

## ONTOLOGÍAS EN DESIGUALDAD: COCA, AYAHUASCA Y LA AGENCIA HISTÓRICA

*María Eugenia Flores\* y Ana Gretel Echazú Böschemeier\*\**

### RESUMEN

En este trabajo proponemos una aproximación crítica al “giro ontológico” en antropología, teniendo en cuenta algunos problemas políticos y epistemológicos observados particularmente en el perspectivismo amerindio. Situamos nuestra reflexión teórica en materiales etnográficos obtenidos durante dos investigaciones de doctorado realizadas en las tierras altas de Argentina y las tierras bajas del Perú, centradas alrededor de dos plantas con profundo significado histórico y cultural: la coca (*Erythroxylum coca*) y la bebida ayahuasca (bebida compuesta por las plantas *Banisteriopsis caapi*, *Psychotria viridis* y otras diversas). Nuestro objetivo es visibilizar las desigualdades, considerando los contextos: históricos, políticos y culturales, donde las agencias de estas plantas tienen lugar. Nuestra propuesta es la de una ontología plural que incorpore la agencia de las plantas llamadas “maestras” en la herencia histórica de las comunidades que las cultivan, preparan y convidan.

**PALABRAS CLAVE:** Ontologías Plurales; Descolonización; Plantas Maestras; Etnografía.

### ABSTRACT

We propose a critical exercise of the “ontological turn” in anthropology, considering some political and epistemological problems observed on Amerindian Perspectivism. We place our theoretical reflection on ethnographic materials obtained during two different PhD research that took place in the Argentinian highlands and the Peruvian lowlands respectively. There, two plants with deep historical and cultural significance were studied: the coca (*Erythroxylum coca*) and the ayahuasca beverage (made by *Banisteriopsis caapi*, *Psychotria viridis* and other plants). We point out the visibilization of inequalities, taking into consideration the historical, political

---

\* Doctoranda en Antropología. Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades - Consejo de Investigación Universidad Nacional de Salta (ICSOH-CONICET-CIUNSa). Email: [pankraleon@gmail.com](mailto:pankraleon@gmail.com), [euflor@hotmail.com](mailto:euflor@hotmail.com)

\*\* Post Doctoranda en el Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva - UFRN/Natal, RN. Investigadora del NEIP, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos. Email: [gretigre@gmail.com](mailto:gretigre@gmail.com)  
Fecha de recepción del original: septiembre de 2016. Fecha de aprobación: marzo de 2017.

and cultural contexts where agency take place. Our proposal embraces a plural ontology that incorporates the agency of master plants embedded in the historical heritage of the communities that cultivate, prepare and assign them.

**KEYWORDS:** Plural Ontologies; Decolonization; Master Plants; Ethnography.

## PRESENTACIÓN

La propuesta de este artículo gira en torno al estudio de las “plantas maestras” en dos contextos de curanderismo latinoamericano. Tanto la planta de la coca como las plantas que componen la bebida ayahuasca pueden ser consideradas como “plantas maestras”, pues poseen características relacionales y tienen el poder de influenciar la vida de los pobladores que acuden a ellas de diferentes modos (Luna, 1984). Desde esta perspectiva, las plantas pueden enseñar a los humanos y dialogar con ellos. Cada una de estas “plantas maestras” tiene su propia madre, espíritu o familia de entidades, y es con la ayuda de estos seres invisibles que los curanderos pueden adquirir el poder de diagnosticar enfermedades y disturbios, así como de cuidar y de curar (Luna, 1984).

Nuestro objetivo es abordar la riqueza teórica de una perspectiva ontológica a la luz de las etnografías con plantas: el presente texto propone un itinerario por aspectos de orden teórico, para luego a partir de estos aportes considerar nuestra propia experiencia etnográfica. En primer lugar, presentaremos lo que se ha dado en llamar de “giro ontológico” en antropología, movimiento configurado a partir de los años 1990. Seguidamente, abriremos la discusión respecto a algunos puntos críticos de la aproximación teórica del perspectivismo amerindio como modelo para comprender la realidad y, particularmente, la mirada relacional entre humanos y no humanos en el campo de la antropología latinoamericana. Dialogaremos con la propuesta nacida de la reflexión del brasileño Eduardo Viveiros de Castro y colaboradores/as. En un tercer momento, observaremos dos propuestas etnológicas referentes al caso amazónico: las llamadas escuela inglesa y francesa de etnología amazónica, también definidas metafóricamente como la perspectiva de las “palomas” y “los halcones”. Por último, en un cuarto momento presentaremos nuestra propia experiencia etnográfica en contacto con “plantas maestras”: la planta de la coca y las que componen la bebida ayahuasca, valiéndonos de un abordaje centrado en ontologías plurales ligadas al contexto histórico y colonial en las que están insertas. Así es como, a partir de una aproximación que es al mismo tiempo ontológica y epistemológica, daremos forma a una lectura paralela de la hoja de coca y de la preparación vegetal de la ayahuasca que se encuentra guiada por nuestro interés en las políticas de

conocimiento y del vivir de las comunidades indígenas y mestizas que las sustentan: una aproximación situada en contextos latinoamericanos, encarnada y plural respecto a las ontologías con plantas.

