esas condiciones un vaso de vino posee la eficacia de una botella, sugiriendo proseguir el consumo del fármaco después, en el propio templo, como refiere Filón que era costumbre ancestral. El saludo que en la misa sigue a la recepción del sacramento (restablecido hace muy poco por la liturgia católica) podría ser un vestigio de la orgía o simulacro de orgía posterior a las libaciones sagradas. El culto copto era de este tipo, y durante los primeros siglos constituyó la tendencia más vigorosa del cristianismo, que ocupaba Egipto, Siria, Armenia y llegó hasta Etiopía; su excesiva proximidad con el espíritu pagano acabó separándolo del tronco ortodoxo, acusado de herejía «monofisita».

Frente a interpretaciones semejantes del mensaje evangélico, todavía muy contagiadas por el espíritu helenístico, se impondrá liquidar cualquier manifestación de «conducta relajada o licenciosa»<sup>6</sup>. Recordaremos que para el paganismo la relajación —el alivio de la rigidez— era uno de los grandes dones dionisiacos, admitido también por la Biblia hebrea, mientras ahora constituye un sinónimo

<sup>6</sup> *Ep. gal.* 5, 18.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

incondicional de vicio. De ahí que proliferen también sectas fanáticamente abstemias, como los encráticos, los taciasos, los marcionitas y los acuarianos, para los cuales beber constituía pecado mortal; de acuerdo con sus tradiciones, cuando Lucifer cayó de los cielos se unió a la Tierra y produjo la vid<sup>7</sup>.

La solución de compromiso entre posturas antagónicas fue una eucaristía estrictamente formal, reduciendo a mero símbolo el ayuno y, algo más tarde, reservando el vino para el ministro. Se retenía así la promesa de las religiones extáticas antiguas —la unión mística con la deidad—, pero cambiando la naturaleza de sus intensificadores. Ya no eran el vino, el ayuno o la celebración «estrepitosa» de una fraternidad en el amor, sino una sobria fe sostenida por un mundo externo despejado de «errores» que pudieran conducir al extravío.

Comentando la diferencia entre lo que promete un clérigo al preparar para la primera comunión y lo que el fiel experimenta al recibirla, hablaba R. Graves de «la desilusión sentida a menudo por los adolescentes cristianos»<sup>8</sup>. En efecto, el instructor ha prometido más de lo que podía otorgar, aunque no más de lo que ellos podrían sentir. Según Graves, si tras esa preparación el aspirante recibiese la hostia impregnada por un fármaco visionario su experiencia podría convertirse en un verdadero rito iniciático, con intensidad suficiente para troquelar toda su vida ulterior. Pero la originalidad del cristianismo en Occidente —como la del brahmanismo en Oriente— fue conservar intacta la promesa de éxtasis y al mismo tiempo llevarla a otra vida, cambiando la oferta de transubstanciación física actual por otra de transmigración aplazada al fin de los tiempos.

En religiones que se quieren ante todo universales y ortodoxas la desilusión queda de sobra compensada por progresos decisivos de control. El milagro sigue vigente, y es *comer* al dios, pero en vez de caer en trance lo exigible es querer creer. Aunque los sentidos no hayan notado diferencia alguna antes y después de comulgar, a la voluntad del fiel se encomienda la consumación del milagro. He ahí

<sup>7</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 194.

<sup>8</sup> Graves, 1980, pág. 111.

## CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (I)

un hallazgo sin duda genial, capaz de perpetuar indefinidamente la pura liturgia, *siempre que se borre cualquier punto de comparación*. Sin esto segundo es absolutamente inviable lo primero, y desde el preciso instante en que se consolida el formalismo del rito eucarístico todas las comuniones no basadas sobre un esfuerzo de autosugestión son estigmatizadas como tratos con potencias satánicas<sup>9</sup>. Lo corpóreo es algo que mancha, una «inmundicia». La deidad no tendrá nada de misterio vegetal: será una, incorpórea y trascendente, como la propia autoridad de la fe.

Pero la represión pone en marcha un retorno de lo reprimido bajo distintos disfraces. El «adversario» o *satán* será en realidad el pasado, la promesa de cualquier *unio mystica* no transformada aún en *unio formalis*. La oposición a la idea del enteógeno natural es tanto más rigurosa cuanto más nazca de una promesa enteogénica traicionada. Eso justificará la destrucción de ritos místéricos en el área mediterránea y Europa, la persecución infatigable de hechiceros hasta el siglo XIX, la cruzada misional contra las «idolatrías» descubiertas en América y otros continentes. Justificará, finalmente, aquello que distingue al cristianismo de todas las grandes religiones conocidas: ser la única fe que no vaciló en imponerse por el terror, la única donde el asentimiento interno contó menos que el externo<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> El concepto de Satán no es independiente de la lucha contra *ese* tipo de potencias. *satán* significa «adversario» en hebreo, y cuando la palabra aparece en la Biblia judía no indica nunca algo distinto de Yahvéh. Podrá citarse en contrario el texto de *Crónicas*: «Alzóse Satán contra Israel e incitó a David a hacer el censo del pueblo» (21,1). Pero olvidando el de *Samuel*: «Se encendió otra vez la ira de Yahvéh contra los israelitas, e incitó a David a hacer el censo de Judá» (11, 24,1). En el libro de Job es transparente que lo «satánico» sólo indica a Yahvéh mismo en tanto que acusador: «Si aceptamos de Dios el bien ¿no aceptaremos también el mal?» (2, 10). Como espíritu autónomo o separado, Satán-Lucifer es un ídolo genuinamente cristiano, pensado para descargar a la deidad de lo negativo, y para incriminar todo prodigio físico no avalado por la jerarquía eclesíástica. Siendo el adversario principal de la fe cristiana en los primeros siglos deidades místicas vinculadas a cultos orgiásticos y extáticos, la «eficacia» de tales ceremonias bien pudo ser la principal responsabilidad del recién nacido Satán. Acabamos de ver cómo para los encráticos, los tacionos, los marcionitas y los acuarianos la viña nació del ayuntamiento entre Satán y la Tierra. Lucifer y Dioniso son, pues, lo mismo. Sobre el concepto y evolución del Diablo, cfr. R. Schärf, 1962, págs. 139-148.

<sup>10</sup> El último obispo en decidirse por esa línea es el más culto, Agustín de Hipona: «Mi opinión primitiva era que no se debía forzar a nadie a la unidad de Cristo [...] que se debía vencer por la razón, para no tener católicos ficticios. Pero mi opinión quedó refutada por los saludables ejemplos de enmienda que adujeron mis contradictores» (*Epist.*, 93, 5, 17).

*b. Los usos lúdicos y terapéuticos.* Establecido hasta qué punto y por qué cualquier empleo mágico-religioso de fármacos ataca la esencia del cristianismo, queda en pie la posibilidad de que no suceda algo idéntico con otros empleos. No obstante, la distinción actual entre uso médico y uso recreativo es borrosa para la Antigüedad, donde brilla por su ausencia un solo texto en el que una cosa excluya la otra. La euforia, tanto positiva (por obtención de contento) como negativa (por alivio de dolor), constituye un fin en sí. En otras palabras, la euforia *es* terapéutica. Si a un griego o a un romano le hubiesen sugerido que cierta droga era admisible en uso médico y no como pasatiempo habría contestado que la distinción entre una cosa y otra era absurda y que, por añadidura, sólo a él incumbía decidir al respecto.

Pero que la euforia sea un fin en sí no es admisible para el cristianismo. Solo cierto tipo de euforia —la pura o legítima— puede considerarse digna, mientras cualquier otro modo de procurarse satisfacción incurre en pecado. Las formulaciones del apóstol Pablo son inequívocas:

«Porque la carne está contra el espíritu en su deseo, y el espíritu contra la carne. Hazte sordo para con tus miembros inmundos sobre la tierra, a fin de mortificarlos»<sup>11</sup>.

Dentro de lo que el cristiano desea está una considerable medida de aflicción, porque el dolor es grato a Dios siempre que constituya una mortificación de la «carne». Por el contrario, el goce sensual ofende al Creador en proporción a su intensidad<sup>12</sup>. Esta actitud no sólo aborrece las finalidades que desde Heráclides de Tarento se denominan «voluptuosas» en relación con ciertas drogas, sino incluso el empleo de analgésicos durante períodos indefinidos —como la práctica triacal—, pues lo que no sea aliviar patologías agudas y momentáneas sugiere huida indigna ante un dolor que redime al hombre. Tanto querer buscar un placer como querer esquivar dura-

<sup>11</sup> *Ep. gal.* 5, 16-24; *Ep. colos.* 3, 5-6.

<sup>12</sup> «Manchaba yo el manantial de la amistad con la inmundicia de la concupiscencia, y oscurecía su blancura con los vapores infernales de la lujuria» (Agustín, *Confes.*, III, 1, 1).

deramente el desagrado por medio de fármacos resulta infame; aunque no caiga en diabólicos cultos vegetales, es apostasía más o menos velada ante un «valle de lágrimas» que —aceptado sin lenitivos— acerca a una vida de pureza celestial. La alteración del ánimo por vías botánicas incurre en el pecado de hedonismo, que puede considerarse mortal cuando conduce a cualquier especie de promiscuidad y «relajación», mientras quizá se mantiene en las fronteras de pecado venial cuando simplemente rehúye padecimientos moralmente saludables. Oficialmente, cualquier ebriedad supone debilidades culpables.

A estas consideraciones debe añadirse como fundamental estigma del opio su empleo ético por excelencia en el mundo antiguo, esto es, la utilidad del fármaco para lograr una muerte a tiempo. El cristianismo considera que la vida del fiel no es suya sino de su Creador, y que todos los suicidas mueren en pecado mortal. El rechazo de quienes recurren a la eutanasia será tan fuerte que en muchos casos no sólo impedirá recibir los últimos sacramentos y ser enterrado en cementerios cristianos; hasta bien entrado el siglo XVIII los cadáveres de esos reprobos serán arrastrados por las calles antes de ir a la fosa común, sus bienes confiscados y sus nombres tachados como infames en los registros parroquiales<sup>13</sup>.

Descartada la euforia como fin en sí, y declarado que la vida humana no es de su detentador sino de la deidad, el campo tradicional de las drogas experimentó un decisivo recorte. A diferencia del brahmanismo, que se conformaba con excluir ceremonias orgiásticas, el cristianismo excluyó junto con lo orgiástico aquello simplemente hedonista y la institución de la buena muerte, así como los usos crónicos y no puramente episódicos. Nada más ortodoxo que la propuesta del obispo C.H. Brent, cuando desde su diócesis de Manila hizo en 1909 el primer llamamiento a una cruzada planetaria contra las drogas: «todo empleo no médico es inmoral». Brent hizo

<sup>13</sup> Cfr. Montesquieu, 1964, pág. 131. Ya antes, y sobre todo después, hasta llegar a nuestros días, las autoridades eclesíásticas se inclinaron por un sistema que permitía oficiar funerales incluso suntuosos a los suicidas. El expediente fue considerar que el muerto enloquece al concebir su propósito, siendo por eso mismo tan inocente como un recién nacido (en realidad más, porque muere bautizado y libre del pecado original que afecta al recién nacido).



la salvedad del uso clínico cuando el estamento terapéutico constituía ya un poder comparable o superior al eclesiástico. Pero los obispos que reinaron desde mediados del siglo IV no tenían necesidad de hacer salvedades parejas, y la medicina les resultaba sospechosa por más de un motivo. Unos cuantos empleos inocentes eran muy poco comparados con la tentación general de la euforia como fin en sí, con el peligro de idolatrías, cultos orgiásticos, hedonismo y eutanasia.

*c. Fundamentos concretos para una persecución.* Es posible que el riguroso secreto salvara algunas recetas empleadas en cultos místéricos, desorientando a una jerarquía eclesiástica no precisamente caracterizada por su curiosidad farmacológica. También es posible que la coacción rindiese frutos, y que —convenientemente interrogados— los mistagogos y fieles paganos confesaran hasta el último pensamiento. En cualquier caso, la jerarquía dio poca publicidad a tales averiguaciones; una excepción fue el obispo de Alejandría, Clemente, cuando sin temer la maldición eleusina reveló que «el santo y seña de esos Misterios es: "he ayunado, he bebido kykeón"»<sup>14</sup>. En este orden de cosas pudo haber sido más eficaz que muchas prohibiciones difundir una actitud micófoba. Quizá algunos Padres de la Iglesia intuyeron algo en esa dirección, pero prefirieron propugnar una repugnancia genérica a reconocer siquiera indirectamente la posibilidad de que la amanita muscaria o agentes de tipo análogo fuesen usados en contextos religiosos. Con la expresa finalidad de suprimir todo tipo de Misterios distintos del eucarístico, y presionado a ello por los obispos, el emperador Valentiniano prohíbe (bajo pena de muerte, naturalmente), cualesquiera «celebraciones nocturnas» en sus dominios.

Ilustra en mayor medida la actitud oficial ante fenómenos de trance una teoría del mismo Agustín sobre la causa de las «metamorfosis».

<sup>14</sup> *Protrep.*, II, 21; cfr. Mylonas, 1961, pág. 294.

Figura 73.  
El infierno en La *ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona  
(manuscrito del siglo XIV).



«Creemos que el Demonio sume a los hombres que dicen haber experimentado metamorfosis en una situación especial de ensueño imaginativo, durante la cual se dan como vividos, con todo detalle, muchos episodios que pueden ocurrir en derredor, aunque no al que está bajo el poder maléfico»<sup>15</sup>.

Se da por seguro que el efecto no obedece a una virtud natural de plantas o mezclas, sino al «poder maléfico». En siglos posteriores veremos repetirse hasta la saciedad que la experiencia de «vuelo» y el episodio de «muerte-renacimiento», típicos del rapto o trance extático, sólo se consideran posibles postulando una intervención expresa de Satán. Puesto que el *ensueño* remite a tratos con potencias infernales, hay ya un fundamento teológico para perseguir como reos de idolatría satánica a quienes fuesen hallados en semejante estado. No serán pocos, y merecerán ejemplar castigo.

<sup>15</sup> *De civ. Dei*, XVIII, 18.



Figura 74.  
Uno de los Concilios reunidos entre el 590 y el 691 en la ciudad de Sevilla, que aparece defendida por arqueros y lanceros, símbolo de la unificación del poder civil y religioso.

Esto se complementa con una legislación específica. El mundo grecorromano poseía una normativa legal sobre hechicería, caracterizada básicamente por distinguir entre magia blanca y magia negra. Desde el triunfo cristiano queda abolida tal distinción, pues toda magia —aunque pretenda ser benéfica o blanca— se reputa satánica. La lucha entre Jesús y Simón el mago, uno de los episodios evangélicos más conocidos, ilustra el combate inicial entre milagros venidos de la deidad ortodoxa y milagros provenientes de otras «potencias». Ya el Antiguo Testamento dejaba las manos libres para fulminar competidores con su orden: «No dejarás que la hechicera viva»<sup>16</sup>. Pero Israel era un pequeño territorio, y ahora esa ley debe imponerse universalmente.

<sup>16</sup> *Éxodo*, XXIII, 18.

La aparición de normas adaptadas a semejante propósito no se hace esperar. En el año 424 la Ley Sállica contempla el exterminio de brujas y «preparadores de filtros» en general, aunque arbitra también multas para quienes acusen a alguien de esos crímenes sin poderlos probar; esta salvedad merece ser tomada en cuenta, pues cuando comiencen las grandes persecuciones (a partir del siglo XIV) la denuncia se hará libre y secreta, sin riesgo alguno para denunciantes e inquisidores. En el año 506 el Concilio de Agde, en su canon 42, excomulga expresamente «a hechiceros, a vampiros y a quienes los consulten». En el 511 el Concilio de Orleans reitera lo anterior para quienes se apliquen a la confección de «brebajes perjudiciales». En el año 589 el canon 14 del Concilio de Narbona ordena «vender como esclavos a los hechiceros, con sus mujeres, hijos y sirvientes, en provecho de los pobres».

Antes de que la fe cristiana se convirtiera en condición para disfrutar de ciudadanía —cosa establecida a partir del 381—, el derecho romano contenía ya numerosas prohibiciones relativas a la magia, que fueron endureciéndose progresivamente durante el Bajo Imperio. En tiempos de Caracalla, por ejemplo, se castiga con crucifixión a quienes «pregunten o respondan sobre la salud del César, y al esclavo que consulte sobre la vida de su amo»<sup>17</sup>. También llegó a considerarse crimen contra la *salus publica* el hecho de poseer libros con fórmulas mágicas<sup>18</sup>. Pero si la nigromancia se hallaba prohibida, la quiromancia no astrológica (sin amenazas para el César o el amo) gozaba de gran prestigio, según indica entre otros testimonios el de Apuleyo<sup>19</sup>. Lo que preocupaba al supersticioso romano, y muy especialmente al poder político era —como aclara un edicto imperial promulgado en el año 357— «la curiosidad de pensar el futuro».

Con la entronización del cristianismo, en cambio, ingresan dentro de lo perseguido un cortejo de personajes —herboristas, farmacólogos, ensalmadores, catárticos, chamanes, pontífices de otros cul-

<sup>17</sup> J. Paulo, *Sententiae*, V, 21.

<sup>18</sup> *Ibid.*, V, 23.

<sup>19</sup> Procesado por «artes mágicas», Apuleyo no se recata en decir al magistrado que la quiromancia es «un arte grato a los dioses inmortales, muy entendido en el modo de rendirles culto, piadoso y conocedor de lo divino» (*Apol.*, X, 6, 1).

tos, mistagogos, teósofos, brujas urbanas y rurales, etc.— que no figuraban en los elencos romanos clásicos, y mucho menos en los griegos. En principio, esa extensión nacía de borrarse la diferencia entre magia blanca y nigromancia. Sin embargo, representó también una eficaz manera de perseguir los centros de cultura farmacológica, tanto al nivel productor como investigador y consumidor.

