

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

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

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


Recibido: 04 de febrero de 2017


Aprobado: 05 de junio de 2017

RESUMEN

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

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

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

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



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

ABSTRACT

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

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

INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

La revisión de la bibliografía principal sobre la historia de la marihuana en México², muestra que no existe conclusión definitiva sobre las distintas denominaciones que se le han dado al cannabis en este país; especialmente, sobre la manera cómo los indígenas se han referido a ella. En cada uno de los trabajos sobre la historia de la marihuana en México se afirma una relación directa entre cannabis y *pipiltzintzintli*. Sin embargo, consideramos que el análisis de las evidencias documentales no brinda una conclusión definitiva.

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

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

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

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

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

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

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

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

PROBLEMÁTICAS EN LA IDENTIFICACIÓN DEL *PIPILTZINTZINTLI*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LOS 'PIPIZINTLI': LEGUMINOSAS PSICOACTIVAS EN EL SIGLO XIX

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Durante la década de 1960, muy cerca de Amecameca (Estado de México), Guillermo Bonfil documentó el uso del vocablo *pipiltzintli* entre graniceros⁵ y curanderos de esta zona para referirse “a una variedad de frijoles (pequeños, redondos, colorados con una mancha negra) llamados “niños” o *pipiltzintli*, que se ingieren con la semilla de marihuana y producen efectos alucinantes” (Bonfil, 1995, p. 253). Esta mezcla de simientes es usada por los graniceros para ponerse en contacto con los seres sobrenaturales, recibir su mensaje y trasmitirlo. Por su parte, los curanderos lo emplean con fines curativos o adivinatorios; cuando otras prácticas para conocer la etiología de una enfermedad, como la adivinación con huevo, no funcionan.

CONSIDERACIONES FINALES

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

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

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

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

Referencias bibliográficas

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

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

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