

Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo

CARLOS GONZÁLEZ WAGNER

Desde que el hombre adquirió la capacidad de concebir la existencia de un universo inmaterial, no tangible, en torno suyo, la experiencia mística fue el aspecto nuclear de las vivencias de tipo religioso¹. En sí misma, una experiencia de carácter místico no es más que un estado alterno de la conciencia o, si se prefiere, una fase de psiquismo extra-ordinario. Tal estado de psiquismo no habitual conoce una gradación siendo su punto álgido el trance extático. «En el éxtasis, liberación del alma de las ataduras del cuerpo y comunicación con la divinidad, al alma le nacen impulsos de los que nada sabe en su existencia cotidiana, cohibida como está en la envoltura de su cuerpo. Pero ahora que vive en libertad como un espíritu entre los demás espíritus, alzada sobre el tiempo y sus limitaciones, el alma se encuentra en condiciones de lanzar su visión a cosas lejanas en el espacio, adonde sólo pueden mirar los ojos del espíritu»². Este éxtasis místico, propicio para el encuentro y la comunicación con la realidad trascendente, con un mundo dominado por la presencia divina, requiere de unas técnicas y prácticas adecuadas.

A lo largo de todas las épocas y en las más diversas culturas, los trances de éxtasis místico han sido provocados por procedimientos destinados a aislar al individuo de la realidad concreta, alterando su estado de conciencia. Existen diversos medios para ello que pueden emplearse solos o, más a menudo, en ciertas combinaciones: el ayuno prolongado, la privación del sueño y los sentidos, el ejercicio físico violento y desmesurado, la flagelación y la autotortura, la meditación y la autoconcentración, así como la ingestión de sustancias tóxicas. Todos estos procedimientos pueden ser definidos global-

¹ J. H. Leuba, *Psychologie du misticisme religieux*, Paris, 1925; S. Spencer, *Mysticism in World Religion*, Londres, 1966; J. Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, Princeton, 1968.

² E. Rohde, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona, 1973, p. 316.

mente como psicoactivos, ya que su finalidad no es otra que la de alterar el psiquismo ordinario, de activarlo en dirección a la consecución de un estado de trance extático. De todos ellos, es el único citado el que ha sido utilizado de forma más generalizada entre las culturas primitivas y arcaicas³, en las que ha desempeñado un rol cultural que con frecuencia ha pasado inadvertido⁴ y que, como veremos, conoció también una amplia difusión en las antiguas culturas y pueblos del Viejo Mundo. Ello es debido al hecho de que la ingestión de sustancias de carácter tóxico o, si se quiere, de propiedades psicoactivas es el medio más cómodo y rápido de obtener un estado alterno de conciencia. El origen vegetal de todas ellas es además un dato sintomático, pues se trata de culturas agrarias o en estrecho contacto con la naturaleza. Y si es bien conocida la amplitud y hasta el origen de los conocimientos herbáceos en el mundo antiguo, así como su aplicación medicinal⁵, con frecuencia no se presta la suficiente atención al empleo de las plantas psicotrópicas y su significado en determinados rituales religiosos de aquellas culturas. A pesar de ello, la evidencia literaria, y en muchos casos también arqueológica, no deja lugar a dudas sobre el conocimiento por los antiguos de tales plantas y de sus propiedades sobre el psiquismo, así como de su utilización en contextos místico-religiosos.

El cáñamo (*cannabis sativa*) fue, según los testimonios de que disponemos, una de las plantas psicotrópicas cuyo uso estuvo más difundido durante la Antigüedad. Desde las orillas del mar Caspio y las regiones del Irán Oriental, donde con mucha probabilidad tuvo su origen la costumbre de utilizarlo como un medio de sumergirse en una embriaguez sagrada, se extendió desde muy antiguo a otras regiones⁶. Los antiguos iraníes lo denominaron *bangha*, término que alcanzó una gran difusión por el Asia Central —apareciendo también en sánscrito como una planta santa extraída del Océano por Siva y utilizada como atributo favorable a la meditación religiosa—, y significando tanto la planta en sí como el preparado embriagante que de ella se extrae⁷. El cáñamo y sus propiedades fue conocido en Mesopotamia⁸, en donde los asirios lo llamaron *quunabu*, apareciendo mencionado en sus textos de carácter médico y en su literatura religiosa⁹. Sus

³ P. T. Furst, *Flesh of the Gods: The Ritual use of Hallucinogens*, Nueva York, 1972; R. E. Schultes-A. Hofmann, *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*, Madrid, 1982.

⁴ A este respecto, cf. P. T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, México, 1976.

⁵ E. A. W. Budge, *Herb-Doctors and Physicians in the Ancient World: The Divine Origen of the Herbalist*, Chicago, 1978; S. N. Kramer, «First Pharmacopeia in Man's Recorded History», *Am. Jour. of Pharmacy*, 126, 1954, pp. 76-84; R. A. Campbell Thompson, *The Assyrian Herbal*, Londres, 1924; Ídem, *A Dictionary of Assyrian Botany*, Londres, 1949; W. Walker, *The Plants of the Bible*, Londres, 1959; J. Thorwald, *El alba de la medicina*, Barcelona, 1968, pp. 61-64 y 167-171.

⁶ Ph. de Felice, *Venenos sagrados, embriaguez divina*, Madrid, 1975, p. 132.

⁷ Felice, *Venenos sagrados...*, p. 132; M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, 1982, p. 313.

⁸ Thorwald, *El alba de la medicina*, p. 170. J. L. Brau: *Historia de las drogas*, Barcelona, 1973, p. 12.

⁹ L. Lewin, *Les Paradis artificiels*, Paris, 1928, pp. 134-135; Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Botany*, p. 98-99.

efectos como inductor de trances extáticos eran bien conocidos por pueblos como los escitas¹⁰ y los tracios¹¹. Es también probable, como interpreta Eliade, que el poder extático del cáñamo haya sido conocido por los getas¹² y quizá, aunque la identificación sea aquí más problemática, se trate de cáñamo también la planta cuyo humo era inhalado, según nos narra Heródoto, durante las ceremonias colectivas de los massagetas¹³.

Mucho más abundantes son las referencias literarias al opio y a la adormidera (*papaver somniferum*, *papaver rhoeas*). Ello es debido a que la adormidera fue conocida en la Antigüedad tanto en el Mediterráneo como en el Próximo Oriente, ya que de hecho hay pocos ambientes geográficos en que no florezca¹⁴. Las menciones en los documentos procedentes de Egipto, en donde se utilizaba como sedante, anestésico y narcótico, han sido recopiladas por Gabra y parece bastante seguro que el opio comenzaba ya a ser producido en el país de los faraones durante el reinado de Amenhotep III¹⁵. El célebre Papiro Ebers contiene referencias concretas a la adormidera y su utilización medicinal. Las alusiones son también frecuentes en los textos asirios¹⁶ y, según parece, la adormidera no era tampoco desconocida en el mundo hebreo¹⁷. De igual forma, la literatura griega y latina abunda en referencias y menciones a la adormidera y al opio¹⁸. Es así, que Hesíodo cuenta que Prometeo urdió el engaño de Zeus con el fin de robarle el fuego sagrado en un lugar llamado *Mecone*¹⁹, el mismo vocablo utilizado por los griegos antiguos para denominar a la adormidera. Esta significación geográfica la encontramos de nuevo en Estrabón que dice que en un principio *Sicyon* era llamada *Mecone*²⁰. Los efectos de la adormidera fueron conocidos desde muy pronto por los griegos y así, en la *Odisea*, Helena pretende calmar la aflicción de Telémaco diluyendo en el vino que le ofrece una droga llamada *nephtes* que le había proporcionado la egipcia Polidamna «cuya fértil tierra produce muchísimas»²¹. A este respecto Diodoro de Sicilia, hablando de las viejas relaciones entre Grecia y Egipto, cuenta que «...como prueba de la presencia de Homero en Egipto se aducen varias evidencias, y especialmente la droga que proporciona el olvido de todos los males, que fue dada a Telémaco por Helena en casa de Menelao. Ya que es manifiesto que el Poeta

¹⁰ Herodoto, IV, 74.

¹¹ Mela, II, 21, cf. Rohde, *Psique...*, p. 314.

¹² Estrabón, VII, 3,3; C, 296; cf. Eliade, *El Chamanismo...*, p. 306.

¹³ Herodoto, I, 202,2.

¹⁴ J. J. Adelsens, *The Distribution of Opium Civilisation and the Trade of Opium*, II, Londres, 1939, p. 13.

¹⁵ S. Gabra, «Papaver Species and Opium through the Ages», *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 27,1, 1954-55, p. 48 ss.; R. S. Merrillees, «Opium Trade in the Bronze Age Levant», *Antiquity*, 36, 1962, pp. 290-1.

¹⁶ Thorwald, *El alba de la medicina*, p. 61; Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Botany*, pp. 223 ss.

¹⁷ Walker, *The Plants of the Bible*, p. 88.

¹⁸ *R. E.*, XV,2, pp. 2434-2443.

¹⁹ Hesiodo, *Teog.*, 536.

²⁰ Estrabón, VIII, 6,25.

²¹ *Od.*, IV, 219 ss.

había adquirido un conocimiento exacto de la droga *nephentes*, que él dice que Helena consiguió de Tebas egipcia, habiéndole sido proporcionada por Polidamma, la mujer de Ton; además, se alega, incluso hoy las mujeres de esta ciudad emplean este remedio, y se dice que en tiempos antiguos una droga para curar el miedo y la tristeza fue descubierta en principio entre las mujeres de Diospolis; pero Tebas y Diospolis, se añade, son la misma ciudad»²². El *nephentes* se identifica generalmente como un preparado a base de opio²³ y, como se puede apreciar, su conocimiento en Grecia parece haber sido introducido a partir de Egipto o, al menos, eso era lo que pensaban los antiguos griegos.

Otras menciones se encuentran en Heródoto, quien compara la forma de la adormidera con el corazón del loto²⁴, y en Aristóteles, que habla de su efecto narcótico como inductor del sueño²⁵. Dioscórides habla a menudo de ella en su *De materia medica* y explica los procedimientos adecuados para recoger y elaborar el opio, así como sus aplicaciones medicinales²⁶. Igualmente Teofrasto, en su *Historia Plantarum*, se refiere a ella como maleza ordinaria en los cebadales²⁷. En este sentido Virgilio señala en ocasiones el peligro que supone para la agricultura, pues «quema los campos como la cosecha de lino y la de avena»²⁸ y, por tanto, es preciso «ocultarlas bajo tierra... cuando Libra haga las horas del día y del sueño iguales»²⁹. Su significado en relación con contextos mágicos y rituales aparece en el mismo autor: en la *Eneida* se menciona por boca de Dido a una hechicera, guardiana del templo de las Hespérides, «que daba de comer al dragón, y conservaba en el árbol las ramas sagradas, derramando húmedas mieles y soporífera adormidera»³⁰. Aún la cita de nuevo el poeta, como parte del ritual que la ninfa Cirene enseña a su hijo, el pastor Aristeo, para calmar la furia de Eurídice, que había exterminado a sus abejas: «enviarás como fúnebre ofrenda a Orfeo las adormideras de Lete»³¹. Pausanias³², Ovidio³³ y Columela³⁴ recogen otras tantas alusiones, por no citar más que otros tres ejemplos significativos de lo que constituye una lista bastante extensa.

Pero de todos los testimonios antiguos sobre el opio y la adormidera, quizá sea el de Plinio el Viejo, que recoge a Dioscórides y Teofrasto, uno de los más completos y sugerentes. Conoce este autor la existencia de al menos

²² Diodoro, I,97, 7-9.

²³ P. Kriticos-S. Papadaki, «Μήκωνος και όπιον ιστορια και εξαπλωσις εν τῇ περιχώρῃ τῆς Ἀνατολικῆς Μιθραίου κατά τὴν Ἀρχιότητα», *Archaeologiki Ephemeris*, 1963, p. 82.

²⁴ Herodoto, II, 92,2.

²⁵ Aristóteles, *De somno*, 456 b.

²⁶ Dioscórides, *De mat. med.*, III,96; IV,64,4; IV,66; IV,67,7.

²⁷ Teofrasto, *His. Plant.*, II,4,1; VIII,7,1; VIII,8,3; IX,12,3.

²⁸ Virgilio, *Georg.*, I, 78.

²⁹ Virgilio, *Georg.*, II, 207-215.

³⁰ Virgilio, *Aeneid.*, IV,484-486.

³¹ Virgilio, *Georg.*, IV, 531-574.

³² Pausanias, II,10,5; II, 17,5.

³³ Ovidio, *Fast.*, IV,438, 547, 661.