### EL GIRO ONTOLÓGICO

Se ha propuesto la idea de que “*toda buena antropología ha sido siempre ontológica*” (Kohn, 2014: 1) su característica fundante sería la de un conocimiento inquieto que problematiza lo real al mismo tiempo en que se abre a otras realidades. En su condición histórica inicial de ciencia del Otro, la antropología ha recurrido a múltiples maneras de abordar las diferentes formas de lo “real”, colocando su esfuerzo analítico en definir esas diferencias y desigualdades entre continuos de sujetos, cuerpos y espacios. Sin embargo, la problematización alrededor de la ontología como tema que reúne grupos de discusión, materiales de lectura y agendas de investigación ha ganado en las últimas décadas un espacio por derecho propio. Así es como las ciencias sociales en general –y la antropología con mayor intensidad– sufrieron durante la última década lo que se llamó del “giro ontológico”, movimiento intelectual eminentemente metropolitano centrado alrededor de autores como el filósofo de la ciencia y antropólogo francés Bruno Latour (1984), el antropólogo francés Philippe Descola (2013), el antropólogo norteamericano Marshall Sahlins (2013), el antropólogo inglés Tim Ingold (2000) y el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002; 2014). Algunos han llamado a esta tendencia “*la salvación de la antropología*” (Bond y Bessire, 2014: 1). Otros, más discretos, se limitaron a describirlo como un “lenguaje poderoso” (Sahlins, 2013) en el marco de las ciencias sociales contemporáneas.

En el año 2013, durante la reunión de la *American Anthropological Association* en Chicago, hubo dos destacadas mesas de trabajo que fueron posteriormente utilizadas como punto de referencia para definir las identidades de los diferentes abordajes que se asumen como siendo parte del “giro ontológico” actual. Las mesas, que contaron con la presencia de referentes como Philippe Descola, Bruno Latour, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Ruth Berrand, Eduardo Kohn y Eduardo Viveiros de Castro, se convocaron bajo los nombres “*The Politics of Ontology*” y “*The Ontological Turn in French Philosophical Anthropology*”, respectivamente. El público de académicos/as circuló entre una mesa y otra, debatiendo aportes, puntos de inflexión, similitudes y una gran cuestión: la Diferencia. Una de las más pujantes vertientes de este movimiento es la del perspectivismo amerindio, gestado en Brasil a partir de una lectura ‘hecha en los trópicos’ de la contribución teórica de Claude Lévi-Strauss y de filósofos

franceses post-estructuralistas. A continuación, presentaremos algunos trazos críticos de esta propuesta para después colocarla en diálogo con nuestras propias experiencias de investigación con la agencia relativa a la coca en las tierras altas argentinas y a la ayahuasca en las tierras bajas peruanas.

### **PARTICULARIDADES DEL PERSPECTIVISMO AMERINDIO**

Fue en Brasil que se constituyó el perspectivismo amerindio, una de las más vanguardistas producciones de la antropología latinoamericana y global. El mismo tuvo como principales impulsores a Eduardo Viveiros de Castro y a Tânia Stolze Lima, antropólogos actuantes en el *Museu Nacional de Antropologia* de Rio de Janeiro, uno de los programas más prestigiosos del país en esta área. Fue en el año 1996 que se publicaron, en la misma edición de la revista *Mana*, los dos primeros artículos que servirían de marco inaugural para la propuesta del perspectivismo amerindio: “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”, de Stolze Lima y “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de Viveiros de Castro. Si bien los dos artículos están elaborados en un tono parecido, el de Stolze Lima se centra en materiales etnográficos de primera mano relativos a un grupo particular –los cazadores de la etnia Yudjá, del estado de Mato Grosso, en Brasil– mientras que el de Viveiros de Castro trata fuentes secundarias basadas en etnografías latinoamericanas.

Este ha sido el doble espíritu que ha acompañado la propuesta teórica del perspectivismo amazónico en antropología: un interés en las dimensiones micro del análisis etnográfico aliado a un movimiento de más amplio alcance, donde los casos etnográficos actúan a la manera de una *grafia* de la *logia*, la *ethnographie* de la *ethnologie*, siguiendo la línea propuesta primero por Marcel Mauss ([1926] 1947) y después por Claude Lévi-Strauss (1955).

En filosofía, el perspectivismo parte de la comprensión general de que toda percepción y pensamiento tienen lugar a partir de una perspectiva que es alterable. El perspectivismo amerindio, por su parte, se constituye como discusión teórica referente al complejo etnográfico de los indígenas de América del Sur, realizando etnografías, especialmente con los pueblos indígenas de las tierras bajas amazónicas.

Con la finalidad de depurar aspectos especialmente problemáticos de este abordaje, nos detendremos en algunas de las posturas críticas de los autores citados respecto al perspectivismo amazónico. Voces disidentes se levantaron desde las antropologías del Cono Sur, como apuntaron Carlos Reynoso (2014) y Pablo Wright (2015). Desde producciones académicas propiamente brasileñas también hubo contestaciones: el texto de Alcida Rita Ramos (2012) es

una referencia obligada en esta discusión. Finalmente, hubo críticas por parte de académicos extranjeros, como es el caso del norteamericano Terence Turner (2009) etnógrafo de comunidades indígenas de América Latina y de Zoe Todd (2014), joven académica indígena canadiense que trabaja desde una perspectiva poscolonial.

En un artículo reciente, el antropólogo argentino Pablo Wright destacó que los textos perspectivistas, cuando son escritos por autores sudamericanos, continúan la tradición metropolitana –esto es, enraizada en Europa y América del Norte– del hacer ciencia, en la que *“la mirada jerárquica, la universalización, la descontextualización geográfica, el etnocentrismo lingüístico”* (Wright, 2015: 140) son asumidos como lugares de habla fijos, sin espacio para discusión, análisis o teorización.

Carlos Reynoso, estudioso también argentino, publicó en 2014 un libro dedicado integralmente a la crítica del perspectivismo amerindio. En él, compara a la escritura del perspectivismo como la de *“una sociedad de poetas muertos”* (2014: 6) cuyas *“ficciones persuasivas”* (2014: 11) distan *“de tener raigambre latinoamericana, entroncándose dócilmente en las formas más convencionales del posmodernismo”* (2014: 6).

