

Ayahuasca, droga o medicina? En torno de los sentidos sociales del *Banipsteriosis caapi* en contexto de turismo psiconáutico

Ana Gretel Echazú Böschemeier¹

Universidad Nacional de Salta (Argentina)

Resumen

El presente trabajo propone una contextualización de los significados no oficiales otorgados a la planta amazónica *Banipsteriosis caapi*, a partir de la cual se prepara la bebida ayahuasca en escenarios de *turismo psiconáutico* en la Selva Peruana. A partir de algunos sentidos relevados en campo exploratorio a inicios del año 2012, trazaremos algunas líneas que permitan definir el espacio de lo oficial a partir de la tensión entre un uso “ancestral”, “respetuoso” y “terapéutico” de la ayahuasca, preconizado por directrices del Estado peruano como la Resolución Directorial Nacional número 836/INC de Junio de 2008, que declara Patrimonio Cultural de la Nación a los conocimientos y usos tradicionales de la Ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas; frente a un uso “consumista”, “hedonista” o “comercial”, producto de procesos de mercantilización, descontextualización, urbanización y elitización de las ceremonias con ayahuasca. De la misma manera, relevaremos voces que no se atienen a estos discursos, trayendo a la discusión otros sentidos de la experiencia ayahuasquera.

Palabras Clave

Ayahuasca – No Oficial – Ancestral – Comercial – Turismo Psiconáutico.

¹ Licenciada en Antropología por la *Universidad Nacional de Salta*, Salta-Argentina. Mestre en Antropologia Social por la *Universidade Federal de Rio Grande do Norte*, Natal-Brasil. Doctoranda del Programa de PosGraduación em Antropologia Social de la *Universidade de Brasília*, DF-Brasil. Realizó proyectos de extensión en comunidades indígenas *wichi* y *kollas* (Salta, Argentina). Trabajó cuestiones relacionadas con antropología de la salud, género y etnicidad *quilombola* (Rio Grande do Norte). Actualmente investiga los usos terapéuticos y recreativos de la ayahuasca en la Amazonía peruana. Email: gretigre@gmail.com

Sentidos a la mesa

En el presente texto, propondré una contextualización de los significados no oficiales atribuidos a la planta *Banipsteriosis caapi* en región de la Amazonía peruana. Esta planta se prepara conjuntamente con la *psychotria viridis* y otras semejantes para dar lugar a la bebida *ayahuasca*. Esta es fuertemente psicoactiva, y se bebe con diferentes intencionalidades. Actualmente, se destaca su uso en contextos rituales y terapéutico-espirituales, sustentados por un chamán o curandero *vegetalista* que guía los trabajos en sus tres formas más conocidas: *purgas*, *dietas* y la más conocida, *ceremonias*. Tales rituales están siendo conocidos principalmente por personas de países del Primer Mundo², que vienen a la región en busca de curas corporales, psicológicas o espirituales.

Será preciso colocar una nota a respecto del conjunto de prácticas que abordaré. El vegetalismo ha sido descrito como “*una forma de medicina popular a base de vegetales, cantos y dietas*” (Labate, 2011, traducción mía). Para estudiar el vegetalismo, como sistema de prácticas sustentado por los maestros *vegetalistas* que se auto-clasifican hoy como siendo de la tradición ayahuasquera peruana, elijo realizar una cosa parecida con la aproximación de Pacheco (2004) relativa a la *umbanda* en el norte brasilero. Este autor utiliza “*umbanda*” como término genérico, enfatizando su capacidad de funcionar como una especie de *lengua franca* entre los más variados cultos regionales. De la misma manera, creo que sería extremadamente complejo intentar una clasificación de los *vegetalistas* de acuerdo con variables fijas (mestizo/indígena; rural/urbano; tradicional/moderno³). Tal vez sea más interesante referirnos al lenguaje de las prácticas *vegetalistas* y, dentro de ellas, a las prácticas ayahuasqueras como un código dinámico capaz de ser colocado en acto en los más variados contextos.

² Soy crítica a la noción de *países desarrollados* vs. *países subdesarrollados* por el peso histórico de dominación que tal constructo posee; así como también a la oposición *West* vs. *the Rest*, pues Perú se considera un país occidental. La categoría “Primer Mundo” puede ser anacrónica en relación a la geopolítica mundial actual, pero describe la actitud imperialista de una lista regular de países. Dentro de estos, enfatizo aquellos con mayor incidencia en el turismo psiconáutico que frecuenta la Amazonía peruana: Estados Unidos, Francia, Suiza, Holanda, Italia, España. Al mismo tiempo, como demuestra el trabajo de Dobkin de Rios (1994) es de estos contextos que surge la producción de la mirada específica que promueve el *drug tourism* en su forma actual.

³ En este trabajo, el esfuerzo es realizado no ya sobre la oposición moderno/tradicional, sino sobre a oposición moderno/pos-moderno. Observo como los discursos posmodernos, al intentar distanciarse de la “modernidad”, costuran y rehacen un “tradicional” que es constantemente opuesto a lo “moderno”. Así, en los contextos de crisis de los paradigmas de la modernidad, la noción de “tradicional” no desaparece, sino que se potencia. Sin embargo, es importante no sustentar el análisis en la propia noción de tradicional, cosa que nos llevaría a la búsqueda de utópicas “autenticidades”. La opción es, aquí, introducirla en el marco de las cambiantes disputas políticas, sociales, culturales y raciales propias del contexto contemporáneo, posmoderno en tanto que expresión de una pérdida de centralidad del discurso científico-blanco-occidental propio de la modernidad.