³⁴ Columela, X, 164.

tres especies de adormideras cultivadas y otras tres especies silvestres³⁵. Cuenta, asimismo, que el opio que de ellas se extrae es un soporífero de tal potencia que puede llegar a causar la muerte, y que esta droga era objeto de grandes debates, pues, unos, como Diágoras de Chipre, médico de finales del s. III a.C., y el propio Erasítrato, mantenían que era un veneno mortal, mientras que otros lo defendían afirmando que fortalecía la vista³⁶. Andreas, médico personal de Ptolomeo Filópator, afirmaba a su vez que si no producía una ceguera inmediata era porque se le había adulterado previamente en Alejandría³⁷. Sin embargo, continúa Plinio, nadie había condenado el *dia codyon*, un preparado a base de opio muy recetado por los médicos griegos y latinos, y que era utilizado de forma generalizada como somnífero y contra el dolor de cabeza³⁸.

Como se puede fácilmente apreciar, la información que nos proporciona Plinio actualiza de una forma totalmente insospechada el debate existente sobre el opio en la Antigüedad helenística y romana. Por lo demás, esta dualidad hacia los efectos de la adormidera y el opio, así como hacia todas las drogas en general, ocupa un lugar común en el mundo greco-romano, como se advierte en Homero cuando se refiere a Egipto como tierra que produce muchísimas drogas, «siendo la mezcla de unas saludables y la de otras nociva»³⁹, o en Pausanias, que recoge una tradición según la cual, cuando nació Heracles, Hera creó en Tebas a las *farmacides* o «hijas de la droga», dos grupos de mujeres, siendo uno de carácter benévolo y perverso el otro⁴⁰.

La Arqueología documenta igualmente la difusión del uso del opio y la adormidera entre las culturas del mundo antiguo. Así, por no citar más que unos cuantos ejemplos representativos⁴¹, diremos que pipas rituales para fumar opio han sido halladas en Kition (Chipre) y en Gazi (Creta) en un contexto del Bronce Final⁴². Del mismo modo, y en base a la evidencia arqueológica, Merrilles ha llamado la atención sobre la existencia en el mismo período de un comercio chipriota de exportación de opio hacia Egipto⁴³. Precisamente del país del Nilo y procedente de la tumba del arquitecto Cha, que murió durante el reinado de Amenhotep III, contamos con un recipiente de alabastro que contenía un aceite vegetal «medicato con ferro e con opio»⁴⁴. En Anatolia y procedente de las ruinas del palacio de

³⁵ Plinio, *His. Nat.*, XX,76-80.

³⁶ Plinio, *His. Nat.*, XX,76 (199-200); cf. Dioscórides, IV,64,4.

³⁷ Plinio, *His. Nat.*, XX,76 (200).

³⁸ Plinio, *His. Nat.*, XX,76 (201); cf. Oribasio, I, pp. 371-382 (Daremberg).

³⁹ *Od.*, IV, 224.

⁴⁰ Pausanias, IX, 11,2.

⁴¹ Para una visión más completa de la arqueología de la adormidera, cf. Kriticos-Papadaki, «Μήλωνος και όπιου ιστορία...», pp. 90 ss.

⁴² V. Karageorghis, «A Twelfth-century BC opium pipe from Kition», *Antiquity*, 198, 1976, pp. 125-29.

⁴³ Merrilles, «Opium Trade...», pp. 287-292.

⁴⁴ E. Schiaparelli, *La Tomba dell'Architetto Cha nella Necropoli di Tebe*, Turín, 1927, p. 154; cf. H. R. Hall, *Jour. of Eryp. Archeology*, 14, 1928, p. 205.

Beycesultan, destruido al parecer por un incendio en torno al 1900 a.C. se ha encontrado un recipiente ritual («footed bowl») que contenía semillas de adormidera. Y los análisis paleobotánicos demuestran que la *papaver somniferum* estuvo presente en Cartago desde la época púnica hasta el período bizantino⁴⁵.

Además del cáñamo y la adormidera, otras plantas psicotrópicas eran conocidas por los antiguos. Tal fue la mandrágora (*mandragora officianarum*)⁴⁶, que era utilizada como un anestésico en Egipto⁴⁷, en donde aparece en un relieve de Amenofis IV, siendo igualmente utilizada en la medicina asiria, como se desprende de las tablillas cuneiformes encontradas en la biblioteca del palacio de Nínive⁴⁸. Sus efectos como narcótico son citados igualmente por Aristóteles⁴⁹, Jenofonte⁵⁰ y Teofrasto⁵¹. Tampoco pasaron desapercibidas las propiedades y efectos del beleño (*hyoscyamus niger*), que aparece mencionado en el Papiro Ebers, y fue conocido también en Mesopotamia, donde, además de sus aplicaciones medicinales, era utilizado por los asirios y babilonios como alucinógeno, «bajo sus hechizos sacerdotes y adivinos hacían profecías y los santos veían visiones»⁵². De sus propiedades embriagantes nos hablan además Jenofonte⁵³, Dioscórides⁵⁴ y Plinio⁵⁵. Se conocía, asimismo, el estramonio (*datura stramonium*), que aparece mencionado en textos egipcios y que fue ampliamente utilizado por los magos y los exorcistas de la Antigüedad⁵⁶, de donde pasó a formar parte de uno de los ungüentos más utilizados por la brujería del Medioevo⁵⁷, al igual que la belladona (*anthropa belladonna*), que era bien conocida en Mesopotamia y en el mundo clásico⁵⁸. En este sentido no deja de ser curioso que una forma de metamorfosis relacionada con la hechicería greco-latina como es la licantropía⁵⁹, haya pervivido en los siglos posteriores estrechamente vinculada a un ungüento de propiedades alucinógenas entre cuyos ingredientes se encontra-

⁴⁵ Cf. Karageorghis, «A Twelfth-century BC opium pipe...», p. 127. W. van Zeits-S. Bottema, «Paleobotanical Studies of Carthage», *Cedac Carthage*, 5 junio 1983, p. 19.

⁴⁶ V. C. B. Randolph, «The Mandragora of the Ancients in Folklore and Medicine», *Proc. of the Am. Ac. of Arts and Sciences*, XL, pp. 485-537.

⁴⁷ H. Kamal, *A Dictionary of Pharaonic Medicine*, El Cairo, 1965, pp. 288-289.

⁴⁸ Thorwald, *El alba de la medicina*, pp. 62 y 167.

⁴⁹ Aristóteles, *De somno*, 456 b.

⁵⁰ Jenofonte, *Symp.*, II,24.

⁵¹ Teofrasto, *His. Plant.*, VI,2,9.

⁵² Thorwald, *El alba de la medicina*, pp. 63 y 167; E. Crespo, *Plantas venenosas útiles*, Bilbao, 1978, p. 32.

⁵³ Jenofonte, *Oecon.*, I, 13.

⁵⁴ Dioscórides, *De mat. med.*, VI, 15.

⁵⁵ Plinio, *His. Nat.*, XXV, 35-77; cf. XV, 30 y XXIII,94.

⁵⁶ Thorwald, *El alba de la medicina*, p. 65; Crespo, *Plantas venenosas...*, p. 64.

⁵⁷ J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1973, pp. 56-57; F. Donovan, *Historia de la brujería*, Madrid, 1971, pp. 53-55; M. J. Harner, «El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea», *Alucinógenos y chamanismo* (M. J. Harner, Ed.), Madrid, 1976, pp. 137 ss.

⁵⁸ Teofrasto, *His. Plant.*, VI,2,9; Thorwald, *El alba de la medicina*, p. 168.

⁵⁹ Plinio, *His. Nat.*, VIII, 81; Pausanias, VIII, 3-6; Ovidio, *Met.*, I,226; Petronio, *Sat.*, 63; Virgilio, *Buc.*, VIII,97; Apolodoro, III,8,1; Agustín, *De civ. Dei*, XVIII,17; cf. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 58.

ba la belladona y el beleño⁶⁰. Tampoco carece de significación el hecho, poco conocido, de que uno de los ingredientes típicos de las pócimas y ungüentos de brujas y hechiceras desde la Antigüedad, el sapo⁶¹, cuyas glándulas pilares contienen una sustancia química de alto poder alucinógeno, la «bufotenina», sea un elemento psicotrópico más en todo este amplio repertorio.

De igual forma, se conocían los efectos psicoactivos de algunos hongos alucinógenos. Los griegos, por ejemplo, sabían de las propiedades de un hongo relacionado con el roble, que desgraciadamente no hemos podido identificar, al que se le reputaba provocar estados de clarividencia⁶². Igualmente se conocían en Grecia los efectos de la cizaña, que según Aristóteles era un somnífero que provocaba una pesantez análoga a la producida por algunos vinos⁶³, y a la que se denominaba como «planta de la locura»⁶⁴. Los autores latinos tampoco desconocían sus propiedades, y así, en una comedia de Plauto, un personaje le dice a otro que debe haber comido cizaña, pues ve cosas que no están allí⁶⁵. Plinio, por su parte, anota que el pan preparado con harina contaminada de cizaña produce vértigo⁶⁶. Ahora bien, en sí, la cizaña, que es una especie de variedad silvestre de la cebada, no posee ninguna propiedad psicoactiva. Éstas únicamente le vienen dadas por su infestación por un potente hongo alucinógeno, el cornezuelo (*claviceps purpurea*), a partir del cual Hofmann sintetizó en los Laboratorios Sandoz la «dietilamida del ácido lisérgico», más comúnmente conocida por su nombre en clave de laboratorio: LSD-25. Los antiguos griegos y latinos parecen haber estado al tanto de las propiedades de este hongo que ataca también a la cebada y el centeno. En probable relación con ello Teofrasto señala que la cizaña de Sicilia se distinguía de la de Grecia en que no poseía las propiedades señaladas⁶⁷. Ello tiene una explicación obvia: aquélla no solía estar infestada por el cornezuelo. Este hongo era denominado *erysibe* por los griegos y se consideraba a la cebada como especialmente susceptible de su infestación⁶⁸, lo que es, sin duda, una clara prueba de su conocimiento botánico.

Igualmente los griegos afirmaban que el *narkissos*, con el que fue engañada Perséfone para facilitar su rapto, era una planta narcótica y que su nombre se derivaba del adormecimiento que provocaba⁶⁹. Otro poderoso narcótico, el heléboro negro (*helleborus niger*), era igualmente conocido y se

⁶⁰ J. de Nynald, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, 1615, citado en Harner, «El rol de las plantas alucinógenas...», p. 154 ss.; cf. Donovan, *Historia de la brujería*, p. 68-69.

⁶¹ Horacio, *Epod.*, V, 17-25.

⁶² Antífanos, *frag.* 227 (Edmonds).

⁶³ Aristóteles, *De somno*, 456 b 29.

⁶⁴ Dioscórides, *De mat. med.*, II, 100.

⁶⁵ Plauto, *Miles Glor.*, 315-323.

⁶⁶ Plinio, *His. Nat.*, XVIII, 44.

⁶⁷ Teofrasto, *His. Plant.*, VIII, 8,3.

⁶⁸ Teofrasto, *His. Plant.*, VIII, 8,3; VIII, 10,2.

⁶⁹ Plutarco, *Mor.*, II, 647 b; Dioscórides, *De mat. med.*, IV, 161.

decía que su efecto era tan potente que podía intoxicar a quienes lo arrancaban⁷⁰.

Tan extenso conocimiento sobre plantas psicotrópicas repercutió de forma significativa en las propiedades embriagantes de los vinos antiguos, y en particular del vino griego: «Como sucede con el de casi todos los pueblos primitivos, el vino griego no contenía solamente alcohol como única sustancia embriagante, sino que, por lo común, era una mezcla de varios principios tóxicos. A pesar de las tendencias puritanas de los estudios clásicos podemos estar absolutamente seguros de esto. Como el arte de la destilación no fue conocido en Europa sino hasta la Edad Media, el contenido alcohólico del vino griego (y por ende de todo el vino antiguo) no podía exceder de un catorce por ciento, concentración a la cual el alcohol de la fermentación natural resulta letal para la levadura que lo produce y por consiguiente acaba el proceso. La única manera de preparar vinos más fuertes es reforzando la bebida con alcohol adicional, aislado mediante el alquitaramiento; la simple evaporación no elevaría el contenido alcohólico del vino, ya que el alcohol, cuyo punto de ebullición es inferior al del agua, sencillamente escaparía por el aire, dejando el producto final más flojo y no más concentrado. El alcohol mismo era desconocido, y en griego antiguo no existe palabra para nombrarlo»^{70b}. No obstante, el vino griego era tan potente que era preciso diluirlo en agua, lo que se hacía generalmente en una proporción de tres partes a una. Pero había vinos más fuertes que exigían una concentración aún menor: Plinio informa de uno que para ser bebido sin peligro era necesario mezclarlo con, por lo menos, ocho partes de agua⁷¹. En ocasiones se menciona específicamente que en el vino hay una droga, como el ejemplo ya citado de Helena⁷², y Plutarco, con ocasión de las Antesterias, señala asimismo que en el vino había una droga causante de que se abriesen los sepulcros y los espíritus de los difuntos pudieran regresar a Atenas para el banquete⁷³. También Plinio informa en este sentido: la adelfa (*nerium oleander*) se añadía en ocasiones al vino con objeto de aumentar su poder embriagante⁷⁴.