Por su parte, Terence Turner, quien trabajó con indígenas amazónicos del tronco Gê, caracteriza a Viveiros de Castro como un *“brasileño francófono estrechamente relacionado con Lévi-Strauss y la antropología francesa”* (2009: 8, traducción nuestra), cuya continuidad con la propuesta del estructuralismo, como la manutención de la dicotomía naturaleza-cultura, es innegable. Turner enfatiza que Viveiros de Castro *“presenta sus ideas no tanto a través de la descripción y análisis de las culturas amazónicas, sino a través de un diálogo filosófico con formulaciones típicas-ideales del Occidente modernista”* (Turner, 2009: 18, traducción nuestra). En favor de la preservación de este diálogo con grandes nombres de la filosofía occidental, la inversión de tiempo y energía dedicada al diálogo efectivo con indígenas de carne y hueso se ve netamente desfavorecida. La generalización teórica sobre materiales indígenas ha sido una crítica repetida por diferentes estudiosos/as en diferentes momentos. Viveiros de Castro afirmó en 1999, que: *“tales generalizaciones son de mi exclusiva responsabilidad”* (entrevista concedida a Renato Stutzman; 2008).

## **PALOMAS Y HALCONES: DEBATES AMAZÓNICOS**

En este punto, nos centraremos en disquisiciones teóricas relativas a un área geográfica específica: la Amazonía<sup>1</sup>. Las aproximaciones antropológicas a los pueblos indígenas de las tierras bajas latinoamericanas se han constituido en un campo de estudios por sí propio, como lo demuestran los vibrantes congresos de la SALSA (*Society for the Anthropology of Lowland South America*). Por su parte, en el prólogo al libro “Viviendo bien, género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía del Perú”, de la antropóloga peruana Luisa Elvira Belaúnde, el antropólogo también peruano Fernando Sánchez Granero observa la existencia de dos grupos de académicos que se disputan la representación del campo de lo indígena amazónico contemporáneo. Él los clasifica según dos lógicas animales: las “palomas” y los “halcones” (Santos Granero, en Belaúnde, 2001: 20).

El primer grupo se centra en dinámicas internas a las comunidades indígenas amazónicas, observando aspectos de convivialidad, moralidad, humor, afectividad, comunalidad, sentido de la estética y observación de valores normativos. Sus trabajos han sido mayoritariamente publicados en inglés. Al frente de esta comunidad académica se encuentra la producción de la antropóloga norteamericana Joanna Overing (1996), que trabajó junto a los Piaroa del Orinoco, junto a alumnos/as y colegas (son referentes de esta comunidad, autores como Gow, 1991; Belaúnde, 2001; Santos Granero, 2000). El segundo grupo, constituido por Viveiros de Castro, alumnos/as y colegas, ha sido denominado como el de los “halcones”. El mismo se dedica al estudio de las dinámicas interétnicas, resaltando aspectos relativos a venganza, hostilidad, violencia, guerra, brujería, terror, conflicto y lógicas caníbales entre pueblos amazónicos (cf. Taylor, 1996; Descola, 2013; Whitehead, 2002).

Los trabajos de la corriente de los “halcones” se orientan por referencias teóricas del mundo gálico. Viveiros de Castro, por su parte, ha definido de otra manera la construcción escolástica de estas diferencias, observando al abordaje de las “palomas” como una forma de “economía moral de la intimidad”, por oposición a la “economía simbólica de la alteridad” típica del perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro, 2002). Tanto la propuesta de un sugestivo “lobo ontológico” (Viveiros de Castro, 2014) al que muchos/as temen y que es propugnado por una corriente; y la de una “ontología igualitaria de la existencia” (Overing, 1996) alimentada por la otra, no pueden dejar de remitirnos a una visión colonial y dual de lo indígena como esencialmente “malévolo” o, por el contrario, “bondadoso”.

---

<sup>1</sup> Para ver las reverberaciones de esta discusión en términos geográficos más amplios es posible consultar el artículo de 2015 de Pablo Wright: “*Perspectivismo amerindio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial*”, donde la discusión apunta para otras áreas etnológicas, como el Chaco.

Conviene observar otro detalle respecto a la corriente etnográfica de los “halcones”, quienes operarían a partir de las orientaciones teóricas de cierto “lobo” ontológico, como recién se señaló. Alcida Rita Ramos, etnóloga y profesora emérita de la Universidad de Brasilia enfatizó en su texto de 2012 las connotaciones políticas de este vocabulario de raigambre colonial: animismo, canibalismo, demoníaco, depredación y la exaltación de animales feroces son expresiones que poco ayudan a la representación social de grupos que, como los indígenas latinoamericanos, han sido históricamente marginalizados por su carácter “salvaje”. El uso a discreción de estos términos, que para tantos pueblos no es más que un insulto, aparece como una señal de alerta ante una eminente ética del desapego de una teoría antropológica frente a las realidades indígenas concretas de las comunidades originarias latinoamericanas.