Con esa intención, desarrollaré el trabajo a partir de “instantáneas”: nodos problemáticos que guían el trayecto aquí diseñado por tiempos y espacios históricos diferentes de manera no lineal, y que van señalando este trayecto. Las instantáneas serán definidas como las “paradas” en cada punto del camino, de las cuales surgirá el diseño de estas rutas desiguales. Trazaré el presente trayecto a partir de tres elementos dispares, en diálogo: una ley, un panfleto encontrado en la calle y, finalmente, el registro de algunas conversaciones en campo. La propia elección de la diversidad del material es relativa a la intención básica de este trabajo: abrir la rueda de conversaciones sobre posibles usos de la ayahuasca que se manifiesten más allá de aquel uso que está siendo objeto de un fuerte proceso de oficialización, y que se refiere a los aspectos terapéutico-espirituales de la práctica ayahuasquera. Sin pretender aminorar la inmensa riqueza que el registro e interpretación de estas prácticas pueda traer para un análisis antropológico, quiero penetrar en aquello que aparece desconectado, pero que tal vez así se nos presenta porque desconocemos los elementos (más amplios, al mismo tiempo que menos visibles) que le dan sentido.

El trabajo se inicia con una instantánea referente la oficialidad de la ayahuasca en la contemporaneidad, a partir de una normativa del Estado peruano que la patrimonializa a partir de sus usos terapéutico-espirituales, vinculados a cierta “autenticidad” de la cultura ancestral. La instantánea inmediatamente posterior se focaliza en la difusión propagandística de las experiencias terapéutico-espirituales con ayahuasca realizadas por un grupo de particulares en Cusco, sierra peruana. La última instantánea recorre sentidos recogidos en las calles de Tarapoto, que muestran a la ayahuasca como una planta con otras múltiples aplicaciones y significaciones en los más variados contextos y por vías de circulación no formal. Finalmente, en la conclusión de este trabajo analizo críticamente posibilidades de análisis que no estén agotadas por la instancia contemporánea y oficial de la ayahuasca, esto es, vinculada a su uso terapéutico-espiritual aliado a un “sagrado ancestral” de reciente construcción.

En todo el trabajo no pretendo describir una totalidad, ni siquiera definir la imagen de una totalidad, como sería la de los “usos da ayahuasca en Perú desde el siglo XX hasta la actualidad”, sino discutir imágenes cristalizadas, permitiendo la enunciación de espacios-otros. Haré eso echando mano a una serie de miradas breves en espacios sugestivos, huidizos, mutables. No apuntando esencias, sino atribuciones. No sustentando permanencias, sino circulaciones. No trazando fundamentos, sino posibilitando proliferaciones. Son esos los sentidos que colocaré en la rica y abundante mesa de la experiencia social contemporánea con ayahuasca.

Las reflexiones de este texto se sustentan en el trabajo de campo que realicé en los meses de Diciembre y Enero de 2012 en Cusco, ciudad turística de la sierra peruana y en Tarapoto, ciudad también turística de la alta Amazonía peruana, lugares privilegiados para la observación del uso terapéutico-religioso de esta planta en las famosas “*ceremonias*” con “*maestros vegetalistas*” nativos⁴.

Aquí no me focalizaré en el trabajo que es realizado dentro de los “centros” ayahuasqueros⁵, sino en otras fuentes de emisión del *clima* que circula sobre la ayahuasca en la ciudad, sobre todo en espacios cotidianos y *no chamanizados*. Por *no chamanizados* comprendo lugares que no son interpretados por los propios actores sociales como espacios de influencia chamánica, como sí se entiende que es un centro ayahuasquero. En estos otros territorios, que corresponden a un bar, un diario local, una calle, un orquideario y un avión, también se habla sobre a ayahuasca, sólo que de maneras diferentes.

Lo posmoderno como oficial

El momento que relataré ahora data de la primera década del siglo XXI. Las organizaciones internacionales destinadas a la promoción da salud como la Organización Mundial de la Salud y a Organización Panamericana de la Salud han reivindicado el uso de plantas medicinales como parte de sistemas médicos, “tradicionales”, “alternativos” o “complementarios” a la biomedicina, elevando los saberes referidos a su utilización como un