En el Fuero Juzgo, ordenamiento jurídico de la monarquía visigótica, aparecen varias disposiciones de Chindasvinto que prefiguran la posterior cruzada contra la «infame secta» brujeril. En la segunda se amplía la condena de «adevinos, sorteros y encantadores» a aquellos que «dan hierbas maléficas»<sup>20</sup>, sin distinguir entre venenos propiamente dichos, filtros y fármacos. Pero al superponerse el delito del nigromante y el religioso, el maleficio y la apostasía, se borra también la distinción entre unas drogas y otras. Aunque las clases altas quizá siguieron usando sin peligro las plantas tradicionales de la farmacopea céltica y grecolatina, a nivel popular esos remedios están contaminados de paganismo y representan algo «impuro». Ayuda a comprender el tipo de terapia considerado sin estigma que desde el siglo VI al XII los medicamentos con mejor reputación en Europa fueran la momia pulverizada de Egipto y el cuerno de unicornio molido<sup>21</sup>. Como indica un edicto del franco Childerico III, cualquier empleo de «plantas diabólicas» será reprimido por «superstición y gentilidad»<sup>22</sup>.

Una cascada ulterior de normas precisa desde distintos puntos de vista que quienes ejerzan las «artes diabólicas» serán tratados como homicidas, envenenadores y ladrones, teniendo la misma pena quienes los consulten<sup>23</sup>. Los textos más explícitos en esta dirección son varias capitulares del emperador Carlomagno —cuya coronación marca también el ascenso del obispo de Roma a Papa—, en especial una del 800 donde llama al opio «obra de Satanás» e indica que «quien lo toque incurre en el crimen del brujo y envenenador».

<sup>20</sup> F. *Jug.*, 1815, VI, 2, pág. 82.

<sup>21</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 96.

<sup>22</sup> Cfr. Baluze, 1877, vol. I, cols. 150-152.

<sup>23</sup> Cfr. Baluze, 1877, cols. 220, 518, 707, 837, 929, 982, 1104.



Figura 75.  
Un emperador iconoclasta dirige  
el blanqueo de imágenes (salterio bizantino).

Ese mismo texto prohíbe a los clérigos «convertirse en borrachos». Del 812 es otra capitular donde extiende a los soldados la norma previa. Con todo, es evidente que acercarse al opio y a cualesquiera otras «plantas diabólicas» resulta incomparablemente más grave que frecuentar el vino. Algo posterior (873) es una capitular de Carlos el Calvo, que se propone suprimir de la faz terrestre a «los impíos, los fabricantes de filtros y los de venenos»<sup>24</sup>. Salvo el opio, que sin duda entra en el elenco de lo expresamente prohibido, no puede establecerse qué otros fármacos resultaban «impíos», y quizá nunca llegó a ser algo preciso hasta para los jueces y alguaciles encargados de aplicar la norma. Pero es instructivo el matiz de lo pretendido, pues no se trata tanto de reprimir como de «hacer desaparecer todo conocimiento» sobre cosas tales:

«Si son sospechosos, o se hallan bajo acusación simplemente, serán sometidos al juicio de Dios. Y no sólo los culpables sino también sus asociados y cómplices morirán, para hacer desaparecer de nuestra tierra todo conocimiento de crimen tan grande»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. Baluze, 1877, col. 230.

<sup>25</sup> El «juicio de Dios» son varias ordalías —que el Fuero Juzgo llama también «salvas»—, presididas por la prueba del agua hirviendo y el hierro al rojo. Si el sujeto no sufría quemaduras, se le reputaba inocente. Cfr. W. Smith-S. Cheetam, 1938, «Ordeal», vol. II págs. 1466-1469, en Caro Baroja, 1966.

*d. La política específicamente censora.* Ciertos crímenes pueden reprimirse tipificándolos en códigos y castigando su comisión. Ciertos otros son tan intrínsecamente abominables que el mero hecho de tipificarlos podría sugerir su comisión a los perversos, y ofendería gravemente el pudor de los justos. Estos segundos son los crímenes contra la gracia de redención —contra el Espíritu Santo mismo—, que tradicionalmente se consideraron los únicos imperdonables. Sin perjuicio de fulminar a los reos de actos tales, los propios actos resultan tan odiosos que la política a seguir es expulsarlos del orden simbólico, excluirlos de la palabra en general.

A este orden de cosas pertenece desde luego, para el cristianismo ortodoxo, la alteración farmacológica de la conciencia. Debe, pues, afirmarse que la prohibición en materia de drogas está ya completamente definida desde el momento en que triunfa la orientación paulina. Sólo vela esta evidencia el hecho de que los primeros cristianos no llamaban a lo abominable «darse a la droga», como hoy en día dicen, sino «pactar con Satán»; y porque en vez de sugerir que la modulación química del ánimo conduce a una «locura» o un «abismo de depravación» llamaban a eso «apostasía» e «idolatría». La apostasía es despreciar la propia salvación: exponer el infinito don de una fe ciega, laboriosamente construida, a unos horizontes de éxtasis tanto más aterradores cuanto más libres de rutina psíquica. La idolatría es venerar una naturaleza física animada por distintos «espíritus», que eran los patronos de cada fármaco y ahora se convierten en «demonios».

Pero la repugnancia a entrar en el detalle de tales apostasías e idolatrías no sólo llevaba a condenar de modo muy vago «hierbas maléficas» y «plantas diabólicas», sino a usar un sistema más refinado de lucha, el mismo que se emplearía para combatir los ataques directos de filósofos y pensadores paganos al cristianismo como actitud. Considerando que el Estado debía promover un libre examen de las cosas, que permitiera a la verdad valerse por sí misma, sin ayuda de «tutores», Marco Aurelio había dispuesto que se abrieran bibliotecas públicas en las principales ciudades, y que en las escuelas se enseñaran *todas* las corrientes de pensamiento. Al institucionalizarse la fe cristiana, muchedumbres incendiarias se encargaron

## CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (I)

de convertir en humo esos proyectos de ilustración. El obispo Teófilo dirige personalmente a los fieles que en el año 391 destruyen las «impúdicas» pinturas y esculturas del museo de arte de Alejandría, en cuyas llamas perece parte de la biblioteca; más tarde el fuego purifica totalmente la biblioteca real o Basílica de Juliano, y desaparecen 120.000 volúmenes, entre ellos los más antiguos rollos que contenían poemas homéricos<sup>26</sup>. Para «mayor gloria divina» es el emperador León III quien luego ordena quemar unos 40.000 volúmenes de la Biblioteca de Bizancio. El número de templos, escuelas y bibliotecas paganas consumidos por las llamas resulta incalculable.

Ciertamente, en los últimos tiempos del Bajo Imperio romano ya hay centenares de funcionarios dedicados a impedir la difusión de pensamientos y simples noticias, a intervenir la correspondencia, crear climas artificiales de opinión, falsear los hechos, difamar a adversarios políticos con acusaciones capaces de excitar su linchamiento a manos de turbas enloquecidas por la opresión y la miseria. Pero la jerarquía cristiana hereda este aparato burocrático censor e inventa técnicas para modificar también el *pasado*. Así, por ejemplo, no sólo destruye las obras de Celso, Proclo, Porfirio y Juliano opuestas a la concepción cristiana del mundo, sino que los títulos de esos libros específicos se borran del catálogo de sus autores, quedando los demás intactos; de no ser por los árabes, y algunas coincidencias afortunadas, serían para la posteridad algo más que inencontrables: no habrían existido nunca.

Es en extremo probable que la misma política se siguiera en materia de fármacos y cultos farmacológicos. Hacia 1560 fray Bernardino de Sahagún vio con pena cómo el prior destruía en su *Historia general de las cosas de Nueva España* toda la parte dedicada a apostasías e idolatrías con plantas mágicas; siendo ya muy anciano volvió a escribirla, y esa parte del texto desapareció otra vez durante tres siglos, hasta ser descubierta hace poco —prácticamente escondida— en el convento franciscano de Tolosa<sup>27</sup>. Las mismas técnicas

<sup>26</sup> El último y devastador incendio de la maltrecha biblioteca de Alejandría, depósito principal del saber antiguo, fue decretado por el califa Ornar, un dirigente animado por otro monoteísmo con vocación de imperio mundial.

<sup>27</sup> Cfr. Brau, 1973, págs. 200-201.



padecieron algunas ediciones de Dioscórides hechas por Laguna —en las partes dedicadas a tales fenómenos— y secciones análogas en libros de otros renacentistas como Cardano y Porta.

No veo motivo válido para suponer que algo usual en el siglo XVI, cuando la cultura del clero era muy superior, no se practicase en la época de las grandes quemadas de bibliotecas, cuando una de las pretensiones cristianas era reescribir la historia antigua para presentarla como una ansiosa espera de Cristo. Parece una objeción muy endeble decir que en el XVI había una cruzada contra la brujería, pues desde finales del siglo IV había una guerra todavía más amplia e incierta contra las religiones helenísticas y otros cultos paganos. En realidad, el súbito colapso de noticias y opiniones sobre farmacología a partir del siglo V no sólo debe atribuirse a la actitud ortodoxa ante las drogas, sino a su política general en materia de libros.

Junto a una represión directa e indirecta de costumbres habituales entonces, la nueva era supuso —a mi juicio— una destrucción tanto deliberada como casual de incontables documentos antiguos relacionados con el tema. Por consiguiente, en vez de decir que el uso de drogas psicoactivas «buscó siempre la vergonzosa sombra» —como propuso Lewin—, podríamos decir mejor que desde el triunfo del cristianismo dicho uso quiso ser velado por vergonzosas sombras. Junto a evidentes ventajas de exactitud histórica, este criterio presenta las adicionales de explicar por qué nada semejante al oscurecimiento aconteció en otros lugares de la tierra, y por qué el retorno del laicismo a Europa supondrá una rápida acumulación de noticias y hallazgos, en un campo hasta entonces vacío de ambas cosas.

## II. La preparación de una cruzada interna

A mediados del siglo VII sólo los territorios que hoy son Francia, España e Italia se conservan fieles al obispo de Roma. Las prácticas del clero exhiben rasgos de inaudita corrupción, que intentan contrarrestar movimientos monacales de reforma surgidos en Palestina e Irlanda. El celo evangélico ha pronunciado un anatema contra el saber antiguo, y no vacila en decir —por boca del obispo de Hipona,



Figura 76.  
Cristo quema libros paganos, conservando sólo los evangelios en los estantes que aparecen a la izquierda (mosaico en el Mausoleo de Gala Placidia).

Agustín— que la meta de las ciencias es una curiosidad «malsana»<sup>28</sup>. En pocos siglos Europa retrocede económica y espiritualmente un milenio. Plagas del campo y de la cabana, catástrofes naturales, caos social, privilegios, barbarie, continuos expolios y toda suerte de cosas antes remediadas en mayor o menor medida con derecho civil, experiencia y conocimientos se alian con invasiones de vikingos, magiars y sarracenos para producir una rápida feudalización. Muchas aldeas son abandonadas, otras quedan sometidas al aislamiento, los bosques se adueñan de grandes extensiones, la agricultura y la ganadería no producen excedentes capaces de sostener un verdadero comercio, la industria minera, metalúrgica y alimenticia sufren un colapso, las comunicaciones se hacen imposibles o demasiado peligrosas.

Sin prever que sólo convertiría en potenciales herejes a simples infieles, Roma recaba el apoyo de nobles y reyes para bautizar por la

<sup>28</sup> «Vanidad es profesar las ciencias mundanas, y piedad confesaros a Vos» (*Confes.*, V, 5, 8). «Todo lo tocante a la retórica y a la dialéctica, a la geometría, la música y la aritmética no me servía de provecho, sino más bien de daño» (*Ibid.*, IV, 16, 30).

fuerza a los sajones, daneses, prusianos, lombardos, eslavos, judíos y moros que caen bajo su zona de influencia. Con todo, la cantonización general conspira contra la pureza de la fe. Por todas partes el rito ortodoxo aparece plagado de ecos politeístas, que toma a préstamo de la región en cada caso «convertida», aunque la fusión de ignorancia e intolerancia produzca sin pausa nuevos bríos misionales. La catequesis durante la alta Edad Media se encuentra en una fase de abierta captación de fieles, no aún en la de su perfeccionamiento espiritual propiamente dicho.

De ahí que la magia esté prohibida, pero no haya sino magia por doquier. El tipo de medicina preconizado por Hipócrates y Galeno es sospechoso de «gentilidad», y como los hechiceros son todavía más objetables la única terapia legítima son consejos de los clérigos. Misas, ofrendas, limosnas y oraciones devotas remedian toda suerte de males, dentro de un retorno general a la cura por ensalmos que sólo exige para los ensalmadores vestir el hábito de alguna orden reconocida. Tras llenar los viejos templos paganos de exvotos, reliquias, iconos y momias, permitiendo que los eclesiásticos vendan la vida eterna a cambio de metales preciosos u otros bienes fungibles, el cristianismo insiste en poner fuera de la ley cualquier tipo de «superstición».

Pero la superstición ha cobrado un formidable impulso. Por una parte, son los núcleos aislados y las comarcas más pobres quienes recuperan sus tradiciones chamánicas y hechiceriles, confiando más en esos viejos terapeutas que en agua bendita, ramos benditos, velas benditas y santos óleos. Por otra parte, los sectores bienpensantes tienden a buscar causas para la desastrosa situación reinante, y empiezan a encontrarlas en brujas que causan granizos, sequías y epidemias. Desde el siglo IX estas protestas comienzan a hacerse ellas mismas epidémicas, al mismo tiempo que se desarrolla una teoría general de Satán —la «demonología»— que goza de favor entre los principales teólogos. Puede decirse que el equilibrio entre el modelo A y el modelo B del sacrificio ha desaparecido ya a partir del siglo V, y que las esperanzas de salvación colectiva inmolando chivos expiatorios ganan rápidamente terreno.

**1. La bruja clásica y la medieval.** En los primeros tiempos se manifiestan curiosas ambivalencias. Por un lado es preciso borrar la fe en cualquier hechicería, castigando incluso con pena de muerte a quienes admitan la eficacia de las operaciones realizadas por brujas (*strigae*); así, una capitular dictada para Sajonia en el 789 —cuando las tribus del país están siendo pasadas a cuchillo si no acceden a bautizarse y recitar el Credo— ordena ejecutar a quienes crean en la existencia de tales personajes, e incluso a quienes postulen el efecto saludable de quemarlas<sup>29</sup>. Se considera que sólo las brujas y brujos pueden tener fe en sí mismos.

Por otro lado, numerosas normas prohibían las *prácticas* mágicas, presuponiendo que eran eficaces gracias a la colaboración del Demonio. Había, pues, el crimen de creer en algo decretado imposible o irreal, y junto a ello el crimen de hacer lo imposible o irreal. La bruja era acusada de postular —vanamente— la existencia de «espíritus» (satánicos) y, al mismo tiempo, de mandar sobre ellos. Pero poco a poco una y otra cosa irán fundiéndose, ante las ventajas de aislar y absolutizar el mal en ciertos símbolos, y presentar a una sociedad secreta mundial como responsable.

Aquí vuelven a entrar en juego aspectos farmacológicos. El resurgir de la hechicería se vincula a varios factores, entre los cuales está la ruina de la medicina hipocrática, la nulidad de la eclesiástica y la resistencia pasiva de muchas comunidades a la catequesis cristiana. Sobre la hechicera recae el estigma adicional de tratar con hierbas maléficas, plantas diabólicas y brebajes infernales. Sin embargo, ahora se observan importantes transformaciones.

La hechicera (*striga*) clásica es alguien que «ejerce un oficio; necesita dinero y conocimiento de causa, sobre todo»<sup>30</sup>. Constituye un personaje urbano, perfectamente conocido ya en la Roma arcaica. Poetas antiguos como Laevio mencionan sus artes para combinar sustancias —*farmacon, agoginon, filtron, poculum*—, y en la época imperial es aludida con una mezcla de temor y burla por Lucano, Hora-

<sup>29</sup> «*Si quis a diabolus deceptus credident, secundum more paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et [...] capitis sententia punietur*» (cfr. Baluze, 1877, vol. II, cols. 251-252).

<sup>30</sup> Burkhardt, 1946, pág. 464.

cio, Ovidio, Petronio y Apuleyo; Teócrito describe a una de estas mujeres —Simeta— en un poema llamado precisamente «Pharmacón». Sus intervenciones tienen mucho de efectismo teatral, pero posee un laboratorio o algo análogo donde prepara una variedad de artículos. Trabaja la cosmética femenina, así como filtros relacionados con el amor carnal en términos amplios; elabora productos que causen pasión erótica y también otros capaces de suscitar el aborrecimiento, un aborto de hijos indeseados, etc. Aunque compendie operaciones abominables para el buen cristiano, debe ser una persona inteligente y hábil, con mucho mundo, como la Celestina. Sus servicios son demandados por todas las clases sociales, y especialmente por los ricos.

En contraste con este personaje urbano, tan intemporal como la cortesana, comienza a aparecer en la alta Edad Media una bruja rural bien distinta. Se encuentra también ligada a fármacos, pero además de confeccionar cosméticos, filtros y remedios, usa ungüentos para inducir vuelos mágicos y otras operaciones típicas del chamanismo y la hechicería de posesión. En realidad, oficia como ministro de ceremonias religiosas propiamente dichas, que son entendidas por los ajenos a su círculo como ritos de adoración a Lucifer aunque forman parte de cultos a dioses muy anteriores, concentrándose sobre todo en Artemisa-Diana<sup>31</sup>. La *striga* clásica es un oficio esencialmente laico, mientras la *striga* rural sirve de cauce a una amalgama de propósitos, que desemboca también en celebraciones de tipo orgiástico. Los asistentes a esos actos —que con el tiempo se llamarán sabbats— parecen ser en su mayoría mujeres, dentro de un espíritu afín al de las bacantes descritas por Eurípides. El vehículo enteogénico empleado son pomadas o «untos» de gran actividad, que en el Renacimiento —cuando por primera vez se investiguen— están compuestos básicamente por opio, cáñamo y ciertas solanáceas.

Estos personajes (femeninos más a menudo, aunque también masculinos) representan sin duda los únicos «farmacópolos» que hay en la alta Edad Media, y bastantes recetas suyas acabarán pasando a

<sup>31</sup> Cfr. Murray, 1962, Intr.

## CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (I)

las boticas como respetables medicinas. Las noticias sobre ellos provienen de los cristianos, y no podemos estar seguros de quiénes eran realmente o cómo pensaban al comienzo, antes de empezar las grandes persecuciones. Entre los estudiosos no faltan quienes creen, como Burkhardt, que su personalidad fue prácticamente inventada por los inquisidores. Otros piensan que «eran seres raros, alocados, estrambóticos, [...] que buscaban el consuelo de los paraísos artificiales que la flora europea puede suministrar»<sup>32</sup>. Otros aún, los «realistas», entienden que representaban la vieja religión del oeste de Europa, básicamente celta, practicada por muchos sectores de la comunidad medieval y, en particular, por los pobladores de las regiones demográficamente menos densas<sup>33</sup>.

Todas estas posturas tienen importantes apoyos, y se hacen compatibles si calculamos que el fenómeno durará unos ochocientos años, deformándose y exacerbándose progresivamente con la persecución. Al principio pudieron ser focos simplemente no cristianos, con sistemas alternativos de terapia y culto, que hacían un uso enteogénico de fármacos sin renunciar al «misterio de la vegetación». Aunque caricaturizadas por los inquisidores, sus ceremonias presentan importantes paralelos con ritos primitivos y clásicos, que no pasarán desapercibidas a algunos hombres cultivados. En el dictamen que le solicita la autoridad eclesiástica sobre los aquelarres vascos, ya en el siglo XVII, el humanista Pedro de Valencia compara esas ceremonias con «ciertos misterios de la gentilidad». Pero cree que su meta última es suspender periódicamente —con apoyo farmacológico— las restricciones impuestas a la libertad sexual:

«Todo mi sentimiento y mi afecto se inclinan a entender que hayan sido y sean juntas de hombres y mujeres que tienen por el fin el que han tenido y tendrán todos los tales en todos los siglos, que es torpeza carnal [...] con deseo de cometer fornicaciones, adulterios o sodomías [...] al amparo de visiones que se producen mediante ungüentos, tóxicos y otras sustancias»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Caro Baroja, 1966, pág. 316.

<sup>33</sup> Cfr. M. Murray, 1962, *passim*.

<sup>34</sup> *Discurso...*, fols. 262 vto.-263 vto., cfr. Caro Baroja, 1966, pág. 221.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

La represión provocará en estos personajes y sus adeptos una creciente identificación con el agresor, que al término acabará aceptando la tesis de la demonología en detrimento de su sistema original de creencias, fuera este «la antigua religión europea occidental» o más bien un paganismo grecolatino con elementos orientales. Ya en la alta Edad Media, por tanto, se dan las condiciones ideológicas para que surjan cruzadas internas, dirigidas a la descontaminación del cuerpo social. Sin embargo, falta un mínimo grado de fluidez administrativa, una más eficaz organización de los servicios y un mayor arraigo del poder eclesiástico en todas partes. En el año 936 León VII sugiere al arzobispo de Lorch, Gerhard, que no haga quemar reos de brujería sin ofrecerles antes la posibilidad de convertirse a la verdadera fe. La catequesis está aún comenzando en muchas zonas, y sólo más adelante podrá exigir una perfecta ortodoxia. La gran caza vendrá cuando se haya consolidado el poder papal, y a la vez comiencen a resquebrajarse las sociedades monolíticas creadas al amparo del acuerdo entre la Iglesia y el Estado.



mar reos de brujería sin ofrecerles antes la posibilidad de convertirse a la verdadera fe. La catequesis está aún comenzando en muchas zonas, y sólo más adelante podrá exigir una perfecta ortodoxia. La gran caza vendrá cuando se haya consolidado el poder papal, y a la vez comiencen a resquebrajarse las sociedades monolíticas creadas al amparo del acuerdo entre la Iglesia y el Estado.

Drogas, concupiscencia y satanismo han empezado a ser fenómenos complementarios en Europa.

Figura 77.  
Dos brujas provocan una tormenta  
(De *lamiis*, 1489, Ulrich Molitor).

## 9

### ISLAMISMO Y EBRIEDAD

«La uva, que con lógica absoluta  
dos y setenta sectas invalida,  
soberano alquimista que transmuta  
en oro el metal pobre de la vida.»

OMAR KHAYAM, *Rubaiyat*.

Aunque el mundo estaba maduro para religiones monoteístas, la Iglesia católica no lograba estar a la altura de su tarea. El Papado tardaba siglos en conquistar por las armas aquello que empezó a conquistar por convencimiento otro monoteísmo propiamente tal —aligerado de burocracia, idolatría y condena de la carne— que desde mediados del siglo VII se extiende a partir de Arabia. Es una «sumisión a la voluntad de Dios» (*islam*), a quien el continente europeo deberá su recuperación intelectual, como depositario que es de los libros griegos y la cultura del Lejano Oriente. Desde sus comienzos hasta el siglo XIII la religión predicada por Mahoma constituye el factor dinámico de la historia mundial. Influida reconocidamente por el judaísmo, y en menor medida por el mensaje evangélico, sus relaciones con la Cristiandad terminarán de agriarse a partir de las cruzadas a Tierra Santa, una empresa muy acorde con los demás ideales vigentes en el medievo europeo.

Como tal monoteísmo, el islam penetra en un terreno de intimidad subjetiva evitado siempre por las religiones paganas, permitiéndose pontificar sobre alimentos, horarios y drogas. Sin embargo dará muestras de considerable evolución, a menudo mal conocidas e interpretadas en Occidente.



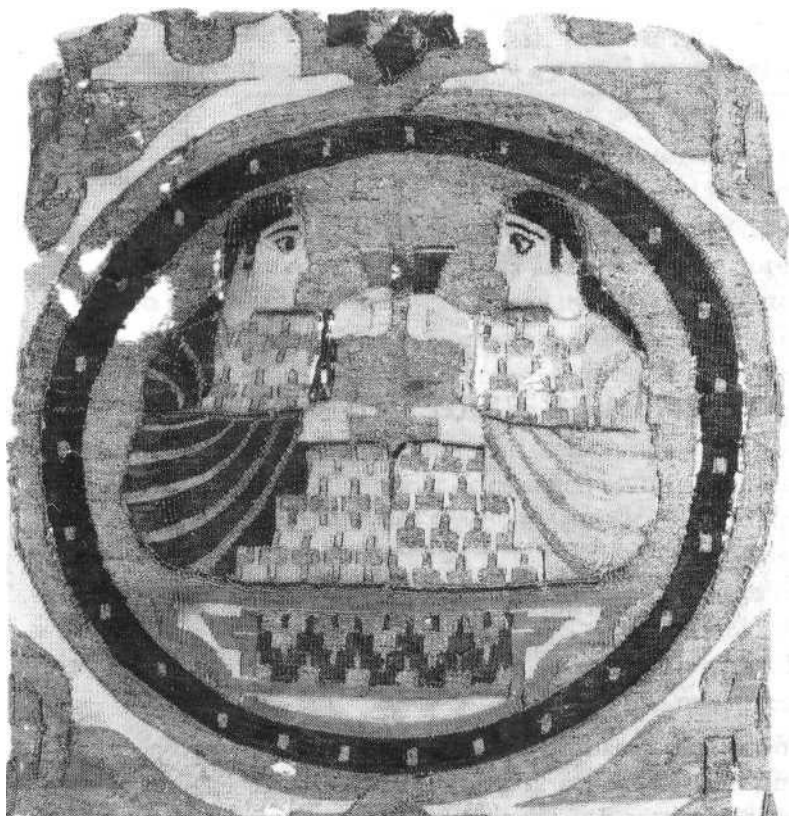


Figura 78.  
Tela de la Granada  
musulmana con  
dos poetas que  
improvisan versos,  
estimulados por  
el vino.

## I. El alcohol

Suele mantenerse que Mahoma prohibió severamente las bebidas alcohólicas, inaugurando el paternalismo represivo en esta materia. En realidad, sólo consta que al profeta le presentaron un borracho, y que él ordenó a sus compañeros que le aplicasen unos azotes por haber faltado a sus deberes. Tras su muerte, cuando Abu Bakr hubo de intervenir en esta cuestión pidió consejo a Alí, que según cuenta la Suna le dijo: «El que bebe se emborracha, el que se emborracha hace disparates, el que hace disparates forja mentiras, y a quien forja mentiras debe aplicársele la pena»<sup>1</sup>. La respuesta no

<sup>1</sup> Cfr. Sánchez Albornoz, 1946, pág. 258.

satisfizo del todo a Abu Bakr, de quien afirma la tradición escrita que al llegar la hora de su muerte estaba muy confuso ante el camino a seguir. «Lo único que me preocupa —dijo— es la pena del que bebe vino, por ser cuestión que dejó sin resolver el Profeta».

Durante la época del Califato cordobés, una de las más florecientes en la historia islámica, sabemos que la actitud era de suave reproche, sin llegar nunca a la penalización. Se citan hasta tres casos de jueces musulmanes que encuentran a borrachos trastabillándose por las calles en Córdoba, y prefieren cambiar de acera para no verse obligados a tomar alguna medida con esos sujetos, aunque fuese la simple reconvencción<sup>2</sup>. Como refiere un arabista, «hay distintas opiniones sobre una costumbre que se cree extendida a todas las bebidas alcohólicas. La violación de esta regla ha sido corriente durante todos los períodos del islam, e incluso algunos compañeros del Profeta sucumbieron a la tentación. La lengua árabe posee una colección de cantos báquicos tan hermosa como la que construyeron los griegos»<sup>3</sup>.

En efecto, la idea de que entre los musulmanes estuvo prohibido desde los comienzos el zumo fermentado de la vid y otros frutos podría provenir de una confusión entre la religión mahometana y la brahmánica, donde ciertamente —ya desde el Vedanta— la *sura* o bebida alcohólica se considera fuente de miseria y tinieblas, y donde aún hoy sigue siendo algo profundamente mal visto, cuando no imposible de encontrar<sup>4</sup>. En el siglo XI, considerado el momento de máximo esplendor espiritual para el mundo islámico, el matemático y filósofo persa Omar Khayam compone una poderosa apología de la embriaguez en los cuartetos del *Rubaiyat*. «Esta locura de hoy —dice Khayam— ayer se ha urdido; mudo es el mañana. Triunfos o te acabes: ¡bebe! ¿Ignoras de dónde, o por qué viniste? ¡Bebe!» Y también: «Quiero mejor el fuego de la verdad en la taberna que su

<sup>2</sup> *Ibid.*, págs. 286-287.

<sup>3</sup> Margoliuth, 1926, pág. 95. Cabeza de la lírica andalusí, Ibn Jafaya (1058-1139) declara que «ser sobrio es propio de salvajes» (Jafaya, 1986 pág. 81); otros destacados poetas insisten en la vena báquica: cfr. Zaqqaq, 1956, págs. 47-59.

<sup>4</sup> La única bebida notable de la India es el ron de caña, que se elabora precisamente en Pakistán, la zona musulmana. Allí donde predomina el hinduismo una simple cerveza local cuesta hoy más que un ágape para dos personas.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

amable bruma en el templo». Algo después, un discípulo sentencia en el cuento del médico judío de las *Mil y una noches*:

«Cuán dilecto es nuestro día, y cuán afortunado nuestro sino cuando el amor, el deleite y el torbellino de la cabeza mandan la prudencia al cuerno ¡óptimo don del vino!»

El también matemático y filósofo Hafiz, cuyo *Divan* se considera la cumbre de la lírica árabe, dice a finales del siglo XIV: «Temo que al alzarse la aurora, el día de la resurrección, sea el crimen tu abstinencia, y no mi placer báquico»<sup>5</sup>.

Mirándolo con cierta atención, se diría que Mahoma y Alí vinieron a adoptar algo semejante al criterio de los peripatéticos y epicúreos contra el platónico y estoico. Creyeron que el disparate es inevitable en ciertos grados de embriaguez, y que tales grados debían evitarse con una pena leve (concretamente tres o cinco azotes en la planta de los pies). Pero la borrachera no resultaba deplorable por suponer tratos con potencias satánicas, o por hundir en infernales concupiscencias, sino simplemente por hacer ridícula y mendaz a una persona. Si los magistrados cordobeses fingían estar distraídos ante ebrios tambaleantes es, en definitiva, aceptando el criterio pagano de que sólo a sí mismos se perjudican. Es del mayor interés, con todo, comprobar que a partir de la decadencia —desde el siglo XIV— aparecen discusiones teológicas y tratados jurídicos sobre la ebriedad con un agente u otro, defendiendo tesis cada vez más fundamentalistas. Esto acontece con drogas nuevas (café, tabaco), y con drogas antiguas (opio, vino, cáñamo).

Antes de inclinarse hacia el fundamentalismo, cuanto cabe decir del islam es que consideró estupefaciente la bebida alcohólica, prefiriendo otras drogas (opio, cáñamo, café) por no ver en ellas una fuente de parejos despropósitos o mentiras, y por ser menos lesivas orgánicamente para el usuario.

<sup>5</sup> En Jünger, 1974, pág. 441.

## II. El opio

Los árabes asimilaron la cultura clásica a través del Imperio bizantino fundamentalmente. Teodoto de Esmirna, un erudito bizantino, cuenta en el año 750 que el jugo de adormidera era consumido en Constantinopla por todas las clases sociales, igual que siglos antes en la Roma imperial. Este uso se hallaba de alguna manera polarizado; los ciudadanos honrados, ricos, empleaban el opio como medicina (*phármakon*), sobre todo en compuestos triacales, mientras la escoria humana de los suburbios pobres lo usaba como alimento perfecto (*panákeia*) para «aliviar su inferioridad»<sup>6</sup>.

El hecho cobra valor comparativo recordando que por entonces el Sacro Imperio Romano-Germánico veía en esta droga —y en otras, confusamente agrupadas como «hierbas malélicas»— un vehículo de Satán, usado tan sólo por adoradores incondicionales suyos. Los árabes imitarán mucho más al imperio oriental que al occidental, pero cambiando algo decisivo. Será medicina para los jóvenes, y panacea para los viejos.

Siguiendo los criterios hipocráticos y galénicos, el más destacado impulsor de las tradiciones triacales fue Ibn Sinna o Avicena (980-1037), «padre de la medicina» para la tradición musulmana, que empleó jugo de adormidera como eutanásico cuando lo consideró oportuno<sup>7</sup>. Tradiciones más piadosas prefieren pensar que murió accidentalmente, mientras hacía autoexperiencias sobre el poder narcótico y analgésico de la droga. En todo caso, a Avicena y a un colega persa, Rhazes, se atribuye la restitución del opio tebaico («la adormidera negra de Egipto») a su lugar dominante en farmacopea.

Un siglo más tarde la botánica terapéutica y la medicina racional habían desplazado su centro de Ispahan a Córdoba, donde por primera vez vuelve a prepararse la triaca magna o galénica, reinando Abderramán III (912-901). Los médicos hispanoárabes —encabezados por el zaragozano Avempace y el cordobés Averroes— usan

<sup>6</sup> Cfr. Behr, 1981, pág. 46.

<sup>7</sup> Cfr. Aparicio, 1972, pág. 127.

desde luego triacas y otros compuestos opiados. De hecho, las más destacadas investigaciones científicas realizadas en muchos siglos acontecen allí; el *Viaje botánico* de Benarrumia, y la *Colección de fármacos* de su discípulo Abenalbeitar, dos cordobeses, actualizan el catálogo antiguo de plantas medicinales y añaden varios centenares más, entre ellas la alharma o ruda<sup>8</sup> y la autóctona *Papaver iberos*, que un manuscrito árabe de 1199 ensalza como igual o superior a la *Papaver tebaica* y mesopotámica<sup>9</sup>. La primera mención de la triaca en lengua romance se vincula directamente a estos estudios, pues acontece en el *Calila e Dimna*, una colección de fábulas indias mandada traducir en Toledo por Alfonso VI<sup>10</sup>. Puede decirse, pues, que el opio llegó a Europa de Oriente Medio, se refugió en Bizancio cuando desapareció en Occidente todo viso de actitud científica y fue devuelto a ella por obra de los hispanoárabes. Si se acepta que tuvo su origen en un triángulo cuyos vértices son Andalucía, Argelia y Chipre —como pretendió De Candolle— no habría hecho sino resurgir donde nació.

**1. La singularidad del uso árabe.** Además de emplearlo en triacas y mezclarlo con solanáceas o cáñamo en otras recetas medicinales, la cultura musulmana usó el opio como euforizante, tanto a nivel privado como en los públicos *divan*. Ya antes de difundirse el islam todo el territorio que rodea al Mar Negro, así como Egipto, Mesopotamia e Irán, son zonas donde crece hace milenios la ador-

<sup>8</sup> Desconocida para Dioscórides, su alcaloide es indólico y, de hecho, idéntico al del *yagé* americano. Una maceración de sus semillas sigue siendo preparada por viejos campesinos de las Islas Baleares para ciertas festividades, como he podido comprobar personalmente. Las mujeres quedan excluidas del uso.

<sup>9</sup> La calidad del opio extraído de esta variedad no ha dejado de asombrar a farmacéuticos posteriores. «Purísimo y perfectísimo, de cuya excelencia no cabe la menor duda», según Quer (1784, vol. VI, pág. 58), sigue teniendo el mismo prestigio en nuestros días (cfr. Madrueno y Serranillos, 1942, págs. 149-159).

<sup>10</sup> «Asi como el home, maguer que tenta la triaca et las melecinas, non debe beber la verdegambre a fiucia dellas...» El texto delata un añadido del traductor, pues no hay mención alguna en sánscrito a la triaca, que nunca fue popular en la India. En cuanto a la verdegambre o eléboro, es un tóxico violento —típico también de la cuenca mediterránea— que en España se denomina muchas veces «hierba del balletero», por su eficacia para envenenar flechas.

## ISLAMISMO Y EBRIEDAD

midera de semilla negra. El cultivo de la planta ha sido allí tan continuado que el opio de Esmirna o el de Ispahan poseen hoy el doble o el triple de alcaloides analgésicos (morfina y codeína) que el indio, el indochino o el chino.