Otros antropólogos han elaborado clasificaciones disciplinarias aún más expresivas, que dan cuenta rápidamente de las tensiones internas a la constitución de ese campo dual entre “palomas” y “halcones”. El estudioso colombiano Carlos David Londoño Sulkin ha reflexionado sobre estos abordajes como “*el debate sobre el amor y el odio en la antropología amazónica*” (2004: XVII), definiendo ideas por naciones en la concepción de una “escuela inglesa” y una “escuela francesa”. Al realizar su etnografía junto con grupos indígenas Muinane, de Colombia, Londoño se afilia explícitamente a los principios de “escuela inglesa”. La pregunta que no puede callarse es, ¿en qué punto de este esquema cabe una intelectualidad propiamente latinoamericana que no se encuentre encuadrada, implícita o explícitamente, en una de estas dos tradiciones intelectuales polarizadas y producidas en contexto metropolitano? Nuestra propuesta consiste en actualizar las narrativas referentes a las ontologías indígenas y mestizas latinoamericanas donde la diversidad no se reduzca a dos especies, dos tipos de moralidad, dos imágenes fijas del indígena, y menos aún, a dos naciones europeas. Así mismo, precisamos reconocer la escritura, el pensamiento, la práctica y los conceptos emergentes de otras autoras y autores latinoamericanas/os que escribieron desde otras geografías: los Andes, el Chaco, Mesoamérica, la costa del mar Caribe, y así en adelante. Consideramos la propia experiencia etnográfica y las necesarias reflexiones que de ella se desprenden como una vía privilegiada para la discusión de estas ontologías plurales, ontologías-otras de un mundo pluriversal.

Proponemos ahora un dislocamiento de la clasificación “animalizada” propia de las perspectivas teóricas enraizadas en la Amazonía, ampliando la mirada hacia una comparación entre los espacios Amazónico y Andino que desvíe el énfasis de las relaciones entre humanos y animales para colocarlo en los vínculos entre seres humanos y las plantas en su diversidad.

Las reflexiones que siguen nacen de nuestras investigaciones en los campos del curanderismo relativo a la coca en las tierras altas argentinas y la ayahuasca en las tierras bajas del Perú<sup>2</sup>. Durante un período de tres años hemos contrastado resultados etnográficos, estrategias metodológicas y observaciones teóricas en paralelo, observando maneras de hacer relativas a dos plantas con profundo impacto en la vida cultural de estos pueblos.

### LA COCA EN LAS TIERRAS ALTAS ARGENTINAS

Durante once años de trabajo etnográfico, Eugenia Flores analizó la coca y sus “modos de hacer” en distintos espacios de la provincia de Salta al Noroeste de la Argentina (NOA), visibilizando los movimientos de la misma por espacios locales. El objetivo de esa investigación, una de cuyas ramas cristalizará en una tesis doctoral en antropología (UBA) en este año, fue el de descifrar los mundos que esta planta proyecta y constituye; describir el fondo virtual de donde ella procede y que ella presupone, y analizar la diversidad de pobladores urbanos, periurbanos y rurales en la provincia que la utilizan de diversas formas.

La investigación siguió los caminos trazados por las hojas de coca. Allí, fue posible observar los muchos modos de hacer, las maneras específicas en que cada recorrido se encuentra amarrado a pequeñas historias de diferencia y desigualdad. La coca ha sido sometida por una cultura dominante y occidental, desde la colonia con los extirpadores de idolatría (Amodio, 1993-1994) hasta las burocracias antidrogas del siglo XXI (Henman, 2005), que la han perseguido y despreciado sin poder entender por qué su presencia fue tan fuerte a lo largo de Latinoamérica en rituales religiosos, en las discusiones políticas, en las guerras interétnicas y en casi todas las reuniones sociales, donde apacigua el espíritu y el temperamento y ayuda a entablar una conversación (Flores, 2011).

Sin embargo, estos modos están invisibilizados: actualmente la legislación supranacional creada por los organismos internacionales<sup>3</sup> considera a las hojas de coca como un estupefaciente, otorgándole un carácter ilegal a las prácticas que se encuentren fuera de lo que ha sido pautado como los “usos tradicionales de la coca”. Esta tendencia está sesgada por ciertos intereses respectivos a las actuales geopolíticas mundiales, donde la coca como sujeto histórico

---

<sup>2</sup> Para una ampliación de las narrativas etnográficas relativas a los dos casos, colocamos a disposición la referencia directa a nuestros trabajos de investigación, ambos *online*: Flores, 2011; Echazú Böschemeier, 2015.

<sup>3</sup> La Convención Única de Estupefacientes creada por la ONU declaró en el año 1961 en New York, en su artículo 25, que la coca debe estar en la lista de estupefacientes controlados por las oficinas antidrogas de los Estados al mismo nivel que la planta de la adormidera, el opio y el cannabis. Sin embargo, en el artículo 49 contempla que dicho Estado puede autorizar el consumo de coca, lo que denominan masticación de coca, entre algunos pobladores “tradicionales”. Aquí esta categoría de tradicional se asocia a lo indio, pues se desconoce e invisibiliza los usos entre otros sectores de la sociedad.

ha sido reducida a fórmulas que oscilan entre considerarla una droga que se encuentra en un punto intermedio entre lo tóxico y lo saludable, hasta comprenderla como obstáculo para el desarrollo de los países del llamado Tercer Mundo.

Pensar en la agencia de la coca permite un acercamiento que trata de entender la capacidad de actuar (*agency*) de la misma no como propiedad individual de la planta, sino como poder hacer compartido. Su poder como mediadora en un flujo de acciones y vínculos, su construcción semiótica y material, y sus modos de hacer como elementos dinamizadores de la acción permiten entender la capacidad de la misma de actuar generando conexiones entre entidades y seres humanos en procesos heterogéneos. Por otro lado, la agencia de la coca no es intrínseca, sino que es relativa a los contextos donde ella prospera y significa. Es sabido que la coca en tierras amazónicas también juega un papel crucial en los ámbitos y contextos ceremoniales y performáticos, pues con hojas de coca se vinculan los saberes ancestrales míticos y chamánicos con las distintas formas de movilidad y de interacción entre los grupos indígenas amazónicos en su movimiento desde la selva hacia las sierras. Es decir, que el carácter místico de las hojas es común a las poblaciones indígenas andinas como amazónicas, aunque cobra diferentes significados y representaciones de acuerdo a los contextos en los que son utilizadas.

