

La coca y los modos de hacer

Una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta

Autor:

Flores, María Eugenia

Tutor:

Buliubasich, Emiliana Catalina

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE POSGRADO
PROGRAMA DE DOCTORADO
ÁREA ANTROPOLOGÍA



Tesis de doctorado

La coca y los *modos de hacer*:

Una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta

Doctoranda María Eugenia Flores

Directora Dra. Emiliana Catalina Buliubasich

Co Directora Dra. Ana Gretel Echazú Böschemeier

Consejera de Estudios Dra. Nélide Carrasco

Año 2017

La coca y los *modos de hacer*:

Una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en
terapias y rituales populares de Salta

MARÍA EUGENIA FLORES

Tesis de Doctorado presentada en el Programa de Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctora con mención en Antropología.

Directora Dra. Emiliana Catalina Buliubasich

Co- Directora Dra. Ana Gretel Echazú Böschemeier

Agradecimientos:

A todas las personas que me enseñaron a mirar con todos los sentidos, a manejar las conciencias y las dimensiones. A los curanderos y curanderas que me abrieron las puertas de sus casas para, de una manera solidaria, compartir sus saberes y ayudarme a caminar este camino del entendimiento.

Al Conicet por permitir la materialización de la presente tesis académica.

A mi querida familia, que estuvo siempre apoyándome en los estudios y trabajos de campo, y que supieron comprender y valorar mi trabajo como mujer y como profesional comprometida. Ellos son mis hijos Yvy y Coe, y mi compañero de vida Cristian, gracias por el soporte y el amor. También quisiera agradecer a mi hermana Emilia por ser la mejor tía y hermana, por amar a mi familia y por ser mi contrafuerte. A mi madre con quien estamos aprendiendo de la vida y la maternidad, a mi suegra por su cariño y por brindarme su casa en el gran Buenos Aires para mis estancias doctorales.

A mis estimadas, directora Catalina Buliubasich y co directora Ana Gretel Echazú Böschemeier, a quienes estoy enormemente agradecida por el apoyo y acompañamiento. Catalina compartiendo su conocimiento, trayectoria e inspirándome en el trabajo de investigación y docencia, y Ana Gretel caminando junto a mí en los caminos teóricos y etnográficos, desafiando las miradas y las prácticas académicas. A mis colegas y amigos Lucrecia Greco por su empujoncito amistoso, Anita Casimiro por su apoyo emocional y cariñoso, a Silvia Rivera Cusicanqui por las interminables charlas y por mostrarme el camino de la libertad y la soberanía de la planta de la coca.

A la coca, que me ha permitido sustentar a mi familia en los momentos en que el estudio de la carrera parecía trunco por cuestiones económicas, inclusive la he consultado en momentos críticos de mi vida personal. Sin contar de las relaciones afectivas que he podido entablar con los narradores de la coca ritual, a quienes estoy

muy agradecida por todo lo aprendido en las cientos de horas que pasamos dialogando y co-construyendo un conocimiento que comparto en esta tesis.

Convenciones ortográficas y textuales

Las voces nativas serán destacadas con comilla simple ("). Las categorías descriptivas y analíticas de peso, destacarán en cursiva. Y finalmente los neologismos se expresarán en doble comilla baja (<<>>).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
La complejidad de las <i>plantas de poder</i>	15
Objetivos y tesis a sostener.....	21
Organización de la tesis	25
1. ANCLAJE ETNOGRÁFICO Y MODOS DE HACER.....	30
1.1 Plantas de poder y <i>modos de hacer</i> con coca	40
2. ANCLAJE METODOLÓGICO.....	44
2.1 Métodos científicos o <i>metodologías otras</i>	46
2.2 El saber escuchar, la agencia de la coca en contextos relacionales	50
2.3 Narrativa y narradores de la coca en los centros y en los márgenes.....	51
2.4 La coca política y la coca mítica. Movimientos por espacios locales	54
3. ONTOLOGÍAS, AGENCIAS Y ESTADO DEL ARTE DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA COCA EN LATINOAMERICA	60
3.1 Desafío Etnográfico	61
3.2 Teorizando la agencia desde las Ciencias Sociales	66
3.3 La agencia de las alteridades no humanas	69
3.4 Perspectivas antropológicas de la coca.....	72
3.5 Las plantas como sujetos históricos	77
4. LAS AGENCIAS E INTERRELACIONES DE LA COCA.....	82
4.1 Medicinas tradicionales o artes de curar	87
4.2 Coca y prácticas curanderiles.....	91

4.3 Activación de la coca en el mundo campesino	95
5 LA COCA EN LA CIUDAD DE SALTA, PARAJES RURALES Y EN LA LOCALIDAD DE SAN ANTONIO DE LOS COBRES	106
5.1 Los <i>modos de hacer</i> con coca en escenarios locales.....	110
5.2 Coca en rituales a Pachamama y su circulación por espacios públicos céntricos	115
5.3 Apertura pública y política hacia Pachamama	119
5.4 Industrias culturales para el turismo e identidades indígenas locales.....	133
5.5 Apropiación de prácticas rituales indígenas	139
5.6 La presencia de la coca.....	147
5.6.1 En espacios radiales	147
5.6.2 En espacios de televisión local.....	150
5.6.3 En espacios de la prensa escrita: periódicos locales.....	152
5.6.4 En espacios de comercialización: mercados centrales de la ciudad.....	154
6. COCA EN ESPACIOS SECRETOS-INVISIBLES-MARGINALES	160
6.1 Espacios de la coca en barrios de la ciudad de Salta.....	163
6.2 Espacios de la coca en los parajes.....	168
6.3 Estableciendo relaciones entre los datos y los <i>modos de hacer</i> con coca.....	173
7. LA COCA DEL ESPACIO DOMÉSTICO AL ESPACIO DEL CURANDERO.....	181
7.1 El saber hacer y el poder hacer en/con/sobre los cuerpos	190
7.2 El ritual como contexto relacional	193
7.3 Unidad de análisis: rituales de lectura de coca.....	196
7.4 Un caso de espera en el Paraje Los Huaicos en el valle de Lerma	202
CONCLUSIONES	208
BIBLIOGRAFÍA	218

ÍNDICE DE IMÁGENES

IMAGEN 1: ILUSTRACIÓN DE LAS ÑUSTAS DE VIRACOCHA.....	20
IMAGEN 2: DETALLE DE LA CHUSPA ENCONTRADA EN EL AJUAR DE LAS MOMIAS (500 AP). FOTO LISARDO MAGIPINTO- ARCHIVO MUSEO DE ARQUEOLOGÍA DE ALTA MONTAÑA.	84
IMAGEN 3: CHUSPA ENCONTRADA EN EL AJUAR DE LAS MOMIAS (500 AP). FOTO LISARDO MAGIPINTO- ARCHIVO MUSEO DE ARQUEOLOGÍA DE ALTA MONTAÑA.	85
IMAGEN 4: ESTATUILLA DE BRONCE ENCONTRADA EN EL AJUAR DE LAS MOMIAS CON EL BOLO DE COCA EN LA MEJILLA.....	85
IMAGEN 5: BOLSA DE CUERO TÉRMICA POR DENTRO PARA GUARDAR COCA, SE UTILIZA EN SALTA. FUENTE PROPIA AÑO 2006.....	86
IMAGEN 6: SUVENIRES ENTREGADOS EN LA FIESTA NACIONAL A LA PACHAMAMA EN SAC. FUENTE PROPIA AÑO 2009.	137
IMAGEN 7: FOTOGRAFÍAS ILUSTRATIVAS DE LAS OFRENDAS DE COMIDAS Y BEBIDAS A PACHAMAMA. FUENTE PROPIA (2008-2009 SAC)	138
IMAGEN 8: ESTATUA DE PACHAMAMA COLOCADA EN EL PARQUE SAN MARTÍN AL COSTADO DEL TELEFÉRICO	142
IMAGEN 9: LA MIRADA DE LOS TURISTAS AL “OTRO CULTURAL” DESDE LA CÁMARA. FUENTE PROPIA (2014) .	142
IMAGEN 10: LA EX PRESIDENTE DE LA ARGENTINA LE RINDE CULTO A PACHAMAMA EN JUJUY.	144
IMAGEN 11: EL ACTUAL PRESIDENTE ARGENTINO DESDE LEJOS MIRA A LA PACHAMAMA.	144
IMAGEN 12: SELECCIÓN DE AFICHES QUE CIRCULARON POR INTERNET SOBRE DISTINTOS RITUALES A PACHAMAMA EN TODO EL PAÍS.....	146
IMAGEN 13: ESPACIOS PUBLICITARIOS EN DIARIOS LOCALES.	153
IMAGEN 14: PUESTOS DEL MERCADO SAN MIGUEL.....	157
IMAGEN 15: TOMADA DEL ARTÍCULO DE EMANUEL AMODIO (1993-1994). HOJA/PERSONA.	196
IMAGEN 16: MODO DE LEER LA COCA EN PRACTICANTES POPULARES DEL VALLE DE LERMA, REALIZADO DIGITALMENTE A PARTIR DE LOS DATOS DE CAMPO	198

ÍNDICE DE MAPAS

MAPA 1: UBICACIÓN DEL VALLE DE SALTA Y SAN ANTONIO DE LOS COBRE EN EL CONTINENTE SUDAMERICANO Y EN LA PROVINCIA DE SALTA.....	37
MAPA 2: ESPACIO RADIAL EN EL VALLE DE LERMA.....	149
MAPA 3: ESPACIOS DE MERCADO EN ZONA CÉNTRICA DE LA CIUDAD.....	155
MAPA 4: MAPAS VISIBILIZADORES DE LA COCA.....	162
MAPA 5: MAPAS DE ESPACIOS DE LA COCA EN BARRIOS SALTEÑOS.....	168

ÍNDICE DE CUADROS

CUADRO 1: CUADRO RESUMEN DE LA TEORÍA DE LA AGENCIA, TOMANDO COMO BASE LOS DIVERSOS AUTORES.	69
CUADRO 2: MODOS, PRÁCTICAS Y TIPOS DE COMUNICACIÓN LOCALES A PARTIR DE LA COCA	113
CUADRO 3: LAZOS ENTRE COCA Y PACHAMAMA	118
CUADRO 4: ORIGEN DE LOS TURISTAS QUE PERNOCTARON EN SALTA CAPITAL DURANTE EL AÑO 2014 POR TEMPORADA. FUENTE INFORME ESTADÍSTICO TURISMO 2014. MINISTERIO DE TURISMO Y CULTURA DE LA PROV. DE SALTA.	130
CUADRO 5: ORIGEN DE LOS TURISTAS EN EL MES DE AGOSTO DEL 2014. FUENTE INFORME ESTADÍSTICO TURISMO 2014. MINISTERIO DE TURISMO Y CULTURA DE LA PROV. DE SALTA.	131
CUADRO 6: CATEGORÍAS LOCALES DE LOS ESPECIALISTAS/PRACTICANTES DE LA COCA RITUAL	166
CUADRO 7: PRÁCTICAS CON COCA.	172
CUADRO 8: <i>MODOS DE HACER</i> CON COCA EN CONTEXTOS LOCALES.	179
CUADRO 9: <i>MODOS DE HACER</i> Y ESPECIALISTAS RITUALES EN CONTEXTOS LOCALES	188

INDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: DIAGRAMA DE LA APERTURA GLOBALIZANTE.....	127
FIGURA 2: ESFERAS RITUALES EN LOS CONSULTORIOS DE LOS ESPECIALISTAS.....	195
FIGURA 3: DIAGRAMA DE LA TRINIDAD ENCONTRADA EN LOS CONSULTORIOS LOCALES....	206

Cocapuniw kunans nayrankixa [la coca siempre está
adelante en todo]

cocapuniw nayrar man tixa [la coca entra primero]

Inal Mamapuniw kunans uñjasixa [la illa o la madre coca se
ve en todo]

kawkhar mantañatakis cocapuniw lisins mayixa [para entrar
a cualquier lugar a la coca es a quien se pide el permiso]

Cocapuniw kunats waqaychistuxa [la coca nos salvaguarda
de todo]

cocapuniw kawkharus irpistu, kawkhats irpanxarakstux [la
coca nos lleva y nos trae de cualquier lugar]

aymaratakix cocapuw kunankisa [para el aymara la coca
siempre tiene razón]

La coca en la diplomacia de los Pueblos, Lengua Aymara, Bolivia (2009).

INTRODUCCIÓN

En su condición histórica de “ciencia de lo 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 (Flores y Echazú Böschemeier, 2016). En este sentido, el abordaje antropológico de la presente tesis plantea los problemas relacionados con: a) tomar a la coca como sujeto con agencia social e histórica, b) trabajar con los discursos y cuerpos que interactúan con la coca, y, c) indagar en los problemas de desigualdad y diferencia en los *modos de hacer* con coca que se presentan en los espacios analizados.

El análisis de estas problemáticas relacionadas a la planta de la coca, me permite plantear en la presente investigación el estudio de los *modos de hacer* en dos contextos específicos: en rituales públicos a Pachamama, y en contextos curanderiles. Además de estos contextos particulares, se describirán aquellos otros espacios por donde circula la coca, como en los mercados, en las propagandas de televisión, donde es mencionada y utilizada como en programas de radio y en los periódicos, mostrando una diversidad de contextos donde se hace presente en las prácticas de los pobladores locales. En este sentido con esta investigación se propone un reconocimiento de la importancia de la agencia vehiculizada *por, y, con* las hojas de la coca en espacios particulares, registrando la multiplicidad de perspectivas que impregnan las prácticas asociadas a ella.

Contribuyó a la elección de tema de la presente tesis de doctorado mi prolongado estudio sobre la coca que se origina en el año 2004, cuando comencé mi tesis de licenciatura. En ese trabajo estudié un modo específico de utilizar la coca, el coqueo,

práctica donde las hojas son introducidas en la boca, entre las mejillas y los molares. Para esa investigación sobre el coqueo tuve en cuenta los contextos y las prácticas asociadas al mismo, y por otro lado, las apropiaciones y prácticas culturales locales en un marco de relaciones de poder. Una vez realizada la etnografía de los lugares del coqueo en Salta, comencé el proyecto de doctorado aún interesada en la temática de la planta de la coca, pero esta vez proponiendo un acercamiento a los *modos de hacer* en rituales públicos y en terapias populares.

Si bien se toman los supuestos de la tesis anterior como punto de referencia (Flores, 2011), en la presente investigación me propongo unir mis intereses personales a dos aspectos de los *modos de hacer* con coca: mi interés por análisis de símbolos andinos, pero sobre todo por los procesos de apropiación de saberes y prácticas indígenas en escenarios actuales, unido a mi interés en las prácticas curanderiles con hojas de coca que se encuentran en situación de poder desfavorable en relación a otras prácticas médicas locales, y, los movimientos de la misma por un amplio contexto de circulación en el conjunto de la sociedad local.

He anclado mi etnografía en espacios del valle de Salta y en una localidad de la puna, San Antonio de los Cobres. Así mi propia provincia se convierte en el fondo geográfico y territorial donde he desarrollado mis etnografías. De este trabajo etnográfico surgieron diversas motivaciones teóricas que permitieron desarrollar aspectos claves de esta investigación que serán expuestos como resultados y reflexiones vinculadas a: 1°) *metodologías otras* para el abordaje de los *modos de hacer* con coca, 2°) a la teorización sobre la apropiación de símbolos culturales como Pachamama en vinculación a la coca política, y 3°) a la teorización sobre la agencia de la coca, que si bien refiere al concepto sociológico, no se reduce al mismo.

De esta manera la hipótesis principal pasa por conferir un status de sujeto a la planta de la coca, y señalar la relación que los humanos mantienen con las hojas, a las

cuales consultan, a la vez que las consumen de diversos modos rituales, no rituales y recreativos. Considero que la coca vehiculiza dos tipos de agencias: una *agencia humana a través de la coca* y una *agencia de la coca* misma. Considero también que estas agencias de la coca hacen referencias a dos contextos ya mencionados previamente, a los rituales públicos de Pachamama y a los contextos curanderiles. En los rituales es donde se realizan las apropiaciones y las movilizaciones de la cultura, y, donde la agencia social de las personas pasa a través de la coca; mientras que en los contextos curanderiles la agencia de la coca se visualiza en cómo la coca hace hacer en el sentido de que modifica los comportamientos.

La hipótesis mencionada permite situar al lector respecto a la postura enunciativa de la presente investigación: ella es un aporte al campo del estudio de las diferentes realidades que se constituyen en el acto mismo de entrar en interacción con las hojas de coca.

La complejidad de las *plantas de poder*

La planta de la coca ha sido catalogada por la biología como *Erythroxylum coca* que es la principal especie económica de la planta, la cual es cultivada en las laderas orientales de los Andes, desde Bolivia hasta el Ecuador y en las zonas adyacentes de la cuenca del Amazonas. De la familia de las Eritroxiláceas es un género que puede contener cerca de 250 especies. Según datos antropológicos existen otras especies, “la *Erythroxylum novogranatense* que se cultiva en la zona andina de Colombia y el norte de Ecuador, y, la *Erythroxylum truxillense* distribuida a todo lo largo de la faja costera y los valles orientales de Perú, pero restringida hoy a las vecindades de Trujillo y la cuenca del Alto Marañón. Muchas otras especies de *Erythroxylum* se emplean ocasionalmente para fines medicinales: *Erythroxylum anguifugum* y *Erythroxylum campestre* en el Brasil; la *Erythroxylum tabascense* en Méjico; la *Erythroxylum orinocense* y la *Erythroxylum*

acutum en Colombia” (Heman, 2005: 86). Cual fuera la especie, la coca puede ser considerada como una planta maestra y sagrada, pues muchos estudiosos demuestran que tiene poder de influenciar la vida de los pobladores que la utilizan de diferentes modos (Bousagne y Harris, 1987; Cure, 2015; Flores, 2011; Absi, 2005; Allen, 2008; Amodio, 1993-1994; Bianchetti, 2008; Luna, 1984, 1986; Labate *et al*, 2005; Henman, 2005, 2008; Fernández Juárez, 2004, 2010; Feldman Gracia, 2011; Bueno, 2008; Sánchez, 1997; Santoni y Torres, 2010; Burman, 2011; Sosa Bituals, 2009; Rivera Cusicanqui, 2010b, 2015; Cabieses, 1993).

Muchos son los beneficios que tiene la coca dado a que se constituye como una compleja especie vegetal que contiene alcaloides, aminoácidos, ácidos y vitaminas (A, B1, C y E). Entre sus alcaloides más importantes se encuentran la tiamina, niacina y riboflavina, que combinados en la planta la convierten en la más completa del universo en Nitrógeno No Proteico, que es el que elimina las toxinas y patologías del cuerpo, obteniendo combinaciones óptimas con frutas y plantas medicinales. Los 14 alcaloides en la planta de la coca son: Cocaína (es el éter metílico de la benzoilegonina, tiene propiedades anestésicas y analgésicas); Egonina (es un derivado carboxilado de la atropina, tiene propiedades de metabolizar grasas, glúcidos y carbohidratos); Atropina (anestésico que produce sequedad en el árbol respiratorio); Pectina (es absorbente y antidiarreico, junto a la Vitamina E, regula la producción de melanina para la piel); Papaína (proteasa, que en mayor proporción contiene la papaya, es muy parecida a la catepsina animal, es una especie de fermento que acelera la digestión); Higrina (excita las glándulas salivares cuando hay deficiencia de oxígeno en el ambiente); Globulina (es un cardiotónico que regula la carencia de oxígeno en el ambiente, mejorando la circulación sanguínea, evita el sorojche o mal de altura); Piridina (acelera la formación y funcionamiento del cerebro, aumenta la irrigación sanguínea a la hipófisis y las glándulas, traduciéndose en una mejoría del cuerpo en general); Quinolina (evita la formación de la caries dental junto al fósforo y al calcio); Conina (es un anestésico

poderoso); Cocamina (es un analgésico que junto a la anterior, ayuda a aumentar las propiedades anestésicas y analgésicas de la cocaína natural); Inulina (refresca y mejora el funcionamiento del hígado, la secreción de la bilis y su acumulación a la vesícula. Es diurético, ayuda a eliminar las sustancias tóxicas no fisiológicas. Es un polisacárido, muy parecido a las vitaminas B-12, que produce aumento de células de la sangre); Benzoína (acelera la formación de células musculares y evita la putrefacción de alimentos, de ahí sus propiedades terapéuticas para gastritis y úlceras); Reserpina (regula la presión arterial en hipo e hipertensión y ayuda a la formación de células óseas) (Auklik, Duke y Plowman, 1975).

En general las plantas que son tan complejas, dentro de las reconfiguraciones indígenas son consideradas plantas maestras porque no solo tienen un componente químico sino que tienen un componente espiritual, dado a que tiene su propia madre o espíritu y es con la ayuda de estos espíritus por ejemplo que el curandero adquiere el poder de curar (Bianchetti, 2008; Bueno, 2008; Luna, 1986).