⁴ Estuve en Cusco a fines de diciembre de 2011. Allí, simplemente caminé por las calles y visité lugares turísticos, sin participar de ninguna ceremonia ayahuasquera. Inmediatamente viajé para la *selva* peruana, y permanecí en Tarapoto y alrededores durante todo el mes de enero de 2012. Allí conocí tres centros: Takiwasi, Situlli y Sonccowasi, y tuve la posibilidad de conversar con un curandero, Don Miguel, cuyo espacio de trabajo no llegué a conocer, pues lo entrevisté en el patio de su casa. En Takiwasi, compartí algunas experiencias colectivas con los pacientes (desayunos, confección de panes, confección de un cartel de madera, “matutinas” – reuniones grupales con terapeutas); entrevisté pacientes y terapeutas; e hice también, a manera de contraprestación por el uso del espacio con las personas de Takiwasi, un taller sobre auto-percepción corporal a partir de la experiencia con *plantas maestras* por parte de pacientes de la institución. Me fue permitido usar la biblioteca Takiwasi, con más de cinco mil ejemplares relativos a salud mental, medicina amazónica, dependencias químicas, curanderismo, terapias alternativas y otros tópicos. Tuve la oportunidad de conocer dos antropólogos que trabajaban con cuestiones similares a las mías (Victor, uruguayo; Melisa, francesa) y hacer trabajo de campo acompañada de Melisa en algunas ocasiones. Junto con Melisa hicimos un viaje para un centro, Situlli, que quedaba a unos ciento cincuenta kilómetros de Tarapoto, donde llegamos después de tres horas de taxi compartido, media hora en barco y media hora más caminando. Permanecimos hospedadas allí durante tres días junto con otras personas que ibam buscando diferentes tipos de “experiencias”, “curas” e inclusive un trabajo contra una brujería; participamos integralmente de una purga colectiva y una ceremonia con ayahuasca. Más allá de la investigación participante en los centros, participé de otros aspectos de la vida de la ciudad visitando el mercado, el museo de folclore local, bares, restaurantes, locales de venta de plantas amazónicas y negocios de artesanía. Realicé una investigación exploratoria en la biblioteca municipal, focalizándome en revistas y libros de autores exclusivamente locales o regionales.

⁵ Esto puede ser revisado en el texto “*Um percurso etnográfico com plantas maestras, curanderos e pacientes na alta Amazonía peruana*”, presentado en la 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, 02 e 05 de julio de 2012, São Paulo, Brasil.

derecho a la salud de los pueblos⁶. Las normativas elaboradas tales efectos rescatan el carácter histórico de estas prácticas, como versa el sitio web de la OMS: “*La medicina tradicional ha sido utilizada hace siglos, y sus practicantes han contribuido enormemente para la salud humana, particularmente como proveedores de atención primaria de la salud al nivel de la comunidad*”⁷. A su vez, en los vehículos de prensa del mundo occidental se ha colocado crecientemente a la Amazonía como espacio de la naturaleza más prístina, reserva de las prácticas culturales y de los remedios del universo natural aún poco explorados por el Hombre y la Civilización. En ese contexto, los grupos indígenas que históricamente habitaron la región amazónica han sido colocados como guardianes de estos saberes, comprendidos ahora como “ancestrales” y “auténticos”.

La *Resolución Directorial Nacional número 836/INC* del Estado peruano de Junio de 2008 delinea un marco discursivo que provee hoy el encuadramiento oficial de la cuestión que atañe específicamente a la ayahuasca como planta medicinal de origen amazónico. Allí, se declara Patrimonio Cultural de la Nación a los “*conocimientos y usos tradicionales de la ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas*”. Veamos parte de la Resolución⁸ (énfasis mío):

Que, los efectos que produce la Ayahuasca, ampliamente estudiados por su complejidad, son **distintos de los que usualmente producen los alucinógenos**. Parte de esta diferencia consiste en **el ritual** que acompaña su consumo, que conduce a diversos efectos, pero siempre dentro de un **margen culturalmente delimitado** y con propósitos religiosos, terapéuticos y de afirmación cultural (...) Que, se busca la protección del uso tradicional y del carácter sagrado del ritual de Ayahuasca, diferenciándolo de los **usos occidentales descontextualizados, consumistas y con propósitos comerciales**.

Para el caso de la resolución directorial que patrimonializa el uso de la ayahuasca, se prescribe no cualquier uso, sino un uso *legítimo* de la planta. También se diferencian dos tipos de apropiación de la misma: aquél basado en un “uso ancestral”, “sagrado”, “religioso” y “terapéutico”, frente a otro “occidental”, “consumista”, “descontextualizado” y “comercial”

⁶ Iniciativas expresadas en la “Estrategia Global de Medicina Tradicional” implementada por la OMS por primera vez entre 2002 e 2005; y en la recomendación de uso de tratamientos alternativos de la OPS. Al respecto de este último, véase: <http://www.nu.org.bo/NoticiasNU/B%C3%BAsquedaenoticias/tabid/162/articleType/ArticleView/articleId/2561/OPS-recomienda-empliar-tratamientos-alternativos.aspx>. Acceso em 03-08-2012. A su vez, el Programa Nacional de Medicina Complementaria del Perú es, curiosa e interesantemente, varios años anterior: fue creado en el año 1998 por resolución 478-GG-1998, y desde entonces colocado en marcha por la *Gerencia Nacional de Prestaciones en Salud*.

⁷ “Medicina Tradicional”. En: http://www.who.int/topics/traditional_medicine/es/index.html. Acceso en 11-08-2012.

⁸ Disponible en: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/declarion_ayahuasca_patrimonio_cultural_peru.pdf Acceso en: 28/05/2012.

de la planta. *La ayahuasca no es una droga, es una medicina*: tal es el argumento que se coloca para hacer de la bebida un objeto pasible de patrimonialización. De esta manera, la presente normativa propone la institucionalización de cierta mirada sobre la ayahuasca – una mirada que la coloca como “medicina ancestral”, como saber propio de las culturas “nativas” de la región, vinculado a cierta espiritualidad original.