Al producirse la expansión árabe, y tomando como centro las gigantescas plantaciones turcas y persas, el opio se disemina desde el estrecho de Gibraltar hasta Malasia y China, mediante pastillas selladas a veces con el lema *mash Allah* («presente de Dios»). Hacia el siglo XI quienes usan esta droga para confraternizar o ensoñar se cuentan por docenas de millones y pertenecen a todos los estratos sociales. Lo más habitual es comerlo, aunque los persas acostumbraban ya a fumarlo en tiempos de Avicena. También es frecuente consumirlo en jarabes de uva, mezclado con haschisch.

La costumbre musulmana tradicional era tomar poco o nada de opio como euforizante hasta acercarse a los cincuenta años, y comenzar entonces a administrarlo cotidianamente, para conseguir las ventajas de una «familiaridad» como la mencionada por los médicos griegos y romanos. Se concibe como una droga de senectud, que permite a los humanos ir envejeciendo sin amarguras y morir dulce-



Figura 79.

Herborista ensayando una extracción de plantas medicinales (en la traducción al árabe *De materia medica*, de Dioscórides, códice de Abd Allah ibn al-Fazl el año 1222, en Bagdad).

mente; el único efecto secundario indeseable es una tendencia al estreñimiento, que se corrige usando con periodicidad algún tipo de laxante. La opiofagia se considera no sólo un modo de defender el equilibrio psíquico sino un medio para preservar la salud física, debido a la modificación del metabolismo ligada al hábito: los sujetos que llevan años o décadas consumiendo diariamente grandes cantidades del fármaco son inmunes a dolencias como el catarro y la gripe, singularmente debilitadoras para personas de edad avanzada. En tales casos lo verdaderamente nocivo tanto a nivel psíquico como somático es la interrupción en el uso, y si esto se evita el opiómano queda a salvo de accidentes y de una rápida depauperación orgánica. El toxicólogo Balthazard y otros médicos actuales confirman esta simbiosis con la droga que llegan a alcanzar los grandes opió-fagos persas y turcos, hasta el extremo de mantener que «la práctica es higiénica mientras se mantenga dentro de ciertos límites»<sup>11</sup>.

Quizá el tópico más frecuente sobre la predilección tradicional de los musulmanes por el opio sea afirmar que ha sido una consecuencia directa de la prohibición coránica relativa al alcohol <sup>12</sup>. Ya vimos que en ningún lugar del Corán se encuentra dicha prohibición, y hasta qué punto la cultura islámica ha admitido siempre (hasta épocas recientes, y con raras excepciones) el consumo moderado de alcohol, e incluso el inmoderado. Sin embargo, repugna hoy en Occidente comparar siquiera a nivel teórico las ventajas e inconvenientes respectivos de estos fármacos, no sólo desde una perspectiva terapéutica estricta sino como drogas euforizantes en general.

El viejo criterio árabe es que, ingeridas en gran cantidad durante períodos lo bastante prolongados de tiempo, ambas drogas producen un hábito cuya interrupción acarrea síndromes abstinenciales, y que ambas son poderosos tóxicos que literalmente acaban embalsamando a sus usuarios como si estuviesen conservados por taxider-

<sup>11</sup> Cfr. Aparicio, 1972, pág. 159.

<sup>12</sup> La palabra «alcohol» parece provenir de *al-khol*. El khol es antimonio en polvo, muy utilizado como cosmético en Oriente y útil también para preservar la oftalmia en los viajes por el desierto. Esto cree Littré, aunque nadie haya podido explicarse cómo «polvillo fino» se convierte en «espíritu etílico». También opina así el legendario políglota R. F. Burton (1985, pág. 235, n. 41).

## ISLAMISMO Y EBRIEDAD

nia. Con todo, el dipsómano tiene una vida bastante más corta que el opiómano, transmite taras congénitas a su descendencia y entra mucho más fácilmente en conflicto con los deberes familiares, sociales y laborales. Allí donde el opio y el alcohol pueden adquirirse con la misma facilidad, por un precio equivalente, otra ventaja del primero sobre el segundo es que el opiómano no se hace notar a primera vista por desmañamiento, farfulleos verbales y halitosis. Fueron sin duda estas consideraciones —éticas y farmacológicas— las que hicieron a los dirigentes del islam, y al propio pueblo, preferir la ebriedad de un fármaco a la del otro. Aducir que cayeron en la adormidera por prohibirles su libro sagrado la vid equivale a sostener que los occidentales usan puros porque sus leyes les impiden fumar pasta base de cocaína. En realidad, ese criterio es una proyección inconsciente de la enorme escalada en el consumo de alcoholes que acontece en el último medio siglo, debida directamente —esta vez sí— a la cruzada mundial contra otros fármacos.

La falta de rigor histórico al analizar la historia del opio combina un desprecio más o menos declarado hacia todo lo «oriental» con el mitologema reciente de que constituye un verdadero *paraíso*, cosa no compartida por el juicio realista del musulmán, que lo considera un *lenitivo* superior al alcohol. Aquello que distingue el uso árabe del grecorromano es recomendarlo para el tránsito de la segunda a la tercera edad, y para sobrellevar los sinsabores de esta última. Esa era precisamente la principal utilidad que Platón veía en el vino. La verdadera diferencia que se observa entre la cultura grecorromana y la árabe en relación al opio es su empleo como euforizante, y no sólo como analgésico y antídoto. Las triacas implicaban desde luego un uso cotidiano del opio, pero junto a ellas el musulmán se administra el fármaco como consuelo general y permanente, buscando el acostumbramiento. Esto resulta bien claro en los tratamientos propuestos por Avicena<sup>13</sup>. Teniendo Persia como foco, la orientación se extiende a todos los territorios donde llega el influjo islámico, que son el norte de África, Asia Menor, India, Indochina, el archipiélago malayo y China; en Extremo Oriente sólo Japón quedará al margen.

<sup>13</sup> Cfr. Behr, 1981, pág. 47.



## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

Pasarán ochocientos años antes de que un gobernante musulmán—el shah Abbas II, en 1621— considere que la costumbre es perniciosa, y conviene restringir el uso del fármaco a finalidades más o menos vinculadas con la terapia específica. Incluso entonces bastará una década para que su decreto quede derogado por desuso o general incumplimiento.

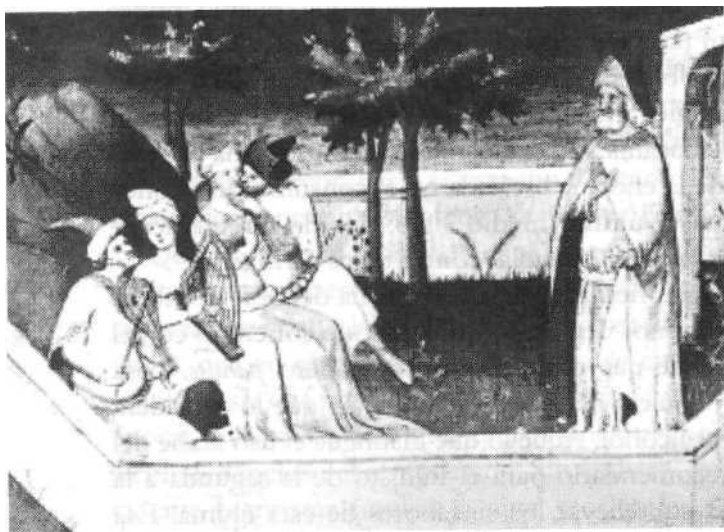


Figura 80.  
El Viejo de la  
montaña (miniatura  
del siglo XV en un  
manuscrito sobre los  
viajes de Marco Polo).

### III. El cáñamo

Aunque el opio no aparece mencionado en sánscrito hasta el siglo x, los derivados del cáñamo (grifa, kif, haschisch) se conocen en Extremo Oriente desde el comienzo de la escritura y constituyen un punto de contacto entre los árabes y las poblaciones de estos territorios. En el siglo VI un amigo de Omar Khayam, el llamado «Viejo de la montaña», Hassan Ibn Al-Sabbah, funda la llamada orden de los *haschischins*, de filiación ismailita y con profundas influencias sufíes, que subsistirá hasta ser exterminada por los mongoles. Modelo

para órdenes europeas como los templarios y los caballeros teutónicos, los *haschischins* recibían una provisión abundante del fármaco antes de partir hacia el combate, y se distinguieron durante las Cruzadas por su bravura; el rey Luis de Francia estuvo en alguna ocasión a punto de perecer a manos de miembros de la secta, cuya fama de crueldad podría ser el origen de la palabra «asesino». Naturalmente, la fama proviene de los propios cruzados, que como buenos invasores mostraron una total ceguera ante las atrocidades cometidas por ellos mismos. Es interesante recordar que fue Saladino quien dio lecciones de caballerosidad a estos caballeros, no sólo tratando de modo ejemplar a los capturados sino enviando médicos a campamentos enemigos para curar a los enfermos; de hecho, las virtudes de sus remedios sumieron en admirativo estupor a muchos cristianos, que de regreso a Europa serían los primeros en defender preparaciones hechas a base de opio, cáñamo y solanáceas<sup>14</sup>.

No hay referencia alguna al cáñamo en el Corán o en la Suna. La farmacopea árabe lo aconseja para muy diversas afecciones, y su uso como euforizante general se asocia unas veces con el opio y otras con el vino. En el cuento del príncipe hechizado, que se narra dentro del célebre del pescador y el djinn de las *Mil y una noches*, una dama de noble cuna se sirve de él como inductor del sueño en una mezcla que el escriba llama «vino especial». El término empleado para designar el cáñamo allí, y en general para el mundo árabe en aquella época, es *bangah*, cuya semejanza con el sánscrito *bhang* salta a la vista. El uso de alguna variedad de cáñamo con vino, mencionado ya por Demócrito y Galeno, sugiere que en otros tiempos hubo sin duda una receta, hoy perdida, para combinar ambos fármacos con eficacia. Las mezclas de que tenemos noticia —sin vino, desde luego— son el *dawamesk* mencionado por Baudelaire y Gautier, un compuesto opiado, y el *majoun* del norte de África, que se potencia con belladona o daturas, y a veces con opio igualmente. Otra forma de embriagarse que siguió en vigor fue la mencionada por Herodoto, quemando el cáñamo en recintos bien cerrados y respirando simplemente el humo.

<sup>14</sup> Cfr. Pérez de Barradas, 1957, pág. 57.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

Si bien el uso medicinal del cáñamo se mantiene inalterable por lo menos desde el primer milenio anterior a la era cristiana —multiplicándose en el mundo árabe al combinarse la farmacopea persa con la india, la egipcia y la china—, hay razones para suponer que no fue allí una droga de clases acomodadas, sino más bien de grupos muy determinados por fe religiosa o condición social. Parece fármaco predilecto de pequeños campesinos, jornaleros y siervos urbanos, siendo también *haschisch al-haraftsh*, que literalmente significa «hierba de los truhanes»<sup>15</sup>. Por otra parte, es *haschisch al-fokora*, «hierba de los fakires», y Makrizy —un historiador del siglo XV— menciona una solución líquida empleada por estos ascetas para «liberar el espíritu»<sup>16</sup>; cita a propósito de ello el poema de un jeque donde se propone: «Deja el vino, / toma esta copa que exhala el perfume del ámbar / y brilla con el verde deslumbrante de la esmeralda»<sup>17</sup>. A partir del siglo XII diversas preparaciones de cáñamo (y de opio) son importantes puntos de partida para entender la terminología de ciertos místicos, y para instituciones como la danza extática de júbilo o el éxtasis por inhibición erótica<sup>18</sup>.

Sin embargo, salvo en órdenes místicas ligadas al sufismo, el cáñamo no tuvo connotación religiosa en el mundo árabe, al revés de lo que acontece en el budismo y el hinduismo. El islam es una fe monoteísta demasiado perfecta para admitir instituciones de comunión, y ningún fármaco puede ortodoxamente servir de vehículo místico. Aunque las drogas sean llamadas regalos de Alá, o caramelos envenenados que reparten los djinn, nunca serán enteógenos o satanógenos. De ahí que la vinculación del cáñamo con la *canaille* y el curanderismo elaborador de filtros, o con hombres santos y fakires, no signifique modificación alguna en el estatuto neutro de esta droga dentro del conjunto de psicofármacos disponibles, tal como

<sup>15</sup> En su traducción de las *Mil y una noches* sugiere Burton que esa hierba de los truhanes es la «hierba pantagruelina», y también el «polvillo de maravillosa virtud» mencionado por Boccaccio (*Decamerón*, 111, 8; IV, 10). La extravagante descripción de Rabelais aparece en los caps. 49, 50 y 51 de *Pantagruel*.

<sup>16</sup> Cfr. Leonzio, 1971, pág. 74.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cfr. Massignon, 1922, pág. 86 y ss.; en M. Eliade, 1968, pág. 316, n. 1.

no modifica la naturaleza del orujo en Galicia ser consumido por míseros pescadores, por terratenientes o por párrocos. La autoridad político-religiosa nada dice a favor o en contra, como acontece con el opio. La única excepción conocida a esta regla se produjo en 1378, cuando un emir de Yoneima decretó que los comedores de haschisch fuesen castigados con la extracción de un diente cada vez que se les sorprendiera comiéndolo; pero esta norma, de alcance muy local, parece haber sido derogada poco después <sup>19</sup>.

**1. La reacción fundamentalista.** Con todo, a nivel de jurisconsultos —los llamados alfaquíes— se observan intentos por conseguir una ilicitud del haschisch, que tienen el interés de explicitar las categorías en juego. Por orden cronológico, el primero de estos textos aparece a finales del siglo XIII; lo firma Ibn Ganim, cuya meta expresa es defender que «quien bebe vino es un pecador, y quien come haschisch un infiel»<sup>20</sup>. Esa diferencia obedece a que nadie de fe islámica ha defendido el vino como vehículo místico, pero no han faltado quienes considerasen el haschisch como «morada de proximidad a Dios y suma de la presencia divina»<sup>21</sup>. Semejante tesis le parece intolerable, pues no sólo desfigura el carácter «embriagante» de la sustancia, sino que presenta como concentrado en el rezo al «distráido de la oración».

El siguiente texto, escrito en las postrimerías del siglo XIV, es un tratado jurídico en toda regla <sup>22</sup>, que presenta el haschisch como algo introducido en el mundo árabe por «los tártaros»<sup>23</sup>, y le imputa 120 perjuicios concretos, entre los cuales incluye «ser complaciente con los cuernos, muerte súbita, lepra y sodomía pasiva»<sup>24</sup>. Argumenta que es la peor de las drogas, porque a sus muchos perjuicios concretos añade «un primer momento de éxtasis, embeleso y vigor

<sup>19</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 264.

<sup>20</sup> Ibn Ganim, *Maylis fi damm al-hasisa*, págs. 40-41, en Lozano Cámara, 1990.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 40.

<sup>22</sup> Al-Zarkasi, *Zabr al-aris*, en Lozano Cámara, 1990, págs. 117-146.

<sup>23</sup> Sobre esta afirmación, cfr. Rosenthal, 1971, pág. 54 y ss.

<sup>24</sup> Al-Zarkasi, pp. 122-123.

deleitante»<sup>25</sup>. El placer de la ebriedad es culpable siempre, pues se hace a costa de «la razón», y actos de semejante naturaleza son tan reprochables que incluso «está prohibido embriagar a los animales»<sup>26</sup>. La única excusa que una persona puede alegar para administrarse drogas psicoactivas es alguna finalidad terapéutica precisa, y cuanto más dudoso sea el placer inducido por el uso de una sustancia, menos sospechosa será esta para el buen creyente; así, por ejemplo, el beleño resulta más digno, en principio, que el vino o el haschisch<sup>27</sup>.

Dentro de la tendencia restrictiva merece mención el alfaquí Ibn al-Yazzar, que hacia 1580 escribe en el El Cairo un tratado proponiendo extender a cierta triaca o electuario (el llamado «bars») la actitud de al-Zarkasi ante el vino y el haschisch. Aunque no ofrece la composición exacta de esa triaca, el texto de al-Yazzar indica que a finales del siglo XVI los árabes la usaban con fines lúdicos. Esto acontece precisamente cuando el café es perseguido en Egipto, y al-Yazzar menciona que la baratura del *bars* contrastaba con la «desmesurada carestía del café». El cuadro que describe no carece de patetismo:

«Ahora, cuando el *bars* condujo al pillaje y la deshonra del harén, y enmudeció a todos los hombres elocuentes de buenas intenciones, que se hicieron asiduos de las boticas, escribimos esta elegante composición donde invitamos a llorar por un floreciente pueblo, convertido en desierto desolado»<sup>28</sup>.

De ahí que, a su juicio, «los sanos no deban tomar la triaca más de una vez por semana»<sup>29</sup>, pues en otro caso primará el placer culpable sobre la inocente terapia. Por lo demás, el tratado ataca al opio presente en el *bars* —alegando que «convierte a su usuario en una sombra»—, pero no más que a otros ingredientes suyos; el azafrán, por ejemplo, tiene «una propiedad de alegrar que, en grandes dosis,

<sup>25</sup> *Ibíd.*, págs. 129-130.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pág. 144.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pág. 138.

<sup>28</sup> Ibn al-Yazzar, *Qam al-wasin fi damm al barrasin*, en Lozano Cámara, 1990, pág. 182.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pág. 160.

anula la sensibilidad cerebral», y el nardo «produce euforia, por lo cual su ilicitud no admite discusión»<sup>30</sup>.

Al parecer, los consejos de al-Yazzar no se convirtieron en ley islámica general, como tampoco los de al-Zarkasi, aunque fueran atendidos aquí y allá por distintos regentes. Su principal valor, desde el punto de vista histórico, es marcar una inflexión en el concepto de ebriedad. En un primer momento, lo culpable es la borrachera, porque instigando insensateces conduce a mentir; como sentenciará el poeta neoclásico Ibn Jafaya, hacia 1090, eso no supone condenar la ebriedad, porque ser sobrio es propio de animales. Pero en un momento ulterior —no antes de vencer el siglo XIII— es culpable cualquier forma de ebriedad, pues estar ebrio no es un signo de ser civilizado sino un placer prohibido, opuesto a la salud de la razón. Los posteriores argumentos de la Inquisición europea en materia de drogas no desaprovecharán esta línea, aunque exculpando a las bebidas alcohólicas.