No se pretende afirmar con esto que todos los vinos antiguos se distinguieran por su singular potencia psicoactiva como resultado de la adición de elementos tóxicos; evidentemente esto no era así. Pero en determinadas ocasiones los vinos, y en concreto los vinos griegos, podían actuar como poderosos inductores de estados de trance extáticos al haberseles aumentado su potencia embriagante añadiéndoles hierbas y plantas de carácter psicotrópico. El propio Platón afirmaba en este sentido que los vinos reservados para propósitos religiosos eran mucho más tóxicos que los

⁷⁰ Teofrasto, *His. Plant.*, IX, 8-10.

^{70b} R. Gordon Wasson-A. Hoffman-C. C. P. Ruck, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, 1980, pp. 148-49.

⁷¹ Plinio, *His. Nat.*, XIV, 53; cf. Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 149.

⁷² *Od.*, IV, 220 ss.

⁷³ Plutarco, *Mor.*, III, 655 e.

⁷⁴ Plinio, *His. Nat.*, XXI, 45.

habituales, ya que con ellos se pretendía provocar la locura⁷⁵. Como veremos en seguida, un licor semejante debía ser bebido por las ménades en sus rituales extáticos en honor a Dionisos.

Las propiedades extáticas de algunos vinos antiguos nos llevan a tocar el tema de las bebidas rituales entre los indoeuropeos. Felizmente el etnomicólogo R. Gordon Wasson ha identificado el principio activo del Soma, la pócima ritual de los textos védicos, con el potente hongo alucinógeno *amanita muscaria*⁷⁶. Ahora bien, el Haoma del Avesta responde exactamente al Soma de los Vedas. La ofrenda del Haoma es el centro del ritual mazdeico, como la ofrenda del Soma constituye el centro del ritual védico. Al igual que el Soma, el Haoma es a la vez un dios, una planta sagrada y la bebida mística que de ella se extrae. Y tanto en un caso como en otro se trata de una planta embriagante que concentra en sí las virtudes naturales y las sobrenaturales. Así, la liturgia avéstica atribuye a la bebida sagrada las virtudes de curación, de fuerza, de longevidad, de prosperidad, de sabiduría y de inmortalidad que los himnos védicos celebran a porfía cuando cantan al Soma⁷⁷. Todo ello hace muy posible, aunque los textos del Avesta sean mucho menos antiguos que los himnos védicos, que en la religión de los antiguos iraníes la bebida ritual que se constituía en el centro de todo el procedimiento litúrgico contuviera algún tipo de principio psicoactivo de origen vegetal, aunque no tiene por qué ser necesariamente el que caracterizaba al Soma.

Por otra parte, Watkins ha revelado que las fórmulas empleadas en el ritual védico del Soma muestran correspondencias precisas y formales con los ingredientes y procedimientos para la preparación de algunas pócimas rituales o mágicas en el mundo griego, como la pócima de Circe⁷⁸, la bebida de Néstor⁷⁹ y la de Démeter⁸⁰, por lo que tales correspondencias representan un indicio seguro de que el patrón griego refleja en este caso las libaciones rituales de la vieja religión indo-iranía⁸¹. Precisamente una parte esencial del ritual con el que culminaban los misterios de Eleusis consistía en beber el *kykeon*⁸², la bebida sagrada que Metanira había preparado para Démeter a instancias de la diosa y cuyos ingredientes eran la cebada, la menta y el agua⁸³. Nadie pone actualmente en duda que lo que ocurría en el Telesterion

⁷⁵ Platón, en Diógenes Laercio, III, 39; cf. Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 152.

⁷⁶ R. Gordon Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York, 1968; cf. D. H. Ingalls, «Remarks on Mr. Wasson's Soma», *Jour. of Am. Or. Society*, 91,1, 1971, pp. 188-191; W. la Barre, *American Anthropologist*, 72,5, 1970, pp. 368-373.

⁷⁷ Felice, *Venenos sagrados...*, p. 208; E. O. James, *Historia de las religiones*, Madrid, 1975, p. 80; E. Drioton-G. Contenau-J. Duchesne Guillemin, *Les religions de l'Oriente Ancien*, Paris, 1957, p. 106; J. Duchesne Guillemin, «La religión del antiguo Irán», *Historia Religionum* (C. J. Bleeker-G. Widengren, eds.), I, *Religiones del Pasado*, Madrid, 1973, pp. 327-28 y 348.

⁷⁸ *Od.*, X, 233 ss., 314 ss.

⁷⁹ *Il.*, XI, 634 ss.

⁸⁰ *Himno homérico a Démeter*, 210.

⁸¹ C. Watkins, *Indo-European Studies III*, Cambridge, 1977, pp. 468-98, citado en Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 132.

⁸² Clemente de Alejandría, *Prot.*, II, 18.

⁸³ *Himno homérico a Démeter*, 206-211; cf. W. F. Otto, «The Meaning of Eleusian Mysteries», *The Mysteries* (J. Campbell, ed.), Nueva York, 1955, p. 18.

de Eleusis no consistía, como alguna vez se había imaginado, en una representación dramática. Tal cosa no tiene soporte alguno en la evidencia arqueológica ni en la literaria⁸⁴. Era una «visión» que proporcionaba un conocimiento absolutamente nuevo, asombroso, y que no podía ser aprendido por vía de la razón ni de la experiencia⁸⁵; algo que diferenciaba al iniciado («*epoptes*»: el que había visto) de aquellos que no lo eran, y que, por tanto, permanecían con los ojos cerrados (*mystai*)⁸⁶. Esta revelación espiritual se producía de forma homogénea en todos los aspirantes a la iniciación y debía ser provocada, por tanto, por algún medio que actuase de la misma forma sobre todos ellos. Hace ya algún tiempo que Kerényi ha insinuado que el *kykeon*, la bebida ritual de Eleusis, poseía propiedades psicoactivas capaces de producir una experiencia homogénea en los que recibían la iniciación; tales propiedades residirían, según este autor, en uno de sus ingredientes: la menta o *blechon*, ordinariamente identificada como póleo (*mentha pulegium*), planta con una ligera actividad psicotrópica⁸⁷. Tal interpretación ha sido recientemente rechazada por Wasson, Hofmann y Ruck quienes, basándose en un amplio y profundo estudio de los contenidos herbóreos y botánicos de diversos mitos griegos contrastados con la evidencia literaria y arqueológica, sostienen que el *kyleon* eleusiano debía sus potentes propiedades psicoactivas a la infestación de uno de sus componentes, la cebada, por el activo hongo alucinógeno *claviceps purpurea*⁸⁸. Ello vendría a explicar, de paso, la existencia de determinados síntomas físicos que acompañaban la revelación: sudores fríos y sensación de vértigo⁸⁹, comunes en las experiencias con alucinógenos. En Eleusis se mezclaban de esta forma dos tradiciones, la ctónica y la olímpica, por lo que constituye un testimonio del desarrollo de la religión de los tiempos pre-helénicos a los helénicos⁹⁰: «Así también, en las tradiciones míticas Démeter llega a Eleusis procedente de la isla minoana de Creta, mientras el primer hierofante de los misterios de la diosa remontaba su ascendencia a una familia del septentrión de Tracia. El propio cornezuelo, como el vino que se originó en las tierras del Mediterráneo, presenta una

⁸⁴ Otto, «The Meaning of the Eleusian Mysteries», pp. 24 y 26-7; C. G. Jung-C. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, Princeton, 1963, p. 141; C. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Nueva York, 1967, pp. 26-27.

⁸⁵ Aristóteles, *frag.* 15, citado por Sinesio, *Or.*, 48; cf. Otto, «The Meaning of the Eleusian Mysteries», pp. 21-24; Jung-Kerényi, *Essays on a Science of Mythology...*, pp. 152 y 181.

⁸⁶ Los *mystai* eran los iniciados en los ritos menores de Agrai; el significado de «cerrar» que contiene este término ha sido interpretado en el sentido de que el neófito cerraba los ojos y la boca, encerrándose en sí mismo (cf. Jung-Kerényi, *Essays on a Science of Mythology...*, p. 139; Kerényi, *Eleusis...*, p. 46). Los *mystai* eran, por tanto, los aspirantes a los misterios mayores que se celebraban en Eleusis (cf. Kerényi, *Eleusis...*, pp. 46-7), oponiendo de esta forma la oscuridad propia de la iniciación menor (cf. Jung-Kerényi, *op. cit.*, p. 139) con la «visión» de la iniciación mayor.

⁸⁷ Kerényi, *Eleusis...*, pp. 171-180.

⁸⁸ Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, pp. 53 ss., 131 ss., 169 ss., 196 ss (*passim*).

⁸⁹ Plutarco, *frag.* 178 (Estobeco, *IV, 52, 49*); *Temistio, Or.*, XX, 235; cf. Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, pp. 137-38.

⁹⁰ Otto, «The Meaning of the Eleusian Mysteries», pp. 15-16; Jung-Kerényi, *Essays on a Science of Mythology...*, pp. 136 ss.

trasmutación perfecta del enteógeno (equivalente a psicoactivo) indoeuropeo silvestre, en una variedad cultivada»⁹¹.

Todo lo dicho en último término nos lleva a plantear directamente, a la luz de los testimonios arqueológicos y literarios, la relación existente entre la ingestión de plantas psicotrópicas y determinados rituales religiosos en la Antigüedad. En esta línea, Heródoto cuenta como los escitas en el curso de sus ceremonias funerarias «se encierran en sus cabañas y después arrojan el grano (del cáñamo) sobre piedras encendidas por el fuego. Y lo arrojado aromatiza y ofrece una evaporación tal, que ninguna evaporación griega lo aventajaría; pero los escitas, complacidos por la evaporación, prorrumpen en alaridos»⁹². El cáñamo era también utilizado por los tracios en el curso de sus ceremonias relacionadas con el culto a Sabacio⁹³, y muy presumiblemente, y en un sentido similar, por los getas⁹⁴. Heródoto señala también que los massagetas, parientes de los escitas, «han descubierto ciertos árboles que producen frutos con las siguientes características: cuando se reúnen en grupos en un lugar determinado, encienden fuego y luego, sentados en círculo a su alrededor, los arrojan a las llamas; y mientras el fruto arrojado se va consumiendo, se embriagan al aspirar su aroma como los griegos con el vino; cuanta más fruta arrojan más se embriagan, hasta que acaban por levantarse a bailar y ponerse a cantar»⁹⁵.

Sin embargo, el uso de potentes psicoactivos de origen vegetal en el contexto de celebraciones rituales, no era algo exclusivo de las ceremonias de carácter chamanístico propias de estas culturas no urbanas, en las que las creencias religiosas giran fundamentalmente en torno a un chamanismo extático que impone la existencia de estados de trance⁹⁶. La embriaguez ritual provocada por las emanaciones del cáñamo no era desconocida para los asirios, que utilizaban el *quunabu* como incienso e inductor de tales estados⁹⁷. Tampoco era desconocida para los antiguos iraníes⁹⁸, en cuya religión debió ocupar en algún momento un lugar destacado: «la importancia de la embriaguez que se busca en el cáñamo aparece confirmada, además, por la enorme difusión del término iranio por el Asia central. La palabra irania que sirve para designar el cáñamo es *bangha*, y ha venido a significar, en muchas lenguas ugrias, tanto la seta chamánica por excelencia, *Agaricus muscarius* (que se utiliza precisamente como medio de intoxicación antes de la sesión o durante ella), como la embriaguez; cf., por ejemplo, el vocablo vogul *pânk*, «seta» (*agaricus muscarius*), las palabras mordvin *panga*, *pango* y el término chermis *pongo*, «seta» también. En el vogul septentrional, *pânk* significa asimismo «embriaguez borrachera». Los himnos a las divinidades

⁹¹ Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 229.

⁹² Herodoto, IV, 74-75.

⁹³ Mela, II, 21; cf. Rohde, *Psique...*, p. 314.

⁹⁴ Estrabón, VII.3.3; cf. Eliade, *El Chamanismo...*, p. 306.

⁹⁵ Herodoto, I, 202.2.