Este movimiento, que percibimos como una especie de reencantamiento de los saberes de la medicina occidental (o biomedicina) a partir de un reflujo proveniente de la resignificación y apropiación de las plantas “tradicionales” es lo que referimos aquí como posmoderno⁹. Si la modernidad en Perú ha representado la extirpación de las prácticas consideradas no-científicas y relativas a “brujería”, “saberes oscuros” y “delitos” (Valencia, 2011), la posmodernidad representaría ese proceso de resemantización del acervo nativo en nuevas legitimidades y la cristalización de ello en leyes, iniciativas, programas, estrategias.

Con eso se abre la puerta, se extiende la mesa para la instantánea siguiente. Iremos de la presente normativa para el panfleto de calle; próximo punto en el camino de una reflexión sobre el complejo de prácticas (que involucran éticas, legalidades y legitimidades) de los “centros ayahuasqueros” en Perú. A qué se refiere la normativa cuando habla de usos “comerciales”, “occidentales”, “consumistas” y “descontextualizados”?

Uso estratégico de lo auténtico, de lo popular y de lo tradicional

Conceptos como “popular” y “tradicional” han sido definidos principalmente de una forma residual; esto es, por aquello que ellos no-son. Refieren a cosas que no son cultas, ni modernas. Que no son de tradición alta, erudita, letrada, ni clásica. Pero, qué es lo que ellos – son? Un territorio invisible es, desde la perspectiva de arriba, la cultura popular. Espacio de lo bajo, lego, iletrado, de lo que no-es. También puede ser algo criminoso, o como mínimo, sospechoso (Pimenta, 2009; Xavier, 2009). Todo eso parece haber sido la ayahuasca desde la perspectiva del Perú moderno¹⁰.

⁹ Agradezco a Daniela Knauth su comentario en el GT 34, “*Etnografias de biodefinições*”, de la 28° Reunião Brasileira de Antropologia que tuvo lugar en Julio de 2012, en la ciudad de São Paulo. Ella me abrió esa posibilidad de pensar al actual campo ayahuasquero en Perú como una experiencia que es, en más de un sentido, posmoderna.

¹⁰ A tales efectos, puede leerse la monografía de Ricardo Cavero sobre el departamento San Martín, escrita en 1928, y donde refiere a la ayahuasca como “narcótico” de “deja loco al enfermo” y como práctica delincuente realizada por “brujos” para la perpetración de sus “más nefastos crímenes”.

Pero hubo, a fines de siglo XX e inicios del siglo XXI, una fuerte resignificación. Veamos el siguiente panfleto correspondiente al anuncio de “*Etnika’s, Centro de Curaciones Ancestrales*”, que encontré en una calle de Cusco, sierra peruana (énfasis mío):

El centro de curaciones **ancestrales** Etnikas, con el apoyo de la organización andina Sonqo y **maestros** altoandinos de la comunidad de Qeros, vienen desarrollando un proyecto de revaloración de las técnicas ancestrales Incas, con el fin de lograr una **comunidad** más **unida y armoniosa** (...) por este motivo se ha diseñado un retiro de tres días, que incluyen técnicas y ceremonias ancestrales con ayahuasca, que **develaran** los **secretos** de una antigua técnica Inca, que se mantuvo **oculto** en el tiempo y cuyo objetivo será que tú puedas reconocer claramente tu verdadero **potencial**, encontrar los métodos y caminos que deberás seguir para lograr tu éxito y tu excelencia en todos los niveles de la vida.

Fue en el siglo XXI que los espacios de lo “popular”, de lo “tradicional” e incluso de lo “rural” en su relación con los saberes “eruditos”, “modernos” y “urbanos” perdieron los contornos de su supuesta delimitación. Las ceremonias con ayahuasca en el contexto de sierra, como es Cusco, son más recientes y parecen ser reflejo del *boom* de la ayahuasca más allá de las fronteras de la selva que se delineó fuertemente en los años 1990 (Losonczy y Mesturini Cappo, 2011). Estas ceremonias se dislocan de los contextos de origen, y, sin embargo, hacen de lo originario su piedra de toque. Combinando elementos de arcaísmo y sofisticación, varios detalles de esta narrativa trazan su filiación con los discursos de la *new age*: evocación de cierta ancestralidad, enaltecimiento de *curanderos* como *maestros* y gurús, llamado a la unión y armonía comunitarias – desde las comunidades locales hasta incluso las comunidades universales–, noción de secretos y de lo *oculto* a ser revelados a los iniciados, la posibilidad de revelar un potencial humano mayor y la planta ayahuasca, junto con otras *plantas de poder*, como indicadora de un *camino* a ser seguido. También se conjugan aspectos de discursos vinculados a la economía de las organizaciones, como *éxito*, *potencial* y *excelencia*, que ponderan su foco en la búsqueda de resultados: en este caso, el objetivo es el de la transformación y evolución humana individuales.

Este conjunto de características resuena fuertemente en aquello que Maluf (1999) y Frank (1993) denominan como valorización de la “búsqueda”, del “conocimiento de sí mismo” y la “autotransformación” de la experiencia vivenciada de acuerdo con los parámetros valorativos de la cultura, híbrida y posmoderna, de la *new age*. Otras autoras ya observaron retóricas y prácticas compatibles con nuestro pequeño trecho textual bajo análisis. Ellas son comprendidas como fruto del proceso de mercantilización y desterritorialización de los chamanismos contemporáneos, especialmente visibles para el caso del chamanismo ayahuasquero (Caicedo, 2009; Losonczy e Mesturini Cappo, 2011; Labate, 2011).