En el caso particular de las tierras altas, la coca forma parte de un orden propicio donde la existencia de la vida depende del *continuum* del pacto entre los elementos del cosmos, así como también de mujeres y hombres andinos. Dicho pacto no puede ser interrumpido sin que se pongan en peligro –con valoración negativa– las relaciones que se establecen con las alteridades espíritus, provocando el desarrollo de un daño depredador de la vida –sequías, enfermedades, etc. –. La coca entra en esta compleja red de relaciones que se encuentran del lado de la vida, puesto que se considera una ofrenda sagrada y mediadora entre diferentes formas de existencia el ethos andino, desde donde dialoga con los múltiples sujetos del cosmos. Pero también la coca es usada por estudiantes, médicos, abogados y jueces, y por una multiplicidad de actores de distintos sectores sociales, quienes también tienen una relación especial con las hojas que utilizan en forma de coqueo<sup>4</sup> o como infusión.

La coca, mal que les pese a los organismos supranacionales, tiene una vida social y una agencia que se está tornando cada vez más visible en nuevas trayectorias de circulación y movimiento, en nuevos escenarios interétnicos, que la muestran actuando en un campo político y simbólico, desplegando su potencialidad como interlocutora de las relaciones sociales.

---

<sup>4</sup> Es denominado como “coqueo” el acto de introducir hojas de coca entre las mejillas y los molares, las cuales se mantienen allí durante largo tiempo y a las cuales se les va adosando de cuando en cuando bicarbonato de sodio o yistas.

Enlazada a la agencia de la coca se encuentra la agencia de las/os curanderas/os que pueden conversar, consultar e interpretar sus hojas. El trabajo etnográfico realizado hasta hoy se basó en un monitoreo constante del movimiento de las hojas por diferentes espacios donde la coca atraviesa, impactando en la vida de diferentes colectivos y actuando en una serie de subjetividades estratégicas que sostienen los diversos modos de utilizarla. Tanto desde un punto de vista epistemológico/político, es decir en relación a un lugar particular de enunciación de las autoras, como desde una perspectiva que interroga los diversos modos de construir y situarse en esas realidades, es posible decir que la coca se constituye como un sujeto con agencia social cuya existencia puede ser compartida, leída y escuchada en un cada vez más extenso campo de acción.

Los espacios de la coca ritual donde realizamos nuestras etnografías, fueron los barrios de la ciudad de Salta, particularmente en los domicilios de los consultorios de los curanderos que leen las hojas de coca. En estos contextos hemos visibilizado la agencia de la coca, que “hace hacer” a los pacientes consultantes de manera ritual. En el acto ritual, los consultantes van descifrando lo que la coca va diciendo: a manera de oráculo, ellos van dialogando con el curandero que hace de mediador entre el paciente y la coca. En las etnografías realizadas hemos podido diferenciar las prácticas de cura –aquellas tendientes a salvar una situación de enfermedad–, de aquellas prácticas llamadas curanderiles –las que implican maneras de hacer interrelacionadas, como aquellas con intención terapéutica y las que poseen intención mágica–

Estos espacios de los curanderos que leen la coca se fueron convirtiendo en espacios cada vez más subterráneos y secretos, es en ellos donde la coca está plasmada implícitamente en la casi totalidad de las prácticas curanderiles locales. El elemento mágico de las hojas de coca empezó a tener mayor fuerza epistemológica a medida en que la entrada a campo era más profunda e intensa en estos espacios. Las hojas de la coca no solo son leídas por el especialista ritual: ellas demuestran el sentido práctico del saber/hacer con coca, pero también el sentido del poder/hacer con coca. Mientras se lanzan las hojas desde arriban, va armándose un diseño en el paño, mientras el practicante les habla en un momento liminal donde se espera que ellas designen, al caer, una respuesta inteligible a la consulta realizada.

El acto ritual de leer la coca conecta no solo diferentes dimensiones de lo real, sino que vincula al especialista en la lectura de coca con su paciente: la coca va marcando el camino que va construyendo la vida del paciente, cuyo recorrido es analizado por la mirada hábil del especialista. Las prácticas que se devienen de este ritual de lectura –la adivinación, el

diagnóstico y la terapia– son parte vital de este mundo dinámico que es el consultorio del curandero.

Es posible decir que el trasfondo ontológico de la coca es indígena, lo cual es negado por las elites dominantes, pues las prácticas indígenas son reconocidas solo como ornamento culturalista en un modelo de la sociedad moderna y hegemónica. Pero no dejamos de creer que éstas salen a la luz, a la superficie con toda nitidez cuando son representadas en sus propios términos, lo que ocurre en los espacios privados/secretos donde se visualiza la agencia contextual de la coca.

La coca ritual se conjuga en el presente, su corporeidad en las urbes actuales, tanto como en zonas rurales aún no devastadas, es tan significativa como clave su cosmovisión en la actualidad. Porque lo indígena es una episteme, una atmósfera cognitiva que lleva a buscar sujetos en el mundo no humano –como las montañas, los ojos de agua, el rayo, y otros seres con los que se interactúa–. Retomar el conocimiento y los saberes locales de la agencia de la coca en las prácticas rituales, las fórmulas, las lecturas, las palabras mágicas, las ofrendas y la comensalidad de los dioses fueron los desafíos de las etnografías realizadas. También nos permitimos ir un poco más allá y preguntarnos sobre la comunicación a través de la coca, si es posible verla como sujeto cuya función mediadora permite la comunicación con diferentes esferas.