Para la presente investigación sobre la planta de la coca utilizaré la noción de “planta de poder” para dar cuenta de la complejidad que implica esta planta para las tradiciones culturales latinoamericanas. El concepto de *plantas de poder* tuvo origen en las obras de Carlos Castaneda las cuales, más allá de su veracidad, impactaron fuertemente en las producciones de la contracultura. En la narrativa de Castaneda la noción de “plantas de poder” proviene de la cultura indígena mexicana yaqui, y está asociada a una nueva capacidad de agencia humana vehiculizada por el contacto con las mismas (Castaneda, 1994; Labate *et al.*, 2005). En este sentido haré referencia a la coca como *planta de poder*, con la cual pretendo no solamente mostrar la agencia humana vehiculizada por el contacto con la coca, sino también la agencia de la planta en contextos particulares.

A lo largo y a lo ancho de América del Sur son muchas las plantas que permiten una comunicación con la esfera de los dioses tutelares o *alteridades humanas*, y que muestran una agencia en contacto con los humanos y los no humanos, marcadas por las innúmeras formas de diálogo posibles en contextos particulares. Fernando Cabieses (1993) también menciona a la coca como parte de un sistema de creencias donde esta planta de poder sería una de las siete *ñustas* de *Viracocha* (dios preinca), las cuales serían las siguientes: las *`mishas`* (*Brugmansias*), el llanto del sacerdote o *`willka`* (*Anadenanthera*), el *`tupac sayri`* (*Nicotianas*), *mama coca* (*Coca*), el San Pedro (*Trichocereus*), la *ayahuasca* (*Banisteriopsis*) y las *campanillas infernales* (*Ipomeas*) (Cabieses, 1993).

En este trabajo quiero ponderar la importancia de la dimensión etnográfica con la propia planta de la coca. Teniendo en cuenta otros estudios del mismo carácter con diversas plantas de poder, propongo abordar la riqueza teórica de una *perspectiva ontológica* a la luz de etnografías con plantas. Mi trabajo se inspira en otras investigaciones antropológicas como el de Laura Rival (2012) sobre la mandioca entre el pueblo makushi de la Guayana, el de Joana Cabral de Oliveira (2012) sobre la mandioca entre pueblos tupí del Brasil, el de Maria Betânia Albuquerque (2009) sobre la ayahuasca entre pueblos mestizos del norte de Brasil y el de Gretel Echazú Böschemeier (2015) también sobre la ayahuasca pero en contextos mestizos en el noreste peruano, así como mis propios trabajos sobre la coca en grupos indígenas y mestizos del noroeste argentino. Todos estos trabajos observan las múltiples agencias encarnadas en las plantas.

En este conjunto de etnografías, el compañerismo de lo humano con las plantas llega al límite de lo orgánico cuando las propias plantas se convierten en oráculo, bebida, remedio, herramienta o abrigo preparado por los humanos. Otros trabajos de intelectuales indígenas y mestizas latinoamericanas como el de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2015) y el de las antropólogas peruanas Marisol de la Cadena (2008) y Luisa Elvira Belaúnde (2001) ponderan concepciones de la relación entre lo

que es humano y el resto de las formas de existencia (Echazú Böschemeier, 2015). Dentro de las mismas, las plantas tienen un lugar privilegiado: ellas son protagonistas del origen mítico de lo humano y participan activamente en la reproducción de la vida comunitaria (Alburquerque, 2009; Belaúnde, 2001; Cabral de Oliveira, 2012; De la Cadena, 2008; Echazú Böschemeier, 2015; Flores, 2016 Rival, 2012; Rivera Cusicanqui, 2015).

Wachuma



Coca



Ayahuasca



Tabaco



**Misha o
Floripondio**

Ipomeas



Willka



Imagen 1: Ilustración de las ñustas de Viracocha.

Objetivos y tesis a sostener

La presente investigación tiene el objetivo general de delinear una propuesta vinculada a cauces más profundos de las identidades latinoamericanas, en los que la coca tiene una existencia real, es palpable y tiene una subjetividad histórica que es relativamente independiente de la guerra contra el narcotráfico, o del imperialismo de los estados y de las tramas del subdesarrollo.

Los objetivos específicos de la investigación son:

- Estudiar los *saberes y haceres indígenas* con coca, que han sido apropiados por el escenario multicultural local.
- Observar la intervención de los grupos gubernamentales y de la sociedad civil sobre ciertos rituales públicos, y analizar qué papel juega la coca en escenarios reconfigurados e identidades fluctuantes entre el mundo andino y las ciudades occidentalizadas.
- Analizar los procesos de subjetivación histórica de la *agencia de y con* la planta de la coca en los cuerpos de los curanderos locales
- Estudiar a la coca como planta de poder en contexto y visibilizar su agencia en espacios secretos y marginales.

Tal como lo afirma Anthony Henman (2005), antropólogo brasileño/irlandés radicado en Perú, hay que reconocer que los males que Occidente adjudica a la planta de la coca vienen de un contexto histórico formado a partir de las creaciones y proyecciones del propio Occidente. *“Una actitud digna le devolvería a la coca su condición de sujeto interlocutor, su identidad de ‘planta maestra’, y reconocería la reflexión a la que ella nos invita cada vez que sentimos su olor y sabor en la boca”* (Henman, 2005: 271).

Sostengo que el estudio de las *plantas de poder en contexto*, es decir, el estudio de la coca como sujeto con agencia contextual, trae una reflexión sobre discusiones elaboradas en el marco de la filosofía occidental sobre moralidad, poder y la autonomía relativa de las plantas. La propuesta coloca una discusión sobre aspectos claves de la

relación entre los seres humanos y formas de vida no humanas a partir de la focalización en el peso ontológico, político y epistemológico de la coca como planta de poder en contextos puntuales. Es posible observar que los análisis de los “valores de uso” (Abduca, 2010) y de los “valores identitarios” (Flores, 2011b; Rabey et al, 1989) muestran una caracterización interesante de la planta de la coca, en lo que refiere a sus usos culturales, pero estos estudios no tienen en cuenta que la coca está supeditada a un mundo sobrenatural: la planta no solo se representa como recurso de la naturaleza, sino que tiene una dimensión activa sobre la naturaleza. Para las personas involucradas en prácticas de consulta a la coca, la misma llega a producir una transformación de la realidad, con una increíble intensidad¹.

Propongo entonces que el lugar de las plantas entre los grupos sociales “no es estático sino *intersubstancial*: la planta es a la vez vegetal, sujeto, herramienta y ancestro. La apariencia física exterior, que se podría denominar el “traje verde” de la planta, es sólo la manifestación de una fuerza muy específica de la naturaleza que se conecta, transversalmente, con otras manifestaciones de lo animal, lo humano y lo espiritual” (Flores y Echazú Böschemeier, 2016). En este sentido considero que la planta de la coca, y particularmente sus hojas, son asumidas como entidades dinámicas, en permanente transformación y conectadas con una multiplicidad de dimensiones.

Al igual que muchas *plantas de poder*, la planta de la coca ha sido sometida por una cultura dominante y estigmatizadora, desde la colonia con los extirpadores de idolatría hasta las burocracias antidrogas del siglo XXI (Abduca, 2010; Cure, 2015; Henman, 2005, 2008; Pérez Mendoza, 2016; Ramos Paiva, 2013, Rivera Cusicanqui, 2003). Durante toda la colonia, y llegando hasta el siglo XXI, las representaciones de Occidente la envolvieron crecientemente en una nube de violencia, corrupción, delincuencia y drogadicción (Henman, 2005), que dejaron de lado el estudio de los

¹ Por ejemplo, entre las personas que ostentan cargos políticos en La Paz se tiene la costumbre de consultar a la coca para tomar decisiones gubernamentales. Comunicación personal con Silvia Rivera Cusicanqui, 9 de setiembre del 2015.

complejos *modos de hacer* ancestrales y actuales. Particularmente en lo que se refiere a la guerra contra el narcotráfico la coca ha sido perseguida políticamente, por lo que creo pertinente tomar una postura diferente haciendo hincapié en estudios localizados en lugares y contextos específicos. De esta manera se proporciona un cambio en la mirada etnocéntrica y etnocida de la planta.

Complemento el análisis propuesto constatando que la coca ha sido perseguida y despreciada, marginada y subyugada al conocimiento impartido desde occidente. Las formas políticas de intervención de la coca se derivaron del conocimiento biológico/químico cuya descripción de la estructura de la planta y sus “usos” en poblaciones indígenas de los Andes Centrales aparecen explicadas bajo el discurso pasivo del determinismo biológico, geográfico y racial (ONU, 1950). Primero se pensaba que las distintas utilidades de la coca suponían una adaptación de los pobladores de los Andes al medio ambiente hostil (puna, altiplano), luego esta idea fue metamorfoseando hacia el argumento de que la coca provocaba un degeneramiento racial de estos mismos pobladores. Finalmente, se consideró que la coca provocaba el subdesarrollo de los países donde se la utilizaba (Abduca, 1994; Flores, 2011; Rabey *et al*, 1986).

Este hecho invita a una reflexión con respecto al estudio de las epistemologías del Sur en la matriz colonial, marginales y subyugadas al Norte político², y es el pensar que la relación entre colonialismo y plantas de poder es innegable. Los colonialismos — aquellos movimientos cognitivos de extensión de prácticas de civilización desde los países del Norte político, los llamados países del primer mundo vinculados a valores eurocéntricos, hacia y para los países del Sur político, los llamados países del tercer mundo— convierten a las prácticas e ideas de los primeros en “superiores” con respecto a los segundos, estableciendo una relación de inferioridad y dependencia cognitiva con

2 Al respecto, Echazú B. (2015) establece que la matriz colonial es “àquela configuração historicamente informada segundo a qual circulam as relações de poder coloniais”. Es decir que la matriz colonial “es aquella configuración historicamente formada según la cual circulan las relaciones de poder coloniales”. (Traducción propia).

los países y sujetos del Sur político (Said, 1993). Lo mismo sucede en cuanto al universo de conocimientos de los pobladores del Sur político, ancestrales y mágicos, que son catalogados como irracionales y fuera de toda comprobación empírica. Por ello, propongo aquí que los discursos sobre la coca provenientes del Norte político sean analizados en correlación a las relaciones de poder desigualmente distribuidas, para no perpetuar ni alimentar las relaciones de colonialismo entre ambos hemisferios, contribuyendo positivamente a la formación discursiva y pública de un corpus de experiencias locales con la planta sagrada.

Actualmente, la legislación supranacional creada por los organismos internacionales³ 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 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 un verdadero obstáculo para el desarrollo de los países del llamado Tercer Mundo.

La argumentación política de la presente investigación se apoya en la sistematización de otros estudios realizados en países del Sur Político como lo son Argentina, Bolivia, Perú, Colombia y Brasil (Abduca, 2010; Allen, 2008; Ambrosetti, 1917, 1963, 1976; Bianchetti, 2008; Cornejo *et al.*, 1978; Cure, 2015; Fernández Juárez, 2010; Feldman Gracia, 2011; Flores, 2009-2010; Henman, 2005; Igaki, 2006; Rabey *et al.*, 1989; Ramos Paiva, 2013; Rivera Cusicanqui, 2003, 2015; Sánchez, 1997; Santoni y Torres, 2010; Soux, 1993;). La base empírica de dichos estudios planteados desde el

3 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 del mismo texto se contempla que dicho Estado puede autorizar el consumo de coca, lo que denominan masticación de coca, entre algunos pobladores “tradicionales”. Aquí ésta categoría de tradicional se asocia eminentemente a lo indígena, invisibilizando los usos entre otros sectores de la sociedad.

Sur Político sirvió de fundamento teórico para trabajar concretamente en las etnografías realizadas localmente sobre los *modos de hacer con coca* y su movimiento por espacios especiales como: rituales a Pachamama, espacios públicos, audiencias radiales, canales de la tv local, mercados, barrios y parajes de la ciudad de Salta.

Organización de la tesis

Se plantea la exposición de la presente investigación doctoral en siete capítulos que brindan un panorama específico del tópico analizado para comprender *los modos de hacer con coca*.

Cabe mencionar que el trabajo etnográfico para el doctorado, que tuvo en total una duración de ocho años, se realizó en la ciudad de Salta, parajes rurales y en la localidad de San Antonio de los Cobres en la puna. Planteo la tesis como una guía de análisis que aboradrá distintos aspectos del estudio de la coca: una guía teórica que sirva para la definición de la agencia histórica social de la coca; una guía práctica para comprender los *modos de hacer con coca*; una guía para el estudio de prácticas rituales populares apropiadas; una guía para el estudio de prácticas mágicas y de salud popular, especialmente las prácticas de salud y magia con coca; una guía para el trabajo de campo con especialistas/practicantes de la coca y para el trabajo con narrativas. De esta manera se plantea un estudio multidimensional de la coca teniendo en cuenta lo político, lo económico, lo técnico, lo cultural, lo mítico y lo orgánico que convergen en distintos espacios, y en los cuales se arma un nudo de extraordinaria densidad.

En el primer capítulo presento el anclaje etnográfico, es decir describo los lugares donde se realizaron las etnografías sobre los *modos de hacer con coca*, poniendo especial interés en describir los procesos etnohistóricos de la presencia de la planta en contextos locales, para luego comenzar a describir en concreto *los modos de hacer* a los que hace referencia la investigación. En este capítulo también se pone la

mirada sobre la relación entre los humanos y las plantas de poder en Latinoamérica y particularmente con la coca.

En el segundo capítulo se expone el anclaje metodológico, para dar cuentas de las formas de trabajo seguidas en la investigación sobre los *modos de hacer* con coca. Allí propongo una serie de reflexiones metodológicas que pretenden saldar las cuentas del trabajo de campo, donde puedo exponer mi postura política y mi lugar de enunciación. La propuesta concreta pasa por considerar un subcampo dentro del campo antropológico, el campo de la fitoantropología, aquel que se dedica a estudiar la relación de las comunidades de humanos desde la perspectiva de las plantas. El anclaje metodológico es la propuesta de una *antropología de la escucha* y una *etnografía de la espera*, dentro de un nuevo subcampo de estudio devenido de los estudios etnobotánicos y antropológicos (Ensarma y Ghosh, 1995) que requieren una particular entrada en el campo.

En el tercer capítulo se propone un análisis teórico relativo a la siguiente hipótesis: la coca es un sujeto histórico con agencia social. En primer lugar planteo la utilización de una referencia epistemológica indígena para denominar a la coca como una planta-sujeto (histórico-de poder-de saber y que hace hacer). También planteo la discusión de la agencia no humana, tomando a la propia coca como un ser no humano con agencia manifiesta en contextos particularidades. Finalizo el capítulo dialogando con otras perspectivas sobre la coca desde el campo antropológico en Argentina, para proponer a la planta como sujeto histórico.

En el cuarto capítulo hago referencia a las agencias de la coca y a las interrelaciones en el mundo actual, intentando profundizar en los aspectos prácticos y en las agencias de la coca entre pobladores del Sur Andino, Andes Centrales y del NOA (Noroeste Argentino). Para ello hago referencia a los trabajos de investigación históricos y antropológicos que tratan a la coca como parte de una medicina tradicional, sobre todo en pobladores de tierras altas. Las tierras altas incluyen a regiones geográficas como valles de altura, las quebradas, la puna, el altiplano boliviano y las montañas de los

Andes Centrales en Perú. Se describen también las referencias de la coca como planta de poder entre comunidades específicas de Bolivia y Perú, especialmente el rol místico en comunidades aymaras; y culmino el capítulo haciendo referencia a los trabajos que hablan sobre la coca en el NOA, comparando los distintos *modos de hacer* que se encontraron localmente.

En el quinto capítulo me dedico a esbozar mis etnografías por espacios rituales dedicados a Pachamama y por espacios públicos donde se utiliza la coca de diferentes maneras. En contextos rituales el estudio de la coca como sujeto con agencia permite trabajar la apropiación de lo “tradicional” de la coca —calificada desde cierto pasado— y anclar el análisis en el intersticio de las interacciones entre los grupos sociales; pues, como sujeto político, la coca es apropiada por sectores hegemónicos y circula por espacios performáticos o montajes rituales donde, junto a una red de elementos identitarios de ontologías indígenas, es utilizada de un modo expositivo y relativo. Las situaciones se han vivido haciendo trabajo de campo en rituales populares a la diosa andina Pachamama, a quien se le dedican los más insólitos rituales urbanos donde se expone una *indianidad* para “otro” espectador en contexto de fiesta. Las reflexiones permiten exponer los modos estratégicos en los que la ancestralidad es construida y utilizada desigualmente por distintos grupos sociales, y yendo un poco más profundo en el análisis permite saldar la discusión sobre “plantas sagradas” y usos estratégicos de la ancestralidad en contextos regionales.

Por otro lado en las etnografías propongo la utilización de mapas visibilizadores de los espacios de la coca, públicos y privados, manifestando una clara apreciación por la planta entre los distintos grupos sociales.

En el capítulo sexto presento los espacios secretos-invisibles marginales por donde circula la coca. En este reflexiono sobre los aspectos “mágicos” y “terapéuticos” relativos a la planta y su aplicación en la investigación antropológica sobre la agencia de la coca como sujeto. Lo que me interesa allí es visualizar las prácticas actuales en las que interviene la coca, mostrando una agencia auténtica, en un devenir de

dimensiones, que están más allá (o más acá) de un estudio antropológico. Describo las experiencias de los actores sociales que interactúan con la coca para diferentes aspectos de sus vidas, y que son los testigos de la agencia de este sujeto histórico.

De esta manera, presente estudio intenta construir una etnografía localizada y reflexiva de la compleja realidad social de las prácticas y *modos de hacer* con coca en determinados espacios de Salta, con la intención de que la problematización aporte a las discusiones más amplias sobre el cultivo, tenencia y consumo de las hojas de esta planta a nivel nacional, regional, continental y global. Hago referencia a los espacios de los especialistas de la coca en los barrios y parajes de la ciudad mostrando una fotografía actual de la ubicación a grandes rasgos en un mapa local, y de quienes son esos especialistas que se publican en los diarios, radios y televisión local.

En el séptimo capítulo continúo con el análisis de los lugares de atención de los curanderos y la descripción de la labor que llevan adelante los especialistas de la coca en sus lugares de trabajo. Profundizo en el caso de un especialista reconocido popularmente como médico de la coca, ubicado en el paraje Los Huaicos en el valle de Lerma, que reúne características interesantes y con quien me vinculé muchos años, y del que he conocido la agencia de la propia coca en estos contextos. Reflexiono sobre el ritual de lectura de coca, como un escenario relacional, que se convierte finalmente en mi unidad de análisis. Este análisis pasa por el poder hacer y el saber hacer tanto del especialista a través de la coca, como de la coca misma en interrelación entre ella, el curandero y las alteridades espíritus.

En las conclusiones hago un cierre reflexivo en torno a visibilizar a la planta como pasible de derechos, devolviéndoles su necesaria dignidad. Para ello hago un aporte al campo de estudio de las *plantas de poder* en contextos latinoamericanos, y hago necesario profundizar el análisis de las relaciones de los humanos y la naturaleza, para llegar a un análisis profundo e intrínseco de estas relaciones, y para proponer una

mirada más bien anclada en las pluralidades e intersubjetividades entre, con y para con la planta de la coca.

De esta manera llego a las conclusiones de la investigación volviendo sobre las principales preguntas y donde retomo los resultados de los análisis propuestos en la mirada particular sobre los *modos de hacer* con coca. Las conclusiones se abren hacia tópicos y cuestiones que abren nuevos caminos para futuras investigaciones.

1. ANCLAJE ETNOGRÁFICO Y MODOS DE HACER

“Desde hace muchos años he desechado el término “alucinógeno” para definir a estas plantas, término que lamentablemente aún se sigue usando en ciertos ámbitos académicos de la Argentina, a mi modo de ver en forma equivocada, ¿por qué? porque confunde la connotación patológica que tiene ese término con el sentido espiritual, ceremonial y curativo que, por el contrario, el uso de estos vegetales tiene entre los indígenas. El término alucinógeno -equiparable a drogas- deriva de alucinación, que implica delirio, percibir cosas inexistentes. Y todo aquel que alucina es considerado como un alterado o un enfermo. Una cosa son las drogas y sus implicancias y otras estas plantas, cuyo sentido y alcances no tienen nada que ver con aquellas. Las plantas nos permiten tomar contacto -de acuerdo con la concepción indígena de la realidad- con otros planos y dimensiones que en estado ordinario de consciencia no tenemos acceso”

Fragmento de entrevista a Carlos Martínez Sarasola⁴

En este capítulo se hará referencia al anclaje etnográfico de la tesis, que describirá a grandes rasgos la etnohistoria local y hará referencia a las prácticas locales con la hoja de coca. Por otro lado se presentarán las hipótesis que se plantean para el abordaje etnográfico de la tesis, partiendo del espacio recortado para este fin.

El espacio geográfico de lo que hoy se conoce como Noroeste Argentino (NOA) se encuentra históricamente en estrecha relación con las tierras del Sur Andino y, como parte del mismo, forma parte de un paisaje o topografía sagrada en el cual se desarrollan ritos y ceremonias comunes como los rituales en las minas y las ofrendas a la

⁴ Agencia de Noticias San Luis, 26/12/15.

Pachamama, a la vez que se define el carácter sagrado de los cerros, los ojos de agua, y las Vírgenes (Bouysson-Cassagne y Harris, 1987; Cruz, 2006). La región del NOA está integrada por la mayor parte de la provincia de Jujuy, gran parte de la provincia de Salta y la porción andina de la provincia de Tucumán⁵.