⁹⁶ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 306 y 309.

⁹⁷ Lewin, *Les Paradis artificiels*, pp. 134-35.

⁹⁸ H. S. Nyberg, *Die religionen des Alten Iran*, Leipzig, 1938, pp. 177-78.

aluden también al éxtasis provocado por la intoxicación con setas... Estas pruebas demuestran que el prestigio mágico-religioso de la intoxicación con fines extáticos es de origen iranio»⁹⁹.

No son éstos, por supuesto, los únicos ejemplos. Ya hemos aludido a la utilización del estramonio y el beleño por los magos y adivinos en Mesopotamia, Egipto y otros lugares del mundo antiguo. Kriticos ha mostrado en un excelente trabajo cómo durante el Minoico Tardío III el opio era consumido por los participantes en determinadas ceremonias religiosas, ya que provocaba estados de éxtasis durante el desarrollo del ritual¹⁰⁰. La existencia de prácticas similares en Chipre durante el mismo periodo ha sido, asimismo, señalada por Karageorghis, quien las relaciona, al igual que en el caso anterior, con el culto a alguna divinidad de la fertilidad semejante a la «Diosa de las adormideras» de Gazi¹⁰¹. Aunque la evidencia es en este caso menos clara, Merrilles apunta que un uso similar del opio en relación con contextos de carácter ritual se podía haber producido en Egipto¹⁰². En cualquier caso la liturgia egipcia no era del todo extraña a prácticas semejantes, como se desprende, por ejemplo, del uso de bebidas fuertemente embriagantes durante la fiesta de Hathor, «diosa protectora de la alegría extática y festiva que sigue a la embriaguez»¹⁰³.

El mundo micénico también parece haber conocido la utilización ritual del opio en relación con algún tipo de culto a la fertilidad¹⁰⁴. En un bien conocido sello de un anillo de oro procedente de Micenas la adormidera aparece asociada a una divinidad femenina vinculada con alguna forma de culto al árbol¹⁰⁵. Como es sabido, la adormidera es una maleza típica de los cultivos de gramíneas, lo que viene a explicar su relación con las divinidades de la fertilidad, ya que este último aspecto es también un rasgo generalizado de las divinidades agrícolas. No es de extrañar, por tanto, el uso frecuente de esta droga en los santuarios de Astarté-Afrodita en el Mediterráneo Oriental, en los que el «uso del opio contribuía en los sacrificios en su honor excitando el deseo sexual»¹⁰⁶; ni que divinidades agrícolas como Démeter aparezcan

⁹⁹ Eliade, *El chamanismo...*, p. 313.

¹⁰⁰ G. Kriticos, «Der Mohn, das Opium und ihr Gebrauch im Spätminoicum III. Bemerkungen zu dem gefundenem Idol der minoischen Gottheit des Mohns», *Praktika tes Akademias Athenon*, 35,1, 1960, p. 71.

¹⁰¹ Karageorghis, «A Twelfth-century BC opium pipe...», pp. 125-29.

¹⁰² Merrillees, «Opium Trade...», p. 292.

¹⁰³ C. G. Bleeker, «La religión del Antiguo Egipto», *Historia Religionum* (C. J. Bleeker-G. Widiengreen, eds.), I. *Religiones del Pasado*, p. 80. Sobre las bebidas embriagantes en la fiesta de Hathor, cf. *ANET*, I, p. 11; Ch. Maystre, *B.I.F.A.O.*, XL, 1941, pp. 72-73. Es preciso tener en cuenta que Hathor es, desde un principio, una Diosa-Madre y, por tanto, una divinidad de la fertilidad, cf. E. G. Baumgärtel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, Oxford, 1955, p. 31; E. O. James, *La religión del hombre prehistórico*, Madrid, 1973, pp. 311-12; H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1983, pp. 189-90 y 192 s.

¹⁰⁴ Kritikos-Papadaki, «Μηζωνος και οπιου ιστορια...», pp. 99 ss.; E. A. S. Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, Berlin, 1966, p. 175.

¹⁰⁵ M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1969, p. 347.

¹⁰⁶ Karageorghis, «A Twelfth-century BC Opium pipe...», p. 129.

desde un principio claramente relacionadas con la adormidera¹⁰⁷. Esta conexión entre las divinidades agrícolas y de la fertilidad y la adormidera aparece también con claridad en las fuentes literarias: por no citar más que dos ejemplos, baste recordar que Pausanias refiere como en las proximidades del santuario de Asclépidos en Sicyón —que, según vimos, en un principio se llamaba *Mecone* (adormidera)— se levantaba una estatua de Afrodita que sostenía una adormidera en la mano¹⁰⁸. Virgilio habla, asimismo, de la «adormidera de Ceres»¹⁰⁹.

El uso ritual de psicoactivos vegetales tampoco escapó a la posterior cultura greco-romana. Como dice Nilsson, «hay en todo hombre, por humilde que sea su condición, un anhelo latente de comunión con lo divino, de sentirse elevado de lo temporal a lo espiritual. Esta forma de éxtasis encontró su heraldo en el dios que, junto con Apolo, se había grabado con mayor fuerza en el sentido religioso de la época: Dionisos»¹¹⁰. Precisamente existen una serie de testimonios que muestran la relación existente entre esta divinidad y algunas plantas psicotrópicas. Conservamos, por ejemplo, representaciones de vasos griegos en los que Dionisos aparece atendido por las ménades y coronado de cápsulas de adormidera¹¹¹. Nuestras propias fuentes afirman que la hiedra que las ménades recogían en sus *thyrsoi* —especie de cañas huecas que los recolectores de hierbas usaban para mantenerlas frescas (Teofrasto, *His. Plan.*, IX, 16,2)— poseía propiedades psicoactivas¹¹². De igual forma, a lo dicho anteriormente en relación a la naturaleza de algunos vinos griegos a los que, sin duda, se agregaba algún tipo de plantas psicotrópicas con el fin de potenciar sus propiedades embriagantes, debemos añadir ahora que existe una evidencia semejante respecto al vino utilizado como inductor de los trances extáticos en las ceremonias dionisiacas. Así, las representaciones de los vasos utilizados para la ceremonia de las Leneas muestran cómo se agregan hierbas al vino sagrado durante la mixtura, en presencia de la efigie de Dionisos¹¹³. De hecho, «estos vasos muestran a las devotas del dios en estados de éxtasis o locura, mientras mezclan el vino en un *Krater*, o «vasija para mezclas», en una mesa tras de la cual se yergue el pedestal enmarcado del dios. Encima de la mesa o pendiendo de ella hay diversas plantas y hierbas. Una vasija presenta incluso a una mujer que añade al *krater* una pizca de alguna hierba»¹¹⁴. Todo esto aumenta la sospecha de que el trance menádico estaba fundamentalmente provocado por la ingestión de un vino al que se le habían añadido

¹⁰⁷ Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion...*, p. 347, nota 22.

¹⁰⁸ Pausanias, II, 10,5.

¹⁰⁹ Virgilio, *Georg.*, II, 214.

¹¹⁰ M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925, p. 205.

¹¹¹ A. D. Trendall, *Frühhellenistische Vasen*, Leipzig, 1938, lám. 24.

¹¹² Plinio, *His. Nat.*, XXIV, 75; Nicandro, *Alex.*, II,176, cf. Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 146.

¹¹³ Cf. A. Frickenhaus, *Lenäenvasen*, Berlín, 1912, fig. 72; A. Picard-Cambridge, *The Athenian Dramatic Festivals*, Oxford, 1962, p. 30.

¹¹⁴ Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 152, nota 77.

determinadas plantas con el fin de convertirle en un licor de propiedades psicoactivas. El trance extático provocado por semejante licor era reforzado mediante otros procedimientos y técnicas paralelas, como son sobre todo las carreras y danzas rituales, que constituyen también un medio de provocar el trance, muy difundido en la Antigüedad. Así, en Oriente destacan los *nebîm* hebreos y el profetismo extático cananeo (*nabîs*), ambos muy interrelacionados, que en mitad de la exaltación de la música y la danza realizaban sus profecías¹¹⁵. También en Grecia poseemos manifestaciones en algún modo semejantes, como la de los que se iniciaban en los misterios de Eléusis, que pasaban la sexta noche cantando y danzando ininterrumpidamente junto al pozo sagrado, a la puerta del santuario¹¹⁶.

Asimismo, el profetismo extático tampoco fue desconocido en Grecia. Bajo la denominación de báquidas y sibilas, profetas y adivinos de ambos sexos habían recorrido Grecia y «mediante unos conocimientos no aprendidos profesionalmente»¹¹⁷ hacían sus vaticinios y utilizaban la catarsis para aliviar los males del espíritu¹¹⁸. El éxtasis que los iluminaba lo encontramos también en aquellos otros que, como la pitonisa en Delfos, permanecían vinculados al oráculo de algún santuario. En este sentido, quizá tenga alguna significación la relación existente entre Dionisos y Apolo con la mántica extática que comenzó a practicarse en Delfos, «tan alejada de la antigua manera apolínea de vaticinar mediante signos susceptibles de interpretación...»¹¹⁹. Quizá guarde también alguna significación la asociación de la Pitia délfica con el laurel¹²⁰, cuyos efectos sobre la psique no han sido siempre, deliberadamente, ponderados¹²¹.

Volviendo de nuevo a los misterios de Eleusis, encontramos todo un simbolismo vinculado a plantas narcóticas y psicotrópicas a cuyos orígenes ya hemos aludido. Como divinidad agrícola o espíritu del grano¹²², Démeter aparece frecuentemente asociada a la adormidera. Es por ello que las adormideras constituyen un motivo muy frecuente en la decoración eleusina, simbolizando, junto con la granada —de la que los antiguos griegos creían

¹¹⁵ M. García Cordero, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, Madrid, 1977, p. 575, cf. A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel*, Londres, 1877; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963; F. Notscher, «Prophetie im Umkreis des alten Israels», *Bibl. Zeitschs.*, n.f., X, 1966, pp. 161-197; G. Widenbreen, «Religión judeo-cristiana», *Historia Religionum I*, p. 242.

¹¹⁶ Eurípides, *Ion*, 1074 ss., cf. Kerenyi, *Eleusis...*, p. 79. Otros ejemplos similares los tenemos en Delos (cf. H. Diels, *Das Labyrinth*, Tübingen, 1921, p. 91) en las ceremonias en honor del joven Apolo, o en las Megalesias romanas (cf. Ovidio, *Fast.*, IV, 257 ss., 291 ss.). En realidad, danzas rituales y extáticas se encuentran muy difundidas en todas las culturas; en contextos eclesiásticos suelen acompañar determinadas ceremonias, cf. nota 185.

¹¹⁷ Rohde, *Psique...*, p. 350.

¹¹⁸ Herodoto, I, 62; IX, 94; Pausanias, X, 12,1; Plinio, *His. Nat.*, VII, 170 ss.; Esquilo, *Agam.*, 1114, 1216; Cicerón, *De divinat.*, I,18,34; cf. Rohde, *Psique...*, 364 ss.

¹¹⁹ Rohde, *Psique...*, p. 344; cf. R. Martin-H. Metzger, *La religión griega*, Madrid, 1977, pp. 177 ss.; H. W. Parke, *Greek Oracles*, Londres, 1967, pp. 39 ss.

¹²⁰ Parke, *Greek Oracles*, p. 75.

¹²¹ Martin-Metzger, *La religión griega*, p. 55.

¹²² Esta última es la tesis de Nilsson, cf. *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954, pp. 69 ss., contra: Otto, «The Meaning of the Eleusinian Mysteries», p. 17.

que era una evolución comestible de la adormidera— tanto el rapto marital como la fértil resurrección a partir de la muerte¹²³. De esta forma, la adormidera se convierte también en un atributo de los sacerdotes de Eleusis, como se comprueba, por ejemplo, en la célebre urna Lovatelli que representa la iniciación de Heracles¹²⁴. También Core aparece asociada a flores y plantas narcóticas, como el mismo *narkissos*¹²⁵; y asimismo Pluto, fruto de los amores de Démeter y Iasión, llamado a favorecer a aquellos que habían recibido la iniciación en Eleusis, aparece también en ocasiones asociado a la adormidera¹²⁶. Todo ello, creemos, trasciende del mero simbolismo mitológico; representa, en realidad, la pervivencia de una antigua tradición que arranca de la utilización ritual de la adormidera y el opio en los cultos relacionados con divinidades agrícolas y de la fertilidad en el Mediterráneo Oriental durante el período prehelénico. Esto puede venir a ser corroborado por una prueba documental: poseemos una inscripción procedente del Ática que se refiere a la celebración de las Tesmoforias, fechada hacia mediados del siglo IV a.C., y en la que se mencionan distintas clases de panecillos que eran utilizados durante el ritual, entre ellos algunos están hechos de cápsulas de adormidera¹²⁷. En su relación con Démeter-Perséfone esta vieja tendencia de carácter también ctónico tuvo uno de sus escenarios adecuados en la celebración de los llamados misterios menores en Agrai. En ellos se recordaba el rapto —es decir, la muerte— de Perséfone¹²⁸; no es preciso insistir sobre la asociación de este hecho con el narcótico *narkissos*, pero cabe recordar que la adormidera «quema los campos»¹²⁹, por lo que representa la muerte del cereal y del grano. Tampoco hay que olvidar que Dionisos —que en ocasiones aparece asociado a la adormidera— es el «Zeus de Nisa», el lugar en que ocurrió el rapto de Perséfone, por lo cual estaba también presente en Agrai¹³⁰, y que las connotaciones de esta divinidad son fundamentalmente extáticas. Tal vez, todo ello tenga que ver con el vocablo utilizado para denominar a esta primera iniciación —*μύησις*— que significa «cerrar»; «cerrado sobre sí mismo como una flor»¹³¹, el iniciado re-experimentaba, mediante un acto interno, la pasividad de Perséfone, la pristina llegada de la muerte¹³².