### **LA AYAHUASCA EN LAS TIERRAS BAJAS PERUANAS**

De la misma manera que la coca, la bebida ayahuasca tiene una compleja historia que sustenta los particulares recorridos de cada una de las plantas que la constituyen en mundos ontológicamente diversos. La presente reflexión se desprende de un trabajo de campo etnográfico realizado por Gretel Echazú Böschemeier entre 2013 y 2014 en la Amazonía de Perú, el cual dio lugar a su trabajo de tesis de Doctorado en Antropología en la Universidad de Brasilia (Echazú Böschemeier, 2015). El primer objetivo de la investigación fue el de la contestación a la concepción botánica, mercantil y moderna de la ayahuasca, que la redujo como objeto para clasificación, uso, venta y consumo (Albuquerque, 2009). La etnografía demostró que los/as curanderos/as colocan a la bebida ayahuasca como sujeto con agencia cuya forma y género es variable: como un ser que es ontológicamente capaz de percepción y acción, portador de influjos específicos sobre el mundo de lo humano y también sobre otros seres.

La bebida ayahuasca es constituida por la decocción de, al menos, dos especies vegetales cuyos principios activos interactúan dando lugar a una bebida psicoactiva: la chacruna (*Psychotria*

*viridis*) y la propia ayahuasca (*Banipsteriosis caapi*), pudiendo también existir la adición de otras especies como el toé (*Brugmansia suaveolens*), chiricsanango (*Brunfelsia grandiflora*) y ajo sachá (*Mansoa alliacea*).

En detrimento de la apariencia uniforme de una bebida vegetal leída a partir de la perspectiva científica que la encuadra a partir de sus diferentes taxonomías y formas de acción farmacológica, la mirada ontológica plural tornó posible registrar la multiplicidad de formas que estas plantas adquieren en el mundo de los/as curanderos/as y sus consultantes. De esta manera, fue posible observar que no existe en ninguno de los mundos indígenas y mestizos estudiados un interés por definir la forma fija de cualquier entidad relacionada a la bebida de la ayahuasca. Siendo un sujeto, ella no se asocia a ninguna imagen anímica de forma inequívoca: cuando es representada pictóricamente, lo es en la más fluida diversidad de formas y sujetos: las especies y variedades de plantas que la componen, los espíritus y familias de espíritus que la animan, la propia constitución del/la curandero/a, el objetivo con el que cada preparación es realizada. Esta constante multiplicación de formas en el mundo invisible coincide con la multiplicidad de las propias plantas individuales del mundo vegetal, que son diferentes aún si pertenecen a una misma especie, y su diversidad se acentúa según el suelo donde crecen, si fueron plantadas o crecieron por sí mismas y cuál ha sido su historia de contacto con lo humano. Cada planta particular que se torna parte de la bebida ayahuasca con la que cada curandero/a se relaciona permite una forma original de acceso al mundo de lo no humano: familias de seres invisibles, *dueños*, *madres*, *genios* de las plantas, que contactan con lo humano de las más diversas maneras. Ellos aparecen durante las sesiones colectivas de toma de ayahuasca, rituales que generalmente acontecen durante la noche y donde tanto el/la curandero/a bebe esta preparación, verde, densa, de poderoso aroma acre. Las familias de plantas activadas en el proceso ritual se acercan al espacio de lo humano curando, haciendo daño, ayudando a encontrar objetos perdidos, enseñando a curar, diagnosticando enfermedades.

Ellas también dejan su marca en el cuerpo de quien las ingirió, colaborando para la gestación de una sensibilidad y de una memoria a partir de la cual la conexión con el reino vegetal se torna más directa, más rica y promisoria. La impronta poderosamente activa del ritual con ayahuasca genera siempre consecuencias, sea en términos de una purga física con vómitos y defecación; sea en términos de una renovación de patrones de conciencia respecto a la permeabilidad de los universos de lo humano, lo vegetal, lo animal y lo extraordinario. En campo fue posible observar que aún cuando las personas que acuden a los rituales lo hacen por los más diversos motivos –desde combatir el alcoholismo hasta un filtro de amor con ayuda de los seres del mundo vegetal–, quienes pasan por la intensa experiencia del ritual relacionado a

esta bebida se tornan seres más cuestionadores del tiempo, los roles y el orden del espacio propiamente humano.

Por otra parte, la reflexión sobre la centralidad de la ayahuasca que es común a los estudios sobre la misma (Echazú Böschemeier, 2015) nos parece insuficiente para describir la calidad de la relación entre esta planta y el mundo de mujeres y hombres que interactúan con ella. Así, no todos los contextos de acceso a la ayahuasca son iguales: hay una ayahuasca que se prepara en pequeñas cantidades, hay una ayahuasca que se prepara de manera masiva. Hay una ayahuasca que se vende, hay una ayahuasca que se convida. Existe una ayahuasca que se comprende como una purga, existe una ayahuasca que se expone como vehículo para la iluminación espiritual. Todas ellas se denominan bajo el nombre genérico de ayahuasca, sin embargo, cada bebida llamada genéricamente de ayahuasca se compone de diversas plantas, combinadas en dosis y formas de preparación absolutamente diversas, las cuales también agencian comportamientos sociales sustancialmente diferentes de acuerdo con los contextos donde son servidas.

La multiplicidad de contextos donde la ayahuasca ejercita su agencia nos coloca frente a la necesidad de tender líneas de fuga hacia otros espacios donde no sólo la dimensión de la diferencia, sino también de la desigualdad, conviven y se cruzan. Una reflexión histórica y social de cuño más amplio reposiciona a la constelación formada por las plantas que constituyen esta bebida en el complejo escenario político donde ellas crecen, prosperan y se sujetan a relaciones de cuidado, de co-evolución, de diálogo o bien de depredación, despojo o explotación. Aquí aparece el paño de fondo de una sangrienta historia amazónica cuyas dolorosas consecuencias, como las más diversas formas de genocidio, etnocidio y apropiación cultural, se dejan sentir hasta la actualidad (Gow, 1991; Santos Granero, 2000). Esta historia tomó una voz poco visible, pero poderosa, que sustenta la construcción de los más diversos sentidos actuales de la bebida: en el contexto de las políticas de su patrimonialización en el estado peruano, en la formación de los mercados de turismo chamánico y en las prohibiciones de su exportación a países no amazónicos.