Complejizan el panorama las comunidades indígenas que habitan tanto las tierras altas como las bajas: en Salta se encuentran por lo menos 10 pueblos o etnias originarias. Ellas se ubican distribuidas entre las tierras altas (kollas, tastiles, calchaquíes) y en las tierras bajas (wichi, chané, guaraníes, tobas, chorotes, chulupí, tapiete). Tal como afirman Bulibasich y Rodríguez “debido a su gran extensión, a su latitud tropical y a la combinación de relieves que van desde las altas cumbres con más de 6.000 metros hasta las llanuras tropicales del Este, la provincia de Salta posee una vastísima variedad de climas y diversidad ecológica” (Bulibasich y Rodríguez, 2009: 21)

Interesan aquí los paisajes que conectan al valle y puna de Salta con las ontologías y cosmovisiones de las comunidades o ‘ayllus’ de las tierras altas andinas. El Estado Provincial registra a las comunidades indígenas locales no como ‘ayllus’⁶ sino que los agrupa en comunidades jurídicas con personerías particulares. Sin embargo, las relaciones al interior de estos grupos sociales muestran una diversidad de prácticas compartidas entre las comunidades quechua y aymara, principalmente en lo que respecta a la coca. La coca, a su vez está en vinculación a un territorio social más amplio y transborda hacia las identidades indígenas y mestizas urbanas (Rabey *et al.*, 1989; Rivera Cusicanqui, 2015).

En el NOA se encuentran evidencias arqueológicas de que la coca ha sido utilizada desde tiempos prehispánicos para rituales mortuorios y como ofrenda para las

5 No solo para las tierras altas (más de 1200 msnm), sino que también el NOA se conecta con el gran espacio geográfico que es el Chaco. Es decir que en general las provincias que conforman el NOA, en especial Salta y Jujuy, no manifiestan una frontera a rajatablas con los actuales Estados: Plurinacional de Bolivia, Paraguay o Chile; sino que la diversidad y los movimientos poblacionales por estas tierras son ancestrales y las fronteras estatales no lo pudieron detener.

6 El Ayllu es el nombre con el que designa a los grupos familiares en las comunidades indígenas de la región andina.

distintas deidades. Parece haber llegado al actual NOA con la influencia de Tiahuanaco en el periodo que se conoce como de integración andina (600 d.c al 1100 d.c), sin embargo esta hipótesis no está corroborada y se piensa que la coca se dispersa con los Incas (Henman, 2005). La cultura Tiahuanaco abarcó el extremo sur del altiplano boliviano, el norte de Chile y el noroeste de Argentina, pero es especialmente con el dominio del Imperio Incaico en que la coca se reconfigura como elemento simbólico del poder estatal y de la clase de elite, particularmente de los sacerdotes, quienes la utilizaron como oráculo para guiar las estrategias del imperio (Rivera Cusicanqui, 2015; Santoni y Torres, 2010; Soux, 1993).

Diferentes estudios de la etnobotánica (Castro de la Mata, 2003; Fernández y Rodríguez, 2007) y la etnohistoria (Amodio, 1993-1994; Glave, 1989; Murra, 1972, 1975; Santos Quispe, 2010;) han probado que la planta se originó en la Amazonia y llegó a adaptarse en valles alto andinos en un proceso de milenios, a través del sistema de domesticación gradual por control vertical de pisos ecológicos. Sin embargo, la relación no ha sido lo suficientemente estudiada, ni se han tenido en cuenta las influencias o las relaciones de las ontologías amazónicas sobre las andinas. Lo que si se ha corroborado mediante fuentes etnohistóricas es que la coca ha cumplido un rol fundamental como mediadora de un dialogo mitológico entre las tierras bajas y las altas.

La autora Rivera Cusicanqui ha confirmado que la coca ha sido un recurso incorporado en el proceso de “conquista” simbólica y territorial que habrá de culminar en la expansión estatal inkaica, creando una historia política de apropiación de la planta oriunda de la selva amazónica, a la cual le fue crecientemente atribuida la característica de “sagrada” (Rivera Cusicanqui, 2015:267). Por otro lado, según fuentes arqueológicas (Henman, 2005; Santoni y Torres, 2010), es en el periodo que se conoce como “intermedio tardío” (pre inka) que la planta de la coca se convierte en un cultivo clave

del sistema de control vertical de un máximo de pisos ecológico descrito por Murra con la metáfora del “archipiélago”⁷.

La investigación sobre los *modos de hacer con coca* estará situada específicamente en la provincia de Salta —lugar donde se ha anclado el trabajo etnográfico—, que al igual que otras ciudades de América Latina se conformó como escenario de un cierto tipo de modernidad por su situación de mestizaje cultural resultado de la situación de colonialidad, donde la población indígena ha permeado todos los aspectos de la vida cotidiana, desde el comercio al menudeo y las artesanías, hasta el lenguaje coloquial y las prácticas alimentarias y religiosas (Caro Figueroa, 1997).

A lo largo del presente trabajo de investigación propongo mostrar algunas pistas para un itinerario orientado hacia la agencia histórica y plural de la planta, visibilizando los movimientos de la misma por espacios locales. Para expresarlo de una manera gráfica, la investigación siguió los caminos trazados por las hojas de la planta de la 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 de un pueblo marginalizado en una región ya marginalizada dentro del Estado nacional argentino.

Como mencione anteriormente, el NOA es una región bastante particular dado a que allí se encuentran las influencias de importantes tradiciones indígenas. Históricamente, este ha sido el escenario donde las grandes y poderosas culturas provenientes del altiplano boliviano (Tiahuanaco 1500 a.C. - 1200 d.C.) y de los Andes Centrales (Incas 1200 – 1470 d.C.), han marcado su presencia en todo el territorio. Tanto en el trabajo de campo realizado en todos estos años, incluyendo los estudios de

⁷ Según este modelo andino de autosuficiencia, que tiene múltiples casos, los núcleos étnicos de la sierra y el altiplano tenían tierras discontinuas a distancias de entre dos días y tres semanas de viajes, para obtener productos de diversos pisos ecológicos a través de un sistema de reciprocidad y parentesco que omitía la formación de un mercado (Murra, 1975).

investigación de la licenciatura (Flores, 2011b), como en el relevamiento bibliográfico y estadístico, he podido tejer algunos hilos de análisis que conducen a diferentes horizontes del sur andino y de los Andes Centrales, que se conectan de maneras significativas con los contextos etnográficos analizados en el NOA.

Es importante destacar que en el territorio del NOA actualmente no es practicado el cultivo de la planta de la coca. Sin embargo, se ha probado que la misma ha sido históricamente traída por diferentes grupos sociales, pues primero la coca estuvo en manos de los trajinantes, para luego ser trasladada por los arrieros de mula ya hacia el final de la etapa colonial (Flores, 2011a; Glave, 1989; Soux, 1993;). Es interesante pensar, por un lado, que el uso de la coca en esta región fue creciendo, llegando a las más de 1100 toneladas anuales de hoja de coca que se exportan para la Argentina desde territorio boliviano a partir de la década del '90 en pleno siglo XX (Abduca, 1994). Este crecimiento de usuarios y/o consumidores marca una tendencia general de los *modos de hacer con la coca* en las tierras altas, vinculándola a contextos sociales locales. Lo cual me permite establecer una discusión diferenciada respecto de aquella del consumo de la hoja de coca procesada como clorhidrato de cocaína, principal interés político de los organismos que encabezan la guerra contra el narcotráfico. Por otro lado, es interesante pensar que la coca viene siendo consumida y utilizada desde épocas prehispánicas, siendo en el siglo XVIII cuando empezó a consumirse de manera masiva en lo que hoy es el NOA (Abduca, 2010: 193). La profundidad histórica se manifiesta en un consumo actual consolidado no solo entre los indígenas sino entre las poblaciones mestizas urbanas de los valles de Salta y Jujuy.

A lo largo de estos años de trabajo etnográfico ha sido posible observar que existe una verdadera falta de reconocimiento de la diversidad, tanto de consumidores como de usuarios, comerciantes y curanderos, manifestada en una clara mirada colonialista de la coca que no reconoce los diferentes *modos de hacer con coca* que se propones investigar en este trabajo.

La llamada “coca de monte” ha resultado un descubrimiento interesante realizado por el antropólogo argentino Ricardo Abduca. Según el investigador en algunos sectores de las tierras bajas cálidas como en Orán y Ledesma pudieron ser tierras fértiles para la plantación de la hoja de coca. Según los datos analizados en su tesis doctoral, Abduca (2010) hace mención que se pudo haber plantado coca antes de la década de 1850, pero una especie de coca sin alcaloides por lo que no prosperó su cultivo para comercialización (Abduca, 2010:199).

Al no ser una región productora sino consumidora de coca, el NOA no comparte algunos de los problemas que tienen las poblaciones de las tierras bajas, especialmente aquellas indígenas que se encuentran en medio de la selva y en guerras entre los narcotraficantes, las fuerzas armadas (FARCS), el ejército, y otros actores que complementan los escenarios políticos de muchas comunidades productoras de coca, por ejemplo los casos de Bolivia, Perú y Colombia. Es posible pensar en cómo estas guerras afectaron a las poblaciones usuarias de la coca, pues no solo tenemos una prohibición de plantar sino que también la cualidad geográfica de nuestra tierra puede ser inapta para el cultivo de la planta. Sin embargo en el NOA se registran otros movimientos de la coca, que van desde las tierras bajas a las altas, desde los centros productores (yungas de La Paz, o Chapare de Bolivia) a las ciudades y pueblos del interior.

Localmente en el año 1989, cuando la coca tendría que empezar a desaparecer según las directivas de la Comisión de Estupefacientes de la ONU, se logra modificar el artículo 15 de la Ley de Estupefacientes 23.737 del Código Penal Argentino permitiendo en el territorio nacional la tenencia y consumo de coca⁸. Aunque no se ha avanzado en su legislación y administración, la coca dejó de ser un consumo ilegal, logrando un carácter actual de “cuasilegal” (Abduca, 2010) dado que todavía no se ha reglamentado

8 Para ver más referencias de este proceso se puede consultar: Flores, Eugenia. [2011b]. La Coca en Salta. Tensión entre Tradición y Modernidad. Editorial Académica Española, LAP LAMBERT, Alemania.

esta tenencia y consumo. Sin embargo y a pesar de la creación de este artículo, la coca sigue teniendo un carácter de droga o estupefaciente, y sigue siendo incautada en la frontera por parte de las autoridades como gendarmería y la aduana (Flores, 2011b).

En el contexto provincial de Salta, he tomado dos espacios específicos para visualizar los movimientos y los diferentes *modos de hacer* con las hojas de coca. Uno es la localidad de San Antonio de los Cobres, donde se realiza la Fiesta Nacional a la Pachamama, que será analizado como un *espacio reconfigurado* en el contexto de la puna. El otro lo constituye lo que denomino valle de Lerma, el cual incluye tanto a Salta, capital provincial como a los parajes y localidades aledañas a la ciudad. Aquí se hará referencia a los modos en que la coca es usada y comercializada en mercados y espacios públicos. También se analizarán los espacios menos visibilizados y subterráneos de algunos barrios y parajes de la ciudad de Salta donde la coca se utiliza particularmente para rituales, terapias y actos mágicos.



Mapa 1: Ubicación del valle de Salta y San Antonio de los Cobres en el continente Sudamericano y en la provincia de Salta

Por estos espacios de la puna y valle de Lerma, la coca atraviesa la vida de muchas personas y encarna una serie de subjetividades estratégicas que dan una razón a las diversas formas y modos de utilizarla. Los diferentes *modos de hacer con coca* me remiten a esas subjetividades y prácticas, donde las hojas son requeridas para el montaje de rituales para un público espectador y participante, para ofrendar a Pachamama, para las 'apachetas', para los difuntos, para el diagnóstico de enfermedades, para encontrar cosas perdidas (en contextos de curanderismo popular, es sabido que la coca 'rastrea'), para guiar una situación o para preguntar por el futuro.

La característica de expansión de la coca entre consumidores urbanos se está dando en muchas ciudades de Bolivia, Perú y Colombia, donde de distintas maneras y modos la coca es utilizada más de forma recreativa, festiva y gozosa. El trabajo de Salima Cure (2015) quien realizó su tesis de doctorado con el consumo de coca (en forma de 'mambe', harina mezclada con cenizas de diferentes hierbas) entre los pobladores no indígenas urbanos de algunas ciudades de Colombia, demuestra el especial recibimiento de los consumidores de este modo de usar la coca para contextos recreativos. Es decir que la coca, mal que les pese a los organismos supranacionales, tiene una vida social y una agencia que se está visibilizando cada vez más, en nuevas trayectorias de circulación y movimiento, en nuevos escenarios interétnicos, que la muestran actuando en un campo político y simbólico y desplegando su potencialidad como interlocutora de las relaciones sociales (Cure, 2015; Flores, 2016).

El trabajo también aportará una perspectiva en diálogo con los sujetos con los cuales se realizó la investigación, a partir del cual nace la presente propuesta de estudio sobre los *modos de hacer con coca*. Durante el transcurso de la misma se ha pasado por ciertos procesos individuales y colectivos entre la investigadora y los interlocutores que permitieron aportar preguntas sobre el alcance explicativo de la presente investigación. Estos procesos fueron los siguientes:

- En primer lugar, se logró una familiaridad con la coca que se retrotrae a más de diez años en la vida de la autora como investigadora y a casi dos décadas de compartir y dialogar junto con los interlocutores⁹.
- En segundo lugar, trabajamos con los interlocutores sobre la presencia de las prácticas rituales con coca en espacios locales, con un registro amplio, abriendo los sentidos y siguiendo las intuiciones para imaginar los mundos que proyecta en cada uno de los espacios analizados.
- En tercer lugar, se formuló junto a los curanderos y curanderas un modelo simplificado de la unidad de análisis, el ritual de lectura de coca.
- Por último, se desarrolló colectivamente una etapa de reflexión sobre la consecuente complejización del modelo de la coca como sujeto con agencia social, cosa que demostró la potente capacidad descriptiva del mismo para los casos analizados

Me interesó trabajar en las relaciones que los pobladores locales mantienen con las alteridades-espíritus a través de la coca, pues considero que la práctica sigue estando muy presente en la actualidad, y, le da un carácter descolonizador a los rituales que los ponen en contacto. Esta mirada me permitió alejarme de las concepciones duales y de la concepción occidental de la coca como droga o estupefaciente. Las relaciones mediadas por la coca serán llamadas *relaciones intersubstanciales*, plurales entre mundos, sujetos y agencias. Ellas son la clara manifestación de la vigencia de prácticas descolonizadoras relativas a la coca, la cual emerge como sujeto social con valor propio en los actos de cura, adivinación o predicción del futuro en el valle y puna de Salta.

⁹ El trabajo de investigación para la tesis de licenciatura, la autora ha trabajado con etnografías en diferentes lugares donde se consume coca, y con diferentes usuarios. A partir de esta investigación exploratoria de los usos de las hojas de coca, nace el proyecto de doctorado cuyos resultados se presentan en la tesis.

1.1 Plantas de poder y *modos de hacer con coca*

Consideraré a la coca como un sujeto social, que vincula a los seres humanos entre sí y con sus seres tutelares (alteridades-espíritus), observando una agencia sobrenatural con poder de definirnos e interpelarnos como sujetos humanos. En diversas experiencias ha sido posible percibir que, cuando se la consulta en las sesiones de adivinación, ella invita a los practicantes de coca a unirse en comunidad, a hacerse uno del 'nosotros'.

De esta manera, sostengo que ella invita a participar y compartir la epistemología que le es propia, manifestada en el encuentro de cualquier ser humano (raza, color, género, etnia, etc.) con una planta de poder. Ella es activada de forma ritual a lo largo de las tierras altas y bajas sudamericanas, su utilización en las sociedades prehispánicas se remonta a por lo menos 4.000 años AP. Fue y es usada ritualmente como ofrenda a los dioses, en la adivinación y terapias realizadas por especialistas rituales, que han sido tocados por una divinidad andina *Illapu*, que es el rayo (Amodio, 1993-1994; Allen, 2008; Ayala, 2012; Bugallo, 2009; Cruz, 2006; Fernández Juárez, 2004; Flores, 2012; Henman, 1992; Quispe, 2010; Rivera Cusicanqui, 2003).

En el caso particular de las tierras altas, la coca forma parte de un orden propicio y bien ordenado, donde la existencia de la vida depende de un continuum del pacto entre los elementos del cosmos, las mujeres y los hombres andinos (Allen, 2008). Dicho pacto no puede ser interrumpido puesto que se ponen en peligro 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 la compleja red de relaciones que se encuentran del lado de la vida, puesto que se considera una ofrenda "sagrada" y mediadora en el ethos andino, donde juega un papel explícitamente dialógico con los múltiples sujetos del cosmos (Bianchetti, 2008; Sosa Bituals, 2009).

En el caso de la coca en las tierras bajas amazónicas, también juega un papel crucial en los ámbitos y contextos ceremoniales y performáticos. A la hoja de coca se

vinculan los saberes ancestrales míticos con las distintas formas de movilidad y de interacción entre los grupos indígenas amazónicos en su movimiento desde la selva hacia las sierras (Ramos Paiva, 2013). El carácter místico de las hojas es común a las poblaciones indígenas tanto andinas como amazónicas, aunque el mismo cobra diferentes significados y representaciones de acuerdo a los contextos en los que estas hojas son utilizadas.

El camino analítico propuesto permitió el recorrido de las experiencias con la coca y el análisis de prácticas políticas, rituales, curativas y mágicas, a partir de los *modos de hacer* con coca. Las prácticas son analizadas como prácticas situadas epistemológica y políticamente (Haraway, 1995), y marcadas por una historia local (Flores, 2009-2010, 2011a, 2012, 2014). La construcción de este conocimiento se deriva de las diferentes experiencias directamente vivenciadas, lo que permite mirar, escuchar, sentir, oler, incorporar y apreciar a la coca en los movimientos locales.

El concepto de *modos de hacer* que aquí propongo será usado para la comprensión de las formas de utilizar la planta de la coca. Con él, pretendo señalar la diversidad de formas de tratamiento de la planta por parte de pobladores locales, abriendo la percepción a prácticas que se sitúan en las fronteras intermedias entre los rituales y la vida cotidiana, entre la magia y la cura, y que incluyen vínculos personales y experiencias vitales con la energía social que la misma encarna (De Certeau, 2000:44; Echazú Böschemeier, 2015:86-88). Los *modos de hacer* son relativos a aquellas áreas del saber y del hacer que son intrínsecamente cualitativas, por ello incluiré los conocimientos parciales, localizables y críticos, que permitieron, por un lado, contestar algunas posturas dicotómicas sobre la coca (coca=cocaína, coca=subdesarrollo, coca=droga, etc.), y por otro lado, construir un conocimiento positivo y propositivo sobre la planta. Por último, propongo aquí analizar aquellas conexiones entrelazadas en las prácticas cotidianas de miles de personas en la ciudad de Salta que tienen un modo de hacer enlazado con la planta de la coca. En este sentido propongo, analizar la coca

mediante mapas de tensiones y resonancias que observen las particulares formas que adquiere la planta en diferentes escenarios.

Lejos de considerar a la planta de la coca como un recurso, la definiré como un ser no humano con agencia, un actor semiótico-material-espiritual: la coca no solo puede ser vista como objeto, sino que también es posible visualizarla como un sujeto con una vida social borboteante que expresa una diversidad de mundos posibles, y ya no como una “cosa” o “mercancía” pasible de ser usada, consumida y manipulada en cuanto mero objeto al servicio de lo humano (Abduca, 2010; Appadurai, 1991). Dicho esto, considero que seguir “recursando” a la coca, es decir, sólo tomarla como la materia prima del clorhidrato de cocaína, una de las mercancías más controvertida en la lucha contra el narcotráfico, es seguir transformando y reduciendo su amplio espectro de agencia a la pobreza de su dimensión farmacológica, focalizada en el principio activo de la planta. Pensando en estos términos, se entra en espacios y diálogos con distintos *modos de hacer*, a los que se fue acompañando y fluctuando al ritmo de metodologías otras que me permitieron captar la sutileza y complejidad de este tipo de relaciones entre la coca y el mundo. El movimiento más amplio de la propuesta tiene que ver con la desencionalización de lo humano y su comprensión más amplia, como un trazo variable dentro de una compleja red de agencias posibles (Flores y Echazú Böschemeier, 2016; Ingold, 1995).

Basada en estudios previos sobre los consumos de coca en el NOA y en Bolivia (Flores, 2011) y teniendo una investigación de doctorado prolongada en el tiempo, en el valle y la puna de Salta, puedo alegar que los *modos de hacer* con coca la muestran con la capacidad de interactuar con el mundo de los humanos y de los no humanos: por ejemplo la coca se ofrenda a la virgen quemando las hojas con el fuego de las velas. La relación entre quien quema las hojas, la entidad de la virgen y las propias hojas es una clara manifestación de la relación de varias vías entre humanos y no humanos. La noción de agencia en seres no humanos (plantas, animales, tecnología) fue desarrollada

por diferentes autores del campo de la antropología y de la biología, para quienes los humanos no son los únicos actores que componen la dimensión social, considerando a los seres no humanos como parte vital de la misma (Haraway, 1995; Jones y Cloke, 2008; Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2013).