#### IV. El café

Algunos citan al mufti de Aden, que vivió en el siglo IX, como primer plantador de cafetales en Arabia. Otros hablan de Mullan Schadelih, que se veía inquietado por el sueño muchas noches durante sus lecturas de Corán. Cierta día supo por un pastor que cuando las cabras comían de un particular arbusto empezaban a saltar y a hacer cabriolas, totalmente desveladas. Se decidió a comer los frutos rojos y verdes, pero como no obtuvo efecto alguno decidió tostarlos. Tras ciertas peripecias (porque se distrajo rezando y los granos se abrasaron), comprobó que tenía una bebida oscura y de magnífico sabor. Mullan la bebió y vio desaparecer todo su cansancio<sup>31</sup>.

La inverosímil leyenda, sembrada de rasgos edificantes, tiende a disculpar la irrupción de un tónico que sin duda era desconocido

<sup>30</sup> Cfr. Font Quer, 1982, pág. XLI.

<sup>31</sup> Cfr. Lewin, 1970, pág. 264.

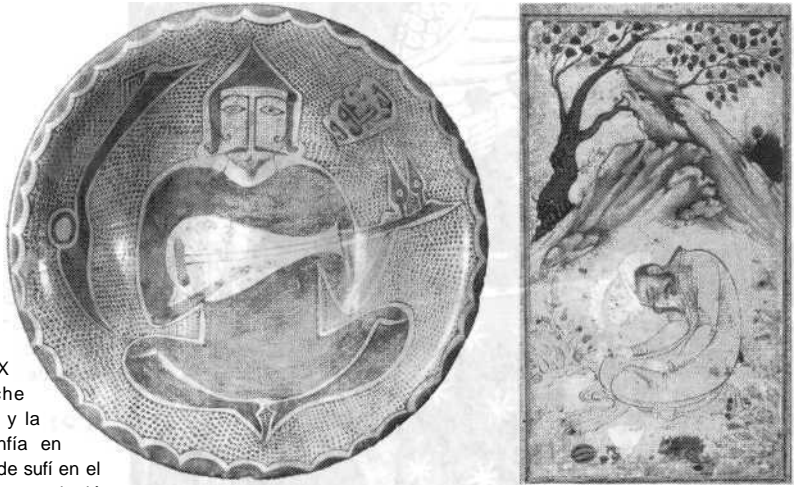
## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

antes del siglo x. Pero desde el siglo XVI los hechos se aceleran. En 1511 el sultán de Egipto nombró un nuevo virrey en La Meca, que no conocía la droga. Un día vio a algunos derviches tomando el licor para soportar los ejercicios ascéticos de la noche, y los encarceló. A continuación hizo convocar una reunión de teólogos, juristas y notables de la ciudad para que deliberasen sobre su capacidad de embriagar. Como el grupo no se ponía de acuerdo, recurrió a dos médicos, y estos coincidieron en decir que se trataba de una droga nociva para la salud, capaz también de provocar actos inconvenientes para un buen musulmán. Presidida por el Virrey, la asamblea condenó entonces el fármaco y prohibió su venta, siendo castigados los bebedores reconocidos con la picota. Todas las existencias fueron quemadas. Sin embargo, el Sultán era ya un gran aficionado al café, y revocó esas disposiciones tan pronto como llegaron a su conocimiento.

A pesar de ello, se cuenta que dos décadas más tarde seguía habiendo en El Cairo un considerable malestar ante la posible impiedad de la droga<sup>32</sup>. Los bebedores respondían que era útil para leer las sagradas escrituras sin dormirse, y esta piadosa excusa acabó prevaleciendo. En realidad, se diría que el deber de leer cotidianamente el Corán produjo una terrible epidemia de somnolencia. Pero tras las protestas de los detractores y la defensa de los bebedores hay algo capaz de combatir la apatía y el cansancio; ninguna sociedad que disponga de una planta con estas características ha vacilado en usar de ella. El aire entre infantil e irónico de la historia —mitológica y real— expresa el talante islámico. Con su afable tono y sus benignos castigos deja en claro que la irrupción masiva de toda droga nueva provoca alarma, incluso cuando su toxicidad es moderada, y que suscitará largas disputas en asambleas de próceres, donde muy rara vez van a alcanzarse duraderos acuerdos.

Un médico y viajero alemán, que desde 1573 a 1578 recorrió Siria y Persia, encuentra ya a todas las poblaciones —sin distinción de clases— bebiendo el negro licor como si se tratase de un hábito

<sup>32</sup> Rauwolfen, 1582, pág. 102



Figuras 81 y 82.  
Plato del siglo IX  
con un derviche  
tocando el laúd y la  
inscripción «confía en  
Alá», e imagen de sufi en el  
éxtasis de la contemplación

inmemorial<sup>33</sup>, aunque el primer establecimiento abierto al público para su venta había sido inaugurado apenas dos décadas antes, en 1551, por expresa autorización del sultán Soleimán. Pero ahora ya no inquieta teológica ni orgánicamente. Es un orgullo árabe, que se combina muy bien con el opio líquido y ayuda a relegar el vino a un segundo plano, tras haber ganado su batalla contra la intolerancia inicial. Esto exponen unas líneas del poeta turco Belighi, contemporáneo de Soleimán:

«En el aire del Bósforo hizo su entrada, seduciendo doctores, cadís y Corán, arrastrando al martirio y al desorden, triunfando audazmente, rechazando desde esa bendita hora al vino, que hasta entonces era bebido en el imperio de Mahoma»<sup>34</sup>.

En el siglo XVII la pasión por el *moka* tiene tal arraigo en Turquía que la ley considera motivo legítimo de separación para la mujer que el marido le niegue el estimulante cuando no sea por extrema pobreza. El austero Ibn al-Yazzar declara que el café «es una de las más portentosas innovaciones»: sienta bien a «los que poseen mucho oro y dinero, aunque no a los menesterosos, dado el precio de una buena taza».

<sup>33</sup> Cfr. C. Ritter, en Lewin, 1970, pág. 264.

<sup>34</sup> Cfr. Lozano Cámara, 1990, pág. 184, y también Harris, 1985, p. 181.





Figura 83.  
Lucifer y San Miguel  
pesando almas (pintura  
románica procedente del  
valle de Ribes).

Figura 84.  
Lucifer en un detalle de *El juicio  
de las almas* del retablo de la  
*Leyenda de San Miguel*,  
Maestro de Arguís.



## 10

### CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (II)

«La verdadera fe católica quiere que los demonios sean algo, y puedan dañar efectivamente con sus operaciones.»

TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. quodlib.*, XI, 10.

**D**urante la alta Edad Media los reos de brujería guardan aún perfiles de individuos determinados; son personas de carne y hueso, a quienes se reconoce —siquiera en principio— el derecho a que les sea probada una acusación por artes mágicas o tenencia de hierbas maléficas. Faltando esos requisitos, sus acusadores quedan obligados a pagar una multa. La delación no puede ser anónima y no se encuentra remunerada; tampoco hay bulas que premien con ventajas espirituales y crematísticas a quienes cacen profesionalmente hechiceros y, en general, se diría que a la ley (no obstante su general barbarie) le repugna provocar indefensión. Todo esto cambia desde el siglo XII, pues a partir de entonces las brujas y brujos se convierten en meros números de una secta universal y eterna que constituye *epidemia*. Reaparecen las condiciones de emergencia que provocaron el senadoconsulto romano sobre bacanales, e irrumpe con ellas el sistema habitual para solucionar plagas tales: delación libre y retribuida, acusaciones sujetas a estereotipo, secreto y tortura en el procedimiento.

Tras siglos de referencias a hechiceros singulares, la primera mención a «conventículos y conciliábulo» de la secta satánica se recoge en el *Canon de los obispos*, un texto que comienza a difundirse

hacia el año 1000. La proclama se presenta al vulgo —falazmente— como algo declarado siete siglos antes, «en el Concilio de Ancyra del año de 314». Los hechos cobran así el valor de algo acontecido desde siempre, condenado también desde siempre. Dice uno de sus párrafos:

«Ciertas mujeres criminales (*sceleratae*) convertidas a Satán, seducidas por las ilusiones y fantasmas del demonio, creen y profesan que durante las noches, con Diana la diosa de los paganos [...] e innumerable multitud de mujeres, cabalgan sobre ciertas bestias y atraviesan los espacios en la calma nocturna»<sup>1</sup>.

## I. De la alta a la baja Edad Media

Precisamente hacia el año 1000 varios factores determinan que la atrasada Europa experimente una general recuperación. El restablecimiento de algunas rutas comerciales, la roturación como tierras de cultivo de grandes extensiones invadidas por bosques, el drenaje de marismas y la ganancia de tierras a costa del mar, la fundación de nuevas ciudades y pueblos al pie de los castillos y monasterios, y el control de las riberas septentrionales del Mediterráneo (dominadas antes por vikingos, bizantinos y sarracenos) producen un alza del excedente agrícola que permite el florecimiento de ferias y mercados de creciente volumen. A esta recuperación económica se añade una cierta recuperación política, pues el conflicto entre el Papado y el Sacro Imperio resulta en victorias pírricas y derrotas reales para ambos, suscitando un pluralismo desconocido hasta entonces para la sociedad europea. Junto a la resurrección de la infantería gracias a la pica suiza, que marca el comienzo del fin para la caballería acorazada feudal, una marea de rechazo ante los privilegios del clero provoca varios movimientos religiosos populares, sobre todo en el sur de Francia y el norte de Italia<sup>2</sup>, y algunas ciudades

<sup>1</sup> En Murray, 1962, pág. 3.

<sup>2</sup> Los patarinos milaneses, los petrohusianos y enricianos, los «pobres de Lyon», los valdenses, los neomaniqueos, el catarismo y otras herejías que la alta nobleza trata de liquidar para la autoridad eclesiástica. Quizá el prototipo de estos reformadores sea Arnolfo de Brescia, un dis-

## CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (II)

logran otorgarse constituciones democráticas más o menos análogas a las de *polis* griegas, al amparo de una burguesía incipiente pero muy activa en comparación con las otras clases. A esta recuperación se añade el descubrimiento del mundo clásico, posibilitado por las escuelas de traductores que fundan Alfonso X y Federico Barbarroja en Toledo y Sicilia respectivamente, unido al florecer de una cultura hispanoárabe y hebrea que consigue su principal impacto en el propio clero, único estamento con recursos para asimilar información de esa naturaleza.

Hay, pues, mucho más intercambio de bienes y pensamientos, e irrumpe la memoria de la humanidad antigua como modernidad. Al mismo tiempo, la organización administrativa se ha hecho más eficaz, son viables estrategias de mayor control para costumbres y opiniones, y las fisuras en el monolítico edificio social previo estimulan a consumir la catequesis cristiana ante una evolución tan peligrosa para la «espiritualidad». Se relanza la campaña contra la superstición con nuevos bríos, y con consecuencias ciertamente parejas a las observadas durante la alta Edad Media, pues no es posible combatir a una magia sino en nombre de otra, que simplemente se apoya en los poderes de la intimidación. Un texto llamado *Reprobación de las supersticiones* propone remedios como el siguiente para la hidrofobia:

«En este mal de la rabia tienen especial gracia Santa Catalina y Santa Quiteria, y encomendándose a ellas con misas, ofrendas, generosas limosnas y oraciones devotas muchas personas han sanado»<sup>3</sup>.

Jamás florecieron tanto predicadores poseídos por el odio a la carne, a caballo entre lo sollozante y lo gutural; el mejor ejemplo es el celeberrimo Dionisio Cartujano, que duerme de pie, ora en todo instante, prefiere alimentos en descomposición a los frescos y grita de horror si se le aproxima una mujer estando solo; a pesar de que

cípulo de Abelardo ejecutado por consejo papal en 1155 tras sublevar a los ciudadanos de Roma, y hacer que huyese de allí temporalmente el propio Pontífice. Brescia mantuvo que los dedicados al cultivo del espíritu no debían acumular bienes temporales.

<sup>3</sup> Ciruelo, 1977, pág. 128.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

era tartamudo, sus sermones enardecen hasta el paroxismo a muchedumbres ávidas de santidad. La devoción presenta perfiles muy particulares en el siglo XIII:

«El pueblo de las montañas de Umbría quería matar al ermitaño San Romualdo, para no perder sus huesos. Los monjes de Fossanova, donde había muerto Tomás de Aquino el año 1247, ante el temor de que pudiesen desaparecer las santas reliquias, habían confitado literalmente el cadáver del santo maestro, le habían quitado la cabeza y lo habían cocido y preparado. Durante el tiempo que se tardó en enterrar el cadáver de Santa Isabel de Turingia, un tropel de devotos cortaba o arrancaba no sólo trozos de los paños con que estaba envuelto su rostro, sino también los pelos y las uñas e incluso trozos de las orejas y los pezones de los senos. Con ocasión de una fiesta solemne, distribuye Carlos VI de Francia costillas de su antepasado San Luis, entre Pierre D'Ailly y sus primos Berry y Borgoña, y da una pierna a los prelados para que se la repartan, como en efecto hacen después de la comida»<sup>4</sup>.

El propio Tomás de Aquino, que se presenta como introductor del realismo aristotélico, ha descartado la tesis de Agustín sobre el «ensueño imaginativo» de los brujos, y en su comentario al libro de Job acusa a la hechicería de alterar efectiva y no sólo fantásticamente el curso de las cosas. La brujería causa infinidad de sabotajes prácticos:

«Debemos confesar que los demonios, con el permiso de Dios, pueden transformar el aire, promover tempestades y hacer caer el fuego del cielo [...] No hay enfermedad, ya sea la lepra o la epilepsia, que no pueda ser causada por los hechiceros, con el permiso de Dios»<sup>5</sup>.

Pero el permiso de Dios no supone la autorización de los hombres. La ciencia de Satán o demonología es una disciplina bien desarrollada ya, que describe una organización piramidal. En el cénit está Lucifer, el traidor ángel favorito del Padre destronado por su arrogancia; un escalón más abajo se encuentran los ángeles sediciosos que se pusieron de su lado, convertidos en demonios masculinos (íncubos) y femeninos (súcubos); en la base se agitan los endemo-

<sup>4</sup> Huizinga, 1962, pág. 237.

<sup>5</sup> Cfr. Huxley, 1972, pág. 127.

## CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (II)

niados o réprobos, presididos por el gremio de hechiceros o apóstatas propiamente dichos. El principal interés de este cortejo mitológico es hallarse abierto por ambos extremos; sus imágenes se apoyan tanto en interpretaciones de la Revelación canónica como en el acervo pagano, con lo cual constituye una invención hecha a partes iguales por perseguidores y perseguidos. Gracias al influjo de los demonólogos, el revoltijo mítico se acabará convirtiendo en un moteísmo invertido.

Por su parte, las halagüeñas perspectivas económicas y políticas con que se inicia el primer milenio cristiano entran más tarde en aguda crisis. La Gran Hambre de 1315-1317 cierra un período catastrófico, precedido por las quiebras bancadas, el hundimiento de la producción textil y minera y —ante todo— por la peste negra, que se extendió desde el sureste eliminando a un tercio de la población occidental en poco más de dos años. Se perfila una alianza de las monarquías con la burguesía de cada país, sentida como traición y máximo peligro por la nobleza y el clero, mientras los estratos más

Figura 85.  
*Ofrenda al diablo*,  
frontispicio de la traducción  
francesa del *Tractatus contra  
sectam Valdensium*,  
de Jean Tincton.  
En 1440, el papa exhorta  
a atacar a «esas gentes  
que se conocen como  
hechiceros o valdenses».



bajos padecen una espantosa miseria. El viejo orden se está derrumbando. La Iglesia pretende apuntalarlo con una cruzada interna que refuerce controles sobre el pueblo llano. Sus aliados naturales —los nobles— apoyan una iniciativa que fortalezca su poder en el campo. Esa guerra civil cronificada no inquieta realmente a reyes ni a burgueses, y fructificará durante cuatro siglos.

El terreno estaba ciertamente abonado para curas proyectivas. En el confuso y apasionado clima, las primeras grandes campañas de descontaminación tendrán como *pharmakoi* o chivos expiatorios a los libros, antes de pasar a centrarse casi monográficamente sobre la hechicería. Se prohíben tres tipos de palabra impresa: a) las obras sobre magia; b) la cultura clásica, y fundamentalmente el Aristóteles no tergiversado; c) la literatura religiosa. De estos tres grupos el más importante es sin duda el último.

Los mahometanos luchaban contra el sueño para leer el Corán, pero para los cristianos ese problema no existe. Al contrario, pues no sólo está prohibido leer libros heterodoxos sino las propias Escrituras, cuando no son comentadas por algún director espiritual. El clero había llegado a divorciarse tanto de su propia «verdad revelada» que sólo impidiendo la lectura de su Biblia se sentía a cubierto de críticas. Ya desde 1299 las autoridades del sur de Francia prohíben que «los laicos posean cualquiera de los libros integrantes del Nuevo o el Antiguo Testamento»<sup>6</sup>. Esta política continuará con creciente severidad previéndose más tarde la decapitación para hombres y el enterramiento en vida para mujeres «cuando lean, compren o posean cualesquiera libros prohibidos por los teólogos»<sup>7</sup>, entre los cuales están —ante todo— las versiones de la Biblia en lengua vulgar. Los traductores y editores, responsables no sólo de consumo sino de tráfico, serán llevados a la hoguera y en ocasiones castigados como regicidas, con un boato que incluye varios días de suplicios, seguidos por desmembramiento y quema de los restos<sup>8</sup>. La majestad eclesial es la única autorizada para leer y exponer la palabra divina.

<sup>6</sup> Cfr. Szasz, 1974, pág. 56

<sup>7</sup> Cfr. Dahms, 1952, pág. 348.

<sup>8</sup> Hay, por ejemplo, un relato minucioso de ese tipo de suplicio en Foucault (1978, págs. 11-13).

tendi volumus et mandamus et ap-  
pellatione postposita firmiter ob-  
seruari.



Liber quartus. De sponsa  
libas et matrimonio.  
De concilio triburienfi.

Et franciam qui  
dam nobiles  
mulierem de  
saxonis lege  
saxonum du-  
xit in uxorem  
verus quia no-  
biden vnu-

tur legibus saxonis et francigenis:

et matrimonium legitime contra-  
ctum in ditione si digne iudicium

Figura 86.  
Decretoles de Gregorio IX,  
primer código oficial y  
universal de la Iglesia.