¹²³ Kerenyi, *Eleusis...*, pp. 74-75, 130-144, 180 y 184.

¹²⁴ Roussel, *B.C.H.*, 54, 1930, p. 51; cf. Kerenyi, *Eleusis...*, pp. 55 y 75.

¹²⁵ Jung-Kerenyi, *Essays on a Science of Mythology...*, p. 108.

¹²⁶ Martin-Metzger, *La religión griega*, p. 195.

¹²⁷ *JG.*, II, 1184, cf. Karageorghis, «A Twelfth-century BC opium pipe...», p. 127.

¹²⁸ Jung-Kerenyi, *Essays on a Science of Mythology...*, p. 139.

¹²⁹ Virgilio, *Georg.*, I, 78.

¹³⁰ Sobre el «Zeus de Nisa», cf. Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 145; Martin-Metzger, *La religión griega*, p. 170; sobre Dionisos en Agrai, cf. F. Foucart, *Les mysteres d'Eleusis*, París, 1914, pp. 141 ss.; Jung-Kerenyi, *Essays on a Science of Mythology...*, p. 139; Kerenyi, *Eleusis...*, 51-52; contra: G. Milonas, *Eleusis and the Eleusian Mysteries*, Princeton, 1961, pp. 275 ss.; refutado por Ruck en *El camino a Eleusis...*, pp. 213-219.

¹³¹ Kerenyi, *Eleusis...*, p. 46.

¹³² Jung-Kerenyi, *Essays on a Science of Mythology...*, 139; cf. Otto, «The Meaning of the Eleusinian Mysteries», pp. 20-21.

En Eleusis las viejas tradiciones ctónicas de iniciación que proporcionaban su auténtico sentido a los Misterios se reconcilian con el universo olímpico, como Démeter se reconcilió finalmente con Zeus, tras recuperar a su hija ¹³³. Es por ello que el antiquísimo brebaje ritual indoeuropeo ocupa un lugar destacado. Pero lo que el *kykeon* enseñaba en Eleusis «no es que las almas viven cuando se separan del cuerpo, sino *cómo* será ese su vivir» ¹³⁴. Esta enseñanza que no podía ser encerrada en palabras ni, por tanto, ser transmitida con ellas, esta «inefable visión» ¹³⁵ era, en realidad, una resurrección dentro del individuo, un nacer a sí mismo que abría los ojos a la auténtica vida del espíritu; una conmoción espiritual tan fuerte que a partir de entonces hacía considerar de otra manera las cosas de este mundo y adquirir la certeza de una verdadera y luminosa existencia espiritual «después de la muerte, cuando descienda a la oscuridad tenebrosa» ¹³⁶. Es de esta forma que el *kykeon* presenta precisas equivalencias con la antigua bebida sagrada indoirania (Soma-Haoma) en tanto que, como aquélla, proporciona una existencia más serena y próspera en esta vida y una dichosa inmortalidad en la otra: «hemos bebido el Soma, hemos llegado a ser inmortales, hemos llegado a la luz, hemos alcanzado a los dioses» ¹³⁷.

Con el tiempo, los misterios de Eleusis, sin perder su importancia, encontrarían la competencia de otros cultos místéricos, de entre los cuales los isíacos habrían de adquirir una especial relevancia. Una vez más, uno de los atributos de Isis y de sus sacerdotes es la adormidera ¹³⁸. Igualmente la sucinta descripción de los misterios isíacos que nos es proporcionada por Apuleyo evoca mucho de lo que sabemos acerca de los misterios de Eleusis: «Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a su regreso crucé todos los elementos; en plena noche vi el Sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a las diosas del infierno y del cielo; las contemplé cara a cara y las adoré de cerca» ¹³⁹. Hacía mucho tiempo, por lo demás, que en Egipto Isis había asimilado los rasgos específicos de Hathor —ambas se representan, por ejemplo, coronadas con los cuernos liriformes que encierran un disco solar—, diosa del amor y de la fertilidad en cuyas ceremonias, ya vimos, se producían rituales extáticos mediante bebidas embriagantes. Identificada también con la Astarté-Afrodita oriental, en Grecia algunos rasgos del culto de Isis fueron introducidos en Eleusis de la mano de Démeter; a la inversa, allí donde la diosa egipcia había sido adorada desde siempre los griegos la consideraban la «Sagrada Madre de Eleusis» y «llegaron incluso a igualar a las dos diosas» ¹⁴⁰. Se produce, por tanto, en el

¹³³ *Himno homérico a Démeter*, 460 ss.

¹³⁴ Rohde, *Psique...*, p. 279.

¹³⁵ Otto, «The Meaning of the Eleusinian Mysteries», pp. 21-23; Kerényi, *Eleusis...*, pp. 95-102.

¹³⁶ *Himno homérico a Démeter*, 483.

¹³⁷ *Rig. Veda*, VIII, 48, 3.

¹³⁸ Cf. Daremberg-Saglio, XIII,1, p. 580.

¹³⁹ Apuleyo, *Met.*, XI, 23,7.

¹⁴⁰ Herodoto, II,59; Jung-Kerényi, *Essays on a Science of Mythology...*, p. 181.

culto de la Isis greco-romana la convergencia de dos antiguas tradiciones vinculadas con ritos de carácter extático asociados a la ingestión o consumo de psicoactivos vegetales: la propia de esta divinidad nilótica, estrechamente relacionada con tradiciones y ritos semejantes del Mediterráneo Oriental¹⁴¹ y aquella otra que caracterizaba la «inefable visión» en la Sagrada Noche de Eleusis.

Creo que es suficientemente evidente que el impulso místico-religioso, común a todos los pueblos y a todas las culturas, fue a menudo satisfecho en la Antigüedad mediante la utilización de plantas psicotrópicas capaces de provocar estados de trance, de inducir al éxtasis. En este sentido el mundo antiguo no hace sino participar en una tendencia universalmente expresada, como había sido ya observado por Rohde: «El afán por llegar a encontrar la unión con el dios, por sumirse por entero en la divinidad, forma la base sobre la que se estructura toda la mística de los pueblos civilizados, así como el culto entusiástico de los pueblos primitivos. Esta mística no siempre puede prescindir de los medios exteriores que provocan la excitación y el entusiasmo. Dichos medios suelen ser siempre los mismos, como muy bien sabemos por las orgías religiosas de estos pueblos: música, danza frenética y estimulantes narcóticos»¹⁴².

Históricamente, la Antigüedad hereda esta práctica de los tiempos precedentes y hay datos como para hacernos sospechar que el uso ritual de los psicoactivos vegetales procede en último término del chamanismo extático practicado por los cazadores euro-asiáticos del Mesolítico, e incluso del Paleolítico. La existencia de este sustrato de chamanismo prehistórico ha sido puesta de relieve fundamentalmente por Kirchner, que recoge la evidencia de prácticas chamanísticas en los tiempos neolíticos, y que sugiere un origen común para Oriente y Europa en el desarrollo y expansión de la última cultura paleolítica desde las estepas del S.O. de Siberia¹⁴³. Precisa-

¹⁴¹ En su calidad de diosa del amor y de la fertilidad, Hathor se identifica con Astarté-Afrodita (cf. Herodoto, II,40.5); más tarde, Isis, al asumir estos rasgos de «Gran Madre», entra también dentro de este sincretismo (cf. Frankfort, *Reyes y dioses*, pp. 68, 193 ss. y 306; J. Sainte Fare Garnot, *La vida religiosa en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, 1977, pp. 46-7). Sobre la utilización de la adormidera cultural: cf. Karageorghis, «A Twelfth-century BC Opium pipe...», p. 129.

¹⁴² Rohde, *Psique...*, p. 320. La combinación de todos estos elementos parece haberse dado también en la celebración de los misterios frigios en honor a Cibele. Esta divinidad y sus sacerdotes aparecen de nuevo asociados a la adormidera (por ejemplo, cf. A. García Bellido, *Arte Romano*, Madrid, 1972, p. 426, fig. 736), lo que se explica por el sincretismo de la Magna Mater con otras divinidades agrícolas similares. El entusiasmo extático que se producía en la celebración de estos misterios era comparado con el entusiasmo báquico de los cultos a Dionisio, en virtud de un procedimiento común: la música (cf. Plutarco, *Amat.*, 758 E). Ésta ocupaba un papel preponderante como inductor al éxtasis en los misterios de Cibele (cf. P. Boyancé, «Sur les mystères phrygiens», *R.E.A.*, XXXVII, 1935, pp. 161-164), pero podía no haber sido el único factor; sabemos que los iniciados bebían del cymbalo y que en éste se vertía alguna especie de licor (cf. M. Graillot, *Le culte de Cybèle*, París, 1912, pp. 181 ss.).

¹⁴³ H. Kirchner, «Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», *Anthropos*, 47, 1952, pp. 245 ss. y 282 ss.; este autor remonta los testimonios más antiguos de prácticas chamánicas al paleolítico (Lascaux); orígenes paleolíticos son también defendidos por K. J. Narr, «Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas», *Saeculum*, 10,3, 1959, pp. 233-72.

mente en el chamanismo siberiano moderno basado en la *amanita muscaria*¹⁴⁴, encuentra Wasson una especie de fósil del antiguo estrato extático-chamanista en el cual tendrían también sus raíces los ritos védicos de inicios del segundo milenio¹⁴⁵. Por su parte el conocido antropólogo La Barre ha argumentado un origen común del uso de alucinógenos y psicotrópicos en los contextos rituales del Viejo y del Nuevo Mundo en el chamanismo prehistórico euro-asiático. La diferencia entre ambos estribaría en que, mientras en el Viejo Mundo la Revolución Neolítica y los subsecuentes desarrollos socioeconómicos e ideológicos fundamentales produjeron cambios profundos en las viejas religiones y en ocasiones su supresión total —como en el caso del chamanismo extático asociado a las plantas psicotrópicas que desapareció en sus aspectos más específicos erradicado por las nuevas religiones estatales—, en el Nuevo Mundo se da, por el contrario, debido a una evolución histórica diferente, la supervivencia de un chamanismo esencialmente paleomesolítico euroasiático, que los antiguos cazadores de grandes animales llevaron consigo desde el Asia nororiental¹⁴⁶. En las páginas anteriores hemos podido observar la existencia de ritos y ceremonias típicamente chamanistas, incluida la utilización de psicoactivos vegetales, en algunas culturas no urbanizadas como las de los tracios, escitas y massagetas¹⁴⁷. Ahora bien, se puede apreciar la existencia de las viejas raíces chamanísticas en los complejos religiosos de Egipto y Mesopotamia. Tal ocurre, por ejemplo, con el desmembramiento del cadáver de Osiris, que evoca una vieja práctica común en el rito de iniciación de un nuevo chamán¹⁴⁸. Asimismo, Jaritz y Butterworth han observado la existencia de un fondo chamanístico en algunas de las ceremonias descritas en el Poema de Gilgamesh¹⁴⁹. De igual forma, un tema tan generalizado en el mito y la religión del antiguo Oriente, representado una y otra vez en el arte y la literatura, como es el del Árbol de la Verdad y el Árbol de la Vida¹⁵⁰, está muy estrechamente asociado con un elemento que ocupa un papel central en la cosmología del chamanismo: el Árbol del Mundo o el Árbol Cósmico, vinculado con buena parte de los poderes que posee el chamán; «pero importa recordar desde ahora que en un

¹⁴⁴ W. I. Jochelson, «The Koryak. Report of the Jessup Expedition», *Memories of the American Museum of Natural History*, 10,2, 1908, pp. 583 ss.; R. Gordon Wasson, «Fly Agaric and Man», *Etnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs* (D. H. Efron, ed.), Washington, 1967, pp. 405-414; Furst, *Alucinógenos y cultura*, pp. 164-175.