Propongo superar y transformar la mirada dualista y esencialista de la coca y de las prácticas asociadas a ella, pues asumo la investigación con una responsabilidad política y crítica. En este sentido el trabajo pretende contribuir al campo epistemológico y ontológico de las prácticas culturales con plantas en el ámbito salteño reconociendo la diversidad de experiencias que alían la planta de la coca, las personas que son sujetos de esta investigación y la propia investigadora, como instancias genuinamente enriquecedoras. El carácter parcial de este conocimiento situado sobre los *modos de hacer* con coca, busca las conexiones y aperturas inesperadas que lo hace posible, siguiendo los movimientos de las hojas de coca para encontrar una visión más amplia que desafíe la pesada carga de estigmas que a nivel global han sido colocadas sobre la planta.

2. ANCLAJE METODOLÓGICO

*“Escuchar al otro no es una facultad, una intención,
ni una capacidad orgánica, tampoco es una práctica
ajustada a la teoría de las voces
o a las etnografías del habla: debe ser una decisión política”*

Mario Rufer: El habla, la escucha y la escritura.

Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial¹⁰

En este capítulo haré referencia a los supuestos manifestados en los modos de acercarme a los movimientos de la coca por los espacios que vengo referenciando en el anclaje etnográfico. Especialmente los aspectos metodológicos con los que he actuado en el trabajo de campo.

La etnografía sobre los *modos de hacer con coca*, ha sido pensada en función de la relación que fui estableciendo con las personas cuyas prácticas rituales y cotidianas tienen un acercamiento a la planta.

En primer lugar quisiera plantear que escribo desde una postura de *afectación*, dada por la investigación en campo. Pues concedo un estatuto epistemológico a las situaciones vividas en el trabajo de campo y a la forma de relacionarme con la planta de la coca, a la cual no la concibo como una “mercancía” sino como parte de la vida la investigadora y la de su familia¹¹. La planta de la coca ha permitido que se dé un cambio

10 RUFER, Mario (2012). El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En BERKIN S. C. y KALTMEIER O. (eds.) En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales, Gedisa, Barcelona.

11 Cabe mencionar que durante muchos años mi familia y yo aprendimos a manejar la harina de coca, con la cual hemos incursionado en la cocina y pastelería, consumiendo los productos por nosotros mismos fabricados (entre ellos galletitas, masas de empanadas, masas de piza, tortas), y militando su consumo entre nuestros amigos y familiares, en pos de una soberanía alimentaria comprometida con las generaciones futuras. Debido a la gran complejidad nutricional beneficiosa de la planta de la coca, es considerada de alta significancia en nuestras vidas.

rotundo en nuestras concepciones de la vida y de los seres con los que coexistimos (sean estos humanos o no humanos). Cuando releí mis notas y cuadernos de campo volví a vivir lo que me pasó en las etnografías, recordando y resucitando los momentos vividos, y reflexionando sobre cómo este estudio influyó en mi propia vida y la de mi familia. Siguiendo esta postura en el trabajo de campo, la tesis tiene el objetivo de construir una mirada (si no un cuerpo, un sabor y un olor), una aproximación etnográfica a los procesos locales relativos a rituales, magia y terapias con hojas de la planta de la coca.

Para seguir el movimiento de la coca por los diferentes espacios, aquellos públicos y aquellos más secretos e invisibilizados, he tenido que tomar decisiones metodológicas, pero también éticas y políticas. Me refiero a que he tenido que decidir el rumbo de la investigación propuesta basada en la experiencia y en la propia afectación como investigadora. Son muchas las consecuencias que han producido mis decisiones y posiciones políticas; entre ellas puedo mencionar el problema de encontrar un lenguaje objetivo adecuado a las realidades vividas en el campo, al hecho que he tenido que posicionarme y al mismo tiempo dejarme llevar por el trabajo de la investigación etnográfica. Este entrelazamiento de consecuencias ha sido complejo de sobrellevar, pero a partir del mismo pude elaborar un enfoque participativo que incluyó a los actores locales con quienes fui construyendo los simbolismos y representaciones de la coca.

Las visiones del mundo que he rescatado en la investigación, me muestran un mundo relacional que se aleja de la visión estrictamente dualista entre un mundo moderno y avanzado (criollo-occidental) y un mundo tradicional y retrasado (Büschges, 2012: 236). Por ello, a la hora de analizar los términos y conceptos para el abordaje de los *modos de hacer* con coca, encuentro como primer obstáculo la descripción del espacio etnografiado pues, para superar las visiones dualistas —que consideran a la coca o buena o mala, sagrada o profana— he tenido que inventar, junto a los interlocutores, las maneras de aprender sobre la coca. Ellos contando desde sus

experiencias con la planta y yo también desde la experiencia aprendiendo un conocimiento de larga data adaptado a los contextos locales.

A continuación se presentan cuatro reflexiones metodológicas derivadas del trabajo de campo realizado en los espacios y movimientos de la coca. Estas reflexiones permitirán mostrar el camino metodológico seguido para la escritura de la presente tesis, teniendo en cuenta muchos aspectos del trabajo de campo. Basada en éstas realizo un análisis de los conceptos e hipótesis que permitieron el desarrollo de la propuesta que denomino *metodologías otras*.

2.1 Métodos científicos o *metodologías otras*

La primera reflexión es la de considerar que los métodos científicos son dispositivos de acceso a realidades sociales que no tienen otro fin que la construcción social del saber. No son herramientas neutrales ni a priori; ellos se van edificando a medida en que avanza la investigación, en tanto que al andar, y paso a paso, se va haciendo camino. Con las *metodologías otras* lo que intento es objetar los supuestos que localizan la producción de conocimiento únicamente en la academia, entre académicos y dentro del cientificismo, los cánones y los paradigmas establecidos. Igualmente me gustaría cuestionar la racionalidad que rige este tipo de conocimiento mal llamado “experto”, negador y detractor de las prácticas, agentes y saberes que no caben dentro de la racionalidad hegemónica y dominante. De esta manera cuestiono también la supuesta universalidad del conocimiento científico que preside las ciencias sociales, que no capta la diversidad y riqueza de la experiencia social ni tampoco las alternativas epistemológicas contra-hegemónicas y decoloniales que emergen de la experiencia (Walsh, Catherine, 2007:104).

Por ello he pensado que es posible la construcción de metodologías que no reproduzcan la subalternización de subjetividades y de saberes, ni el eurocentrismo, el colonialismo y la racialización de las ciencias hegemónicas. Más bien lo que me interesa

es que estas metodologías apunten a lo que la autora Walsh se refiere con respecto a las ciencias sociales “otras”:

- a una mayor proyección e intervención epistémica de los sujetos investigados.
- a crear iniciativas emergentes enfocadas en la construcción y fortalecimiento de pensamientos y epistemologías propias.

Con la creación de las metodologías otras propongo varias reflexiones que me ayudaron a concretar en cierta medida una propuesta otra dándole una intervención no solo epistémica sino también política y ontológica a la planta de la coca. Proponiendo también una iniciativa de investigación en una epistemología propia de trabajo antropológico que se presenta en la tesis.

En este capítulo propongo una especie de elaboración mestiza de un diálogo: sin purismos que definan un adentro y un afuera, sino que reconozca la existencia de una gama de identidades que se reconfiguran en espacios interculturales locales. Esto está relacionado con la posibilidad de elaborar una metodología donde se entrevean y exploren las voces disidentes y subterráneas. Mi intención será debatir sobre metodologías posibles, donde la emotividad, el sentir y la pasión puedan formar parte del trabajo de investigación académica comprometida.

Desde el comienzo de mi investigación en la puna y valle de Lerma, fui observando que una estrategia metodológica que se centre en espacios oficializados deberá tener siempre en cuenta los bordes, los márgenes, aquello que es insuficientemente enunciado. En este sentido, el recorrido etnográfico realizado parte del análisis centrado en espacios oficializados, como los rituales públicos a *Pachamama*, para concluir en aquellos espacios más invisibilizados y menos enunciados como los consultorios de los especialistas/practicantes de la coca; y destacando el movimiento de la misma desde las periferias hacia los centros y viceversa, en una dinámica relacional propia.

En los espacios etnografiados, noté que el universo de las prácticas contemporáneas con coca se da en espacios sociales que están más o menos legitimados. Estas prácticas son necesariamente dependientes de tiempos y lugares, y corresponde a una metodología indagadora y creativa la tarea de abordarlas sin repetir estereotipos y medias verdades que se imponen desde afuera. Entonces para proyectar y crear iniciativas emergentes enfocadas en la construcción y fortalecimiento de pensamientos y epistemologías propias, propuse una *etnografía de la espera* como metodología, respaldada por una *antropología de la escucha* como postura teórica.

Una *antropología de la escucha*, nutrida por innumerables esperas activas al borde de los más diversos escenarios sociales de la coca, pueden ser espacios promisorios de redefinición de prácticas y conceptos al interior de nuestra disciplina, y erguirse para ser parte de una metáfora descolonizadora mayor dentro del contexto latinoamericano actual.

Por ello una *antropología de la escucha* necesariamente implica la decisión de callarme la boca por un momento y escuchar los murmullos de los espacios de la coca. Lugares donde aparentemente “no pasa nada”, lugares donde no hay una preocupación por establecer ningún tipo de legitimidad, pero que sin embargo lo hacen.

Una *etnografía de la espera* como metodología otra, se refiere a que ésta metodología ha partido de una actitud casi corporal en campo. Lo que me ha permitido abrir los sentidos para aprender a contar las historias desde perspectivas diferentes; me ha permitido dejar que las voces del campo sorprendan con la practicidad de un *bricoleur* que combina lo aparentemente desacorde y lo hace valer con total naturalidad (Flores *et al*, 2014).

Durante éstas etnografías de la espera pude también trabajar con la propuesta de los diálogos horizontales, tomado de Berkin y Kaltmeier (2012), a los cuales definen como la posibilidad de entablar conversaciones entre seres sociales distintos, *donde los*

oyentes se vuelven hablantes y éstos oyentes, generando un espacio en el que los interlocutores producen algo diferente. Se produce un hecho dialógico entre la investigadora y los interlocutores, con el que se propone encontrar conocimiento a partir de un juego de espejos, en el que cada uno se reconoce por la mirada que el otro, en una situación horizontal, le devuelve (Berkin, 2012:88-92).

De parte de la investigadora puedo decir que he dedicado decenas de encuentros, en los que he puesto en práctica una cierta horizontalidad, adaptación de las reglas y ordenamientos sociales para poder acceder al encuentro con los interlocutores que utilizan la coca en sus espacios y en sus prácticas rituales. En estos encuentros he tratado de construir *oportunidades de igualdad discursiva*¹²(Berkin, 2012:92), para que cada uno de ellos se exhibiera como deseaba hacerlo.

En este sentido la investigación que vengo realizando está planteada en términos de un fenómeno dialógico con el que también me aventuré a la búsqueda de un conocimiento mutuo pues considero, al igual que otros autores, que la voz del otro está determinada por quien la escucha en un diálogo en el que los sujetos toman turnos como hablante y oyente. En las microetnografías acaecieron diálogos que no siempre fueron hablados, pues me ha tocado en situaciones de campo en que muchos de estos diálogos fueron afectivos, corporales, y hasta espirituales.

Al respecto de estos diálogos Berkin y Kaltmeier plantean que son “indecibles”, no pueden ser expresado por el lenguaje hegemónico, pero están reflejados en las microetnografías (Berkin y Kaltmeier 2012:14-15). Estas entrevistas se dieron en dos niveles: un nivel donde se dieron los diálogos que yo misma mantuve con cada interlocutor de la coca, y en otro nivel los diálogos que ellos mismos mantuvieron en las sesiones de lectura de coca, o en los rituales de ofrendas. En este último nivel, los

¹² A las metodologías horizontales no les interesa la igualdad que desvanece o calla las diferencias sino la que es condición para expresarlas (Berkin, 2012:95).

diálogos manifestaron un cierto afecto espiritual por parte del lector y oyente de coca hacia la misma.

2.2 El saber escuchar, la agencia de la coca en contextos relacionales

En este apartado hago referencia a otra reflexión surgida del trabajo de campo, y está relacionada a la propuesta teórica de una *antropología de la escucha* en espacios marginales de la ciudad de Salta, donde trabajan los especialistas/practicantes de la coca; ya que en esos espacios es donde he tratado de aprovechar estas *metodologías otras* y, por sobre todo, donde he aprendido a escuchar acerca del trabajo ritual que ellos realizan. Por empezar quisiera decir que los actos, las prácticas, los *modos de hacer* de estos especialistas/practicantes son rituales en sí mismos, y para su realización ellos deben tener fe, deben tomarlo con la mayor seriedad posible.

Para ellos su trabajo consiste en diagnosticar enfermedades o situaciones con la lectura de la coca. La práctica está descrita por los estudios folclóricos y antropológicos para diferentes contextos de las tierras altas (valle, quebradas, puna y altiplano). Además de tradicional ésta práctica es catalogada como una práctica indígena, colonial y basada en supersticiones. (Bianchetti, 2008; Fernández Juárez 2004).

A contrapelo de estas perspectivas, en la tesis propongo que la noción del “trabajo” que realiza la coca en relación a los especialistas/practicantes, puede ser definida como una *categoría émica*, pues describe y sintetiza el conjunto de las actividades rituales y/o terapéuticas que realizan los mismos en interacción con la coca. Con *categoría émica* (Maluf, 2005), refiero a dos momentos de la experiencia de los mismos, a dos campos de significación diferentes y complementarios:

- A- Primero, que el trabajo de los especialistas/practicantes de la coca incluye los diversos momentos de la situación ritual, como la consulta a las hojas de coca,

los procedimientos prácticos como el 'sortio', los rezos, las peticiones y la terapia propiamente dicha. En este campo, el trabajo terapéutico y ritual hace referencia a una dimensión cosmológica donde se plasman los valores y las formas de existencia. Contienen al mismo tiempo una teoría de la terapia, una teoría de los procedimientos de la enfermedad o situación, y la cura para la misma, todo a partir de la lectura de la coca. En este campo de significación toman importancia el espacio y el tiempo ritual, los gestos, las técnicas y los procedimientos del cuerpo, el lenguaje ritual, valores y códigos compartidos, la relación ritual y terapéutica, los mecanismos terapéuticos y mediadores simbólicos, teniendo en cuenta el ritual de curación como una forma de respeto, e incluso de comunicación en diferentes niveles.

- B- Segundo, que el trabajo de los especialistas/practicantes de la coca incluye y sintetiza el propio proyecto de la vida de la persona consultante de la coca. En este campo los participantes del ritual de lectura de la coca no pueden interpretar la situación de la lectura; muchas veces no comprenden lo que está leyendo el especialista/practicante en la coca, ni mucho menos el lenguaje que él utiliza para establecer este diálogo con la misma. De lo que si son conscientes es de que en ese contexto ritual se comunican realidades relacionales especiales, que permiten una transformación del paciente/consultante.

Cabe destacar que las conclusiones surgen desde las categorías de campo, dado que el concepto "trabajo" es utilizado por los interlocutores para definir las dimensiones del trabajo con la coca. Es también construido a partir del diálogo entre los especialistas en coca y los pacientes.

2.3 Narrativa y narradores de la coca en los centros y en los márgenes

"La narración, tal como brota lentamente en el círculo de artesanado —el campesino, el marítimo y, posteriormente también el urbano—, es, de por sí, la forma similarmente

artesanal de la comunicación.

No se propone transmitir, como lo haría la información o el parte, el «puro» asunto en sí. Más bien lo sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo.

Por lo tanto, la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro.

El narrador tiende a iniciar su historia con precisiones sobre las circunstancias en que ésta le fue referida, o bien la presenta llanamente como experiencia propia”

W. Benjamin: El Narrador ¹³

Las palabras de Walter Benjamin (2008) sirven para hacer otra reflexión metodológica, que incluye una metodología basada en la narración. Tomaré mi experiencia como ilustración de la relación y de la indagación etnográfica en espacios altamente simbólicos de la coca; y la construcción de narrativas entre la investigadora y los interlocutores. Tomando las narraciones sobre la coca veo que la misma se conecta con las experiencias de mis interlocutores. Las experiencias fluyen de los narradores en las micro etnografías realizadas y son esas narraciones las que respaldan la propuesta metodológica.

Nutriéndome de estos diálogos intentaré construir un texto etnográfico en los capítulos que siguen, a partir de las narraciones de los practicantes de la coca. La construcción de narrativas tiene que ver con prácticas de escritura compartida, en el sentido descolonizador, puesto que ellas problematizan el *dualismo epistemológico* basado en la distinción sujeto-objeto y el *realismo ontológico* que postula la existencia de una realidad objetiva (Biglia, 2009:1). En este sentido, coincido con la autora citada en que las narrativas contribuyen a la construcción de un conocimiento situado y conversaciones compartidas. La propuesta que desarrollaré aborda las trayectorias de

13 BENJAMIN, Walter (2008). El Narrador. Notas e índices de Pablo Oyarzún, Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

algunos interlocutores y sus maneras locales de hacer con la coca. La reflexión originada en el trabajo de campo permite mirar a la coca como un sujeto dinámico, relacional y contextual, dado que se presenta como un agente social de gran complejidad.

Teniendo como interés teórico central la construcción de memorias de subalternidad, las narraciones y la memoria de los *yatiris* o especialistas/practicantes que leen la coca, es importante de resaltar, ya que para mí ellos se constituyen en los narradores privilegiados, que hacen hablar a la coca. En este sentido las palabras constituyen algo más que un mero relato: producen un efecto sanador sobre el oyente. Presentar a los curanderos y curanderas como narradores implica una situación social, dado que siempre hay alguien que escucha al narrador, mientras que por ejemplo en el lector (a diferencia del narrador) la actividad es solitaria e individual. Las narrativas trabajadas en las etnografías serán particularmente aquellas que se dieron en el trabajo con la coca en espacios privados y subterráneos. Coincido en que la coca posee una importancia que sobrepasa el ritual privado y los límites geográficos, colocándose en el centro de un escenario político de alto impacto en múltiples niveles de la vida social y cultural de los pueblos andinos (Burman, 2011).

Las narrativas hicieron eco, se hicieron sentir en mí como etnógrafa. Me encontré con narrativas marginales, inacabadas, desencajadas, irracionales, fragmentadas. Y son ellas las que me interesan rescatar y transmitir los sobreentendidos que hay en la construcción de las mismas.

Es central el diálogo que he producido en mis intersecciones con los practicantes del valle de Lerma, por ello la técnica narrativa que usé fue el relato singular para poder analizar aquellos procesos en que interviene la temporalidad vivida como dimensión explicativa; sobre todo en los casos etnográficos de la inscripción del rayo en el cuerpo

de los especialistas/practicantes, quien proyecta luz sobre sus experiencias vividas y conocimientos invisibilizados (Biglia y Bonet-Martí, 2009).

La reflexión propuesta es una invitación a individualizar al autor popular, que en el caso de la tesis serán aquellos especialistas/practicantes de la coca, cuyas narrativas serán compartidas en la parte etnográfica de la presente investigación. Es también una oportunidad de proponer una *antropología de la escucha*, sustentada en un trabajo de campo con una *etnografía de la espera*. La propuesta nace de una importante reflexión teórica-práctica que conlleva decisiones políticas de la autora. En primer lugar creo necesario para la tesis lograr el diálogo intercultural con los especialistas de la coca, puesto que sólo a través del diálogo es posible construir un pensamiento sobre la coca como sujeto.

Dicha metodología me permite hacer hincapié en el trabajo etnográfico sobre la agencia de la coca en espacios privados, particularmente para el abordaje de los mismos que, a medida en que el tiempo de la investigación transcurría, fueron cada vez más secretos y menos visibles. He tomado las narraciones como parte constitutiva de la metodología horizontal con la que he venido trabajando, tanto dentro de los consultorios de los especialistas de la coca ritual, como en las salas de espera.

2.4 La coca política y la coca mítica. Movimientos por espacios locales

La última reflexión en torno a la construcción de metodologías es aquella que me permite la comparación entre lo que he denominado la *coca política* y la *coca mágica o terapéutica*, y sus movimientos, símbolos y performances por espacios públicos y privados. La categorización interna de la tesis me permitió navegar por los diferentes espacios de la coca, viendo y analizando sus contextos de acción y la influencia en las personas que con ella conviven. Al hablar de la coca política y la mágica-terapéutica se

hace referencia a la especial relación que hombres y mujeres, pobladores locales de este valle y de la puna de Salta, mantienen en sus vidas cotidianas con la planta maestra. Este esfuerzo tiende a hacer visible ese concepto abstracto de lo que se denominó “vida social de las cosas”, donde la coca misma muestra una agencia relacional y contextual. De esta manera la *coca política* muestra las etnografías en contextos relacionales especiales, y también lo hace la *coca mágica-terapéutica* en escenarios liminales y en relación a personajes definidos como los curanderos.