## II. El despliegue de la cruzada interna

La primera descontaminación por transferencia del mal a un colectivo tiene como objeto a los *stedinger* de Oldenburg. Por su bula de 1232, que convierte la caza en «cruzada», Gregorio IX les acusa de «despreciar los sacramentos y consultar a hechiceras». Una segunda bula de ese mismo pontífice describe ya un sabbat con todos los detalles que se van a repetir machaconamente durante medio milenio. Luego aparecen las bulas de Juan XXII —sobre todo la *Super illius specula* (1320)—, gracias a las cuales se consolidan no sólo la inquisición como ofi-

cio sino varias profesiones anexas al descubrimiento y liquidación de personas relacionadas con la hechicería. Tras ellas hay una caudalosa corriente de preceptos análogos, emanados directamente de Roma<sup>9</sup>, que otorgan indulgencia plenaria y beneficios económicos a quienes ayuden a la Cristiandad. Su modelo más perfecto es la bula *Summis desiderantes affectibus* de Inocencio VIII (1484), donde se conceden poderes «ilimitados» a los inquisidores.

Antes de imaginarse siquiera una política de cruzada —en la alta Edad Media—, las brujas rurales son seres anómalos e infrecuentes. Con la transición hacia la baja Edad Media, que en este campo ejemplifica el *Canon episcopi* (siglo XI) se sospecha ya la existencia de rituales paganos colectivos, ejecutados con ayuda de drogas y fines orgiásticos. A partir de las bulas de Gregorio IX se observa un salto espectacular, manifiesto no sólo en declaraciones de magistrados eclesiásticos y civiles, sino en textos como el *Roman de la rose*, publicado unos cincuenta años después (1277), donde se asegura que son brujas «la tercera parte» de las mujeres francesas<sup>10</sup>. Tras la bula

<sup>9</sup> Las bulas más destacadas son de Eugenio IV (en 1437 y 1445), Calixto II (1457), Pío IV (1459), Alejandro VI (1494), Julio II (1512), León X (1521), Adriano VI (1523) y Clemente VII (1524).

<sup>10</sup> J. de Meung, *Roman de la rose*, v. 18.624.



de Inocencio VIII y las facultades omnímodas concedidas a los instructores, el Santo Oficio de la Inquisición habla de Alemania y dice que en 1486 «no existe ni el más pequeño cortijo donde las mujeres no traten de hacerse mal unas a otras resecaando la leche de sus vacas por medio de conjuros y, con frecuencia, hasta dándoles muerte»<sup>11</sup>.

En el siglo XVI, doscientos años después de iniciarse la caza, la epidemia es declaradamente mundial y devasta tanto el Viejo como el Nuevo Mundo. La denuncia se ha hecho no sólo libre y secreta sino obligatoria, los castigos son de una crueldad inaudita, las gentes han sido convencidas por la intrínseca abominación aparejada a la brujería y, con todo, los réprobos no cesan de aumentar. Para ser exactos, es entre ese siglo y el siguiente cuando perecen la mayoría de las personas quemadas públicamente en Europa, cuyo total —según los cálculos de C.H. Lea<sup>12</sup>— rondaría el medio millón, aunque estudios posteriores reducen esa cifra a unas 60.000 ejecuciones, y algo como el doble de juicios (terminados prácticamente siempre con el expolio de los acusados).

Parece evidente, y del mayor interés teórico, la ineficacia de la persecución para atajar el problema, al mismo tiempo que su grandioso éxito, si (pensando como el inquisidor) entendemos por tal la localización y exterminio de semejante número de hechiceros, un porcentaje no despreciable de la población europea en su conjunto. Pero antes de inquirir sobre las causas últimas del éxito/fracaso que se observa en la cruzada es preciso analizar la naturaleza de las acusaciones, y la relación que guardan con el uso de fármacos.

**1. Droga y apostasía.** Borrada la distinción entre nigromantes, brujos y hierberos desde la Ley Sállica (424), a partir de Carlomagno —y quizá desde mucho antes— no sólo se habla de «plantas diabó-

<sup>11</sup> Cfr. Huxley, 1972, pág. 129.

<sup>12</sup> La obra de Lea (1939, 3 vols.) sigue considerándose la investigación global más documentada (cfr. también Harris, 1980, pág. 181). Sin embargo, es objeto de revisión reciente, por ejemplo, en Levack, 1995.

licas» en términos genéricos, sino del opio en particular como una de ellas. Otras drogas consideradas «diabólicas» en el siglo X son algunas solanáceas como las «manzanas espinosas» (nombre vulgar de la *datura estramonio*), que se rechazan como «filtro satánico en manos de burdeles, jaraneros y desvergonzados procuradores de faldas»<sup>13</sup>. Con el transcurso del tiempo este rechazo va concretándose y ampliándose a la vez, y al llegar la baja Edad Media resulta abrumador el nexo existente entre la brujería en general y la ebriedad con fármacos distintos del alcohol. No obstante, plantear el asunto así suponía una frialdad analítica ajena a los fines del Santo Oficio, tanto como a su formación práctica. Por consiguiente, sigue sin estar claro del todo para la ortodoxia si en las «hierbas malélicas» hay algo de efectivamente sobrenatural —un auténtico demonio dentro— o si tan sólo son empleadas por adoradores de los demonios; de hecho, a la hora de decidir si su valor satánico es real o meramente simbólico disputan los seguidores de Agustín de Hipona y los de Tomás de Aquino. Pero los jueces eclesiásticos son conscientes de que ciertas sustancias —tanto simples como compuestas— constituyen los elementos más eficaces del arsenal mágico utilizado por la hechicera, y de que condenar su posesión desarma en buena medida al adversario. Esto, junto con algunos intentos hechos para precisar las virtudes de los fármacos, es lo que vemos reiteradamente a partir del siglo XIV.

Ya durante los procesos inquisitoriales de la década de 1330 en Carcassonne, donde por primera vez aparece el sabbat con este nombre, pueden leerse en la transcripción de declaraciones asertos como el siguiente:

«Allí se encontró con un macho cabrío gigantesco, al que saludó y al que se abandonó. El macho cabrío, a cambio, le hizo conocer las plantas venenosas, cociendo en calderos, sobre un fuego maldito, hierbas envenenadas [...] Desde entonces se ocupa en la confección de ciertos ingredientes y brebajes perjudiciales»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. Brau, 1973, pág. 80.

<sup>14</sup> Cfr. Caro Baroja, 1966, pág. 235.

Desprovisto de ropaje mítico, la mujer en cuestión copuló o creyó copular con un hombre cubierto por pieles de animal (o fantaseado así bajo los efectos de algún fármaco), que luego la instruyó como hierbera y droguista. Contenta con ambas cosas, pasó a ejercer su oficio hasta topar con los inquisidores. Un código castellano de estas fechas parece prever aprendizajes semejantes cuando determina con todo laconismo: «Otrosí, la muger que fuese eruolera o fechicera, quéménla o sálvese con fierro»<sup>15</sup>.

De la misma época —concretamente de 1324, cuatro años después de promulgarse la bula *Super illius specula* de Juan XXII— es una diligencia inquisitorial donde se dice:

«Al revisar el desván de la dama se encontró un tubo de unguento, con el cual engrasaba un bastón, sobre el cual podía deambular y galopar a través de todos los obstáculos donde y como ella quisiera»<sup>16</sup>.

El detalle de la escoba, reiterado en mil lugares, tiene una explicación farmacológica también, y es de los que se mantienen prácticamente invariables hasta el siglo XVII. Otra diligencia, ahora de 1470, indica:

«El vulgo cree, y las brujas confiesan, que en ciertos días y noches untan un palo y lo montan para llegar a un lugar determinado, o bien se untan ellas mismas bajo los brazos y en otros lugares donde crece vello»<sup>17</sup>.

Los demás lugares donde crece vello —en una mujer— coinciden ciertamente con aquellos que están en contacto con la escoba cuando monta sobre ella. El palo se empleaba para frotar o insertar los unguentos en zonas que la modestia del inquisidor se resiste a decir. Las zonas prohibidas son lo que algunas desdichadas llaman también «partes diabólicas» en una confesión extraída hacia 1540:

«...y confesaron —según consta en sus procesos— que habían conocido muchas veces carnalmente al demonio; y preguntadas en particular si habían conocido algún deleite

<sup>15</sup> *Fuero de Cuenca*, Ureña (ed.), 1935, pág. 329.

<sup>16</sup> Cfr. Schultes y Hofmann, 1982, pág. 88.

<sup>17</sup> J. Bergamo, en Hansen, 1901, pág. 199.

Figura 87.  
*Lindo maestra*,  
grabado 68 de la serie  
*Los caprichos* de Goya.



*Lindo maestra*

notable en su acceso respondieron constantemente que no, y esto a causa de la incomparable frialdad que sentían en las partes diabólicas, de las cuales también a su parecer se les revertía un humor frío como el hielo, a manera de granizo, por las entrañas»<sup>18</sup>.

Un documento posterior describe ya cómo una anciana activa las «partes diabólicas» con una pomada de gran potencia:

«Tras desnudarse y frotarse el unguento echó la cabeza hacia atrás y quedó dormida al instante. Con ayuda del Diabolo soñó con la lujuriosa Venus y otras supersticiones de forma tan realista que lanzando un grito y gesticulando con las manos rodó desde la peana donde se encontraba»<sup>19</sup>.

Tiene probablemente razón un antropólogo contemporáneo al afirmar que las famosas escobas de las brujas fueron consoladores

<sup>18</sup> Laguna, en Font Quer, 1982, pág. 568.

<sup>19</sup> J. Nider, 1692; en Harner, 1972, págs. 131-132.

químicamente reforzados, que «sin descartar su simbolismo fálico, servían para aplicar los extractos atropínicos a las sensibles membranas vaginales»<sup>20</sup>. En realidad, por las informaciones conservadas se diría que hay dos modalidades básicas de administración; una colectiva y campesina, donde intervienen ambos sexos —ligada a ceremonias iniciáticas y estacionales, y al aprendizaje de un oficio—, y otra solitaria que se inscribe en un ritual de índole más bien masturbatoria, dependiente de un mercado de pomadas que probablemente vendían a buen precio hechiceras rurales y urbanas.

De ahí que no sólo a propósito de comparecencias en sabbats baraje el inquisidor un vínculo entre apostasía hechiceril y consumo de drogas. Cualquier uso de una pomada requiere «justificación». En sus *Instrucciones a los jueces en materia de brujería* —que preparan su tratado *Sobre la demonomanía de los brujos* (1580)— es el célebre magistrado civil Juan Bodino<sup>21</sup> quien advierte:

«Si se hallare el reo untado con algunas grasas, ello es indicio para el tormento, y más si no pudiera justificar tales grasas, pues es sabido que los brujos se valen comúnmente de tales drogas en sus maleficios»<sup>22</sup>.

También los fenómenos de metamorfosis o transformación se atribuyen a la virtud de preparados psicoactivos. De Nynald, autor de un tratado sobre *La licantrópía, la transformación y el éxtasis de los hechiceros* (1615), distingue tres tipos de ungüentos: «1) ungüento que hace creer a las brujas que van realmente al aquelarre, pero que actúa solamente sobre la imaginación; 2) ungüento que permite un verdadero traslado, con el permiso de Dios; 3) ungüento que da a las brujas la ilusión de una transformación animal»<sup>23</sup>. Mientras el vulgo sigue creyendo en fantásticas leyendas de hombres-lobo los inquisidores piensan ya —sin duda con razón— que los fenómenos

<sup>20</sup> Harner, 1972, pág. 131.

<sup>21</sup> Bodino pasa a los anales de la ciencia política por fundar el concepto de soberanía nacional (a partir de la vieja realeza sagrada). Estableció que los brujos son culpables de 15 crímenes, ni más ni menos, añadiendo normas procesales sobre modos de tomar declaración y penas correspondientes a cada uno.

<sup>22</sup> Cfr. Brau, 1973, pág. 43.

<sup>23</sup> Cfr. Leonzio, 1971, pág. 157.

de metamorfosis tienen una base farmacológica. Con todo, en De Nynald y en casi todos los otros se observa esa interesante alternancia entre el punto de vista secularizado y la superstición, distinguiendo entre unguentos que sólo modifican la conciencia y unguentos que inducen modificaciones del mundo exterior.

Puede, pues, afirmarse que si bien hay varios «indicios» recurrentes de brujería, como la posesión de ciertos libros, las existencia de «señales»<sup>24</sup>, los antecedentes por parentesco o «demonios familiares» y algunos detalles más episódicos, ninguno tiene la continuidad y solidez de los «untos y potages» como prueba. La *demonomanía* de los brujos definida por Bodino y sus colegas en la magistratura civil o eclesiástica es en primera instancia una *toxicomanía* comprobada o supuesta. Justamente por eso los humanistas insisten sobre la tesis de los unguentos sólo psicoactivos (el tipo 1 de De Nynald), ya que si eran efectos naturales de sustancias naturales la persecución por «apostasía» parecía perder fundamento.

Pero no menos inadmisibles para la ortodoxia era la propia idea del *phármakon*, un concepto esencialmente secular que desde el principio —cuando la lucha cristiana no sólo se dirigía contra cultos apoyados sobre enteógenos, sino en general contra la actitud pagana ante ciertas drogas (euforia como fin en sí, voluptuosidad, eutanasia)— desapareció como por ensalmo del mundo. Aunque los unguentos con capacidad sobrenatural (el tipo 2 de De Nynald) no eran quizá creíbles para la mayoría de los inquisidores, su existencia debía ser defendida a toda costa —y lo fue— por dos motivos de la mayor importancia: uno era mantener intactos los fundamentos *teológicos* de la cruzada, evitando que pareciese una estrategia política para tiempos de crisis en su autoridad; el otro, más profundo, es una relación inextricable entre cualquier ebriedad extática y Satán, consolidada ya en los primeros siglos, cuando una religión mística con elementos dionisíacos traicionó la promesa enteogénica original (co-

<sup>24</sup> Por «señales» de filiación satánica se entendía prácticamente cualquier característica no muy habitual, como manchas o taras anatómicas congénitas, puntos insensibles al contacto de una aguja, incluso verrugas en ciertos casos. A falta de otras pruebas, una mujer que tenía un pezón de más fue condenada considerando que «un gato o escuerzo satánico podría mamar de él y engordar» (cfr. Huxley, 1970, pág. 126).

mer y beber del dios), transformándose en un ritualismo dogmático que pretendía odiar todo lo «físico».

De ahí que —gracias en parte a la propia persecución— el fenómeno de la brujería represente un vigoroso retorno de lo reprimido y, para ser precisos, de lo reprimido con máximo horror y máxima hipocresía: el culto a «la carne» y a lo terrenal. En este preciso aspecto el complejo fenómeno indicado como epidemia de brujas es un clamor desordenado y hasta delirante, aunque dirigido a la reconciliación del hombre con el *más acá*, un propósito que define al Renacimiento en cuanto tal.

**2. El erotismo como meta farmacológica.** A partir de la gran caza que se produce desde 1330 a 1340, impulsada por las generosas bulas de Juan XXII, la «confección de ciertos ingredientes y bre-



Figura 88.  
*Aquelarre en el monte  
Brocken, Alemania oriental.*

bajes perjudiciales» es una constante en los procesos. Pero es una constante también que el sexo aparezca como tal, y que las «criminales mujeres» adopten actitudes muy extrañamente parejas a las de bacantes griegas y romanas. Ya desde el comienzo su crimen es pecado de lujuria, apostasía vinculada a la sensualidad precisamente. La primera mención a sabbats describe actos de veneración pagana seguidos por orgías:

«Apagan las luces y se abandonan a la lubricidad más abominable, sin consideración al parentesco. Si hay más hombres que mujeres, los varones satisfacen entre ellos su depravado apetito. Las mujeres entre sí hacen lo mismo»<sup>25</sup>.

Es la misma acusación hecha por el cónsul Postumio en el 186 a. C, la misma esgrimida por el mítico Penteo. Debemos desconfiar de cualquier confesión extraída con tortura, y cabe suponer que parte del cuadro fuese un añadido del perseguidor, asediado por los fantasmas de su propia represión. Pero eso no modificará la coherencia de tantos testimonios, procedentes de distintos lugares y tiempos, ni el hecho de que estuviera en el aire arrumbar los diques del puritanismo. Las músicas invitan a danzas que celebren los misterios de la carne, no los de su maldición en vida.

Desgarrado hasta lo escatológico, el ceremonial presenta lo sacro justamente al revés. El «innoble beso en el trasero»<sup>26</sup> abre paso a una serie de «exacramentos» que comienzan con la parodia de la misa o misa negra. Tal como sólo puede haber un Dios y una Iglesia —comenta el magistrado De Lancre, el más implacable de los inquisidores civiles— sólo puede haber un Satán y una Brujería. Pero el dogmático aserto tiene razón en un sentido no previsto por su formulador. Tal como los monoteísmos se apoyarán siempre en dogmas, las religiones de la naturaleza se apoyarán siempre en éxtasis; tal como el ritualismo demandará siempre fe, los misterios de la fertilidad demandarán siempre trance; tal como el culto a la pura

<sup>25</sup> Soldán, vol. I, pág. 159; en Caro Baroja, 1966, pág. 104.

<sup>26</sup> El oficiante portaba muchas veces la máscara bifronte de Jano, y lo que se besaba era la parte posterior de esa máscara. Es posible que el «innoble beso» sea un añadido clerical.



liturgia exigirá siempre disciplina férrea, el culto a la Tierra exigirá siempre relajación y mezcla, derretimiento; tal como el amor al control distribuirá siempre comuniones formales, el amor a la libertad distribuirá siempre comuniones sustanciales. Podemos, pues, dudar de que el aquelarre, las noches de Walpurgis y los sabbats nórdicos imiten conscientemente las bacanales antiguas. Pero unas y otras ceremonias responden a la misma necesidad humana básica, que hunde sus raíces en los orígenes de la especie. Esa necesidad está tanto en los sacrilegos imitadores de la casta misa como en los atónitos jueces y alguaciles organizados para fulminar su perpetración, porque ambos son seres humanos que disputan en cuanto al significado de lo impuro o «inmundo»; para unos es inmunda la glorificación de la carne, y para otros lo inmundo es su mortificación. La carne sigue existiendo, y sólo cabe dejarla cobrar vida en ceremonias periódicas o tratar de seguir reprimiéndola en todo instante.