¹⁴⁵ R. Gordon Wasson, «What was the Soma of the Aryans?», *Flesh of the Gods The Ritual Use of Hallucinogens* (P. T. Furst, ed.), Nueva York, 1972, pp. 201-213. Los indicios de chamanismo en los Vedas han sido señalados por Eliade (cf. *El chamanismo...*, pp. 314 ss.).

¹⁴⁶ W. la Barre, «Old and New World Narcotics: A Statical Question and an Ethnological Reply», *Economic Botany*, 24, 1970, pp. 368-373.

¹⁴⁷ Cf. Eliade, *El chamanismo...*, pp. 306 y 309-10.

¹⁴⁸ Cf. Eliade, *El chamanismo...*, pp. 60-4 y 139-143. El rito del despedazamiento del candidato a chamán se vincula así estrechamente con otros rituales de iniciación en los que interviene una representación simbólica de la muerte y resurrección del neófito.

¹⁴⁹ K. Karitz, «Schamanistisches im Gilgames-Epos», *Beiträge zur Geschichte des Alten Orients*, Baden-Baden, 1971; E. A. S. Butterworth, *The Tree and the Navel of the Earth*, Berlín, 1970.

¹⁵⁰ P. Dhorme, «L'arbre de verité et l'arbre de la vie», *Revue Biblique*, 4, 1907, pp. 99-121.

sin número de tradiciones arcaicas, el Árbol Cósmico, expresando el propio carácter sagrado del mundo, su fecundidad y su perennidad, se halla estrechamente relacionado con las ideas de reacción, de fertilidad y de iniciación y, en última instancia, con la idea de la realidad absoluta y de la inmortalidad. El Árbol del Mundo se convierte así en el Árbol de la Vida y de la Inmortalidad»¹⁵¹. Pero, como observa García Cordero, «en realidad no es difícil establecer una relación conceptual entre el «Árbol de la Vida» que debía conferir la inmortalidad y «la Planta de la Vida» que el rejuvenecimiento en busca del cual se fue Gilgamesh a la desembocadura de los ríos...»¹⁵².

Tampoco faltan autores que hayan señalado la existencia de un sustrato de chamanismo en la antigua Grecia. A los viejos trabajos de Rohde¹⁵³ y Meuli, que vio indicios de chamanismo en la épica griega¹⁵⁴, siguieron los de Dodds, que encuentra una gran influencia del chamanismo escita en la evolución de la espiritualidad griega¹⁵⁵, y Eliade, que destaca la presencia en el mito de Orfeo de muchos elementos que se pueden comparar con la ideología y la técnica chamánicas. Igualmente señala este autor la existencia de algunos personajes relacionados con Apolo, como el legendario Abaris y Aristeas de Proconeso, así como otros casos y leyendas —Hermotimo de Clazomenes, Epiménides de Creta— entre las que destaca el trance extático de Er narrado por Platón¹⁵⁶, manifestando todos ellos un contenido típicamente chamánico¹⁵⁷. Más reciente es el de Butterworth, que analiza la existencia de un chamanismo pre-olímpico propio de los clanes y jefes que dieron lugar a los reinos micénicos. Este viejo sustrato chamanístico, cuyo origen, según el autor, podría encontrarse en las prácticas similares de Siberia y el Asia Central, se situaba en la base de algunos de los cultos de clanes que existían en Grecia durante los siglos XIV y XIII a.C.; y fue igualmente el punto de partida de algunas posteriores divinidades del panteón olímpico, como Poseidón o Hermes, mientras que el mito recuerda la existencia de antiguos chamanes como Tántalo, Perseo, Pélope y Belerofontes. El propio Agamemón aparece muy relacionado con la figura de un chamán¹⁵⁸.

De igual forma, la célebre Sibila de Cumas parece haber pertenecido a una destacada familia de chamanes. Ella misma era hija de Glaucó¹⁵⁹, personaje mítico directamente vinculado con toda una serie de tradiciones etnobotánicas relativas a plantas de carácter psicotrópico¹⁶⁰ y que poseía

¹⁵¹ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 219-222.

¹⁵² García Cordero, *La Biblia...*, p. 32.

¹⁵³ Rohde, *Psique...*, p. 346 ss., habla de los antiguos extáticos entre los griegos sin hacer ninguna referencia concreta al chamanismo. Muchos de los casos que presenta serán interpretados en este sentido por autores posteriores (cf. nota 158).

¹⁵⁴ K. Meuli, «Seythica», *Hermes*, 70, 1935, pp. 137-172.

¹⁵⁵ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Ángeles, 1951, pp. 135 ss.

¹⁵⁶ Platón, *Rep.*, 614 B ss.

¹⁵⁷ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 304-8.

¹⁵⁸ Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World...*, pp. 135-173.

¹⁵⁹ Virgilio, *Aeneid.*, VI, 36.

¹⁶⁰ Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 201 ss., nota 81.

algunas de las cualidades más típicas de un chamán; así, se dice que podía predecir el futuro¹⁶¹, y que tras comer la hierba maravillosa de las Islas de los Beinaveturados —hierba que había sido sembrada por Cronos y que daba a los caballos de Helios el vigor necesario para volar por los aires— había adquirido el don de la inmortalidad¹⁶².

Para terminar, sólo queda por destacar que indicios de la existencia de chamanismo relacionados con determinadas creencias de ultratumba y de viajes al Infierno han sido rastreados por Muster en el mundo etrusco¹⁶³.

Llegados a este punto, es preciso señalar, contrariamente a lo que piensa Eliade¹⁶⁴, la estrecha relación existente desde un principio entre el chamanismo extático y el uso de plantas psicotrópicas y alucinógenas¹⁶⁵. Pero, tal y como ha observado Furst, «todo el tema de las sustancias químicas en la naturaleza y su relación, real o potencial, con estados alternos de la conciencia es vasto y complejo. Se extiende hasta el origen de lo que Jung llamó *arquetipos*, temas universales que generan mitos en la tradición oral (especialmente el contenido sorprendentemente similar de la mitología funeraria, heroica y chamanística que existe en todo el mundo), el arte y la iconografía...»¹⁶⁶. Es en este sentido que puede resultar singularmente sugestiva la idea de Wasson en torno a los orígenes del Árbol de la Vida. Según este autor el mero concepto del Árbol de la Vida y de la Hierba Maravillosa que crece en su base puede tener muy bien su génesis en la relación micorrizal entre la *amanita muscaria* y determinados árboles, como el abedul y el pino. La cuna de este arquetipo habría sido, por tanto, el bosque del cinturón asiático en tiempos prehistóricos desde donde se había extendido posteriormente hacia Mesopotamia y el Cercano Oriente¹⁶⁷. Ahora bien, aunque tal sugerencia pueda parecer extraordinariamente aventurada, algunas consideraciones paralelas son dignas de merecer atención; así, la serpiente aparece muy frecuentemente asociada a las raíces del Árbol del Mundo¹⁶⁸; pero resulta que es bien conocida la relación existente entre el papel preponderante y prácticamente universal de la serpiente en la simbología chamánica y las visiones provocadas por la ingestión de alucinógenos en este mismo contexto¹⁶⁹. También resultará interesante recordar que los antiguos asociaban a las serpientes con las cualidades tóxicas y psicotrópicas de determinadas plantas, ya que se pensaba que estas últimas adquirían

¹⁶¹ Diodoro, IV,4,89.

¹⁶² Ateneo, VII, 296 ss.

¹⁶³ W. Muster, «Der Schamanismus bei des Etrusken», *Frühgeschichte und Sprachwissenschaft* (W. Braudestein, ed.), Viena, 1948, pp. 60-77.

¹⁶⁴ Eliade, *El chamanismo...*, p. 313.

¹⁶⁵ La Barre, «Old and New World Narcotics...», pp. 368 ss.; Harner, *Alucinógenos y chamanismo, passim*; Furst, *Alucinógenos y cultura, passim*; Schultes-Hofmann, *Plantas de los dioses...*, *passim*; Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World...*, p. 155; cf. nota 189.

¹⁶⁶ Furst, *Alucinógenos y cultura*, pp. 39 y 101-113.

¹⁶⁷ Wasson, «What was the Soma...?», pp. 211-213.

¹⁶⁸ Eliade, *El chamanismo...*, p. 221; Wasson, «What was the Soma...?», p. 213.

¹⁶⁹ Harner, *Alucinógenos y chamanismo*, pp. 23, 26, 167 y 171-186; Furst, *Alucinógenos y cultura*, pp. 110 y 263-265.

tales propiedades por contaminación de estos reptiles¹⁷⁰. Especial interés tiene, en relación con todo ello, el mito de Erictonio. Como se recordará, este personaje mitad hombre, mitad serpiente, era el hijo adoptivo de Atenea, de la que se han señalado sus íntimas conexiones con el chamanismo (—había sido en otro tiempo patrona de los chamanes—)¹⁷¹; su padre era Hefaiostos, el dios que fue expulsado del Olimpo por su propia madre, Hera, a causa de su deformidad congénita. Este rasgo es particularmente interesante, ya que, como observa Eliade, muy frecuentemente las taras físicas son interpretadas como signo de una predestinación de los dioses o espíritus hacia el futuro chamán¹⁷². Pero el mito continúa de una forma especialmente reveladora: expulsado del Olimpo, Hefaiostos cae en el Océano; ahora bien, «como se creía que Océano rodeaba el mundo habitado, él y sus hijas señalaban la última frontera, más allá de la cual se extendía el otro mundo»¹⁷³; es por ello que el Océano y las aguas simbolizaban el tránsito a la muerte, el camino hacia el Hades. También Glauco y su inmortalidad está asociada con el mar; y el rapto de Perséfone se produce estando acompañada de las hijas de Océano; baste recordar que en los confines de la tierra, en el Océano, se encontraban los «Campos Elíseos», las «Islas de los Bienaventurados»¹⁷⁴. Hefaiostos cae, pues, en dirección a la muerte, lo que recuerda muy cercanamente los ritos chamánicos de iniciación en los que el candidato debe primero morir simbólicamente para resucitar luego a su nueva vida en contacto con las fuerzas supranaturales¹⁷⁵. Posteriormente Hefaiostos, salvado por las hijas de Océano, se venga de su madre enviándole un trono de oro que la aprisiona con invisibles cadenas, lo que puede ser una alusión a los poderes mágicos del dios deforme. Mucho más significativo es el hecho de que la reconciliación se produzca por la mediación de Dionisos, el dios extático por excelencia, así como que el hermano de Hefaiostos fuera Ares, que ha sido identificado como una divinidad de la posesión y del éxtasis¹⁷⁶. Por lo demás, Hefaiostos es el herrero arquetípico, amén de dios del fuego, y en todas partes herreros y chamanes han estado siempre estrechamente relacionados: «el oficio de herrero viene, por su importancia, inmediatamente después de la vocación del chamán... *su poder sobre el fuego*, y especialmente la magia de los metales, les han conseguido en todas partes a los herreros la reputación que tienen de temibles hechiceros»¹⁷⁷.

Todo parece indicar que el padre de Erictonio, el hombre-serpiente, era un poderoso chamán. Su relación con las plantas psicotrópicas y sus efectos viene atestiguada por su vinculación con Dionisos, y por el hecho de haber sido padre también de Egipto, del que se decía que era la tierra de las drogas.

¹⁷⁰ Nicandro, *Alex.*, 521 ss.; Plinio, *His. Nat.*, IX,5.

¹⁷¹ Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World...*, pp. 160-73.

¹⁷² Eliade, *El chamanismo...*, p. 43.

¹⁷³ Wasson-Hofmann-Ruck, *El camino a Eleusis...*, p. 167.

¹⁷⁴ Rohde, *Psique...*, pp. 88 ss.

¹⁷⁵ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 45 ss.

¹⁷⁶ Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World...*, p. 160.

¹⁷⁷ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 361-64.

El mismo Erictonio está asociado al éxtasis en la locura que produce a sus ayas, cuando, desobedeciendo a su madre Atenea, abrieron el canasto en el que estaba encerrado¹⁷⁸.

El rol de la serpiente en un contexto chamanístico y herbario aparece también en el Poema de Gilgamesh, en el que el héroe desciende también hasta el fondo del mar para conseguir la «planta de la vida» que confería el rejuvenecimiento, y que le fue arrebatada por una serpiente mientras se bañaba en una laguna¹⁷⁹. Y un dios serpiente aparece también en época de Gudea; era llamado Nin-gis-zi-da o «señor del Árbol de la Verdad», lo que una vez más nos muestra la relación ya indicada¹⁸⁰.