Pensamos que la ontología de la ayahuasca, es decir, el estudio sobre las variadas percepciones de mundo que se desprenden de esta danza vegetal-humana debe orientarse, en giro centrífugo, hacia las epistemologías, esto es, hacia las condiciones de producción de los saberes sobre la misma bebida de la ayahuasca. Este proceso revela la necesidad de una desfeticización y desencialización de los atributos colocados ‘desde afuera y desde arriba’ en estas plantas, para hacer convivir el interés histórico y político sobre las formas de producción de conocimiento

sobre la ayahuasca con el interés por comprender el complejo ser-estar en el mundo que se desprende de estas plantas combinadas.

La percepción de la existencia de un contexto *mainstream* donde la ayahuasca es des apropiada de elementos primarios de su agencia dio lugar a la elaboración de una crítica epistemológica: la del mito del “hombre-chamán que cura con ayahuasca” propio de la corriente mayoritaria de estudios sobre la ayahuasca en un contexto tradicional. En un artículo escrito en coautoría con Carl Carew (2016) abordamos esta imagen estereotípica con una mirada de género, descolonizadora y antirracista. Así, puntualizamos para nuestro campo amazónico: 1) la presencia de mujeres, y no sólo de hombres en las artes de preparación y convite de la ayahuasca; 2) la existencia de una multiplicidad de categorías como curandero/a, curioso/a, vegetalista, purguero/a, brujo/a, entre otras, cuyo uso es anterior, más extendido y mucho más significativo que la categoría chamán/a, impuesta por los estudios sobre chamanismo y los actores del turismo chamánico; 3) la insuficiencia del concepto de “cura” para explicar la agencia del ayahuasca, resaltando la importancia de las acciones mágicas de daño o influencia amorosa y 4) la propia necesidad de descentralizar los componentes típicos de la bebida ayahuasca frente a la importancia de la existencia de otras “plantas maestras” de diverso uso en los mismos contextos.

Nuestro trabajo ha sido el de aliar una perspectiva epistemológica a una perspectiva ontológica para dar una forma más integral al abordaje de las “plantas maestras” relacionadas a la bebida ayahuasca en el contexto de la Amazonía peruana. Ninguna de las dos puede reducirse a la otra: las formas de agencia de las plantas y las maneras de hacer con plantas son dimensiones interpenetradas, que merecen una aproximación poética y política al mismo tiempo.

### COMENTARIOS FINALES

En este artículo, postulamos que la problematización ontológica es sólo una de las formas que puede tomar el cuestionamiento de los dualismos en ciencias sociales. Esta discusión puede ser realizada desde lugares tan diversos como el post-estructuralismo, el feminismo, el post-humanismo y las perspectivas decoloniales: colocar la aproximación ontológica de las ciencias sociales como paraguas donde caben todas las líneas de la crisis de la modernidad es reducir la riqueza de esta coyuntura a una única respuesta articulada.

Las ontologías, cuando asumidas en plural, se presentan como un campo extremadamente rico de pensamiento y acción. Ontologías plurales e históricas, ontologías situadas, ontologías encarnadas, ontologías aliadas a epistemologías: perspectivas sobre el mundo y prácticas

sociales leídas en clave de diferencia así como de desigualdad. Son inmensas las posibilidades científicas y políticas de este tipo de abordaje no solo en América Latina sino a lo largo del continente. En los dos ejemplos etnográficos analizados, las consideraciones ontológicas del perspectivismo amerindio han sido un punto importante de interlocución en nuestro diálogo con la multiplicidad de seres del mundo extra humano. Sin embargo, nos alejamos intencionalmente de esa postura al reivindicar agencias vegetales, que se separan de las agencias animalizadas y predatorias típicamente abordadas por el perspectivismo amerindio, manifestándose en relaciones de persistencia, crecimiento, cuidado y paciente interlocución. Nuestra mirada a estas “plantas maestras” como son la coca y la bebida de la ayahuasca en contextos, se coloca al servicio del pensar en las relaciones intersubstanciales y transversales de los pobladores locales con seres de una existencia ancestral, por partes intraducible. Estas relaciones precisan ser abordadas como componentes prácticos de construcción de realidad, de memoria y de elucidación del futuro en estas comunidades latinoamericanas.

Enmarcamos nuestra propuesta dentro de otras aproximaciones relativas a lo indígena y lo mestizo en diferentes geografías de Latinoamérica que, aun cuando no se definan explícitamente dentro de la problematización teórica de las ontologías, se interesan por los múltiples modos de construir realidades indígenas y mestizas, articulándose su propia perspectiva con políticas del conocimiento en clave descolonizadora.

En nuestras dos etnografías hemos observado percepciones locales alternativas a una posición que coloca a las plantas como “cosas” o “mercancías”, “remedios” o “drogas” pasibles de ser usadas, consumidas, manipuladas y explotadas como objetos, inscribiendo contestaciones a estos discursos a partir de prácticas concretas de vínculo entre plantas y curanderos/as. Entendemos a la coca y a la ayahuasca como sujetos no humanos con agencia, que se encuentran constituidos en dimensiones semiótico-material-espirituales y cuya acción en el mundo humano expresa una conexión derivada de su pertenencia a otros mundos.