Entonces para lograr una aproximación-otra, para elaborar un diálogo mestizo, haré referencia a algunos rituales que se tomarán como escenarios de procesos dinámicos de comunicación simbólica y performática, lo cual implica que éstos pueden informar acerca de lo que la gente hace con la coca y qué dice de ella (Peirano, 2001). Dos conceptos complementan el anterior para el análisis propuesto, y son los *enunciados verbales y corporales* de los propios curanderos, de los pacientes y el *contexto de situación*. Estos conceptos me permiten la lectura de la coca en los consultorios de los curanderos, y están estrechamente vinculados a las prácticas con coca. Así me permito vincular la relación que se crea entre *enunciados verbales-corporales* y un *contexto de situación*.

A la vez se analiza el vínculo que se crea entre la acción social eficaz y la cosmología; ello permite pensar en la idea de la agencia de la coca y la relación humano/planta en el aspecto intersubjetivo, colectivo, ritual, cosmológico, religioso, político, donde actúa la agencia no humana a partir de casos concretos.

En este sentido se hará referencia a los rituales en contextos públicos y a rituales en contextos más privados, donde los *modos de hacer* con coca están marcados por la procedencia de los que la utilizan y a partir de la cual construyen un discurso — ya sea éste político, mítico o terapéutico. De manera que se relacionan los contextos con los discursos y las narraciones sobre la coca.

La cuestión política de la coca tiene que ver con el interés de proponer una forma de acercamiento y de visualización de los efectos que vienen produciendo algunos

procesos sociales, entre ellos las prácticas de mercantilización propias de la globalización y del consumo, los desplazamientos poblacionales, la visibilización en los espacios públicos y los planes orientados a la industria del turismo. Estos tres factores se relacionan con la coca política en varios sentidos, por ejemplo cuando se realizan los rituales públicos desde una visión occidental de la diosa andina Pachamama, donde se combinan estos principios del capitalismo actual. Para ello, indago sobre la posible persistencia de las huellas de una memoria de larga duración característica del tronco andino.

Para llevar adelante el propósito de estudiar los rituales políticos donde se utiliza la coca, opto por un abordaje que no responda a modelos preestablecidos —tales como los que tienen su fundamento en “culturas distintas”— sino que encuentre una forma de aproximación a estos eventos contemporáneos, a partir de las ritualidades que colaboran en la detección de los dispositivos de control, que se ejercen sobre prácticas culturales provenientes de las culturas originarias de Latinoamérica.

En este sentido, en América del sur los nuevos estereotipos de “lo indígena” se escenifican en prácticas rituales, como la ligazón a las nuevas concepciones de Pachamama, donde se conjugan las ideas de una “continuidad de ocupación territorial — invariablemente rural— con una gama de rasgos étnicos y culturales que van encasillando las conductas y construyendo escenarios para un despliegue casi teatral de la alteridad” (Rivera Cusicanqui 2010:3). La *coca política* tiene una trayectoria que devela tramas de poder e intereses corporativos que no permiten desarrollar las potencialidades de la planta, y es perseguida bajo el marco de la Guerra a las Drogas.

Considero que esta situación ha devenido del primer error de interpretación de occidente: a principios del siglo XX se inventa la falsa ecuación coca buena= cocaína buena, y luego se pasa a otra ecuación igualmente falsa cocaína mala=coca mala (Romano, 1982). Al descubrirse la cocaína, uno de los 14 alcaloides de la planta, se desarrolla una industria farmacéutica relacionada a la anestesia, pues la cocaína nace como de uso anestésico especialmente desarrollado para la odontología. Es conocido

también que en la misma época (1850-1900) la cocaína formaba parte de las prácticas recreativas de las burguesías nacientes, y se la conocía mucho por la literatura y la psicología (Sherlock Holmes figura ficcional consumía cocaína, mientras que el padre de la psicología Sigmund Freud también lo hacía, incluso escribió el *Über Coca* donde relata sus experimentos con la droga).

Como claramente lo explica Rivera Cusicanqui — socióloga boliviana quien es referente en cuanto al análisis de la coca política— los intereses del imperio, que envuelven a su vez los intereses de las grandes corporaciones farmacéuticas, han conseguido montar un aparato de represión violenta en contra de la coca, bajo una abstracta e hipócrita defensa de la salud pública de los países consumidores. Se sigue pensando, desde los organismos supranacionales, en la coca con la imagen de una “droga” tóxica y maléfica, mientras que esta imagen no tiene un consenso entre las poblaciones indígenas. “La coca es perseguida por el discurso de la salud pública, pero políticamente no se cuestionan a otras prácticas que sí atentan contra la salud de los consumidores —como los ocasionados por drogas legales como el alcohol, o el abuso de drogas producidas por la industria farmacéutica (antidepresivos, antipsicóticos, etc.). “Falta una ética para con la coca, que le devuelva políticamente su carácter de sujeto histórico político que resiste de múltiples formas la guerra desigual y fracasada” (Rivera Cusicanqui, 2015).

La mirada política de la coca la muestra en un escenario de procesos de empoderamiento, iniciativas histórico-culturales (agency) y descolonización. En este sentido creo que la coca política se mueve en escenarios conflictivos, por ello considero necesario comprenderla en su profundidad histórica (Rivera Cusicanqui, 2015). La coca política contribuye a abrir espacios de soberanía para los gobiernos locales, en la medida que ésta se presenta en actos ceremoniales y rituales de los que los gobernantes participan.

Es decir que la coca no solo juega como parte de una identidad local, sino que involucra modos específicos de apropiación, que serán relatados en las etnografías

realizadas localmente y especialmente en contextos de rituales a Pachamama, donde es apropiada por los participantes de los rituales y avalada por los gobiernos locales, ya sean nacional, provincial o municipales. De manera que veremos como la coca no solo es apropiada por la clase o sectores que detentan el poder local, sino que se convierte también en una estrategia política de los propios pueblos originarios, pues el culto a la tierra, donde se involucra a la coca, es una forma de legitimar la territorialidad de los mismos.

Por otro lado, hablar de la coca mágica-terapéutica me permite pasar del análisis político a un análisis más profundo donde la coca sigue siendo utilizada como ofrenda a los antepasados, a la Madre Tierra, a la Virgen, para agradecer la buena cosecha, la salud y la prosperidad. Es también dada a los animales en ritos de prosperidad o, por el contrario, como ofrenda en momentos de sequías, heladas o cualquier desastre natural; es también ofrendada al tío¹⁴ de las minas y a los difuntos. En este caso las hojas se ofrendan enteras, se tiran a la tierra, o se queman en el fuego de las velas para la virgen.

De igual manera, la coca sigue siendo consultada en situaciones de desequilibrio emocional y/o material; es leída en cada consulta a un curandero especialista; y por sobre todo, proyecta una energía o beneficio (terapéutico) en el cuerpo humano cuando las hojas de la planta son utilizadas para beber o para coquear. Es decir que la agencia de la coca proyecta una "eficacia simbólica" en la relación coca-humanidad.

Cuando hago referencia a lo mítico quiero mostrar las dimensiones mágicas y terapéuticas, pues las prácticas curanderiles con coca se reconfiguran entre ambas dimensiones, sin que se puedan separar para ser descriptas o analizadas. En este sentido, pienso que el análisis de la coca mágica permite reconocerla como parte de una cosmología nítidamente no material, dado que con la coca se cura, se habla, se rastrean cosas perdidas, etc. La propuesta se aleja de la visión que la reduce a sus

14 Los mineros andinos rinden culto en el interior de mina a un personaje al que denominan "Tío", el diablo, reconocido por la UNESCO como patrimonio intangible de la humanidad.

atributos puramente químicos, y nos invita a pensar la coca mágica como una entidad sujeta a fuerzas más poderosas, capaces de potenciar las fuerzas de las hojas solicitadas por los mismos que la miran, la consultan, que la leen, que la ofrendan y con la que interactúan.

La coca mágica está relacionada principalmente con los espacios privados: llámense hogares, grutas de vírgenes, rituales domésticos, consultorios de curanderos/as, espacios periféricos e invisibles para los ojos que no conocen sobre las prácticas de magia y curación con coca. Muchos cronistas escribieron sobre la coca como algo secreto, pero también se la vincula a cierto tipo de medicina, donde los modos prácticos de hacer con plantas toman relevancia. En algunas descripciones de éstos encontré por ejemplo que los médicos de la colonia —aquellos que ejercían la medicina oficial— utilizaban el polvo de hojas trituradas para curar llagas, huesos quebrados o infecciones. Pero también se encontraban en épocas pre coloniales y en la misma época colonial prácticas curanderiles con coca a través de las cuales se conectaban con los dioses comensales andinos (Garcilaso de la Vega, [1609] 1976).

De manera que magia y terapia van juntas en ciertas situaciones y narraciones, pues no hay una diferencia de límites entre la eficacia de la magia y la terapia con coca.

3. ONTOLOGÍAS, AGENCIAS Y ESTADO DEL ARTE DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA COCA EN LATINOAMERICA

En este capítulo describiré cómo los conceptos de *agencia social* y *sujeto histórico* pueden ser considerados como puntos de partida del análisis que realizo sobre los *modos de hacer* con coca. Son ellas las bases teóricas de donde nacen los puentes conceptuales que me permiten el análisis de las agencias no humanas, para poder introducir la discusión sobre la agencia de la planta de la coca como sujeto histórico y social.

Para ello, planteo la incorporación del estudio etnográfico de las plantas dentro del propio campo antropológico como un desafío colocado abiertamente al interior de esta área de conocimiento. Me apoyo, por un lado, en las investigaciones de antropólogas latinoamericanas que trabajaron en sus etnografías con plantas de poder (Albuquerque, 2009; Cabral de Oliveira, 2012; Echazú Böschemeier, 2015; Rival, 2012; Rivera Cusicanqui, 2003); y por otro lado me apoyo en el concepto de ontología en el sentido que le atribuye Arturo Escobar (2012) como alternativa al concepto de cultura, dada la complejidad de la agencia de la coca, que permite conocer un mundo mientras se abre el camino a nuevas realidades. En diálogo con autores que escribieron específicamente sobre la coca en Argentina, Bolivia, Perú, Colombia y Brasil, propongo complementar la mirada, dándole un giro a los sentidos de este complejo caleidoscopio de prácticas sin perder de vista a la entidad que se coloca al centro de este análisis: la coca como sujeto histórico y social.

3.1 Desafío Etnográfico

Ante el desafío de proponer un enfoque en torno a la existencia social y ontológica de la coca, surgen tres preguntas cruciales que guían el desarrollo de los siguientes apartados.

¿Cómo es que la antropología refleja la singularidad y la multiplicidad de interacciones entre seres diversos en el mundo actual? Luego del giro ontológico en el campo de la antropología —movimiento configurado a partir de los años 1990— se ha propuesto la idea de que “toda buena antropología ha sido siempre ontológica” (Kohn, 2014): su característica fundante sería la de un conocimiento inquieto que problematiza lo real al mismo tiempo en que se abre a otras circunstancias (Flores y Echazú Böschemeier, 2016).

En un artículo escrito en coautoría con Gretel Echazú B. (2017) hemos propuesto que este movimiento intelectual, que fue eminentemente metropolitano, se centró particularmente 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; 2014a) (Echazú Böschemeier y Flores, 2017).

El contexto teórico actual dentro del campo antropológico y dentro de Latinoamérica es, por un lado, un escenario positivo para el diálogo con distintos autores que han estudiado a la planta de la coca en distintas geografías y comunidades, pueblos y ciudades; y por otro lado es oportuno para generar el diálogo con autores que interpelan la agencia de los no humanos —tendencia también marcada por el giro ontológico. En este diálogo se propone la agencia de las plantas en el contexto latinoamericano, para lo cual se hace necesario tomarlas como sujetos históricos.

Esto justifica que en la tesis se proponga una mirada de la coca como sujeto, lo que ha permitido trabajar en la incubadora teórica y política de las ontologías plurales y

decoloniales latinoamericanas; propuesta de investigación comprometida dentro de la cual la experiencia de la investigadora como antropóloga estudiosa del curanderismo se encuentra inserta. Las aproximaciones de las ontologías latinoamericanas a las plantas son indisociables de una comprensión más amplia y antigua, donde ésta relación con las plantas no es vista como una transacción contractual entre sujetos cristalizados, sino como un vínculo de carácter multidimensional, diverso y plural como lo es el propio lazo entre todas las formas de existencia que rodean lo que es humano. Tomando el trabajo de campo realizado en torno a los casos de la coca se plantea una reflexión que es al mismo tiempo epistemológica, ontológica, política y jurídica, y que tiende hacia la descolonización de las plantas y su integración a una única esfera de derechos con los sujetos humanos y otras formas de existencia (Flores y Echazú Boschemeier, 2017).

La propuesta tiene en cuenta que no todos los abordajes sobre ontologías ponderan la importancia de la dimensión etnográfica ni hacen de las propias plantas protagonistas en sus estudios, sin embargo creo necesario tomar una postura frente a un estudio de estas características. El abordaje de las ontologías plurales coloca a las plantas maestras y de poder en el contexto más amplio de todo lo que respira y se transforma, incluyendo la propia tierra. Pensar en las ontologías plurales no podría jamás centrarse en “las plantas en sí”: las plantas son asumidas como entidades dinámicas, en permanente transformación y conectadas con una multiplicidad de dimensiones. Lo que para una visión eurocentrada es una red de relaciones verticales y jerarquizadas —dividido en especies, taxonomías y posiciones fijas— para las ontologías plurales se observa un mundo múltiple donde una relación transversal conecta todas las formas de vida (Flores y Echazú Boschemeier, 2017). La coca permite una relación transversal al conectar a los especialistas con las *alteridades-espíritus*. Como consecuencia de esta transversalidad la relación de lo humano con las plantas se establece de forma dialógica y se funda más en el intercambio entre posiciones horizontales.

Un ejemplo modular de este diálogo es el de la relación entre curanderos y plantas de poder. En el siguiente punto, observo estas particularidades desde una etnografía focalizada en la coca —planta de poder con enorme capacidad de agencia para las culturas latinoamericanas de las tierras altas (caso andino) y de las tierras bajas (caso amazónico).

¿Cómo es posible analizar las interacciones de la coca en el pasado, y en el presente? Se piensa que es posible plantear un abordaje centrado en ontologías plurales ligadas al contexto histórico y colonial en los que están insertos *los modos de hacer con coca* que acá interesan. En Latinoamérica, la planta de la coca exterioriza un consenso colectivo sobre su existencia; su eficacia sigue vigente y su voluntad otra se manifiesta en el mundo contemporáneo. En este sentido sus ontologías, cuando son asumidas en plural, se presentan como un campo extremadamente rico de pensamiento y acción que permitirán un análisis más profundo, pues no se deja de lado los procesos históricos ni los conocimientos situados encarnados en epistemologías locales. La mirada permite el análisis de las perspectivas sobre el mundo y de las prácticas sociales que pueden ser leídas en clave de diferencia así como de desigualdad. Por ello considero que esta mirada funciona como un intento de ruptura con los pensamientos aplicados “desde afuera y desde arriba” y con los colonialismos internos que impregnan nuestras prácticas académicas (Echazú Böschemeier y Flores, 2016).

Por otro lado el abordaje de la tesis no pertenece a una “escuela” particular, sino que está compuesto por aproximaciones parciales cuyo interés principal no es dar respuestas definitivas a grandes preguntas. El mismo está más próximo a materializar perspectivas sensibles, próximas, enraizadas en las realidades etnográficas descritas, que a constituirse como un corpus teórico cristalizado bajo la égida de una vanguardia.

¿Cómo vislumbrar un estudio epistemológico, político y ontológico sobre esta planta maestra y de poder? En primer lugar, pienso que es necesario redefinir el concepto de sujeto y agencia dentro de las ciencias sociales; y, en segundo lugar, propongo una nueva mirada de los sujetos y sus ontologías plurales (humanos y

plantas). La problematización ontológica es solo una de las formas que puede tomar el cuestionamiento de los dualismos en ciencias sociales; y viene particularmente al caso analizado de la coca en Latinoamérica donde ha sido catalogada entre dos posiciones antagónicas: como coca buena o coca mala. En Argentina la hoja de coca es considerada un estupefaciente ante los ojos de la ley pero se permite el “consumo tradicional” y tenencia para coqueo, masticado e infusión (Ley 23737, art 15), no así su comercialización. Es decir que navega por aguas opuestas.

El antropólogo colombiano, radicado en Estados Unidos, Arturo Escobar dedica un artículo a destacar la conexión entre el giro ontológico en ciencias sociales y la “activación política de la relacionalidad” (2012:1), lo que viene particularmente al caso para analizar cómo es que la coca llega a navegar por aguas diametralmente opuestas entre las que la consideran como algo bueno o malo para el humano. El autor propone el término *ontología* “como alternativa a cultura para dar cuenta de los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día” (2012:2) en el marco de las luchas comunitarias de los pueblos. El campo etnográfico del mestizaje de las prácticas con coca aparece aquí como un lugar de multiplicación que no diluye las diferencias sino que las imposibilita de establecer alteridades radicales fijas y exteriorizantes.

En diálogo con la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2008) planteo las reflexiones en torno a la importancia del estudio de la multiplicidad de formas de existencia que se manifiestan en prácticas concretas con coca. La autora plantea que en las últimas décadas, las comunidades indígenas y mestizas latinoamericanas estarían dirigiéndose hacia un “ensanchamiento de la política”, un orden cosmológico que no distingue entre naturaleza/sociedad y sujeto/objeto. En este sentido coincido con la autora en que este ensanchamiento va más allá de lo convencionalmente conocido como político; situando concepciones plurales en las que es posible que intervengan prácticas y entidades no humanas como las aguas, las montañas, las plantas, los

animales o los espíritus ancestrales (De la Cadena, 2008; Flores y Echazú Böschemeier, 2017).

El objetivo principal de este capítulo es esbozar una contestación a la concepción netamente botánica, mercantil e imperialista, que reduce a la planta de la coca como objeto de uso, venta y consumo. Las etnografías dan cuenta de que las hojas de la planta de la coca son tomadas como sujeto con agencia en el caso de los curanderos y curanderas, pero es concebida también como portadora de influjos específicos sobre el mundo de lo humano y también sobre otros seres: como por ejemplo cuando es utilizada como ofrenda. Por ello se propone una *mirada ontológica plural* que torne posible registrar la multiplicidad de formas que la planta adquiere.

Muchas de ideas llevaron a reflexionar sobre una nueva postura epistemológica, que debe ser realizada para dar cuenta de la comprensión de las experiencias con la planta de la coca, que será situada histórica y políticamente en Salta. La crítica planteada pretende hacer un aporte a la discusión teórica sobre la agencia de lo no humano. Al ser la planta de la coca un no humano, se pueden esbozar algunas ideas y críticas al análisis de relaciones ontológicas entre los diversos seres, especialmente con y entre las plantas (Hall, 2011; Haraway, 1995; Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2013).

Desde la perspectiva que sustenta este trabajo, el mundo puede ser infinitamente dividido pero siempre conformado de modos de hacer, de pensar, de actuar que permitirán las condiciones de existencia múltiple y complejas relaciones sociales. Tal es el caso de la coca que pretendo analizar desde esta perspectiva situada en considerarla como un sujeto múltiple que proyecta múltiples escenarios, relaciones y modos de hacer. En este sentido es que visualizo su agencia, dado que ella interactúa en diferentes contextos con diferentes seres sociales, habitando una diversidad de comunidades, tanto en el mundo real como en las relaciones sociales en las que participa; y ligada siempre a espacios de intersección, transfronterizos, material y metafóricamente. Pues la coca expresa la íntima relación entre la vida humana y la

pluralidad de seres (vivos o no vivos) que existen en este cosmos (animales, plantas, sustancias, sitios, paisajes, rocas, metales, cielos, ríos, etc.) (Allen, 2008).

Se materializa aquí un camino de investigación hacia una lectura de la planta, los rituales, las/os curanderas/os y de la investigadora misma como antropóloga comprometida en el campo de los derechos indígenas, en la reformulación libertaria de lo mestizo y en el reconocimiento de los saberes ancestrales.

En las próximas páginas se presentan problematizaciones ontológicas y epistemológicas a la hoja de coca y a los sujetos conectados con ellas. Con ello, se reafirma la contribución teórica, metodológica y política en la dirección de una mirada enraizada, encarnada y plural a las ontologías vegetales en nuestra Latinoamérica.

3.2 Teorizando la agencia desde las Ciencias Sociales

La perspectiva de Giddens (1986) en cuya teoría de la doble estructuración se contextualiza el concepto de agencia, es una referencia ineludible para reseñar a la misma. Cuando el autor desarrolla su capítulo introductorio sobre la constitución de la sociedad, utiliza el término “agencia” (agency), en vez del término “acción”, para destacar cómo la ejecución de la acción es más una cuestión que se refiere al poder (de hacer) que a la intención particular del agente. Por lo que para él la agencia se refiere a la capacidad de hacer cosas, no a la intención del sujeto de hacerlas (Giddens, 1986). La agencia entonces que define el autor es aquella que solo puede darse en las relaciones sociales, por lo que es de primordial importancia que en el trabajo de campo se ponga la mirada sobre la vida social de las personas y los objetos, pues el mundo social no es pasivo ni exclusivamente humano.