La caricatura del sabbat presenta el rito orgiástico entre sapos enormes<sup>27</sup>, gatos negros del tamaño de un gran perro y el mismo Satán transfigurado, semihombre y semianimal. «Un grupo constituido de esta suerte —comenta uno de los grandes eruditos en la materia— a lo que más se parece es a los asociados a un culto misterioso, como aquellos que se multiplicaron en Grecia y Roma»<sup>28</sup>. Lo mismo mantuvo el humanista Pedro de Valencia al emitir su dictamen sobre los hechos de Zugarramurdi: «Misterios de la gentilidad que se cubrían con tinieblas y silencio [...] con el deseo de cometer fornicaciones [...] al amparo de visiones que se producen mediante unguentos, tóxicos y otras sustancias»<sup>29</sup>. Para resumir lo común a estas ceremonias vale la siguiente descripción:

«El Demonio se hallaba representado en la persona de algún hombre que había heredado, o tal vez adquirido, el honor de ser la encarnación del dios de las dos caras del culto diánico. Los fieles rendían homenaje al dios besando su faz posterior, con

<sup>27</sup> Farmacológicamente, uno de los hallazgos de la brujería medieval parece ser la poderosa psicoactividad de la piel de ciertos sapos, que contiene bufotenina o 5-hidroxi-N, N-dimetiltriptamina (DMT), y también 5-metoxi-N, N-dimetiltriptamina, alcaloides indólicos de tipo visionario.

<sup>28</sup> Caro Baroja, 1966, pág. 221.

<sup>29</sup> *Discurso...*, 262 vto.-263 vto., en Caro Baroja, 1966, pág. 221.

## CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (II)

una máscara estragada, que sostenía bajo una cola de animal como parte trasera del Demonio. Allí tenía lugar un ritual de copulación con el dios, que a tales fines iba equipado con un falo artificial. La ceremonia iba seguida por una romería con sus danzas, que se celebraban extramuros, junto a los árboles y piedras sagradas. Y terminaba todo ello con una orgía de promiscuidad sexual que primitivamente había sido, sin duda alguna, una operación de magia orientada a incrementar la fertilidad de los animales que aseguraban la subsistencia para los cazadores y pastores de aquellos tiempos»<sup>30</sup>.

De hecho, en toda Europa se conocen aún hoy romerías semejantes, con ídolos más o menos retocados para no ofender a la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, el erotismo y los fármacos no se limitaban a ceremonias rurales colectivas. Junto a ese uso festivo de los campesinos se produce un empleo urbano ampliamente documentado, donde los ungüentos no se aplican al falo artificial del oficiante sino a escobas o simplemente se frotran en las «partes prohibidas». El renacentista Bartolommeo Spina menciona tres casos donde no hay nada semejante a la vieja herbolera rural, o a maestros de ceremonias con resonancias drúidicas, aunque sí erotismo apoyado sobre drogas.

«Don Agustín de Turre, de Bérgamo, el más culto entre los médicos de su tiempo, me contó que una vez siendo estudiante volvió tarde a su casa una noche. Y como nadie respondía ni abría la puerta se hizo con una escalera y acabó entrando por una ventana. Fue a buscar a la doncella y acabó encontrándola en su cuarto, tumbada en el suelo, desnuda como un cadáver y totalmente inconsciente. Cuando llegó la mañana y volvió en sí, don Agustín le preguntó qué había pasado esa noche. Ella acabó confesando que había sido transportada al viaje [...] También el doctor Petro Celia, antes vicario del marqués de Saluzzo, me contó que cosa semejante había acontecido con su doncella. Pero también se cuenta entre nosotros que cuando operaba la inquisición en la diócesis de Como, en la ciudad amurallada de Lugano, la esposa de un notario de la Inquisición fue formalmente acusada de bruja y hechicera. Su marido sufrió indeciblemente, ya que la consideraba una santa. Entonces, por la voluntad del señor, fue un día a las cochiqueras por no poder hallarla en otra parte. Y allí la encontró desnuda en un rincón, exhibiendo todas sus pudendas, completamente inconsciente. Desenvainó entonces la espada, en súbita ira, deseando matarla, pero se recobró y quedó a la espera para ver cuál podría ser el resultado de todo ello. Y he aquí que poco después ella volvió en sí. Cuando vio que el marido amenazaba matarla se postró delante de él,

<sup>30</sup> Huxley, 1972, pág. 137.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

y prometió que le revelaría toda la verdad. Confesó entonces que esa noche se había ido de viaje, etc. Oyendo esas cosas, el esposo partió al instante y la acusó ante los inquisidores, a fin de que fuese entregada al fuego»<sup>31</sup>.

Es claro, pues, que no sólo asistir a sabbats o realizar actos mágicos se considera brujería. La simple administración de una droga se castiga ya con la hoguera, varios siglos antes de que los emperadores chinos castiguen con estrangulamiento el consumo de opio. Experimentar el «viaje» y ser reo de apostasía hechiceril son la misma cosa para el jurista-teólogo, al menos desde el siglo XIII y probablemente desde mucho antes. Sólo que en Europa lo prohibido no se limita al opio; abarca también solanáceas y, en realidad, cualquier «pócima diabólica»; cubre toda sustancia sospechosa de alterar la conciencia, lo cual significa —dada la ignorancia eclesiástica en cuestiones de toxicología— incluso aquellas sólo aparentemente útiles para inducir «viaje». Parece imposible concebir una prohibición más amplia.

Spina no indica qué edad tenían esas infelices, aunque la falta de expresa mención a su ancianidad sugiere que podrían ser jóvenes o de mediana edad. Contemporáneo de Spina fue Franz Francken, cuyo conocido cuadro *La cocina de las brujas* muestra a una joven ya desnuda y otras dos despojándose de sus trajes para frotarse con ungüentos; las damas van bien vestidas, y contrastan con hechiceras viejas y andrajosas que preparan los untos en otra parte de la estancia. La obra es un noble precedente de tantas ilustraciones contemporáneas —ni de lejos tan logradas como el original— donde aparecen jóvenes tentadas a probar la droga.

El efecto lujurioso que esas pomadas ejercen sobre el sexo femenino durante la época —en damas nada sospechosas de brujería— lo atestigua el culto Andrés de Laguna, médico del pontífice Julio III y de Carlos V. Estando en Metz hizo «untar de pies a cabeza la mujer del verdugo, que, de celos de su marido, había totalmente perdido el sueño y vuéltose casi frenética»<sup>32</sup>. Laguna obtuvo el un-

<sup>31</sup> *Quaestio de strigibus*, 1523, cap. II; en Harner, 1972, pág. 133.

<sup>32</sup> Laguna, 1555, VI, 75, págs. 421-422.

Figura 89.  
 Conjuro para atraer al amado  
 (Jan van Eyck).  
 En el suelo aparecen plantas  
 relacionadas con la brujería.



güento de cierto alguacil, que a su vez lo había conseguido de una pareja de brujos ajusticiados algún tiempo atrás, y cuenta que —tras caer en un profundo sopor que duró día y medio (caso evidente de sobredosis)— la mujer se despertó diciendo:

«¿Por qué en mal punto me despertasteis, que estaba rodeada de todos los placeres y deleites del mundo? Y vueltos a su marido los ojos (el cual estaba todo allí hediendo a ahorcados) díjole sonriendo: Tacaño, hágote saber que te he puesto el cuerno, y con un galán más mozo y estirado que tú. Y diciendo otras cosas muchas y muy extrañas se deshacía porque de allí nos fuésemos y la dejásemos volver a su dulce sueño»<sup>33</sup>.

Muy poco después será Giambattista della Porta quien explique el uso de los ungüentos porque «las mujeres piensan estar siendo llevadas a banquetes, conciertos, danzas y apareamiento con hombres jóvenes, cosa que desean por encima de todo»<sup>34</sup>. En este punto de vista insiste hasta la saciedad el inquisidor Johannes Nider —autor de un tratado llamado *Fornicarius*— para quien los untos no son causa de apostasía debido a sus virtudes sobrenaturales sino porque inducen «éxtasis lujurioso», pecado más grave aún si cabe que otras proezas mágicas.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>34</sup> Porta, 1562, 11, 27, p. 197.

**3. La composición de los untos y brebajes.** Quizá no podamos saber nunca si las recetas empleadas en la baja Edad Media y comienzos de la Moderna eran ya conocidas en la Antigüedad. Si nos inclinamos a pensar que provienen de la época pre-cristiana, su variedad y potencia sugieren como probable (y no sólo hipotético) el empleo de fármacos distintos del alcohol en los ritos místicos helénicos.

Sea como fuere, hay gran número de preparados en circulación desde el siglo XIII, la mayoría de ellos concebidos para administrarse por vía cutánea, y es razonable pensar que muchos más cayeron en el olvido, cuando no se convirtieron en específicos vendidos como artículos de botica algo más tarde. Cardano suministra dos fórmulas para producir «hipnosis o visiones», una de las cuales acumula ingredientes pintoresco-aterradoros, como si estuviese pensada para simples crédulos<sup>35</sup>, y la otra sin duda eficaz, por hallarse compuesta de opio y extractos de solanáceas<sup>36</sup>. Lo mismo se observa en Porta, que menciona una receta oída de cierta hechicera y apenas psicoactiva en sí<sup>37</sup>, pero no omite el detalle de otra formidable en potencia, que combina seis grandes fármacos: extracto de belladona (2 gr.), ajo (5 gr.), extracto de beleño (5 gr.), haschisch (6 gr.), harina moteada de cereal (10 gr.), flores de cáñamo hembra (25 gr.) y opio (25 gr.); esa harina contiene posiblemente los alcaloides del cornezuelo, entre otros la amida del ácido lisérgico<sup>38</sup>. Algo más adelante menciona un ungüento «útil para hacer creer a un hombre que se ha transformado en pájaro o fiera»<sup>39</sup>, compuesto exclusivamente por solanáceas (beleño, mandrágora, [datura] estramonio y belladona). También De Nynald detalla la composición de un unto sin duda

<sup>35</sup> Hierba mora, perejil, acónito, agua, hojas de chopo, hollín, cincoenrama, sangre de murciélago y aceite. Sólo la hierba mora (*Solanum nigrum*) o «tomatillo del diablo» posee cierta psicoactividad. El acónito es un veneno.

<sup>36</sup> Cardano, 1611, XVIII, pág. 909.

<sup>37</sup> Los mismos elementos de Cardano pero añadiendo un ingrediente inalicificable como «grasa de niño condensada en caldo». Porta no parece creer a su vieja informante en ningún momento.

<sup>38</sup> Sobre el cornezuelo, véase antes, págs. 163-170.

<sup>39</sup> Porta, 1562, pág. 219. M. Harner aporta una interesante documentación sobre fármacos y «metamorfosis», que llega a los *Caprichos* de Goya.

muy activo, compuesto por belladona, beleño, acónito, opio y haschisch<sup>40</sup>. Otra receta muy pareja refiere J. Wier<sup>41</sup>.

La oscilación entre fórmulas patéticas y fórmulas eficaces es una constante, que hace pensar en maniobras de diversión por parte de los hechiceros, y en esfuerzos de fantasía apoyados por ignorantes. A veces se combinan ambas líneas, como cuando Shakespeare, en *Macbeth*, llena el caldero de las brujas con «Escamas de dragón, colmillos de lobo,/ Momia de bruja, garguero y estómago/ De voraz tiburón de mar salada,/ Raíz de cicuta arrancada en las tinieblas,/ Hígado de judío blasfemo,/ Hiel de cabra, y ramas de tejo/ Cortadas en noche de eclipse lunar,/ Nariz de turco, y labios de tártaro,/ Los dedos de un niño ahogado al nacer/ y echado en un pozo por mala mujer,/ Con todo esto el caldo comience a cocer./ Y para pujanza del filtro hechicero,/ añádanse entrañas de tigre al caldero»<sup>42</sup>. La amplitud del uso lúdico urbano —con fines de ensoñación y éxtasis sexual solitario—, junto con los cultos orgiásticos celebrados en el campo, sin olvidar el empleo medicinal estricto, sugiere también un considerable comercio de untos y brebajes, con todas las repercusiones a ello aparejadas: un impulso para seguir investigando nuevas recetas, fenómenos de adulteración y hasta un mercado de reventa en manos de alguaciles y caza-recompensas.

Lo manifiesto es una psicofarmacología de riqueza desconcertante, tras un milenio de silencio piadoso. Las fórmulas no sólo contienen opio, diversos preparados de cáñamo y todas las solanáceas activas, sino drogas de alta sofisticación como la piel de sapo o la harina contaminada por cornezuelo, así como hongos y setas. Unida esa variedad de ingredientes a la potencia que deriva de sus distintas combinaciones, es claro que un brujo europeo competente disponía de amplios medios para inducir toda suerte de «viajes», trances y modificaciones de ánimo. ¿Tenían las curanderas rurales y las brujas urbanas semejante arsenal desde el comienzo del Medievo, y simplemente fueron «descubiertas» a partir del siglo XIII? ¿Fue más

<sup>40</sup> 1615, cap. II.

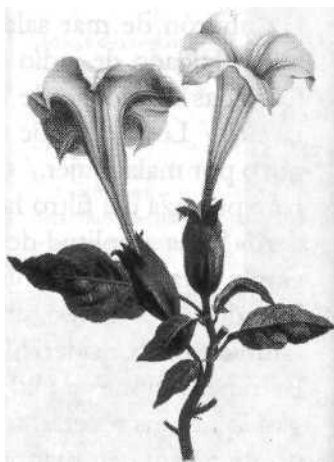
<sup>41</sup> Wier, 1885, II, 17.

<sup>42</sup> IV, 1.

bien algo surgido luego, en el tránsito entre la alta y la baja Edad Media, como desesperación ante el modelo de vida propuesto por la ortodoxia cristiana? ¿Acaso la cruzada supuso un decisivo elemento estimulador, que desenterró prácticas hasta entonces relativamente inhabituales, confiriéndoles el aura de lo prohibido y el cebo del beneficio mercantil? Ninguna de estas hipótesis parece excluir realmente a las otras.

*a. Algunas verificaciones contemporáneas.*

Poco después de comenzar el siglo xx un experto en ocultismo preparó una muestra de unto siguiendo al pie de la letra las indicaciones de Porta y cayó rápidamente dormido, soñando que «volaba en espirales, visitando extraños lugares»<sup>43</sup>, aunque no mencionó lances eróticos. Experiencias de este mismo tipo, con leves o nulas resonancias sexuales, han relatado el taumaturgo C. Castaneda<sup>44</sup> y el escritor G. Schenck<sup>45</sup>. Sin embargo, el experimento más concluyente —por el hecho de ser colectivo, usar una pomada

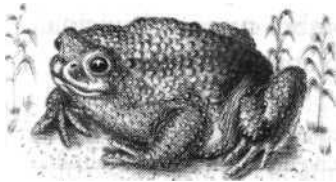


<sup>43</sup> Cfr. Harner, 1972, pág. 139.

<sup>44</sup> El ensayo se hizo con datura metel o «hierba del diablo» preparada por un chamán yaqui: «Disfruté de una libertad y ligereza como nunca había conocido. La maravillosa oscuridad me produjo un sentimiento [...] de añoranza» (1968, pág. 91).

<sup>45</sup> Schenck inhaló humo de semillas de beleño: «Una embriagadora sensación de volar. La angustiosa certeza de que mi fin estaba próximo, debido a la disolución de mi cuerpo, era contrapesada por el júbilo animal de volar» (Schenck, 1955, pág. 48).

Figuras 90, 91 y 92.  
Materias primas en la elaboración de fórmulas brujeriles.  
En esta página: beleño, datura metel y mandrágora.



extraída de un libro del siglo xv y proponerse como tal experimento— fue hecho por un profesor de la Universidad de Gottingen en los años sesenta. Él y otros colegas se frotaron la nuca y las axilas, cayendo en «un sopor de veinticuatro horas, donde soñaron con audaces vuelos, danzas frenéticas y otras extrañas aventuras del tipo vinculado a las orgías medievales»<sup>46</sup>.

Aunque el erotismo y la simbología fálica no parecen tener un relieve comparable en las experiencias recientes y en las medievales, es posible que los comunicantes modernos mantengan reservas, o simplemente que al existir hoy más libertad se confiera menos importancia a este tipo de fantasías. Donde todos coinciden —y coinciden también con una dilatada experiencia médica desde entonces— es en la experiencia de vuelo y ligereza, que atestiguan infinidad de campesinos y tradiciones, tanto antiguas como contemporáneas. También coinciden todos en que las solanáceas más psicoactivas producen alucinaciones y delirios en sentido estricto, lógicamente acordes con los ánimos y los símbolos culturales de cada individuo.

Uno de los raros casos donde siguen empleándose solanáceas (datura estramonio o *toloache*) en ceremonias colectivas acontece entre los mayo de Sinaloa

Figuras 93, 94, 95.  
Otros elementos psicoactivos utilizados en pócimas y ungüentos: belladona, sapo y *Amanita muscaria*.

<sup>46</sup> Cfr. Krieg, 1966, pág. 53.



## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

y los yaqui de Sonora, cuyas mujeres celebran periódicamente ritos afines a los menádicos, con ungüentos que se frotan en el pecho y el vientre; al parecer, el evento incluye sesiones muy largas de danzas frenéticas, a las que sigue «un pesado sopor, interrumpido por el sueño voluptuoso»<sup>47</sup>.