A la vez, asumimos que tanto la coca como la ayahuasca están atravesadas por relaciones históricas de opresión colonial entre los pueblos y que, por lo tanto, las narrativas antropológicas relativas a la ayahuasca y la coca deben partir de los lugares geopolíticos de enunciación donde ellas son inscriptas. Nuestra búsqueda por ponderar la intersección entre las dimensiones de la diferencia y la desigualdad es teórica y al mismo tiempo política. Este abordaje conjunto coloca a dos corrientes filosóficas largamente contrapuestas, la ontología y la epistemología, en diálogo y direccionadas hacia un objetivo mayor: la descolonización del pensamiento y las prácticas.

En este punto, sintonizadas con la propuesta abierta de una ontología descolonizadora, proponemos un abordaje de la agencia de las “plantas maestras” a partir de su condición histórica, enmarcada dentro de relaciones de poder y lógicas coloniales de representación, a partir del trabajo presencial con los curanderos y curanderas. Esto permitió el desarrollo de una postura epistemológica elaborada en el interior del trabajo de campo y proyectada hacia las discusiones más amplias de la antropología. En este sentido, consideramos que nuestra propuesta abre el camino a nuevas preguntas en pos de estudiar las ontologías que permean las prácticas con “plantas maestras”, abordando no sólo la existencia cosmológica de las diferentes realidades, sino también el sustrato social, cultural e histórico mediado entre aquellas.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albuquerque, Maria Betânia

2009. “Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber”. En: *CES*, 328. Recuperado el 3 de enero del 2014 de

<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/index.php?id=2613>

Amodio, Emanuel

1993-1994. “Cocacha mamacha. Prácticas adivinatorias y mitología de la coca entre los quechuas del Perú”. En: *Société Suisse des Américanistes N°57-58*, pp. 123-137.

Belaúnde, Luisa Elvira

2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana*. Lima: CAAAP.

Bond, David y Bessire, Lucas

2014. “The ontological spin”. En: *Blog Cultural Anthropology*. Recuperado el 01 de Setiembre de 2016 de <https://culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin>.

Descola, Philippe

2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Echazú Böschemeier, Ana Gretel y Carew, Carl

2016. “The Male-Shaman-Who-Heals-With-Ayahuasca in Peruvian Curanderismo: The Ethnographic Deconstruction of a Field Stereotype”. En: Beatriz Labate & Clancy Cavnar, *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*, en vías de impresión.

Echazú Böschemeier, Ana Gretel

2015. *Corpo de planta. Terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazonia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e saúde popular*. Tesis de Doctorado. Programa de Pos-Graduación em Antropologia Social, Universidad de Brasilia.

Flores, Eugenia

2011. *La Coca en Salta. Tensión entre Tradición y Modernidad*. Saarbrücken: Editorial Académica Española LAP LAMBERT.

Gow, Peter

1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press.

Henman, Anthony

2005. *Mama Coca*. Lima: Ed. Juan Gutemberg.

Ingold, Timothy

2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

Kohn, Eduardo

2014. "What an Ontological Anthropology Might Mean". En: *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website*. Recuperado el 13 de enero del 2014 de <https://culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean>.

Latour, Bruno

1984. *The pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

Lima, Tânia Stolze

1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". En: *Mana*, Vol. 2, N° 2, pp. 21-47. Rio de Janeiro.

Londoño Sulkin, Carlos David

2004. *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía.

Luna, Luis Eduardo

1984. "The concept of Plants as Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú". En: *The Journal of Ethnopharmacology*, Vol. 11, pp. 135-156. Ireland.

Mauss, Marcel

1947. *Manuel d'ethnographie (notes de cours)*. Paris: Éditions Payot.

Overing, Joanna

1996. "The conquistadors of the jungle: images of the spanish soldier in piaroa cosmology". En: *University of Indiana*, N° 14, pp. 179-200. Berlin.

Ramos, Alcida Rita

2012. "The politics of perspectivism". En: *Annual Review of Anthropology*, N° 41, pp. 481-94.

Reynoso, Carlos

2014. *Crítica de la antropología perspectivista*. Buenos Aires: Editorial UBA.

Sahlins, Marshall

2013. "Foreword". En: Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Santos Granero, Fernando

2001. "Prefacio". En: *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana*, de Luisa Elvira Belaúnde. Lima: CAAAP. pp. 13-26.

Taylor, Anne-Christine

1996. "The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective of Being Human". En: *The Journal of The Royal Anthropological Institute*. Vol. 2, N° 2, Junio. pp. 201-215.

Todd, Zoe

2014. "An Indigenous Feminist's take on the Ontological Turn: 'ontology' is just another word for colonialism". Recuperado el 29 de agosto del 2016 del Blog Urbane Adventurer: Amiskwacî en <https://zoeandthecity.wordpress.com/2014/10/24/an-indigenous-feminists-take-on-the-ontological-turn-ontology-is-just-another-word-for-colonialism/>.

Turner, Terence

2009. "The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness". En: *Tipiti*. Vol. 7, N°1, pp. 1- 42.

Viveiros de Castro, Eduardo

2014. "Who is afraid of the ontological wolf? some comments on an ongoing anthropological debate". En: *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*. Recuperado el 1 de Setiembre de 2016 de [https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas\\_strathern\\_lecture\\_2014.pdf](https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf).

2008 [1999]. Entrevista publicada en la *Serie Encuentros*. Organizado por Renato Stutzman.

2002. *A inconstância da alma selvagem*. Rio de Janeiro: Cosac Naify.

1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En: *Mana*, Vol. 2, N° 2, pp.115-144. Rio de Janeiro.

Whitehead, Neil

2002. *Dark Shamans. Kanaimá and the Poetics of Violent Death*. Duke University Press.

Wright, Pablo

2015. “Perspectivismo amerindio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial”. En: Renold, Juan Mauricio (coord.) *Religión, Ciencias Sociales y Humanidades*. pp. 139-150. Rosario: Editora UNR.