El término “agencia” ha sido utilizado por muchos campos científicos. En el campo antropológico y sociológico agencia se refiere a la capacidad mediada socioculturalmente para actuar. Estudiar este concepto permite reflexionar sobre la

propia práctica intelectual dado que, su utilización en tantos campos científicos en las últimas décadas, abrió un camino de interpretación y traducción de las acciones humanas a través de la experiencia y del trabajo colaborativo con los agentes interlocutores. La mirada propuesta es un acercamiento, una explicación de la realidad que permite combinar la perspectiva macro y micro, con la perspectiva individual del agente y el conflicto en la realidad social.

El concepto de agencia ha sido utilizado desde el campo de la arqueología, la antropología lingüística y la antropología del arte, particularmente por Carl Knappett y Lambros Malafouris (2008), Qwain Jones y Paul Cloke (arqueología) (2008), Janet Hoskins (2009), Bruno Latour (2007), Mustafa Emirbayer y Ann Mische (1998), Eduardo Viveiros de Castro (2013), Bill Sillar (2009), Laura Ahearn (2001, antropología y antropología lingüística), Sergio Martínez Luna (2012) y Alfred Gell (1991, antropología del arte), respectivamente, quienes toman el concepto de agencia de Giddens para argumentar que la agencia de los objetos y cosas, gira en torno a las relaciones que se establecen alrededor de ellos y que pueden tomar varias formas o *modos*.

Tomar la teoría del “actor-agente” (Latour, 2007) sirve como herramienta para entender que la sociedad se compone de actores/agentes que comparten su capacidad de agencia de muchos modos y colectivamente. La agencia de las personas y las cosas (entre las que se pueden incluir a las plantas, aunque sabemos que no son objetos sino sujetos) participan en la interacción social y se condicionan entre ellas; son agencias compartidas en una red de relaciones sociales.

Para Laura Ahearn (2001) el lenguaje tiene una agencia propia en relación al mundo social donde se lo hable. Mientras que en los aportes de Gell (1991), se ha utilizado el concepto de agencia para la descripción de muchas prácticas sociales y rituales que son mediadas por los objetos de arte con agencia social. Aunque el autor se refiera específicamente a los objetos del arte, es interesante porque hace pensar en la agencia no humana. La teoría de la agencia ha llevado a algunos investigadores de las ciencias sociales y naturales a hablar de este concepto en nuevos términos. Estos

nuevos intereses en el concepto de agencia salen a la luz particularmente los primeros años del siglo XXI, enmarcados en movimientos sociales críticos. Cada uno de estos autores aporta algo nuevo a la teoría de la agencia, estos aportes se presentan resumidos en el siguiente cuadro de elaboración propia:

Aportes a la teoría de la Agencia
La sociedad está compuesta por agentes, con capacidad de agencia en distintos niveles, articulados en red (Giddens, 1986)
Son muchos los elementos que configuran la interacción de los agentes que viven en sociedad (Giddens, 1986)
Los agentes interactúan entre sí por distintos medios, sean directos (una conversación) o indirectos (una novela) (Giddens, 1986)
La agencia es un compromiso temporal que construyen los actores/agentes (Latour, 2007)

<p>La agencia humana está constituida de diversos elementos: interacción, proyectividad y evaluación práctica (Malafouris, 2008; Jones y Cloke, 2008; Hoskins, 2009)</p>
<p>La agencia se interasimila en contextos temporales de acción, produciendo impactos en distintos niveles de la vida social (Viveiros de Castro, 2013; Sillar, 2009; Ahearn 2001; Gell, 1991)</p>

Cuadro 1: Cuadro Resumen de la teoría de la agencia, tomando como base los diversos autores.

Dentro de los aportes que ayudaron a realizar el resumen precedente se destaca la idea de que es inevitable *situar la agencia social en el contexto de la práctica*. Como afirma Ema López (2004), cuando se refiere al paso de sujeto a la agencia, la última es tanto posibilidad como potencia; no parte de cero, sino que está siempre ubicada en una posición en el espacio social, en una trama de *relaciones*, por lo que marca siempre el contexto de acciones posibles (Ema López, 2004). En este sentido es que se propone el estudio de la coca como planta de poder con agencia contextual.

3.3 La agencia de las alteridades no humanas

Siguiendo el análisis de la agencia de los sujetos quisiera seguir adentrándome en la reflexión epistemológica sobre la capacidad de actuar, en el sentido de que la agencia no es solo un atributo del ser humano, sino que las cosas, como ya lo demostró Arjun Appadurai (1991), pueden tener agencia ya que tienen vida social. En este sentido lo no humano (donde entrarían las cosas, la materia, las plantas, santos y todo aquello que no es humano) en su materialidad posee también una investidura social que fluye

por diferentes espacios, escenarios, mostrando un movimiento en olas en la vida cotidiana de los pobladores locales. Funcionan en tanto interactúan con los humanos, son nombrados y simbolizados, pues son reconocidos como tales.

Los aportes del antropólogo y filósofo Bruno Latour (2007) fueron cruciales para la presente problematización. Este autor es uno de los exponentes más importante en el debate de lo no humano y su agencia, su enfoque de las redes permite mostrar que las mismas son a la vez reales como la naturaleza, narradas como el discurso y colectivas como la sociedad (Latour, 2007). El autor piensa que en la modernidad se “olvida el nacimiento conjunto de la ‘no-humanidad’, el de las cosas, o los objetos, o los animales, y aquel no menos extraño, de un Dios tachado, fuera de juego” (Latour, 2007:33). De esta manera, la modernidad adviene de la creación conjunta de los tres: humanos, no humanos y dios ausente. Surge una separación entre lo alto y lo bajo, los humanos y los no-humanos. La separación entre mundo natural y social. En su propuesta, Latour otorga a los no humanos un lugar de testigos, son pues cuerpos incapaces de voluntad y prejuicio, pero capaces de mostrar, de firmar, de escribir ante testigos (Latour, 2007).

Otra referente significativa en la teorización de la agencia no humana es Donna Haraway, zoóloga y filósofa de la ciencia norteamericana e iniciadora del movimiento ecofeminista, cuya proposición es una forma de pensar que trasciende el esencialismo y el representacionismo, conteniendo una honesta reflexividad sobre los actores sociales que interactúan en la actualidad. Para la autora se deben abandonar las ideas analíticas esencialistas de la modernidad tradicional que dan preponderancia al ser animal humano, al hombre y a la cultura, y aceptar que existimos en un mundo que creamos colectivamente los actores, tanto humanos como no humanos. Su postura rechaza al antropocentrismo atomista culturalista. Poner el énfasis en lo colectivo es una idea que lleva a visualizar las articulaciones, las relaciones, las agencias de todos los seres que interactúan. Coincido con Haraway en que ver a los no humanos como sujetos, tal como se entiende esta categoría dentro de las prácticas discursivas como la

de los derechos humanos, pasa por alto la diferencia específica tan importante como las continuidades y similitudes entre especies (Haraway, 1991).

Reconocer la especificidad de los no humanos permite identificarlos en sus particularidades y potencialidades. En el caso que atañe a este estudio son las plantas las que se consideran como sujetos no humanos con agencia e influencias. La mirada se aleja de las posturas que conducen a la negativización de las plantas enteógenas/sagradas/maestras y de poder. Se hace referencia a las alteridades-espíritus, que habitan en plantas, rocas, lagunas, cerros, estatuas de santos, iglesias, con las cuales se interactúa y se juega el juego de la intersubjetividad. Los distintos seres co-habitan con los humanos los distintos espacios y sociedades, y por tanto la lucha por la legitimación de los lazos que formamos con otros no humanos, importantes para nosotros, forman parte de la coexistencia inter específica.

La mirada invita a pensar en las reconfiguraciones de lo no humano, como la coca, los dioses, los animales, los muertos, los fenómenos meteorológicos, que poseen o están dotados de un conjunto de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas; y a partir de ellas entran en relación social con los humanos. 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 un *poder hacer* compartido. Su poder como mediadora en un flujo de acciones y vínculos, su construcción semiótica y material. Por otro lado, la agencia de la coca no es intrínseca, sino que es relativa a los contextos donde ella prospera y significa (Flores y Echazú Böschemeier, 2017).

Enlazada a la agencia de la coca se encuentra la agencia de las y los curanderas y curanderos que pueden conversar, consultar e interpretar sus hojas. El trabajo etnográfico realizado se basó en un monitoreo constante del movimiento de las hojas por diferentes espacios que atraviesa la coca, impactando en la vida de diferentes colectivos y actuando en una serie de subjetividades estratégicas que sostienen los diversos modos de utilizarla (Flores y Echazú Böschemeier, 2017). 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.

3.4 Perspectivas antropológicas de la coca

He buscado algunos elementos periféricos que puedan incidir en el debate de los conceptos propuestos, a partir de los diferentes aspectos de la planta de la coca que otros autores han estudiado. Algunos afirman que el papel jugado por la planta de la coca en las prácticas adivinatorias de los quechuas y aymaras (aunque en la actualidad no exclusivamente), tanto en la ciudad como en el campo y en los ámbitos periurbanos, es tan crucial como la vida misma. Estos autores se preguntaron por los sistemas de interpretación utilizados para relacionar los eventos y las hojas de coca, pero no han definido por qué la coca, y no otra planta, ha sido escogida para la adivinación (Allen, 2008; Amodio, 1993-1994; Fernández Juárez, 2002, 2004, 2010).

Para el caso de Argentina, y particularmente para el NOA fue pionero el trabajo del arqueólogo Juan Ambrosetti, quien fue autor de unos de los primeros trabajos sobre la hoja de coca. En su artículo publicado en los *Anales de la Sociedad Científica Argentina* (176-1869) se puede visualizar un movimiento etnográfico para conocer lo exótico en el marco de la mirada evolucionista, donde la coca es catalogada como un “vicio indígena” que degenera su raza. Sin embargo, algunos viajeros dejaron testimonio de que hacia fines del siglo XIX en Salta la elite coqueaba en privado e individualmente, a diferencia del indígena que lo hacía en público y colectivamente (Igaki, 2010:135-136).

Casi un siglo después otro antropólogo argentino radicado en Jujuy, Mario Rabey (1989), elaboró un informe para el Instituto Indigenista Americano acerca de la legalidad e ilegalidad del coqueo (un modo de hacer particular con las hojas de coca que son introducidas en la boca, entre las mejillas y los molares). Dicha publicación formó parte de una edición especial sobre la importancia de la práctica, su carácter sociocultural y los efectos biofisiológicos de su empleo. Este autor describe el patrón de “consumo

tradicional” de coca en el noroeste argentino, que persiste y muestra características específicas a las modalidades bolivianas y peruanas; sin embargo éste no es exclusivo de la población indígena sino que se ha convertido en una costumbre arraigada en la mayor parte de los grupos sociales.

El análisis de este autor presenta: a) una descripción de las características socioculturales de Argentina y su área andina, en cuyo contexto se inscribe el empleo de la coca, b) una descripción de los principales patrones de utilización en nuestro país, c) un análisis de la evolución de las normas jurídicas y d) una exposición de los efectos generados por la prohibición de este consumo, asociada a políticas antidrogas¹⁵. Sus conclusiones permiten hablar de una “etiqueta diferencial” que las elites del norte argentino adoptaron en el hábito de coquear¹⁶, diferente a los campesinos indígenas, al de los asalariados andinos que trabajan en las empresas rurales, como minas o plantaciones, y al de los sectores populares. De manera que la coca se consolida, apropiándose por los estratos sociales más altos, como elemento simbólico de la “identidad nortea”¹⁷. Así la aproximación antropológica a la coca se alía con la agenda de derechos humanos, trabajando en el caso argentino los aspectos legales de la coca como parte de las investigaciones de la región andina, integrándose a los casos de Bolivia y Perú (Igaki, 2010: 137).

El Dr. Ricardo Abduca, antropólogo argentino, es otro referente que escribió sobre los usos de la coca en su tesis de doctorado titulada “*Acerca del concepto de valor de uso: signo, consumo y subjetividad. La hoja de coca en la Argentina*”, presentada en Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2010). En la misma, el autor hace referencia a algunas teorías que se manejan en el campo de la antropología económica para analizar el valor de uso de las hojas en el contexto de nuestro país, más

15 Desde el año 1974 la coca está incluida en la lista de estupefacientes del Código Penal Argentino.

16 El acto de coquear es sinónimo de akhullicar, es decir mantener el bolo de coca entre las mejillas y los molares de la boca.

17 En el artículo el autor explica la necesidad de diferenciación con lo “sureño”.

específicamente sobre las relaciones de poder y consumo. Define a las hojas de coca como un bien de consumo “cuasilegal” que tiene consecuencias sociales y políticas definidas. Tomando a Mario Rabey como referencia el autor alude a un consumo particular en el Noroeste Argentino que él define como “consumo moderno”, con el que hace referencia básicamente al consumo en la ciudad (festivo o de sobremesa) asociado a la bohemia cultural del noroeste argentino (Abduca, 2010).

Se observa de su tesis doctoral inédita la interesante hipótesis de que la hoja de coca fue adoptada por miembros de todos los sectores sociales de Salta y Jujuy por la conjunción de tres tipos de factores: 1º La serie de características objetivas de la hoja: sus propiedades estimulantes; su forma vegetal, difícilmente producible de modo rentable en la geografía del norte argentino; su presencia en una región contigua y cercana como Bolivia; 2º Las imágenes a ella asociadas: vinieran de la tradición andina de la cual la región argentina forma parte, vinieran del auge de la cocaína en los años '20 o bien de las creencias en la utilidad digestiva de las infusiones, entre otras; 3º La posición de la hoja en el mundo de los bienes; por ejemplo, su precio, su disponibilidad o escasez relativa; su estatus legal en la legislación nacional e internacional, su ubicación en el momento del expendio: en almacenes populares o bien, después de 1924, en farmacias –en contigüidad con otros fármacos (Abduca, 2010). En esta relación es donde Abduca introduce el juego de “poder y consumo” que devela el proceso histórico de transformación de las relaciones, o en términos de Bourdieu la “historia de la distinción”¹⁸ de la bohemia local en relación a la coca.

Otro antropólogo, de origen japonés, que se ocupó de escribir sobre la coca en Argentina es Igaki Akira, quien presentó su tesis en la Universidad Católica de Córdoba. El mismo propone una mirada geopolítica de la coca, definiendo la región del Noroeste Argentino como periférica del imperio incaico, del español y del Estado Nación Argentino. En su trabajo, que tiene como base las contribuciones de Mario Rabey y

18 Pierre Bourdieu. (1988). *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Editorial Taurus. España.

Ricardo Abduca, propone hablar del consumo de coca como una estrategia identitaria, sobre todo en la provincia de Salta, en el marco de un contexto geocultural de pertenencia y diferenciación entre los Andes y la Argentina (Akira, 2006). Por otro lado, el estudioso describe el status jurídico de la coca en Argentina, al que define como “precario” por su condición paradójica: si bien su tenencia y consumo son legales, los medios para tener y consumir siguen siendo ilegales. También me interesa su hipótesis sobre el clima social positivo con respecto a este consumo en contextos urbanos de la ciudad de Salta, a la que define como un centro de superposición entre aspectos socioculturales de origen indígena andino y de la idiosincrasia del ser nacional argentino; la construcción identitaria es analizada en términos de un *nacionalismo argentino* y *localismo popular andino* (Akira 2006). En su etnografía por el norte argentino, que incluyó las ciudades de Salta, Jujuy y Tucumán, encuentra que en la última ciudad el consumo de coca es más utilitario (estudio y trabajo físico), mientras que en las otras más religioso o asociado a contextos rituales. Igaki (2006) menciona que en Salta se presentan “ocasiones” para el coqueo, en especial rituales o ceremonias religiosas, a diferencia de Tucumán donde solo se visualiza un modo más pragmático de consumo.

Si bien ninguno de estos autores hace referencia a lo que denomino *modos de hacer* con coca, ellos demuestran muchas formas y modos de utilizarla que ponen de manifiesto creencias o representaciones y devociones culturales construidas a través de la historia oral, la memoria y las tradiciones inventadas. La imagería religiosa construida alrededor de la coca le da el carácter de sagrada e infalible en los momentos, espacios y circunstancias que describen los autores.

Este recorrido analítico, que toma varias dimensiones, sugiere que los diferentes *modos de hacer con coca* pueden ser tomados como una marca identitaria para los consumidores del noroeste argentino. El consumo de etiqueta asociado a las elites constituyó un variado mercado de hojas de coca: común, elegida, seleccionada, despalillada, especial (Flores 2011), sin embargo todo el consumo no puede ser reducido a los usos de las elites, como desarrollaré a lo largo de esta tesis.

Otra investigadora que trabaja con curanderos de la puna en el NOA es Cristina Bianchetti, quien hace referencia, en su libro *Cosmovisión de la Locura en la Puna* (2008), al rol del curandero en la medicina tradicional. En su etnografía por esta zona geográfica vincula medicina y magia, fundamentando que no se puede interpretar las ciencias curativas y sus ritos religiosos si no se hace una descripción de los aspectos religiosos, simbólicos terapéuticos y adivinatorios. Es sugerente la descripción etnográfica sobre algunas prácticas curanderiles de los pobladores de la puna, y los conceptos y representaciones de “la adivinación” con hojas de coca. Ésta abarca desde los actos cotidianos, al futuro resultado de una cosecha, o de los proyectos de un evento, al diagnóstico y pronóstico de las enfermedades. De manera que todos los actos cotidianos están signados por el echar a “suertes” o “sortio”¹⁹. Hace mención del uso ceremonial de la coca en la puna salteña- jujeña, que aparece asociada tanto al coqueo por parte del curandero como para ofrendar a algunas deidades. Estos usos tienen una connotación mágica, ya que se considera a la coca como inductora del trance necesario para la videncia, para la lectura e interpretación de las mismas (Bianchetti 2008:26).

Sin embargo, la coca sigue circulando por otros espacios, que son los espacios que desde antaño recorre: anda por las montañas, por los ‘abras’²⁰ y caminos, se queda en las apachetas²¹; pero también transita espacios céntricos urbanos, hasta en los consultorios de algunos curanderos y curanderas que la utilizan diariamente en lo periurbano de la ciudad y en los barrios que se localizan al margen del casco céntrico.

19 Sistema de adivinación en el que empleaban la coca y el ‘mullu’ (concha marina de color rojo).

20 Los abras se conocen como aquellos espacios montañosos donde se cruzan los caminos y quebradas.

21 Las apachetas hacen referencia a la materialidad de un montículo de piedras acumuladas en los caminos de las montañas y cerros en tierras altas, en forma piramidal donde se dejan de ofrenda a los seres tutelares de esas tierras que se están transitando, coca, cigarros, alcohol, akhullicos.

3.5 Las plantas como sujetos históricos

Las llamadas plantas de poder han puesto a las ciencias y filosofías occidentales en perspectiva, dado que ellas constituyen hoy en día una forma de entrar en diálogo con las experiencias de los humanos con las plantas. En este apartado se presenta el desafío de comparar las perspectivas y las relaciones que las ciencias naturales o biológicas y sociales o humanas, han desarrollado con las plantas en el mundo contemporáneo y durante el desarrollo de las civilizaciones occidentales. El desafío pasa concretamente por hacer una crítica a las aproximaciones biologistas o fitogenéticas desarrolladas por autores impregnados de una visión humanista androcéntrica, donde la relación que se establece con las plantas es jerárquica. La idea europea de los derechos de las plantas proviene de un proceso previo, de carácter capitalista y colonialista, de escisión de lo humano respecto a las plantas y al resto de las formas de vida. A partir de ello, se han diferenciado verticalmente los dominios humanos sobre las plantas, animales, espíritus y lugares, dando lugar a clasificaciones fijas y jerárquicas.

Pienso que la particularidad de la propia existencia de la coca solicita una mirada que no sólo se focalice en su cristalización como especie vegetal, *Erothroxylum coca*, sino que también lo haga sobre su devenir ancestral en inúmeros contextos locales, regionales y nacionales. En este sentido propongo la reflexión de la coca no solo como recurso sino en relación con los contextos donde se dan los distintos *modos de hacer* de y con la coca.

La planta de la coca como sujeto ha sido desprestigiada, perseguida y explotada como recurso y materia prima para la fabricación del clorhidrato de cocaína. Interesa sobremanera realizar una reflexión tomando las hipótesis de la ecofeminista hindú Vandana Shiva (1996) que versan sobre el concepto “recurso”. La autora aporta interesantes conclusiones acerca de este concepto, al cual define como los elementos de nuestro entorno. Propone que estos recursos naturales participaron de un quiebre conceptual con la llegada del colonialismo y del industrialismo. Pues en palabras de la

autora los llamados recursos naturales fueron escindidos de la esfera de lo humano, pasando a ser considerados como insumos o materias primas para la producción industrial y el comercio colonial (Shiva, 1996: 319).

En este trabajo propongo un abordaje de las *plantas en contexto*, que no resulte en la búsqueda de la aplicabilidad mecánica de tal o cual principio activo en un determinado contexto y tipo psicológico, sino que se permita centrarse en el juego de las peculiares relaciones mágicas que, desde la propia perspectiva de los actores involucrados, hay entre la planta, el contexto social y la constitución psicológica de los mismos.