Todo esto puede ser comprendido también como un síntoma de posmodernidad, observable en la apropiación de lo “auténtico” y de lo “tradicional” en contextos mercantilizados y urbanizados bajo parámetros de creciente hibridismo y sofisticación. Sin embargo, tales análisis a veces reducen la creatividad de lo social y lo popular a un mero reflejo de las líneas de fuerza del capitalismo. Y, al andar por las calles de las ciudades clave del turismo ayahuasquero, también es posible percibir que no todo ha sido estetizado o sofisticado. Hay brechas de prácticas que aparecen como diferenciadas, híbridas desconocidas, y ellas han aparecido fugaz, sutilmente en mi propia etnografía. Acompañada por una literatura que profundiza en los sentidos no-oficiales de las prácticas (Loyola, 1987; De Certeau, 1996; Fonseca, 2004) trazaré la siguiente instantánea, que refiere a la proliferación de sentidos en espacios menos conocidos desde los que se convoca la presencia de la ayahuasca.

Espacios de lo no-oficial y a proliferación de diferencias

En el marco de la presente propuesta, presentaré aquí una clasificación móvil, cuyas categorías no son fijas ni definen necesariamente actores sociales específicos, sino posiciones ocupadas en determinados contextos de interacción. Registraré algunos usos de la ayahuasca como medicina casera, como droga, como oráculo e finalmente como hierba para ser utilizada en brujerías.

Medicina casera

La señora T.; dueña de un negocio de artesanías, de un orquideario y de un inmenso jardín otras plantas en venta, me preguntó qué era lo que yo estaba haciendo allí en Tarapoto durante una visita a su bello espacio. Le comenté, con cierto pudor¹¹, que estaba “*haciendo una pesquisa sobre plantas*”. En el transcurso de la conversación me animé más y le comenté que la investigación era específicamente sobre ayahuasca, a lo que ella, entusiasmada, me mostró la planta de ayahuasca que ella cultivaba para consumo propio, colocada directamente en la tierra de su patio: “*cuando estoy con dolores de barriga, me preparo un té, bien suavcito. También sirve colocar compresas para el dolor de cabeza*”, me comentó.

¹¹ Tenía temores relativos a estar pesquisando sobre el uso social de una “droga”, como ella es entendida en la mayor parte de los contextos (familiares, académicos; en Brasil y en Argentina) con los cuales estaba habituada a interactuar.

En mi viaje en avión desde Lima para Santiago, compartí una conversación muy agradable con Misael y su hermano, que se sentaron en asientos contiguos al mío. Ellos habían nacido y vivido toda la vida en una localidad próxima a Tarapoto. Iban a trabajar en Buenos Aires, como obreros del área de construcción. Misael ya había pasado un año allí, mientras que su hermano aún no conocía esa ciudad. Conversamos durante tres horas y entonces me contaron, con *saudades*, de las bellezas de la selva, de sus medicinas, de las comidas, los animales y plantas de allá – que ellos no sabían cuándo volverían a ver. Allí, tuvimos la posibilidad de conversar sobre la ayahuasca. Les pregunté qué era lo que ellos pensaban sobre esa “droga”. Ellos me miraron horrorizados. “*No, la ayahuasca no es una droga, es una medicina para las personas que la necesitan. Pero es fuerte, por eso hasta ahora no nos han dado. Yo todavía no tomé, pero un día voy a tomar. Sólo le tengo que preguntar a mis padres*”.

Droga

La ayahuasca es, desde 2008, considerada patrimonio de los pueblos del Perú. Ello representa una iniciativa que contrasta con la “guerra a las drogas” emprendida por la mayor parte de los países contemporáneos (Buxton, 2006). Para el sujeto que transita entre esos mundos de sentido, “droga”, en el sentido de “psicoactivo ilegal”¹² es una categoría que se resignifica a la entrada al mundo amazónico. Diana, psicóloga de uno de los espacios ayahuasqueros visitados, me comentó que en Lima, a pesar de ser también legal o uso de ayahuasca, es también considerada una “droga” en el sentido antes referido. Y ella, por ser de Lima, vivencia ese tránsito entre los sentidos dados a la planta: “*mis padres me miraban medio raro al principio, cuando comencé a trabajar aquí, como que tenían miedo que entre en el tema de la droga*”. En el Perú, a pesar de ser una planta de uso “oficialmente” ancestral y terapéutica, la ayahuasca también es, en determinados contextos, considerada una droga. En el caso del turismo extranjero que proviene de países no-amazónicos, es interesante notar que, aún cuando críticas con esta idea, las personas traen ese *background* normativo a respecto da ayahuasca que la coloca como una droga-psicoactivo con marcas de ilegalidad/ilegitimidad. Varios pacientes del centro Takiwasi, destinado a la recuperación de “*toxicómanos*”, me dijeron que su interés y curiosidad fueron despertados por el hecho de que Takiwasi trataba “*drogas con drogas*”. Pero eso, como hemos visto, no tiene mucho sentido para muchas personas de Tarapoto y regiones adyacentes. El esquema de las “drogas”, si bien existe para

¹² No nos prolongaremos en las otras distinciones semánticas y contextuales relativas a la idea de “droga”. Para eso, pueden consultarse los textos de Viana Vargas, 2000 y Escotado, 2002.

las personas que allí se criaron, es accionado en referencia al crack y a la cocaína, principalmente¹³.