Como se ha visto, el chamanismo extático íntimamente conectado con el uso de psicoactivos vegetales, amén de ser el probable origen de algunos arquetipos, como la serpiente o el Árbol de la Vida, fue con casi absoluta seguridad el medio por el que la Antigüedad heredó la utilización ritual de tóxicos y psicotrópicos con fines místico-extáticos. Una vez más, la Arqueología nos ha proporcionado alguna documentación al respecto, ayudándonos a establecer la certeza de que nuestros ancestros prehistóricos poseían conocimientos concretos sobre plantas psicoactivas que tan importante papel juegan y han jugado en culturas más modernas similares a las suyas. Así, en Shanidar (Iraq) hay un entierro neanderthaliense en el que los investigadores descubrieron grupos de polen de ocho clases de plantas, de las cuales al menos siete poseen valor medicinal y una de ellas —*ephedra*— contiene un activo y conocido estimulante nervioso, la efedrina¹⁸¹. Tal vez nos encontramos ante los primeros «medicine-Men» muy vinculados con el origen del chamanismo. En el enterramiento neolítico de la Cueva de los Murciélagos en Albuñol (Granada) aparecieron algunos cadáveres situados en el fondo de la caverna asociados a cestillos que contenían restos de flores y semillas de adormidera¹⁸². De igual modo, en los palafitos de Suiza e Italia han sido encontradas cápsulas de adormidera en grandes cantidades y de una variedad, al parecer, cultivada, lo que presupone un conocimiento específico y unos fines concretos¹⁸³.

A lo largo de las anteriores páginas hemos comprobado cómo el hombre antiguo satisfacía un poderoso impulso que nace en los individuos de los más diversos pueblos y culturas. Esta universalidad del trance extático de carácter místico-religioso es asumida de forma generalizada por eruditos y especialistas. Todo el mundo parece estar de acuerdo en que el hombre, sea cual fuere

¹⁷⁸ Pausanias, I, 38,3; Eurípides, *Ion*, 215 ss., 270 ss.

¹⁷⁹ *Gilgamesh*, XI.305.

¹⁸⁰ Dhorme, «L'arbre de la verité...», p. 99.

¹⁸¹ R. S. Solecki, «Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq», *Science*, 190, 1975, pp. 880-1.

¹⁸² M. de Góngora, *Antigüedades Prehistóricas de Andalucía*, Madrid, 1936, pp. 23-36, citado en J. Caro Baroja, *Los Pueblos de España, I*, Madrid, 1975, p. 42.

¹⁸³ *R. E.*, XV, 2, p. 2435; cf. Lewin, *Les paradis artificiels*, pp. 46-7; Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion...*, p. 347, nota 22.

su condición y la cultura histórica a que pertenezca, necesita en ocasiones trascender de su realidad cotidiana para alcanzar un universo y un estado más sublime en el que se facilita el encuentro con lo sobrenatural, más allá del tiempo y el espacio ordinarios¹⁸⁴. Tal éxtasis requiere unas técnicas entre las que los psicoactivos vegetales no son sino una de las más rápidas y eficaces; esta eficacia radica también en el hecho de que permite obtener una experiencia extática relativamente homogénea a grupos numerosos de personas con un coste físico muy bajo. Aun así, otras técnicas fueron también ampliamente empleadas en la Antigüedad: música y danzas frenéticas acompañadas a menudo de copiosas libaciones aparecen aquí y allá confirmando la universalidad del impulso extático¹⁸⁵. Todo ello indica muy claramente que el origen de este impulso no se encuentra en los condicionamientos socio-culturales, por más que éstos transformen posteriormente sus manifestaciones concretas. En este punto adquiere toda su significación la argumentación del doctor Andrew T. Weil, que mantiene que el deseo de conseguir periódicamente estados alternos de conciencia es en el hombre un impulso innato, biológico y normal, análogo al hambre o al impulso sexual, que se encuentra enclavado en la estructura neurofisiológica del cerebro¹⁸⁶. Si damos crédito a los postulados científicos de la Biología Evolutiva tendremos forzosamente que concluir que entonces la necesidad de alterar periódicamente la conciencia viene condicionada por la propia estructura genética y, por tanto, forma parte de algún modo, o se relaciona de alguna forma, con una estrategia biológica cuyo fin último es siempre la conservación de la especie, aunque tales implicaciones se nos escapen ya por completo. En cualquier caso, la experiencia místico-religiosa asociada a los trances extáticos tendría sus orígenes más remotos en la propia naturaleza biológica del individuo y posteriormente se moldearía y transformaría en su valoración de acuerdo con los condicionamientos y pautas socio-culturales¹⁸⁷. Tal vez resida también aquí la explicación, al menos en parte, de las crisis extáticas colectivas que se han producido de tanto en tanto a lo largo de la Historia. En la Antigüedad fueron conocidas con el nombre de coribantismo o furor báquico y los afectados, «fuera de toda circunstancia exterior capaz de provocar el fenómeno» padecían alucinaciones visuales y auditivas, caían

¹⁸⁴ Rohde, *Psique...*, pp. 318 ss.; Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 265; Eliade, *El chamanismo...*, p. 384.

¹⁸⁵ Sobre la danza, cf. Rohde, *Psique...*, p. 318. Los cultos y ceremonias de carácter orgiástico se encuentran muy difundidos por el mundo antiguo. En el Próximo Oriente se documentan en relación a Istar, Astarté y Baal, así como en los *nehim* cananeos; en Egipto los encontramos en la Fiesta de Opet, en las ceremonias de Hathor y en los festivales de Isis y Osiris; en Chipre y Creta se vinculan al culto de Afrodita; en Tracia aparecen relacionados con el culto a Sabacio, y en Frigia con el de Cibeles; en el mundo griego se documentan relacionados con el culto a Zeus en Creta, con determinadas divinidades femeninas, como Artemis, y con los rituales dionisiacos; en Italia también penetró, como en Grecia, el furor báquico-dionisiaco y las orgías de la Magna Mater.

¹⁸⁶ A. T. Weil, *The Natural Mind*, Boston, 1972, pp. 17 ss.

¹⁸⁷ Eliade, *El chamanismo...*, p. 348.

en un profundo paroxismo y eran atacados «por el furor irresistible de la danza»¹⁸⁸.

Todo lo dicho en último lugar tiene un especial interés porque muy bien podría resultar que el impulso innato a alterar la conciencia en su vertiente místico-religiosa¹⁸⁹ se haya encontrado entre los factores que acompañaron la aparición de las burocracias y demás corporaciones sacerdotales en torno a los cultos eclesiásticos. Pues, si el impulso y el trance extático ha singularizado al chamán en las sociedades simples como especialista en el contacto y comunicación con los Otros Mundos¹⁹⁰, al mismo tiempo el chamán cumple a su vez una función integradora. Porque resulta que, en sí misma, la experiencia extática no es socialmente aglutinadora si no es integrada en una perspectiva ideológico-cultural adecuada. En otras palabras, el trance extático por sí sólo no promueve la solidaridad ni la cohesión social, ni la identificación ideológico-cultural¹⁹¹, si antes no ha sido previamente «programado» en este sentido, que es lo que normalmente suele suceder¹⁹². Ello no es menos cierto cuando tales trances extáticos han sido inducidos mediante algún agente psicotrópico o alucinógeno, como es frecuente en las sociedades primitivas y arcaicas, e incluso, como señala Harner, el uso extendido de ellos para obtener experiencias extáticas entre la gente del pueblo tiende muy probablemente a competir con la autoridad de las jerarquías sacerdotales¹⁹³; y ello puede ser un factor que dificulte la expansión ideológica de la élite.

En relación con todo ello, las danzas y ordalias que suelen acompañar este tipo de manifestaciones y experiencias actúan, no sólo intensificando la potencia del trance extático, sino también, como ceremonias colectivas que son, programando culturalmente tal experiencia; ello equivale a decir que el trance extático se convierte en un elemento integrado e integrador mediante

¹⁸⁸ Rohde, *Psique...*, pp. 336-337; para otros ejemplos históricos similares, cf. *ibidem*, pp. 332-33 y 337, nota 13.

¹⁸⁹ En este sentido se ha especulado con la posibilidad de que la técnica del trance extático «haya podido contener desde un principio, esto es, desde los meros inicios de la religión misma, el potencial psicodélico del medio ambiente natural. Esta posibilidad se vuelve más factible en cuanto que el ser humano, con el cual el hombre, primero como cazador y después como domesticador, ha vivido en una relación íntima durante decenas de miles de años, tiene una relación intrigante con el hongo alucinógeno *amanita muscaria*, incluso hasta el punto de la enervación. Este fenómeno difícilmente pudo pasar desapercibido para los pueblos paleo-euroasiáticos desde mucho tiempo atrás, así como en realidad impresionó a las tribus recientes de Siberia»; cf. Furst, *Alucinógenos y cultura*, pp. 20-1, ver también pp. 292-96.

En cualquier caso, «la evidencia arqueológica y de otro tipo es tal, que podemos afirmar con seguridad que la mayoría de las sociedades, si no todas, que todavía utilizan plantas alucinógenas en sus rituales lo han venido haciendo desde hace muchos siglos, si no es que milenios». Cf. *ibidem*, p. 41; Harner, *Alucinógenos y chamanismo*, p. 10.

¹⁹⁰ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 25 ss.

¹⁹¹ Ya que se trata de «...una conmoción del ser entero en la cual parecen abolidas todas las leyes de la vida normal... El éxtasis es una *locura pasajera*, así como la locura es un éxtasis permanente», cf. Rohde, *Psique...*, p. 315. Para un ejemplo cercano, cf. M. Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, 1982, pp. 209 ss.

¹⁹² Eliade, *El chamanismo...*, pp. 16 y 24-25; Furst, *Alucinógenos y cultura*, pp. 41-42.

¹⁹³ Harner, *Alucinógenos y chamanismo*, p. 11.

la ritualización¹⁹⁴, pues gracias a ella adquiere un contenido simbólico reconocible. El chamán es, por consiguiente, la pieza clave en estas ceremonias, ya que por su propia experiencia singularizada es el encargado de dirigir la emotividad extática del grupo hacia el objetivo perseguido y culturalmente identificable. Previamente, la interpretación de sus propias experiencias extáticas ha sido condicionada en gran parte por los factores socio-culturales dominantes del grupo al que pertenece¹⁹⁵. Aun en los trances extáticos más solitarios, en aquellos que no forman parte de una ceremonia colectiva, el individuo, tanto si se trata de un neófito como de un profano, es o ha sido adoctrinado por algún otro chamán, por sus parientes, o en último término por cualquier otro individuo de la comunidad. Sólo en este contexto la experiencia extática se revela como algo socio-culturalmente valioso, que en las sociedades iletradas —aquellas donde existe precisamente una tendencia más fuerte a provocar el trance extático mediante psicoactivos vegetales— permite verificar mediante la propia confrontación personal la existencia de los poderes sobrenaturales y sus relaciones con el individuo¹⁹⁶. Al tiempo también permite comprobar y, por consiguiente, ayuda a asumir culturalmente e identificar, la validez de las viejas tradiciones socio-culturales propias del grupo que ha escuchado recitar a sus mayores desde su primera infancia¹⁹⁷. A partir de ahí, el trance extático se convierte en una forma de integrar y validar la cultura, y cuando es provocado por plantas psicotrópicas o alucinógenas, éstas se convierten en elementos culturales significativos, ya que en este contexto las «plantas mágicas» actúan ratificando la cultura, no proporcionando medios temporales de escapar a ella. En este terreno el chamán es el aglutinador de los impulsos extáticos de la comunidad a la que pertenece, y como tal institucionaliza una función integradora de las percepciones sobrenaturales, dándoles un sentido concreto dentro del funcionamiento social del grupo, al que no es tampoco extraño la defensa de éste contra las fuerzas sobrenaturales de carácter maléfico¹⁹⁸.

Con la aparición del Estado y de los complejos religiosos a él asociados, las cosas van a cambiar de forma significativa. A partir de ahora, se acentuarán las tendencias a ejercer un control sobre los estados alternos de conciencia, susceptibles de desembocar en experiencias místico-religiosas. De este modo, las burocracias y corporaciones sacerdotales ejercerán un monopolio sobre la mística, de una manera análoga al monopolio que se ejerce

¹⁹⁴ Ello es así en tanto que el rito es un mito en acción, esto es: «la repetición de un fragmento del tiempo original»; y no hay que olvidar que el hombre primitivo encuentra en el mito «no sólo una verdad, sino aun la razón de la realidad existente, por consiguiente una realidad original»; cf. G. van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, París, 1940, pp. 120 y 108. De esta forma, mediante una concepción sacramental del simbolismo, el ritual se convierte en un instrumento eficaz para actuar sobre los fenómenos y las leyes naturales. Cf. James, *La religión del hombre prehistórico*, pp. 304-9.