Otra reflexión es sobre un concepto, el de *plantas de poder*, que en la investigación se ha ampliado para el análisis de la planta de la coca. Prefiero usar la expresión *plantas de poder en contexto de curanderismo* antes que “plantas medicinales” porque entre las primeras no todas se usan para promover la salud. En algunos casos se usan mágicamente para modificar el comportamiento de otras personas (como atraer, alejar, hacer dejar un vicio etc.), para hacer daño o, aún, para matar. Considero que el concepto de *plantas de poder* es una vía privilegiada para abordar antropológicamente las *plantas en contexto*, considerándolas unidas a prácticas y significados sociales más allá de las cualidades bioquímicas de sus principios activos, que las conectan a rituales y liminalidades, que las unen a una multiplicidad de seres en diálogo.

Dado a que las *plantas de poder* tienen una estrecha relación con los humanos, hay quien afirma que éstas se transformaron para relacionarse con el humano, pues ellas producen una comunicación subjetiva y espiritual con ellos. Dichas aproximaciones permiten visualizar las interrelaciones entre los humanos y las plantas o los árboles, donde nuevas etapas de estudios abogan por el reconocimiento de los mismos como sujetos merecedores de respeto como los humanos, como sujetos, como seres vivos. Estos nuevos estudios que dan prioridad a las plantas y en general a la ecología (Shiva, 1996) tienen una implicación importante para la Antropología, ya que envuelve un

ejercicio epistemológico de importancia, dado que se trata de cambiar la mirada y la conciencia para entender la vida de las plantas y el desarrollo de una idea occidental de la personalidad de las mismas. Este reconocimiento de las plantas como seres inteligentes, perceptivos, autónomas, deben filtrarse en nuestras relaciones con el mundo de las plantas. Pues las relaciones puramente instrumentales con las mismas, deja de lado la parte más rica y valiosa, que es la evidencia que tenemos de los atributos, características, la vida-historia y la interconexión de las plantas.

Este diálogo permite el reconocimiento de las otras " voces" o puntos de vista más allá de la humana, pues el objetivo es repensar la noción de sujeto y objeto de estudio, pensar en sus límites y en sus potencialidades para la comprensión de prácticas con plantas (sujetos). Destacan particularmente aquellas ligadas a la cura ritual, a los procesos de diagnósticos e itinerarios terapéuticos; a la construcción y transformación ritual de las personas y los cuerpos, y dentro de este contexto ritual, me pregunto por las interrelaciones y los mundos posibles que se generan con ellas (Flores, 2016; Hall, 2011).

En este sentido este estudio tiene foco en la experiencia de investigación de campo en relación a la planta de la coca como sujeto histórico y a su agencia social en Latinoamérica, que ya fue ampliamente descrita y estudiada. Es a partir de esta experiencia que pienso en la coca como un sujeto, no humano ni cartesiano, sino un sujeto múltiple, un sujeto complejo, histórico y político. Y como tal, la coca, a mi parecer, debe ser defendida y se debe respetar su derecho de existencia como parte de la diversidad; y sus prácticas deben ser valoradas por la complejidad de las mismas. Fue en la experiencia de estudiar a la coca que he comprendido que, en términos globales, la planta —y otras plantas importantes para las ontologías indígenas— constituye un verdadero sujeto político, dado que su sola presencia en el mundo actual genera confusiones y apropiaciones desiguales.

Hablar de las plantas como sujetos es reconocer una dimensión subjetiva, que configura la posibilidad de que, hoy, se presente como hipótesis del presente estudio.

La constitución de las plantas como sujetos sociales se da desde y a partir del lugar que ocupan en lo social, lo terapéutico, lo mágico y en el espacio simbólico donde circulan. La idea ha sido tomada en el trabajo de campo. Los años que me he dedicado a estudiar los movimientos de la coca por el espacio salteño me han demostrado que, definida como sujeto, tiene mucho que aportar para el entendimiento de algunos hechos sociales donde su agencia es activada de acuerdo a los grupos y sectores sociales con los que entra en interrelación.

En este sentido considero que entender las plantas como sujetos es entenderlas en el marco de un proyecto abierto, que permita el desarrollo de estas potencialidades de las que son portadoras las plantas especiales como la coca. El objetivo principal de este trabajo es adoptar una postura crítica hacia sí misma como investigadora, para ser capaz de romper la división entre sujeto investigado y “objeto-sujeto investigado”, y abrirse así a la posibilidad de aprender con estos sujetos actuantes. De esta manera acepto conscientemente de que las plantas como sujetos tienen capacidades para enseñar; y a través de pasar por la experiencia muestro la eficacia de la interrelación de las subjetividades.

La idea de las plantas como sujetos se aleja de la concepción del sujeto universal del racionalismo y humanismo moderno. No está dado de forma natural, sino que es más bien un acto político de la investigadora. Por ello considero que el conocimiento generado constituye un aporte, dado que no se encontró estudios semejantes, que tomen como punto de vista a las plantas como sujetos históricos.

La coca como sujeto está constituida por dimensiones semióticas-materiales-espirituales, cuya acción en el mundo humano expresa una conexión derivada de su pertenencia a otros mundos. A la vez, asumo que la coca está atravesada por relaciones históricas de opresión colonial y que narrativas antropológicas relativas a ella deben partir de los lugares geopolíticos de enunciación donde la coca es inscripta.

Este abordaje 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 —sintonizada con la propuesta abierta de una ontología descolonizadora— propongo un abordaje de la coca como sujeto, como planta de poder, a partir de su condición histórica enmarcada dentro de relaciones de poder, configuraciones nacionales y lógicas coloniales de representación (Echazú Böschemeier y Flores, 2016).

Las hipótesis planteadas pueden generar herramientas explicativas-comprensivas-horizontales de las experiencias de los *modos de hacer* con coca en contexto. El análisis histórico muestra como punto problemático el “descubrimiento” de los principios activos de las hojas de la coca por parte de la ciencia médica occidental, principalmente de la cocaína por parte de las empresas farmacéuticas. En este contexto se opera en la reducción de las hojas de coca a su principio activo (la cocaína) por parte de científicos que realizaran investigaciones en laboratorios del primer mundo.

4. LAS AGENCIAS E INTERRELACIONES DE LA COCA

“Al analizar la experiencia de una persona vemos que la cosa es más complicada. Hay muchas feed back loops (vueltas de retroalimentación): cosas que vienen de la cabeza y van para el cuerpo y viceversa. Es muy difícil decir exactamente si una sensación que está en el cuerpo viene de una euforia cerebral o viceversa. Preferiría un modelo donde se asume que el efecto de una sustancia es de alguna manera imprevisible. El hombre nunca conseguirá domesticar totalmente la experiencia. Esa magia es, desde el punto de vista indígena sudamericano, lo que se concibe como el “espíritu de la planta”. Ese espíritu es autónomo, tiene su propia fuerza. Y eso está más allá de la división mente/cuerpo. Yo definiendo el concepto de la planta maestra (o profesora), la planta que enseña, que reduce esa prepotencia humana de que todo puede ser controlado por medio de disciplinas físicas y mentales”

Anthony Henman²²

En este capítulo interesa dejar plasmadas algunas *ontologías múltiples y diversas de la coca*, me refiero a aquellas realidades que se configuran alrededor de la coca, que son materializadas en múltiples *modos de hacer* con esta *planta de poder*.

Muchos autores fueron perfilando una nueva manera de estudiar a las hojas de coca, inventando diferentes formas de acercamiento; algunos poniendo el énfasis en la coca como mercancía en un sistema económico, otros estudiando los movimientos sociales generados por la defensa de la soberanía alimenticia —y sobre todo en la defensa de la coca en países como Bolivia y Perú. Algunos otros autores miraron la relación de comensalidad de la coca entre los humanos y con los seres tutelares; sobre

²² Fragmento de entrevista al antropólogo Anthony Henman. Noticias Web Visión Chamánica, 2016.

todo para las regiones andinas de las tierras altas sudamericanas (Fernández Juárez, 2004).

En este trabajo pongo énfasis en las agencias de la coca: una agencia humana mediada por la coca, y, una agencia de la propia coca en contextos particulares como en el ritual de lectura, o “sortio” de coca. Ya sea como mediadora de la agencia humana o como alteridad no humana, ella pone en relación a un grupo de actores y conecta diferentes dimensiones de análisis.

En el noroeste argentino y en el Sur andino, los estudios folclóricos, arqueológicos y antropológicos tomaron nota de la presencia de la mediación de la coca en las relaciones humanas y con otras alteridades, pues sus usos entre los médicos y adivinos indígenas que habitaron las tierras altas fue intensamente estudiado (Fortuny, 1965; Grillo Fernández, 1993; Van Kessel, 2000;).

Un caso enigmático para la provincia de Salta²³ en el NOA fue el hallazgo de las momias del Lullallaico en las cuales, como parte de su ajuar, se encontró una ‘chuspa’²⁴ con hojas de coca cuya datación es de 500 años AP. Encontrada en contexto altamente ritual y mágico —como lo es la cima de las montañas— la práctica de ofrenda de coca muestra e interpela a las ciencias del hombre, dado que manifiesta una agencia de la coca en culturas antiguas relacionada a contextos rituales altamente simbólicos, colectivos e intradimensionales. La coca, en ese contexto, atraviesa dimensiones; pues acompaña al muerto en su viaje transhumano.

Las momias del Lullallaico se encontraron en la cima de la montaña homónima, en el interior de la Provincia de Salta. Se trata de tres cuerpos de niños entre los 7 y 15 años, los mismos son considerados niños-dioses que fueron sacrificados u ofrendados

23 Según los datos arqueológicos recabados, Salta es la provincia argentina que posee la mayor cantidad de momias (mejor dicho cuerpos congelados) rescatadas de las altas cumbres, sumando un total de seis cuerpos sobre ocho existentes en el país.

24 Las ‘chuspas’ son bolsas hechas con tejidos de lana u otro material donde el hombre de las montañas guarda sus preciadas hojas de coca para que se mantengan frescas y a mano, pues se lleva colgada de la cintura.

a 6.730 metros de altura en la cumbre del volcán. Se considera que sus tumbas son 'huacas', es decir que tiene un valor simbólico y mágico importante. El ajuar que acompaña a las momias²⁵ es realmente impactante, dado que se encuentran figuras de humanos y animales en perfecto estado de conservación. Las estatuillas vestidas con ropas indígenas, muestran a personas retratadas con el bolo de coca en la mejilla, exteriorizando un *modo de hacer* con coca de la misma manera que la chuspa.



Imagen 2: Detalle de la chuspa encontrada en el ajuar de las momias (500 AP). Foto Lisardo Magipinto- Archivo Museo de Arqueología de Alta Montaña.

25 Los "niños del Lullailaco" fueron difundidos en el mes de abril de 1999 por la prensa, el rostro de esos niños sumergidos en un sueño de cinco siglos fue tapa de varias revistas. En un número de la Revista National Geographic una de las estatuillas del ajuar funerario se ganó la tapa.



Imagen 3: Chuspa encontrada en el ajuar de las momias (500 AP). Foto Lisardo Magipinto- Archivo Museo de Arqueología de Alta Montaña.



Imagen 4: Estatuilla de bronce encontrada en el ajuar de las momias con el bolo de coca en la mejilla.



Imagen 5: Chuspa andina²⁶.



Imagen 5: Bolsa de cuero térmica por dentro para guardar coca, se utiliza en Salta. Fuente propia año 2006.

26 Recuperada de internet: <http://quillaruna.blogspot.com.ar/2011/04/la-chuspa.html>

Me permito tomar como ilustración el caso de las momias encontradas en la cima de una montaña local para ilustrar dos procesos, aquel que da cuenta de la agencia humana a partir de la coca y el que muestra la apropiación de las momias y de su ajuar para la exhibición en un museo. Pero también me permite seguir con el argumento de la tesis que es la da considerar la agencia ritual y el mundo mágico/terapéutico de la coca, que ha sido registrado, mas no profundamente analizado, sino solo mencionado en relación a contextos altamente rituales, pero que también se manifiesta en contextos de cura.

Por ello creo necesario tener en cuenta como se ha descrito y desde que posturas se ha analizado la medicina local indígena, estudiada por algunos folcloristas y antropólogos. En los apartados que siguen describiré algunas interpretaciones sobre la coca en Salta, resultado de la investigación bibliográfica, la comparación, y las elucidaciones sobre los *modos de hacer* con coca.

4.1 Medicinas tradicionales o artes de curar

La elección de los espacios para ver los *modos de hacer* con coca se deben al estudio previo del folklore local y de la medicina tradicional en el NOA, ambos definidos como “sincréticos”. Es decir, como la síntesis de elementos indígenas y coloniales, cuya estructura se definió sincréticamente en el mismo momento en el que se produjo el contacto (Palma, 1978:20-21). Dentro de las medicinas tradicionales y del folklore, la coca —y más específicamente su uso ritual— se encuentra catalogada como elemento de las prácticas “supersticiosas” de los grupos indígenas y “paganos”.

Acá interesa analizar la matriz colonial, dado que la coca desde principios de la colonia ha sido asociada a los demonios y a la hechicería —como bien lo demuestra en su testimonio Guamán Poma de Ayala (1992): con la coca los hechiceros hablaban con los demonios. Quedó estigmatizada negativamente, y aquellas personas que la utilizaban para diferentes fines fueron catalogadas como “paganos”. Sin embargo la

espiritualidad-ritualidad de la coca no se extinguió nunca, fue reconfigurada muchas veces y formó parte de muchas realidades.

En este contexto histórico, las etnografías muestran que las prácticas con coca todavía siguen siendo estigmatizadas y no reconocidas por la medicina hegemónica: la biomedicina. Sin embargo el curanderismo es reconocido como parte de las medicinas tradicionales, pero se deja de lado que las prácticas curanderiles se basan en conceptos mágicos y que la religión permitió un contexto de incorporación de algunos aspectos católicos a los ritos populares (Arteaga y Funes, 2008:2). En el caso que me interesa analizar, el curanderismo relacionado a la coca se constituye en una práctica fronteriza entre la magia y la terapia.

Una interesante reflexión es la que hace Arteaga (2012), tomando a Indogaya Molina (2002), acerca de que: "(...) al hablar de medicina tradicional nos referimos a una categoría hueca que se llena a partir del conocimiento etnográfico de distintas localidades o regiones y debe ser analizada no en sí misma, sino referida al sistema cultural dentro del cual el grupo utiliza un espectro de representaciones y prácticas provenientes de dicha medicina (...)" (Arteaga, 2012:714). "Esta categoría de medicina tradicional tiene sus ventajas y desventajas, alcances y límites. Los conceptos en que se funda y los remedios que utiliza, sus nociones y prácticas sintetizan saberes populares con saberes de raigambre biomédica, a los que también se suman terapéuticas rituales —de origen católico en su mayoría— creencias europeas aportadas desde la época de la conquista y más tarde por los inmigrantes, principalmente peruanos y bolivianos" (Arteaga y Funes 2008:3).

En el trabajo de campo he visto, yuxtapuestos, diferentes horizontes históricos; sobre todo en los rituales con coca, pues en esos contextos silenciados existe una textualidad dialógica que conecta al especialista ritual con los espíritus celestes y terrestres —con la mediación de los santos, por ejemplo en los rituales a Pachamama o en los consultorios de los curanderos. Este especialista en coca ritual realiza oraciones en el acto mismo de "sortiar" u ofrendar la coca. Las oraciones son un *palimpsesto*

abigarrado, como lo definiría Rivera Cusicanqui, un tejido *ch'ixi de fragmentos duros y enteros yuxtapuestos, que se entretajan de múltiples maneras, pero nunca se funden o disuelven por completo*. Los rezos, las oraciones, los mantras, los sahumeros, las ofrendas en el ritual enlazan una trama visual y textual intrincada, atenta mutuamente a cada señal, a cada mínima inflexión (Fernández Juárez, 2004; Rivera Cusicanqui, 2015)

Es interesante pensar que en los rituales en los que se utiliza la coca como elemento simbólico, hay siempre un diálogo de ida y vuelta entre la gente y las entidades, y éste da lugar a creaciones humanas y puntos de inflexión. Los rituales se convierten en espacios de poder, donde dialogan el especialista y la coca.

Otro nexo entre los andes centrales, el surandino y el noroeste argentino son los saberes populares que forman parte de las prácticas curanderiles, las cuales conforman los estudios de la llamada medicina tradicional kallawayaya que fue registrada para el NOA. La memoria de la medicina kallawayaya está aún presente en las prácticas locales que vengo describiendo para Salta. Inclusive el carácter mágico de los recursos terapéuticos constituye el instrumento principal de los fundamentos psicoterapéuticos que integran el arte de curar. Tal como mencionan Fontan y Palma, el Valle de Salta ha sido proclive a recibir a los médicos kallawayas, por lo que la medicina tradicional andina se propagó desde tiempos coloniales (Fontán y Palma 1997:32).

Por otro lado hay en el valle de Salta influencias de las tradiciones médicas traídas desde España e Italia. Las cuales fueron imbricándose en procesos complejos de reconfiguración a partir de la extirpación de idolatrías. Las influencias vienen de la medicina humoral y de la biomédica²⁷. Pero también provienen de las influencias de la

27 La teoría humoral, fue una teoría acerca del cuerpo humano adoptada por los filósofos y físicos de las antiguas civilizaciones griega y romana. Desde Hipócrates, la teoría humoral fue el punto de vista más común del funcionamiento del cuerpo humano entre los «físicos» (médicos) europeos hasta la llegada de la medicina moderna a mediados del siglo XIX. En esencia, la teoría mantiene que el cuerpo humano está compuesto de cuatro sustancias básicas, llamadas humores (líquidos), cuyo equilibrio indica el estado de salud de la persona. Así, todas las enfermedades y discapacidades resultarían de un exceso o un déficit de alguno de estos cuatro humores. Estos fueron identificados como bilis negra, bilis, flema y sangre.

religión cristiana católica, cuya liturgia y terapias rituales también encontré entre las prácticas que me interesa analizar.

Coincido con Indogaya Molina cuando propone que:

Hoy en día, en el noroeste, con independencia de factores culturales, sociales, económicos y étnicos, la gente atiende su salud a través de un sistema etnomédico, es decir el traslapo entre la biomedicina, las medicinas tradicionales (curanderismo y shamanismos, en la Argentina), las terapias religiosas (cultos carismáticos, evangélicos y afroamericanos) y las alternativas (reiki, reflexología, acupuntura, cromoterapia, aromaterapia, medicina ayurvédica, etc.) y, por supuesto, diversas formas de autotratamiento. Esto no quiere decir que los individuos de sectores económicos bajos y de escaso nivel de instrucción combinen el mismo tipo de medicinas que los individuos de altos ingresos, ni que unos y otros realicen similares itinerarios terapéuticos. (Molina, 2002:12)

Las imbricaciones permiten una eficacia terapéutica, mas no da suficientes explicaciones sobre cómo podemos acercar las dimensiones mágicas y terapéuticas para visibilizar la eficacia de la coca en contextos rituales. Considero que el devenir de una higienización de los aspectos mágicos, dentro del espacio de acción de los llamados especialistas de la coca, ha permitido separar estas dimensiones tan imbricadas en las culturas amerindias.

Las prácticas de carácter mágico son analizadas desde la perspectiva de la experiencia, la cual será descrita en los capítulos más etnográficos de la tesis. Desde la experiencia con los especialistas/practicantes de la coca ritual y con la propia coca, propongo captar la descripción alegórica donde la coca, a través del especialista que puede llegar a las esferas de los dioses con su lectura, su quema u ofrenda. La postura que quiero tomar en mi trabajo es la de pensar a éstas prácticas y *modos de hacer* con coca, como prácticas que no disocian la dimensión mágica de la dimensión terapéutica, pues considero que ambas interactúan en una misma situación. Mi interés ha sido trabajar en base a la experiencia, la magia, el tabú y la religión de los propios

curanderos, curanderas y oficiantes rituales: a quienes denomino especialistas y practicantes de la coca ritual. Considero que se puede hacer un aporte al campo de la medicina tradicional, donde se contempla el curanderismo, proponiendo el debate en torno a la escisión de las esferas mágicas y terapéuticas, a la definición de las mismas y su análisis simbólico.

En esta línea de análisis vuelvo a proponer que las agencias de la coca, tanto como mediadora y como sujeto o entidad que hace hacer, deben ser estudiadas en términos de relaciones intersubstanciales entre humanos y plantas de poder.

4.2 Coca y prácticas curanderiles

Las prácticas de ofrendas, adivinación, diagnóstico y terapia ritual practicadas por personas complejas —como son los especialistas rituales— con la planta de la coca en el Valle de Salta están marcadas por una historia local, por un sistema simbólico religioso y por una memoria conflictiva. Ésta situación se ve reflejada en los rituales a Pachamama y en rituales curativos metropolitanos (Cebreli, 1997).

En el escenario local éstas prácticas, generalmente populares, no disocian la magia y la terapia, por lo que abordar las agencias de la coca —en contextos de ofrenda, adivinación, de magia, de acciones “no racionales”— propone un desafío epistemológico y metodológico que pretendo saldar con la propuesta de considerar a esta planta dentro del pensamiento local como un ser no humano con agencia social que interactúa, se relaciona, habla y ejerce influencia entre los especialistas rituales y los propios pacientes/consultantes de la hoja sagrada.