Por otra parte, es posible observar tensiones entre la concepción de la ayahuasca como “droga” o bien como “medicina”. Ello parece ser más visible en los contextos en los cuales el servicio de toma de ayahuasca es ofrecido y vendido. Según comenta John, administrador del centro Situlli, hay personas que llegan al centro buscando “*su camino espiritual*”, otras que llegan para curar una enfermedad y otras que vienen “*solamente para probar un alucinógeno*”. Dentro de esos tres tipos de clientes, ellos atienden a los dos primeros, mas rechazan al último: “*les hemos dicho sutilmente que no hay espacio, porque esa cosa es peligrosa para el centro*”, afirma John.

Oráculo

J., que es economista, peruano, y vive en Tarapoto hace ya varios años, compartió la experiencia de ayahuasca conmigo en el centro Situlli. El me comentó, a camino del centro y casi gritando dentro del taxi compartido, que quería tomar ayahuasca para conseguir verse a sí mismo “*desde un punto de vista externo, como si fuese una tercera persona viéndome*”. El me comentó también que tomar ayahuasca le permitía adquirir una mayor objetividad en las decisiones de vida. Días después de la ceremonia, lo encontré en el bar más internacional de Tarapoto, el “*StoneWasi*”. Aprovechamos la ocasión para conversar de nuestras respectivas experiencias, comentar los detalles, las imágenes y las interpretaciones que cada uno de nosotros daba a esas imágenes. Con las imágenes, venía también la narración sobre a vida. Así, él me comentó: “*yo estoy aquí con un proyecto minero. Tomé la ayahuasca y le pregunté si iba a ir bien, apareció la imagen de una tortuga enorme mostrándome el interior de una montaña. Sé que todo va a ir bien*”.

Me quedé perpleja. Al contrario de lo que aparece como ser el principal deseo dos/as visitantes extranjeros/as, abrazar la ayahuasca como una “*planta de poder*” intrínsecamente ligada a lo sagrado, y con eso propiciar el desapego de bienes y tomar cierta distancia al respecto del mundo mercantil y capitalista, era posible observar otra cara de la ayahuasca: ella

¹³ El cultivo con mayor lucro en la región es el de coca (*Erythroxylum coca*), que año tras año incrementa su extensión de forma clandestina. La región de San Martín, dentro de la que se encuentra la ciudad de Tarapoto, es una de las principales áreas de cultivo de coca no Perú, llegando a 25 mil hectáreas dentro de las 56 mil hectáreas de coca cultivadas en Perú para el año 2008 (Fuente: Monitoreo de Cultivos de Coca en el Perú 2008, UNODOC, *Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito*). Según fuentes oficiales, el recurso a la coca es sólo en un 8% direccionado con “fines lícitos”, estando directamente relacionado a la producción de pasta básica de cocaína. Por su vez, el departamento San Martín es uno de los que cuenta con mayor número de pozas e laboratorios para el cultivo químico de clorhidrato de cocaína en Perú.

también podía asesorar los emprendimientos ligados a la toma de decisiones financieras – en este caso, mineras!

Hierba de brujos

A medida que más conversaba en las calles y diversos locales de la ciudad, iba tornándose más frecuente encontrar entre las personas de Tarapoto una relación, aún cuando un tanto escondida, entre ayahuasca y brujería. Tal relación apareció, en todos los casos, indirectamente: nunca como una cuestión en sí misma. Richard, un joven de 22 años oriundo de Tarapoto, y que estuvo internado algunos meses en el centro Takiwasi, me comentó que sus padres presentaron, al comienzo, cierta resistencia, cuando él comenzó a frecuentar el centro con a intención de alejarse del consumo, que él mismo consideraba excesivo, de alcohol: *“ellos no querían que yo tome tanto [alcohol], pero no sabían muy bien sobre Takiwasi. No tenían un conocimiento muy claro sobre el tema, lo mezclaban con brujería”*. Sin embargo, después supieron que la propuesta del centro no bebía de esa fuente, y sí en la idea de que es posible recuperar conductas compulsivas a través de un trabajo con ayahuasca, ellos aceptaron la internación del hijo.

Es interesante observar que la resistencia inicial de los padres de Richard, profesores de clase media tarapotina, no parecía partir de un desconocimiento de la ayahuasca en general, sino de *que tipo de uso* era propuesto por el centro en particular. Richard también comentó que su padre *“ya había pasado por la experiencia con plantas... en la zona hay muchos curanderos y cuando él era joven, bebió ayahuasca... acá en la selva es parte de la tradición, no?”* En la entrevista, comentó que tenía, inclusive, un tío que era *curandero*, *“pero no lo he conocido mucho”*.

Pudimos observar que los propios *chamanes* locales que interactúan más fuertemente con turistas reservan parte de su trabajo para la cuestiones relacionadas con brujería. En la sesión de la cual participé bajo la dirección del curandero Winston, en el centro Situlli, había una persona que, según Winston nos contó después, había venido por causa de haber sido *embruja*. Esa persona, un hombre tarapotino de unos treinta y pocos años de edad, pasó la sesión vomitando, gimiendo y retorciéndose agudamente. Para él, Winston cantaba *ícaros* especiales. Mientras que para nosotros, los otros que participábamos de la ceremonia, él cantaba *“cura, cura, ayahuasquita”*, para este joven hombre él cantaba, agitando el instrumento percusivo de madera con más fuerza: *“saca, saca brujería”*...