¹⁹⁵ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 16, 24-5 y 213 ss.

¹⁹⁶ Harner, *Alucinógenos y chamanismo...*, p. 7.

¹⁹⁷ Furst, *Alucinógenos y cultura*, pp. 41-2 y 94-8.

¹⁹⁸ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 387 ss.

sobre la celebración de los ritos¹⁹⁹. La experiencia mística queda centralizada en un estrecho círculo de especialistas, y se tiende a considerar a los extáticos que están al margen de las estructuras eclesiásticas como brujos y «magos» de carácter antisocial. Ello se debe probablemente al hecho de que el trance extático ha sido considerado siempre como una manifestación de posesión sobrenatural y divina, que atenta ahora contra el monopolio de las corporaciones sacerdotales hereditarias²⁰⁰. La mística monopolizada por las estructuras eclesiásticas es dirigida y conformada según unos objetivos ideológicos que sancionan el predominio de la élite; esto se enmarca en un contexto en el que en último término las fuerzas sobrenaturales que emanan de las potencias divinas son las responsables y garantes del orden establecido sobre la tierra, que se pretende inmutable, y cuya voluntad y designios se expresan de forma exclusiva por medio de sus «servidores» en este mundo, que obviamente no son otros que los miembros de las corporaciones sacerdotales, o de individuos muy vinculados ideológicamente a ellas. No en vano unos y otros suelen pertenecer casi siempre a las mismas élites que, mediante la construcción de templos, altares, estatuas monumentales y otros edificios de carácter religioso, pretenden convencer al resto de la sociedad de que trabajan para tratar de controlar en beneficio de todos las fuerzas naturales y sobrenaturales, de las que dependen en último grado el bienestar humano²⁰¹.

En general, cuanto más centralizado se encuentre el sistema político, más lo estará también la jerarquía eclesiástica y más estrecho será el control que se ejerza sobre los estados de conciencia de los individuos y sus manifestaciones alternas. La ideología juega aquí un papel preponderante y no es ajeno a ello el hecho de que, allí donde el Estado consagra una sociedad de clases, los dioses tienen un particular interés en castigar las conductas y pensamientos moralmente depravados o éticamente subversivos²⁰². Tal vez por todo ello no haya existido nunca un auténtico profetismo extático en el Antiguo Egipto, sino una especie de pseudoprofetismo de carácter sapiencial, un *vaticinium ex eventu*²⁰³; y quizá la misma razón explique por qué el profetismo extático tuvo en Mesopotamia una existencia institucional en la que el *majjú* no era sino «una especie de funcionario en un organismo en el que el jefe supremo era el rey»²⁰⁴. Por idénticos motivos los extáticos de la Grecia arcaica gozaban de una mayor autonomía: «las sibilas y los báquidas

¹⁹⁹ A. F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, Nueva York, 1966, pp. 137 ss.

²⁰⁰ También en Eleusis, como es sabido, había dos familias que ostentaban la dirección de los actos rituales y la celebración de los misterios: los Eumólpidas y los Cérices, que pretendían ser tan antiguas como el propio santuario fundado, según la tradición, por mandato de la propia Démeter.

²⁰¹ E. Service, «Classical and Modern Theories of the Origin of Government», *Origin of the State* (R. Cohen-E. Service, eds.), Filadelfia, 1978, pp. 31 ss.

²⁰² G. E. Swanson, *The Birth of the Gods: The Origins of Primitive Beliefs*, An Arbor, 1960, pp. 160 ss.

²⁰³ Bleeker, «La religión del Antiguo Egipto...», p. 61; C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, Londres, 1948, p. 24.

²⁰⁴ G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940, p. 361; A. Neher, *L'essence du prophetisme*, Paris, 1954, p. 24; cf. García Cordero, *La biblia...*, pp. 572-73.

son profetas que no se encuentran al margen de un culto ordenado a los dioses, aunque tampoco están sujetos a ningún templo determinado»²⁰⁵. Tal relación entre centralización político-eclesiástica y control de las manifestaciones extáticas puede encontrar una hipotética explicación en un hecho concreto que se ha repetido a lo largo de las distintas épocas históricas: frecuentemente la contestación socio-política o socioeconómica de minorías o clases marginadas y/o explotadas ha adquirido un contenido religioso en el que las creencias y los ritos tienden a reivindicar un cambio en la situación de las condiciones prácticas y en el que las experiencias y manifestaciones extáticas suelen tener una gran importancia²⁰⁶. En la Antigüedad conocemos algunos ejemplos: así, la oposición socio-política de los profetas ante la monarquía sincretista hebrea²⁰⁷; igualmente la reforma de Zaratustra tiene un sentido similar, en tanto que los manifiestos del profeta contenidos en los *Gathas* expresan el conflicto entre los pastores sedentarios y los guerreros predadores²⁰⁸. Podemos concluir señalando las cuestiones políticas y de Estado inherentes a la drástica represión de las Bacanales romanas²⁰⁹.

Ahora bien, el control sobre los estados alternos de conciencia de carácter extático implica el control sobre los métodos capaces de producir tales trances. Posiblemente por ello, las burocracias y corporaciones sacerdotales sustituyeron paulatinamente los métodos rápidos o relativamente rápidos, a la vez que relativamente sencillos de obtener, por las prácticas más complejas que antes solían acompañar la obtención del trance extático como elementos rituales e intensificadores de éste. Alargando de este modo el periodo pre-extático se pretendía en realidad desanimar a los profanos; paralelamente se ejerció en ocasiones un poder policíaco sobre el derecho del individuo para transformar su conciencia con cualquier medio que deseara²¹⁰. Cuando por

²⁰⁵ Rohde, *Psique...*, p. 349.

²⁰⁶ Precisamente porque rompen con el monopolio de las estructuras eclesiásticas propias del grupo marginador o explotador, lo que es un medio de sancionar ideológicamente las propias reivindicaciones y luchas. El sentido religioso de estos movimientos es sumamente importante; C. Herrmann lo ha destacado como un instrumento revolucionario en relación a las Bacanales romanas (cf. «Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine», *Latomus*, LXVII, 1964, p. 71).

²⁰⁷ R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, París, 1971, pp. 281 ss.; G. Widengren, «Religión judeo-cristiana...», pp. 265 ss.

²⁰⁸ T. Ling, *Las grandes religiones de Oriente y occidente*, I, Madrid, 1968, p. 148. El ejemplo de Zaratustra es particularmente importante por su clara personalidad de extático (cf. Eliade, *El chamanismo...*, p. 311; Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, pp. 182 ss.), relacionado con el Haoma alucinógeno al que privó de elementos orgiásticos fomentándolo «...en su forma más pura, pues de otro modo no habría llegado a convertirse en el núcleo esencial del culto zoroástrico»; cf. Duchesne Guillemin, «La religión del Antiguo Irán...», p. 327.

²⁰⁹ Cf. J. Urruela, «La represión de las Bacanales en Roma en el 186 a.J.C.», *Hispania Antiqua*, VI, 1974, pp. 60-1, con la bibliografía pertinente.

²¹⁰ Aquel que diese muestras de una vocación mística de especial intensidad siempre podía ser captado por el entramado ideológico desplegado desde las élites sacerdotales; era la «llamada de lo divino»; si, por el contrario, persistía en permanecer al margen de tal llamada, podía ser fácilmente identificado como un aliado de las fuerzas maléficas sobrenaturales; el cristianismo daría posteriormente cuantiosos ejemplos al respecto. En determinadas circunstancias el fanatismo intolerante característico del cristianismo desarrolló auténticas persecuciones contra algunas de las manifestaciones de estados de conciencia alternos más característicos del

su propio carácter —como es el caso de los psicoactivos vegetales— no siempre resultaba fácil ejercer este control, se recurría entonces a desviar la atención mística de ellos mediante procedimientos ideológicos —identificando, por ejemplo, la embriaguez como síntoma de depravación moral, o el trance extático producido fuera del control de las estructuras eclesiásticas como locura o enajenación mental— aceptándoseles, en última instancia, como remedios medicinales o «drogas sociales» útiles en tanto en cuanto sirven para aliviar momentáneamente la cansina tensión cotidiana²¹¹. La utilización mística de los psicotrópicos y alucinógenos quedaba entonces monopolizada para la celebración de cultos y ritos de carácter místico, a los que sólo tenían acceso una restringida proporción de iniciados.

Aun así, la centralización de las experiencias místico-extáticas en manos de la élite de especialistas eclesiásticos, acentuada todavía más por el papel meramente pasivo que adquieren los fieles en las celebraciones rituales²¹², requería algún tipo de compensación, habida cuenta de la tendencia innata e universal del hombre a alterar su conciencia. Ello solía realizarse de dos maneras: 1) Mediante la celebración de ceremonias colectivas y multitudinarias, en las que la emotividad religiosa solía alcanzar un grado elevado, cercano en muchas ocasiones al trance, al que los individuos especialmente predisuestos podían incluso acceder. Tales celebraciones cumplían una triple finalidad: mistificar a los participantes en el convencimiento de que el desarrollo del ritual ejercería un efecto benéfico sobre la comunidad social; liberar de forma controlada y dentro del contexto ideológico emanado de la élite, la tendencia innata hacia estados alternos de conciencia en su sentido místico-religioso; y actuar a la vez sobre uná masa considerable de gente reduciendo, por consiguiente, los costos del procedimiento. De esta forma, dando satisfacción controlada a la tendencia dentro del sistema se evitaban desviaciones y conductas peligrosas para éste. 2) Mediante la iniciación, mucho más restringida, en determinados cultos y ritos de carácter místico en los que el trance extático jugaba un papel fundamental y, que, como hemos visto, era frecuentemente inducido mediante psicoactivos vegetales, ya que éstos permitían, como en Eleusis, una experiencia homogénea y común

paganismo; sirva como botón de muestra la prohibición eclesiástica y estatal de las *guildas* en el Imperio Franco, cf. V. Balauze, *Capitularia Regum Francorum*, Paris, 1677, col. 244, 860; citado en Felice, *venenos sagrados...*, pp. 276-77.

²¹¹ Así el opio, como hemos visto, siguió utilizándose de forma generalizada como medicamento y como narcótico; asimismo, un psicoactivo tan potente como el beleño era utilizado en la preparación de una bebida muy común, que se consumía por sus virtudes embriagantes (cf. Jenofonte, *Econo.*, I,13), sobre todo entre los jóvenes (cf. Ferócrates, *frag.* 72. Edmonds).

²¹² Ello es debido a que la presencia de organizaciones eclesiásticas provoca una profunda escisión entre los participantes en la celebración de los ritos debido a su monopolio sobre la realización del ritual (cf. Wallace, *Religión...*, p. 155). Es bien conocido que tanto en Egipto como en Mesopotamia el culto cotidiano se realizaba en el templo sin la menor participación de público. Incluso en la celebración de las ceremonias multitudinarias los sacerdotes dirigían el desarrollo del ritual mientras que la gente actuaba de meros espectadores o comparsas.

sobre los grupos relativamente numerosos que participaban en los misterios. En general, el carácter no excesivamente multitudinario de estas ceremonias se explica por la mayor necesidad de controlar durante su desarrollo un trance extático singularmente potente. Para ello, la experiencia había sido además previamente programada mediante la participación en un complejo ritual anterior que incluía danzas²¹³, ayunos, purificaciones, procesiones, abstinencia sexual, aislamiento de los neófitos, etc., común a todos estos cultos y ceremonias. Los misterios y ritos de iniciación actuaban de este modo como cebos ideológicos mediante los cuales se captaba a los individuos especialmente propensos a la mística.

En ambos casos el control estaba garantizado por las corporaciones sacerdotales hereditarias que dirigían las ceremonias y celebraban los misterios. Cuando los medios ideológicos de control habituales no bastaban se perseguía a los extáticos que actuaban al margen de las estructuras eclesiásticas y se castigaba la profanación y revelación de los misterios. Las religiones eclesiásticas actuaban de esta forma como un monopolio de las experiencias trascendentales, susceptibles de proporcionar al individuo una comunicación directa con la divinidad, en un momento en que otras estructuras de poder monopolizaban los recursos económicos, la violencia física y las decisiones organizativas.

²¹³ Según Luciano (cf. *De la danza*, I, 438-484) éste era un elemento característico de todos los cultos místéricos. De hecho estaba presente en Eleusis, en la celebración de los ritos báquico-dionisiacos, en los misterios isíacos y en aquellos de la Magna Mater.