Es interesante tener en cuenta que allí donde se consumen plantas con alcaloides visionarios y plantas con alcaloides alucinógenos —por ejemplo, entre los jíbaros de Ecuador Oriental— los chamanes consideran «demasiado fuertes» a estas segundas, y nunca las usan en celebraciones o rituales ordinarios; para esos casos se sirven siempre de las primeras. Sólo emplean daturas consigo mismos o con sus sucesores, como una especie de ordalía que demuestra su fuerza ante obstáculos excesivos para el hombre común. A juicio de M. Harner, que ha hecho trabajo de campo con los jíbaros,

«Una de las principales características de la brujería medieval y renacentista en Europa ayuda a distinguirla del chamanismo común. Es el hecho de que las brujas realizaban sus encantamientos y actos de ayuda mutua cuando *no* estaban en trance, sino como parte de una reunión ritual llamada esbat [...] claramente distinta en nombre y sustancia del sabbat o sabbath, al que se llega volando y donde uno participa en encuentros orgiásticos con demonios. Creo que la razón de este rasgo distintivo de la brujería europea reside en la naturaleza de las drogas que estaban usando. Los alucinógenos de las solanáceas son tan poderosos que al usuario le resulta esencialmente imposible controlar en medida suficiente su mente y su cuerpo para cumplir una actividad ritual al mismo tiempo»<sup>48</sup>.

Comparados con los hechiceros y chamanes americanos, quizá los brujos europeos padecieron un destino etnobotánico más duro: celebrar las fiestas y ritos de su incumbencia con fármacos ásperos, altamente tóxicos y poco aprovechables como vehículo de conocimiento, debido a la amnesia anterógrada y retrógrada que provocan<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Pérez de Barradas, 1957, págs. 310-311.

<sup>48</sup> 1973, pág. 146.

<sup>49</sup> Según el historiador —y académico— J. Berrueto, «los campesinos vascos aprendieron a obtener ácido lisérgico, LSD, y esa sustancia era la que les hacía volar» (cfr. Y. Osses, *ABC*, 8/11/1986, pág. 42). El dato —si la reseña de su conferencia es fiel— ilustra el grado de ignorancia farmacológica que caracteriza todavía a especialistas en historia medieval. La dietilamida del ácido lisérgico (LSD) fue descubierta en 1939 por A. Hofmann y resulta de todo punto imposible que

## CRISTIANISMO Y EBRIEDAD (II)

Sin embargo, los europeos dispusieron de cáñamo y opio, y de beleño y belladona, fármacos desconocidos para los americanos hasta el Descubrimiento.

Aunque las brujas europeas parecen haber sido pobres insensatas, transtornadas por la miseria, las solanáceas y la persecución, cierta astucia no puede negarse a la hechicería europea como estamento. La política de inventar untos fantásticos, mezclando mitología y farmacología, se combinó a la perfección con la nula curiosidad científica de los inquisidores, manteniéndoles no pocas veces convencidos de que los «viajes» nacían de la pura mala voluntad de ciertas gentes, apoyada en el auxilio providencial de Satán. Eso explica que la Inquisición no se decidiera a perseguir directamente el cultivo de plantas. En el proceso a las brujas de Zugarramurdi, por ejemplo, se requisaron 22 ollas y «una nómina de potages», compuesta por ungüentos, polvos y cocciones. Examinado ese material por un peregrino procedimiento —dar a algunos animales lo que estos aceptaron— la autoridad en funciones resolvió pensar lo que más deseaba pensar, y acabó declarando: «Que por testimonios de físicos y experiencias palpables todas [las mezclas] habían sido echas con embuste y ficción, por medios y modos yrrisorios»<sup>50</sup>. Quizá las hechiceras tuvieron tiempo allí de esconder los verdaderos vehículos farmacológicos, y hasta es posible que las gentes del pueblo fuesen víctimas de algún sucedáneo. Pero no hay duda alguna de que en esa época existían cientos de preparados muy psicoactivos, y de que los ensayos con animales (incluso comprobando que reciben la dosis adecuada) apenas tienen valor para juzgar el efecto de algunas sustancias sobre el sistema nervioso humano. Por otra parte, ciertas costumbres —como la centroeuropea de permitir a las brujas beber

fuese conocida en el siglo xv al tratarse de una sustancia semisintética. Si los campesinos y hechiceros medievales europeos hubiesen dispuesto de preparados en cuya composición entrasen *exclusivamente* alcaloides visionarios (como la amida del ácido lisérgico, presente en el cornezuelo) jamás habrían estado convencidos de volar, ni caído en largos sopores, ni dado muestras de total amnesia o de absoluta credulidad. Entre el sabbat medieval y las ceremonias de ingestión colectiva de peyote o teonanácatl de muchas tribus americanas hay la misma distancia que entre el frenesí del vudú y las experiencias descritas por los peregrinos a Eleusis.

<sup>50</sup> Salazar, *Relación...*, fols. 129-130; en Caro Baroja, 1966, pág. 235.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

un cocimiento de semillas de beleño antes de ser achicharradas<sup>51</sup>— indican que las autoridades sabían lo suficiente sobre sus pócimas.

Entre lo «yrrisorio» y la amargura se inscribe un último hecho. Los alcaloides de las solanáceas psicoactivas no son considerados hoy «estupefacientes». Las farmacopeas oficiales los incluyen como drogas útiles, no adictivas, con toxicidad alta pero manejable<sup>52</sup>; de hecho, son singularmente apreciados como «droga de la verdad» para interrogatorios. Por lo que respecta a las plantas mismas, las solanáceas más alucinógenas ni siquiera se consideran sustancias «psicotrópicas». El cúmulo de factores que gobierna algo en principio tan asequible como determinar los efectos objetivos de un fármaco se pone de relieve considerando que desde 1330 hasta 1700 los extractos de esas plantas representaron para la autoridad una encarnación de Satán, generaron un número considerable de usuarios, crearon en la mayoría de las gentes una fe ciega en los poderes sobrenaturales de untos y brebajes hechos con ellas y, desde luego, condujeron al tormento y la hoguera a incontables seres humanos.

El cuadro de clérigos, notarios de la Inquisición, cazarrecompensas, criadas, jovencitas de familia bien y viejas alcahuetas, usando drogas que exigen el atuendo de Eva y la desenvoltura de Venus, que transportan a gélidas orgías mediante palos de escoba o falos de cuerno untados en verdes grasas, es un paisaje a caballo entre el horror y la comicidad, apto para disquisiciones psicoanalíticas sobre patología de la represión. Como dijo Huizinga, resumiendo el final del Medioevo: «Reina una enorme insinceridad consigo mismo»<sup>53</sup>.

Desde otra perspectiva, esa evidencia es admitida también por el obispo Ciruelo:

«El diablo muchas veces viene en monasterios de frailes y monjas a la cama donde duermen, y les hace algunos tocamientos deshonestos, y de otras muchas maneras no les dexa dormir reposados»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. Font Quer, 1982, pág. 576.

<sup>52</sup> Sobre el uso médico actual de escopolamina y Hiosciamina (atropina), cfr. Goodman y Gilman, 1970, vol. II, caps. I y 2.

<sup>53</sup> 1962, pág. 111.

<sup>54</sup> Ciruelo, 1538 (1977), pág. 56.

### III. Práctica y aspiraciones de la medicina

Cabe decir, pues, que todas las drogas distintas del alcohol están prohibidas en uso lúdico o religioso, pero que la cuestión no reside para nada en la química. Parte importante de su perversidad proviene de la forma «pomada», y el resto del usuario. Era perfectamente posible acabar quemado vivo por posesión de una pomada para luxaciones o agujetas, siempre que la persona fuese sospechosa por algún otro «indicio», o simplemente tuviese enemigos. Por supuesto, cualquier «nómina de ungüentos y potages» en el domicilio de un eclesiástico, un magistrado o un noble se entendía *justificada*. Lo que Bodino o De Lancre llaman «drogue», ligándolo a un contenido inevitable y esencialmente satánico, no es un cuerpo físico definido, sino algo a medio camino entre la aspiración culpable de una persona (lujuria, libaciones a demonios) y rastros objetivos de impiedad en la naturaleza física. Si la tradición védica veía en los psicofármacos distintos de la vid gotas de ambrosía caídas del cielo para solaz de la humanidad, el cristianismo ve una especie de exacto opuesto, entendiendo implícitamente que los fármacos distintos del alcohol son gotas de hiel brotadas del infierno para perdición de los hombres.

De ahí que la guerra a las «grasas», a los «ingredientes perjudiciales», a los «untos», a las «plantas diabólicas», a las «hierbas maléficas» y a las «pócimas brujeriles» no acabe de fructificar en nociones de toxicología. Los inquisidores igualan al experto en drogas con el envenenador, aunque sepan de sobra que los hechiceros no seguirían existiendo si sólo emplearan sus preparaciones para matar. Pero —y esto es destacable, porque perdurará de un modo u otro hasta nuestros días— sus preparados no necesitan herir al cuerpo, ni causar una víctima en términos empíricos. La víctima es el alma. Tanto el que prepara alguno de esos «ingredientes perjudiciales» como el que se lo administra están incurriendo ante todo en un crimen de pensamiento, en el delito de arriesgar lo espiritual aproximándolo al contacto con la abominación misma, que permanece tan silenciosa y oscura como la boca del infierno.

Sin embargo, por el hecho de ser un delito de riesgo o peligrosidad —un desaffo a la majestad divina y no una agresión a un semejante— las mismas plantas, los mismos brebajes y los mismos untos pueden presentarse también como cosas perfectamente inocuas, saludables e incluso imprescindibles. Eso explica que desde el siglo XI tanto las solanáceas como el opio y el cáñamo sean empleados por médicos y boticarios respetables para variados achaques. Es peligroso, pero ya desde el final de la primera cruzada a Tierra Santa la farmacopea árabe se considera un auxiliar muy valioso. Algo más adelante la recepción del legado grecorromano acabará de inclinar la balanza hacia actitudes de tolerancia, siempre que pacientes y terapeutas estén por encima de toda sospecha.

En el siglo XII el llamado *Antidotarium Nicolai* recomendaba el uso de la «esponja soporífera» como anestésico. El renacimiento de la medicina occidental, que preparan las Universidades de Montpellier, Bolonia, Padua y París, comienza en la llamada Escuela de Salerno, que propugna desde el principio —con la debida discreción— el uso del opio. Miguel Escoto, uno de los representantes de Salerno, fue quien primero se atrevió a publicar la receta de la *spongia* —partes iguales de opio, beleño y mandrágora molidos y macerados en agua—, indicando: «Cuando quieras serrar o cortar a un hombre empapa un trapo en esto y aplícalo a sus narices durante algún tiempo»<sup>55</sup>.

Hacia finales del siglo XIV el uso médico del opio se encuentra bastante difundido y produce una serie de noticias interesantes. En 1391 muere Amadeo VII de Saboya, debido quizá a una sobredosis de la sustancia, cosa que lleva a ejecutar a un cirujano. El año siguiente el médico de cabecera del monarca, A. Guainerio, lanza una diatriba contra sus colegas piemonteses en el tratado *De fluxibus*, acusándoles de usar enemas y supositorios de opio en dosis capaces de matar. Guainerio no atacaba el fármaco mismo, sino la inconsciencia o incompetencia en su dispensación. Pero el criterio teológico-moral no tarda en aparecer, representado por el médico

<sup>55</sup> En Crombie, 1974, vol. I, pág. 205.

Figura 96.  
Ilustración del códice medieval  
*Tacuinium Sanitatis in Medicina*.  
Herborista ofreciendo un remedio.



G. A. della Croce, que mide por el mismo rasero a cualquier analgésico y descarta euforias químicas:

«Sólo cuando el dolor sea insoportable y se prueben muchas cosas sin provecho hay que usar los narcóticos, los cuales hacen el sueño estúpido o lo quitan totalmente»<sup>56</sup>.

El dolor sólo debe mitigarse, y esto en casos excepcionales. Su anulación excita pasiones culpables, que della Croce sugiere con el eufemismo de «sueños estúpidos». Poco después será procesado Porta por propugnar el uso de opio en cirugía, y hablar demasiado de drogas. Sin embargo, el uso como anestésico sigue difundiendo, comienzan a venderse triacas en las boticas y —como golpe de gracia— las repúblicas de Génova y Venecia deciden comerciar con el producto en gran escala, importándolo otra vez desde Alejandría, del mismo modo que hiciera la Roma imperial. A partir de este momento puede decirse que comienza la irresistible ascensión del opio a panacea terapéutica en Occidente. Pero todavía habrá de ganar algunas batallas. La primera y más grave es la aterradora inseguridad

<sup>56</sup> Cfr. Leonzio, 1971, pág. 110.

## LOS MONOTEÍSMOS CON VOCACIÓN DE IMPERIO UNIVERSAL

que cunde en el uso de drogas psicoactivas o incluso no psicoactivas. Cualquier persona sin una alta posición social puede ser procesada, torturada si se niega a confesar y, desde luego, quemada viva por sospechas tanto más inatacables cuanto que no fundadas en conceptos toxicológicos. Semejante situación incomodaba en máxima medida a médicos y boticarios, y de ellos provendrá un esfuerzo por deslindar farmacología y magia. El camino es desarrollar profesiones terapéuticas intachables, no populares sino universitarias, que puedan llevar adelante su incumbencia sin amenazas del poder espiritual reinante. Este ideal sólo empezará a cumplirse a partir del siglo XVI, gracias a Paracelso y sus discípulos, que confieren validez social a los narcóticos como cosa de naturaleza científica, inaugurando de paso la quimioterapia en cuanto tal. La ironía es que Paracelso constituya el mayor brujo de su tiempo, el mago por excelencia.

Pero no sólo los hipocráticos usaban y usarían en lo sucesivo fármacos de gran actividad. Varios tipos de curanderos lograron subsistir adoptando vestiduras edificantes, y consiguieron a veces un estatuto superior al de los propios «galenos». Dentro de esta categoría entraban, por ejemplo, los ensalmadores<sup>57</sup>, que tenían reconocida su especialidad en España desde una pragmática promulgada por los Reyes Católicos en 1477. Dicho texto les equiparaba a los físicos, cirujanos-barberos y boticarios, disponiendo que fuesen —como ellos— examinados por los protomédicos. Tanto ensalmadores como «parteras, drogueros y especieros» se desempeñaron tan bien que medio siglo más tarde, en 1523, su prestigio les exime de atravesar esas pruebas de suficiencia, como indica una pragmática de Juana la Loca y su hijo Carlos<sup>58</sup>. La medicina hipocrática tendía a un respeto por la *physis* sola que no dejaba de granjear a algunos severas críticas y estrecha vigilancia.

<sup>57</sup> En el *Tesoro de la lengua castellana* define S. de Covarrubias su oficio del modo siguiente: «Ensalmar es cierto modo de curar con oraciones, unas veces solas y otras aplicando juntamente algunos remedios [...] A veces significa descalabrar a uno, porque tiene necesidad de que le aten alguna venda a la cabeza, bendiciéndola primero y haciendo con ellas ciertas cruces sobre la parte llagada o herida. Se llamaron ensalmos porque de ordinario usan versos del Salterio.»

<sup>58</sup> Cfr. Pérez de Barradas, 1957, pág. 9.

Además de los clérigos había, pues, brujos «buenos», que mediante ensalmos y drogas se consideraban efectivamente capaces de sanar a las personas. Sin embargo, la omnipresente arbitrariedad hacía que lo considerado digna profesión en un momento y lugar apareciese en otro como signo de compromisos satánicos. Aunque Carlos I les eximía de examen, el primer obispo de Granada, fray Hernando de Talavera, les llamaba pecadores infames, y el arzobispado de Toledo decretaba que «ninguno cure con ensalmos sanctiguos, so pena de excomunión mayor». El infortunado Francisco de Aguirre, uno de los primeros gobernadores de Chile, fue acusado por la Inquisición de «curar el dolor de muelas con ciertas palabras», por ejemplo, mientras el sacerdote Pedro Simón —un cronista de Indias contemporáneo suyo— defendía la «gracia de sanidad» como algo demostrado fehacientemente por los ensalmadores y aprobado por la primera epístola de Pablo a los corintios<sup>59</sup>.

Tiene su importancia mencionar estos dos tipos de terapéutica, porque andando el tiempo —cuando las revoluciones liberales suspendan la tutela eclesiástica obligatoria— se entablará una larga guerra entre los hipocráticos y las demás escuelas terapéuticas, centrada precisamente en dilucidar si corresponde o no a los primeros el monopolio en la elaboración y dispensación de drogas alteradoras del ánimo.

#### **IV. Los aguardientes y el alcohol**

Los alquimistas no lograron descubrir la piedra filosofal, pero sí los alcoholes. El alambique se conocía en el área mediterránea desde la época grecorromana, y parece ser una invención egipcia. Era un instrumento que funcionaba a temperaturas relativamente altas y sólo servía para destilar sustancias como el mercurio, el arsénico, el azufre o la trementina. Los árabes perfeccionaron la técnica introduciendo la galería de varios alambiques, produciendo así en gran

<sup>59</sup> Simón, 1892, 6.<sup>a</sup> Not., XII.



escala sustancias como esencia de rosas y nafta. Sin embargo, para conseguir esencia de vino o alcohol se requería un método de refrigeración que ni los egipcios ni los árabes conocieron. Este método —el serpentín que pasa por un medio frío— fue la contribución del medievo europeo, y reveló algo insospechado hasta entonces:

«Al mezclar un vino puro y muy fuerte con tres partes de sal, y calentándolo en vasijas apropiadas al objeto, se obtiene un agua inflamable que arde sin consumir el material [sobre el que es vertida]»<sup>60</sup>.



Son los términos de la más antigua exposición conocida del proceso, que aparece en los *Mappae Claviculae*, un tratado técnico del siglo XII. Como es sabido, el arte de destilar se basa en el diferente punto de ebullición del alcohol (78,5°) y el agua (100°). Cien años más tarde los italianos preparan mediante destilación simple el *aqua vitae* (con un 60 por 100 aproximadamente de alcohol), y por bidespilación (con el 96 por 100 de alcohol) el *aqua ardens* propiamente tal, para fines industriales y químicos. El mallorquín R. Llull (1232-1315) introdujo la rectificación usando piedra de cal, y al comenzar el siglo XIV tanto los aguardientes como el alcohol constituían mercancías de notable importancia. El alcohol se empleaba como disolvente en la preparación de perfumes y la obtención de fármacos; más tarde se usó también como anestésico. A mediados del siglo XVI se descubrió el éter etílico, usando alcohol y ácido sulfúrico.

<sup>60</sup> En Crombie, 1974, vol. I, págs. 126-127.