La noción de brujería resuena en la realidad etnográfica de las personas del lugar con las cuales tuve la oportunidad de compartir varios momentos en Tarapoto. Vemos que esta es

una especie de subtexto que es accionado con mucha más fuerza por las personas que son de la región que por los visitantes extranjeros, que suelen venir procurando “encuentros con lo sagrado”¹⁴.

Cuando leía el diario local, observaba que la relación entre brujería y curanderismo proliferaba. Siguen algunos ejemplos extraídos de diarios locales de pequeña y mediana tirada: “*Brujo macumbero. Extermino tu enemigo y rival de amor. Absoluta discreción*” (Jornal Trone, 13/01/2012; Año 9 Ed. 3735; p. 2). “*Huaringuero. Huancabambino. Curandero espiritista. Ojo yo soy el único registrado por INDECOMI. Nivel nacional e internacional*” (idem, p. 10). “*Lily. Centro Esotérico Naturista. Lecturas del tarot, rituales y baños de florecimiento para el amor, dinero y salud. Terapia de regresiones*” (Jornal Hoy, 15/01/2012; Ed. 1542; p. 5). “*Amarres, rituales y pactos para el amor. Baruck, poseedor del Gran Libro de la Muerte para acabar con todos tus enemigos*” (Jornal Ahora, 17/01/2012; Año XVI Ed. 5099; p. 12). Al mismo tiempo, aparece la ayahuasca como formando parte de una lista de bebidas afrodisíacas con los más curiosos nombres, como RC o Rompe Calzón (Quebra Cueca), Siete Veces Sin Sacar (Sete Vezes Sem Tirar), Levántate Lázaro, Achuni Ullo (hecho con aguardiente de caña y el pene de un animal llamado Achuni) y varios otros preparados.

Es preciso destacar que mi propio trabajo de campo etnográfico estuvo, de hecho, *limitado*, pues se centró en espacios bastante institucionalizados. Tales espacios gozan de un diálogo más o menos fuerte con la biomedicina, por una parte, y la cultura de la *new age*, por la otra. Sin embargo, fue interesante que la cuestión del rechazo a los trabajos de (o contra) brujerías apareció como un recurso de legitimación de la propia acción de los centros. Dos de los curanderos entrevistados hicieron referencia explícita a su no-adhesión a prácticas mágicas o adivinatorias, preparados afrodisíacos o tirada de cartas de baraja. “*Aquí no ofrecemos ese tipo de servicios*” me dijo, a su vez, John, administrador de Situlli.

Parece ser que prácticas relativas a brujería y tónicos afrodisíacos son un factor diferenciador entre los propios *centros ayahuasqueros*. Tal cosa delimitaría, en términos de clase y nacionalidad, el acceso a las personas que utilizan sus servicios. Los y las visitantes extranjeros/as dialogan con los centros que ofrecen ayahuasca como una vía para “la búsqueda de sí mismo”, la “cura psicológica, física y espiritual” a la vez que un tipo específico de “encuentro con lo sagrado”. Los otros espacios, de hecho poquísimos relevados en la bibliografía antropológica contemporánea sobre la cuestión, abren un panorama relativo a las percepciones y usos-otros de la ayahuasca: como medicina casera auto-administrada,

¹⁴ No me prolongaré en eso. Para tal cosa, puede verse mi texto “*Entre ‘moléculas espirituais’ e ‘plantas maestras’*. DMT, Ayahuasca e a significação contextual da experiência psicoativa”, do ano 2012.

como droga, para fines recreativos, afrodisíacos, relativos a la adivinación del futuro y a brujería. Tener en cuenta la voz de las personas que no son chamanes y que son de la propia localidad propicia la aparición de nuevas preguntas, referentes, esta vez, a usos no ritualizados (o “no chamanizados”) de la ayahuasca.

Sentidos alternativos a la legitimación de la ayahuasca por la vía terapéutico-espiritual

El presente trabajo surgió de una inquietación personal ante la imposibilidad de delimitar las fronteras entre lo que se define como “auténtico” o “tradicional” y lo que es definido, de manera opuesta en el marco de las prácticas contemporáneas de uso de ayahuasca en la Amazonía peruana. Así es que este texto se desarrolla, ante la proliferación de sentidos que no era posible colocar dentro de una percepción “terapéutico-espiritual” de la ayahuasca, legitimada por una apropiación posmoderna de lo “tradicional”. Puntos de contacto: en mi mano, en papel, la resolución patrimonial sobre los usos terapéuticos e y ancestrales de la ayahuasca; en las calles de Tarapoto, personas hablando sobre tónicos para el amor de efectividad inimaginable. La ayahuasca estaba, por diferentes motivos, escrita y dicha en múltiples espacios, pero de hecho no se refería siempre a la misma “cosa”.

La intención de las presentes “instantáneas” fue la de colocar en cuestión conexiones actualmente legitimadas entre determinados usos de la ayahuasca, trayendo para la discusión otras atribuciones, también actuales, aunque menos conocidas, que incluyen otras posibilidades y contextos de uso. En varios trabajos académicos se ponderan los riesgos de mercantilización, banalización y desapropiación de la ayahuasca decurrentes del *boom* del turismo ayahuasquero (Dobkin de Rios, 1994; Losonczy e Mesturini Cappo, 2011) como una cuestión de interés social. En respuesta a eso y en consonancia con la ascensión internacional de la “medicina tradicional” como sistema de saberes legítimos podemos ver que es direccionada la patrimonialización de la ayahuasca en el Perú.

Sin embargo, desde una perspectiva antropológica, las normativas no constituyen la propia realidad de los agentes involucrados – ellas nunca se atienen a las prácticas que proliferan en los espacios populares. Por eso, una aproximación que se focaliza estrictamente en los usos “terapéutico-espirituales” de la ayahuasca corre el riesgo de tomarse una aproximación fragmentaria, ingenua o estereotipante de esa compleja realidad social. Con esa intención fueron colocadas a la mesa de la experiencia ayahuasquera algunas nociones-otras relativas a brujería, filtros de amor, medicinas caseras, drogas y oráculos tremendamente utilitarios.

Referencias bibliográficas

BUXTON, Julia. 2006. *The political economy of narcotics: Production, consumption and global markets*. London: Zed Books.

CAICEDO, Alhena. 2009. “Nuevos chamanismos, nueva era”. En: *Revista Universitas Humanística*, no.68, julio-diciembre, pp. 15-32.

CAVERO, Ricardo. 1928. *Monografía del Departamento San Martín*. Mimeo: Lima.

DE CERTEAU, Michel. 1996. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. 1994. “Drug Tourism in the Amazon”. En: *Newsletter - Society for the Anthropology of Consciousness*, 5:1, pp. 16-19.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. 2012a. “Um percurso etnográfico com plantas maestras, curandeiros e pacientes na alta Amazônia peruana”, apresentado na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho. São Paulo, SP, Brasil.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. 2012b. Entre “moléculas espirituais” e “plantas maestras” DMT, Ayahuasca e a significação contextual da experiência psicoativa. Inédito.

ESCOHOTADO, Antonio. 2002. *Historia general de las drogas*. Espasa-Calpe: Madrid.

FONSECA, Claudia. 2004. A alteridade na sociedade de classes. En: _____: (org.) *Família, fofoca e honra. Etnografia de relaciones de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 209-228.

FRANK, Arthur. 1993. “The Rhetoric of Self-Change: Illness Experience as Narrative”. En: *The Sociological Quarterly*, Vol. 34, No. 1 (Spring, 1993), pp. 39-52.

HOCHMAN, Gilberto e ARMUS, Diego. 2004. *Cuidar, controlar, curar. Ensaio histórico sobre saúde e doença na América Latina*. Coleção História e Saúde. Fundação Oswaldo Cruz. Editora FIOCRUZ.

LABATE, Bia. 2011. “Ayahuasca Mamancuna, merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasquero peruano”. Tesis de doctorado presentada en la *Universidade Estadual de Campinas*.

LOSONCZY, Anne-Marie e Silvia MESTURINI CAPPO. 2011. “La Selva Viajera: Etnografia de las Rutas del Chamanismo Ayahuasquero entre Europa y America”. Em: *Revista Religião e Sociedade* 30, N° 2: 164-183.

LOYOLA, Maria Andréa. 1978. “A medicina popular”. En: GUIMARÃES, R. *Saúde e medicina no Brasil: Contribuições para um debate*. Rio de Janeiro: Graal.

MALUF, Sonia. 1999. “Antropologia, narrativas e a busca do sentido”. En: *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 5, N°12, Diciembre, pp. 69-82.

NOVION, Martin Alberto Ibañez; LOPEZ, Olga e SERRA, Ordep. 1973. “O anatomista popular: um estudo de caso”. En: *Anuário antropológico* 77. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 87-119.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. 2004. “Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maraense”. Tesis de Doctorado. Rio de Janeiro Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PIMENTA, Tânia Salgado. 2009. “Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX”. Em: Sidney Chalhoub; Vera Regina Beltrão Marques; Gabriela dos Rês Sampaio; Carlos Roberto Galvão Sobrinho. (Orgs.). *Artes e Ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, pp. 307-330.

VALENCIA, Marco Antonio. 2010. "Salud y extirpación de idolatrías". En: NARANJO, Plutarco (org.), *Etnomedicina y botánica: avances en la investigación*. Quito: Editorial Abya Yala. 298 p; pp. 29-60.

VIANA VARGAS, Eduardo. 2000. "Que guerra é esa? A propósito da partilha moral entre drogas e fármacos". *Revista Conjuntura Política, FAFICH - UFMG*, v. 22, pp. 1-4, 2000. Disponible en: <www.neip.info>. Acceso en 10 may. 2012.

XAVIER, Regina. "Dos males e suas curas: Práticas médicas na Campinas oitocentista". En: Sidney Chalhoub; Vera Regina Beltrão Marques; Gabriela dos Rés Sampaio; Carlos Roberto Galvão Sobrinho. (Orgs.). *Artes e Ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009, pp. 331-354.

Web sites

OMS, "Estratégia Global de Medicina Tradicional". Disponible en: <http://www.nu.org.bo/NoticiasNU/B%C3%BAsquadadenoticias/tabid/162/articleType/ArticleView/articleId/2561/OPS-recomienda-emplear-tratamientos-alternativos.aspx>. Aceso em 03-08-2012. Acceso em Agosto 2012.

Estado Peruano. *Resolución Directorial Nacional Número 836/INC*. Disponible em: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/declarion_ayahuasca_patrimonio_cultural_peru.pdf. Acceso en Mayo 2012.