En el presente estudio puedo establecer una analogía de la especialidad curanderil y terapéutica: aquella que se da en los espacios de las tierras altas como la puna local, con aquellas prácticas que ya fueron estudiadas de la medicina tradicional de los llamados *kallawayas*, *pacos* y *yatiris*, quienes representan a los médicos/adivinos que trabajan en las ciudades y en las comunidades, y cuya movilidad por las tierras fue

ampliamente documentada (Bianchetti, 2008, 2014; Fernández Juárez, 2004; Palma, 1978).

Para la puna Argentina Bianchetti visualiza el sistema de selección de los especialistas de la coca ritual que sería legítimo para este contexto, al igual que en algunas regiones de los Andes Centrales, que es la designación del rayo (identidad o ser espiritual) que establece un puente entre el *alax pacha* (aymara, el mundo de arriba, luminoso) con el *aka pacha* (aymara, el mundo como lo conocemos). El humano que será designado debe sobrevivir a la caída de la luz. El toque del rayo es el que otorga el poder de hablar con las huacas; en sí mismas las hojas de coca son consideradas huacas para la diversidad de pobladores de los Andes Centrales. Por lo que uno de los poderes que otorga el rayo es el de escuchar lo que tenga que decir la huaca de la coca cuando se la consulta por medio del “sortio”: el acto mismo de leer las hojas de coca. Al respecto dice la autora “(...) hecho por el cual lo consideraban divinamente elegidos para el Ministerio de las Huacas.”(Bianchetti, 2008:45)²⁸.

Según cuenta Cristina Bianchetti (2008), San Santiago es la representación del rayo, Illapa o Curi, en la puna argentina. El rayo, dice la autora, es la divinidad protectora de los sacerdotes prehispánicos; y hasta donde conocemos sigue otorgando su poder a través de una descarga o centella. Los dones adquiridos cuando se es tocado por el rayo, pasan por la preparación de ofrendas, por la intuición, adivinación y curación. Lo natural y lo sobrenatural son dimensiones que no están estrictamente separadas, sino que viven yuxtapuestas.

La idea de pensar y reflexionar sobre la agencia de Illapa, permite abrir los sentidos para tratar de traducirla; pues las reflexiones rondan por las fronteras de la metafísica, aunque se quiere tomar una postura desde el campo antropológico. ¿Cómo

28 Aunque la coca puede ser leída por cualquier campesino, lo que demuestra que el hombre común puede hacer una lectura de la coca durante sus actividades tradicionales, simplemente pueden interpretarla no así curar con ella o a través de ella.

un no humano (el rayo) puede entrar en la misma categoría de seres o entidades con agencia social?

Y no solo la coca tiene agencia en el mundo andino, sino que se puede aclarar la agencia del rayo, divinidad que durante periodos coloniales se fue confundiendo y yuxtaponiendo a la figura de San Santiago —el santo católico— que es también merecedor de una reflexión con respecto a la agencia de lo no humano (en este caso de los santos).

Las mencionadas reflexiones me llevan a pensar en las agencias no humanas, en una relación social que el humano tiene con el mundo material; y cómo los objetos materiales pueden tener vida e identidad social. Las entidades de estas tierras tienen un poder de influencia que se extiende desde los ancestros, la Pachamama, a las montañas y los santos; ellos promueven un buen viaje, cuidan el ganado, y prometen buena salud. En el caso de Illapa (el dios rayo) ofrece los poderes curativos, la intuición y la adivinación. Si bien la gente de la puna no se refiere a San Santiago como un ser sobrenatural, sí lo creen en el poder del rayo en un mundo animado.

Desde la perspectiva de la presente tesis pienso que los contextos en que se usan las plantas de poder, han sido definidos como parte de la “medicina tradicional”. Utilizadas por “médicos-sacerdotes”, mientras que sirven para establecer contacto con lo sagrado —como para el diagnóstico y la cura de enfermedades—; tienen una importancia fundamental en las esferas espiritual y medicinal. Pensar a las agencias la coca es pensar en una teoría amerindia con múltiples actores que interactúan de múltiples formas; pero lo más importante es pensar la agencia de la planta en la vida de las personas como un sujeto activo en las intervenciones humanas y no humanas.

Viene al caso presentar algunas ideas desarrolladas en una tesis de doctorado en Perú sobre la coca y el cactus San Pedro como plantas maestras:

La acción del akulliku es comparable con el acto de amamantar. El bolo de coca se succiona suavemente en la boca, se absorbe lentamente y por un tiempo continuado. El zumo de la coca es un alimento tan completo

como la leche materna: contiene todos los principios nutricionales necesarios para la vida: proteínas, calcio, hierro, fósforo, minerales y vitaminas. La coca es como una madre, también, por sus efectos. Cuando él bebe amamanta no sólo se está alimentando, está recibiendo calor y bienestar, se siente protegido contra cualquier amenaza externa. El “extracto” que fluye del bolo, como la leche materna, no sólo nutre calmando el hambre y la sed, también protege, tranquiliza e inmuniza. Reconforta, aconseja y da fuerza para cumplir cabalmente con las tareas y responsabilidades. Cuando el joven runa, entre los 18 y 22 años, se independiza de la madre y asume responsabilidades de adulto, comienza a establecer con Mamacoca una relación tan íntima y entrañable como la que tuvo de niño con su madre; la madre biológica es reemplazada por una “madre espiritual. (Feldman Gracia, 2011:200-220)

Las hipótesis del reemplazo por una madre espiritual son muy interesantes dado que para los espacios que se estudian en la tesis cabe la comparación entre los ‘acullicadores’ o coqueros locales, quienes a su vez no son un grupo homogéneo sino que, al contrario, son parte de un conjunto que se muestra diverso y múltiple. Pero siempre están presentes las imágenes maternas; y en este caso la idea de pensar en la relación que estos hombres establecen con la coca, es sumamente enriquecedora para el desarrollo de este trabajo.

La idea de establecer una relación maternal con la planta, muestra por un lado una agencia oculta de la misma en la psiquis e identidad de los pobladores locales y por otro lado visualiza la agencia humana a través de la coca. La idea de protección, calma, fuerza y concentración también muestra una agencia de la planta para la realización de diferentes actividades (leer, conducir, sembrar, legislar, etc.) dentro del cuerpo humano. Como una madre, la coca también ayuda a quitar las penas y a superar situaciones de cuerpos enfermos.

Cualquiera sea la imagen que evoque la agencia de la coca, para comprender esas relaciones con la coca, es necesario mirar las conexiones íntimas, fluidas e intersubstanciales entre los humanos y la planta.

4.3 Activación de la coca en el mundo campesino

Como vengo mencionando, en el territorio del NOA, existe una población rural en los valles altos, quebradas y puna donde se conservan en mayor o menor medida un conjunto de elementos que permiten ubicar a la región en el complejo étnico andino, en el sur de los Andes Centrales y del Surandino. La población campesina presenta concepciones muy parecidas a las poblaciones de las regiones mencionadas, con respecto a la coca, y en esos contextos la agencia de la coca es latente y viva. Al igual que la agencia de diversos seres no humanos como los cerros o Pachamama, que estructuran las relaciones con las poblaciones campesinas.

Es por ello que entre los campesinos indígenas de tierras altas, la coca permite otras formas de interrelación con diferentes dimensiones y horizontes históricos (naturales, sobrenaturales, ontológicas). En líneas generales, los *modos de hacer* con coca coinciden con los ya descritos para otras latitudes (Allen, 2008).

Sin embargo en el NOA se encuentran espacios donde la coca es utilizada tanto en pueblos rurales, como en parajes y barrios de los márgenes de las ciudades. Según cuenta Rabey (1989) la coca, en esta región, “no es considerada un bien de subsistencia sino uno de lujo, pues nunca fue un sustituto de la comida y siempre fue tratada como un bien preciado, indispensable en la vida social y ceremonial, y por supuesto regalo de elevada estima” (Rabey, 1989:45).

Otro aspecto ya descrito para los campesinos, es que la coca juega un papel social; es decir que, en estos contextos, su agencia se hace visible: por ejemplo, estimula una corriente afectiva entre los participantes de las interrelaciones; su utilización puede ser individual pero es siempre grupal o colectiva. Por otro lado, la coca se obsequia e invita para extender y fortalecer los lazos de parentesco, de amistad, y comunales. Es un elemento vital de las relaciones sociales, se usa para celebrar, planificar, y es una tarjeta de presentación de buenas costumbres e intenciones, de confianza, de fraternidad e igualdad. Para estos campesinos cada lugar, ladera, cumbre,

quebrada, llanura, río, lago, estrellas, sol, en fin todo el mundo natural, tiene nombre y personalidad sagrada (Allen, 2008; Henman 2005, 2008).

La coca también circula en ámbitos para el trabajo, en empresas de tierras altas y bajas, las formas más comunes son la minería y la cosecha de la caña de azúcar. A trabajar en estos contextos acuden poblaciones indígenas de nuestro país pero también de los países vecinos. Tanto en las tierras altas (puna), como en las bajas (umbral al Chaco), se encuentra un particular coqueo que tiene que ver con contextos de trabajo asalariado. En ellos el coqueo deja de ser colectivo, y se transforma en un acto individual al interiorizarse en el trabajo que se está llevando a cabo.

Hasta donde la presente investigación pudo alcanzar, no he encontrado referencias bibliográficas ni etnográficas sobre los modos rituales practicados en contextos de trabajo asalariado en las industrias azucareras y madereras. Sin embargo pienso que las prácticas rituales con coca, en el contexto de las cosecha de caña de azúcar, tiene que haber sido tan intensa como en el trabajo en la mina, donde se hacen rituales con coca especial para los seres tutelares subterráneos.

Como vengo describiendo, la coca en Latinoamérica —principalmente entre las comunidades indígenas de países como Brasil, Bolivia, Perú y Colombia— ha jugado un papel crucial para la vida y forma de ser de los distintos grupos amerindios. Esto se debe a que la coca ha permitido a muchos de ellos sobrellevar la condena colonial que traen en sus espaldas, que fue y es la sobreexplotación y el genocidio indígena. Colegas colombianos cuentan como la coca entre los indígenas de la Amazonia resulta de vida o muerte, porque es gracias a los rituales de akullicar o coquear que los hombres pueden apaciguar su espíritu en medio de la guerrilla y la lucha contra el narcotráfico²⁹.

En tierras altas, el aspecto ritual de la agencia de la coca me llama sobremanera la atención, por lo que me detendré a hablar de este aspecto tan poco explorado por los estudiosos del tema. Existen muchos *modos de hacer* que son típicamente rituales.

29 Conversaciones con el antropólogo Marco Tombon, agosto de 2016. Sao Paulo.

Entre los aymaras, según el autor Santos Quispe, en el ámbito del ayllu se expresa la cosmovisión indígena (Quispe 2010:81). Entre los mineros de Potosí y parajes aledaños, Pascale Absi (2005) y June Nash (2008) trabajan sobre la cuestión del sentido y de la evolución de las representaciones y las prácticas simbólicas en el universo minero, entre las cuales encuentra un interesante modo de hacer ritual con coca por parte de los mismos. Se observa mucha etiqueta y diplomacia para entrar en los socavones de la mina, para pedir permiso y protección. La coca no solo es una ofrenda para el Tío de la mina sino también para Pachamama. Según las autoras no solo se coquea en la mina sino que los mismos mineros aprenden a predecir su destino en las hojas antes de entrar en la mina y dentro de la misma. “Una hoja con puntos amarillos indica que encontrarán la veta del metal; una hoja con doblada indica la muerte, pero si se humedece en la boca y se abre, entonces uno vivirá” (Nash 2008:229).

Las *ch'allas*³⁰ al Tío pueden ser grupales o individuales, en cualquiera de los casos las hojas de coca tienen un gran rol en la comunicación con estos seres sobrenaturales y sobre todo para entablar la comunicación con el inframundo, el *ukupacha* (quechua) o *alaxpacha* (aymara): “El alcohol es, junto con la coca, la principal fuente de fuerza para el trabajo minero. Aparte de las *ch'allas*, su consumo moderado acompaña frecuentemente el comienzo del trabajo para darse fuerza y ánimo” (Absi 2005:257).

Muchos de los *modos de hacer* con coca que vengo describiendo para los países vecinos de Bolivia y Perú, y para diferentes contextos rituales en poblaciones indígenas de las llamadas tierras altas latinoamericanas, están también presentes en Argentina; sobre todo en el noroeste en las provincias de Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy.

30 Las *ch'allas* son aquellas prácticas mediante las cuales se ofrendan a los seres tutelares, involucran el sahumado y el rociamiento de bebidas alcohólicas, se challan los autos, las vírgenes y hasta la propia Pachamama.

A continuación se transcribe un análisis del origen mítico de la existencia del universo y su relación con la coca en comunidades campesinas (narración de ancianos en lengua aymara).

Universo

La coca asociada al origen mítico de la existencia del universo:

Los relatos míticos mencionan que la existencia de la coca se remonta a la edad del Ch'amak Pacha, y al origen de la existencia de todos los seres, incluyendo al Jaqi (hombre/mujer). Su pertinencia data de la misma generación del Jaqi, es decir, desde la existencia material visible e invisible de los diversos planos y dimensiones que ha generado el Pacha. Su presencia en la realidad multidimensional del Pacha es determinante porque organiza y conduce el Ayllu (comunidad). En este marco conceptual analizaremos la presencia y rol de la Coca desde el ámbito del Akapacha (realidad visible).

En el ámbito Qullana³¹, no existe un mito específico sobre el origen de la coca, sino más bien un mito relacionado al origen y existencia del universo. Una de las razones próximas a ser consideradas, es la que menciona el Tata Domingo Jiménez, Ukjamaw, Ukjamarakiw, Kukaj Pachamaman Nayrapaw (así es, y así será, la coca son los ojos de el Pachamama) (Jiménez Domingo A. testimonio oral, marzo de 2006).

El pensamiento que expresa el mito se da como un hecho establecido, incuestionable, debido al sitio que ocupa la coca. Por este mismo hecho, poco o nada encontramos en cuanto a mitos exclusivos sobre la coca, particularmente en esta parte del Qullasuyu.

También habrá que considerar a la coca como la hija primogénita de la Pachamama. Por esta razón la coca adquiere un profundo respeto, más aún si está vinculada al origen del Ch'amak Pacha (edad de la oscuridad). Al respecto, los Yatiri (sabios) expresan, categóricamente, que esto es algo incuestionable, como sucede con las Awichu, Achachilas y Wak'a (espíritus o energías).

La identidad del hombre en el mundo andino, expresa las cualidades del ser en relación a su contexto. En el caso de los espíritus, éstos tienen

31 Qullana. Se refiere a una de las civilizaciones del Pusi Suyu, que se constituyó en el Tiwanaku.

una doble identidad que le permiten moverse en dos planos y dimensiones del Pacha. En este sentido la coca, es el nombre que alude a su aspecto físico y de esta manera hace su presencia en el plano del Qhana Pacha (edad de la claridad). E Inal Mama es su nombre ritual y mítico, en el ámbito del Ch'amak Pacha. Esta doble dimensión que posee la coca, implica Inal Mamax munañaniwa, es decir, engendra respeto. De esta manera, los mitos relacionados a los espíritus están conectados a los mitos del origen de la existencia del universo; en la esfera del Aka Pacha (realidad presente) la coca merece un respeto único y profundo en los usos rituales y cotidianos así como por sus propiedades como alimento y medicina. De esta manera, la coca está relacionada con el mito del origen de la existencia de todos los seres del universo.

De acuerdo a los relatos de nuestros abuelos y abuelas, la coca se sustenta en el sentido mítico de la existencia del universo. La coca se remonta a tiempo, espacio, movimiento y energía inmemorial, es decir la Ch'amak Pacha. Literalmente el término se refiere a la primera edad del origen de toda la existencia del universo. El relato mítico hace referencia a planos y dimensiones sutiles, donde la materia es dúctil y la materia visible se transparenta. La traducción lingüística hace referencia a una edad oscura o una edad en penumbras, con presencia de una luz tenue, donde hubo vida humana, animal y vegetal. Es una edad donde la materia y sus diversos niveles de existencia se conciben por la complejidad dinámica del Pacha.

La coca es expresión de la Pachamama, y a su vez representa la descendencia de la primera edad o paridad del Ch'amak Pacha. Es aquí donde se circunscribe el origen de la coca, es decir, generacionalmente es parte del origen del Aymara o propiamente dicho Jayamara³² (provenientes de tiempos lejanos). Por esta razón, las abuelas(los) consideran que la coca es tan antigua como el Jayamara; A partir de esta concepción se consideraba que la coca es parte de la naturaleza del Ayllu, el cosmos y los espíritus. En esta edad surgieron los primeros seres humanos denominados Chullpa Jaqis, los cuales dieron origen a los

32 El término Jayamara: su traducción literal sería, Jaya: lejano y mara: año, referida a un tiempo relativo al año gregoriano, pero el término mara asociado a Jaya, cambia su significado y denota que se refiere a un tiempo lejano indeterminado. Conceptualmente, se refiere a una civilización proveniente desde el origen de la existencia. Y desde el significado del mito, el Jayamara proviene de los Chullpa Jaqis y este tiempo se remonta a la primera edad de la existencia del universo: Ch'amak Pacha (tiempo de la oscuridad).

Jayamaras, y éstos a su vez constituyeron Tiwanaku, y posteriormente a los Qichwas y los Waranies.

El mito hace referencia al Ch'amak Pacha como un tiempo de penumbra o a media luz, por la presencia de la Phaxsi Mama (luna), la cual vitalizaba el cultivo de las primeras variedades de alimentos, incluida la coca. Por esta razón, los Qullanas (habitantes de Tawanaku) afirman que los productos originales fueron alimentos y medicinas de las Awichu y Achachila (primeros habitantes de la oscuridad). Otra de las características fundamentales es que en este tiempo, tanto la naturaleza, los animales, los minerales y el cosmos, se manifestaban en sus dos dimensiones: Jachi (materia) y Ajayu (alma o materia invisible). Se manifestaban con facultades humanas, y convivían plenamente con sabiduría. Aquí todo tenía su tiempo y su propósito; todo se fusionaba: naturaleza, Jaqi, cosmos y Ajayu, en un ambiente de Ayllu (comunidad) y sabiduría en un espacio y tiempo del y Taypi (equilibrio). Dentro el proceso de cambio del Pacha, los relatos míticos mencionan que se preveía la venida de otro tiempo denominado el Qhana Pacha, tiempo de la claridad. Esto estaba previsto por la salida del Lup'i (Sol), y significaba un cambio de estado de los primeros habitantes. Pero hubo la posibilidad de sobrevivir ante dicho cambio, y la instrucción fue que todo los Chullpa Jaqis construyeran sus habitaciones con la puerta hacia el este, pensando que el sol saldría por el oeste. Sin embargo, el sol salió por el este, entonces fueron sorprendidos y murieron quemados. Literalmente esto se expresa en la muerte de sus habitantes (lupimpx naxantayasipxatayna). Conceptualmente no se refiere a una eliminación o desintegración total, según cierta visión no indígena, sino simplemente se trata de un cambio de estado, tal como sucede con la muerte en la vida cotidiana: Sarawipawa, que se refiere a un viaje con retorno, pero en otro plano y dimensión³³.

33 APRENDIENDO NUEVOS PROTOCOLOS: El Akhulli, La Coca en la Diplomacia de los Pueblos. Ministerio de Relaciones Exteriores y Academia Diplomática Plurinacional. Bolivia, 2009: 122-129.

A nivel comunitario entre los aymaras la coca juega un papel importante. Se trajo a colación la narración de este mito de origen de la vida para los aymaras, para tomarlo como referencia para hablar de la agencia de la planta de la coca en las ontologías de las tierras altas. Este mito fue tomado de una publicación del año 2009 realizada por el Ministerio de Relaciones Exteriores y la Academia Diplomática Plurinacional de Bolivia. Dicha publicación se titula “Aprendiendo Nuevos Protocolos: el Akhulli. La coca en la Diplomacia de los pueblos”. Es una interesante publicación que da cuentas de la importancia que estos pueblos indígenas dan a las relaciones con el mundo occidental, pues, sin dudas, el contexto político boliviano de los últimos años ha sido un contexto positivo para la recreación performática de rituales andinos ancestrales, aun practicados por los grupos aymaras; sobre todo desde la asunción del presidente Evo Morales. En éste escenario es donde sale a la luz dicha publicación con la intención de visibilizar la importancia de la diplomacia y los *modos de hacer* con una planta milenaria.

Por otro lado este conocimiento publicado por la oficina estatal boliviana, se ha basado principalmente en la narración performática de ancianos autoreconocidos como aymaras, en cuya lengua materna han recibido un conocimiento transmitido oralmente y que ellos ahora están exponiéndolo; develando los secretos de sus prácticas rituales en torno a la coca.

Pensar la oralidad como performance, como práctica, es pensarla como una experiencia que se realiza y un evento del que se participa. En este sentido, considero que la experiencia de escritura del mencionado libro, teniendo como base la oralidad de los ancianos aymaras, es un trabajo que debe ser valorado y respetado y del cual se puede aprender acerca de las redes transfronterizas y subterráneas que circulan en torno a las prácticas con coca (Rivera Cusicanqui, 2015).

Existe un circuito comunicativo producido por la oralidad, cuyo significado está dado por las imágenes que contiene, por el modo en que son producidas, por las circunstancias en las que se inscriben y por el público al que se dirigen. En este sentido, la publicación mencionada revela las posibilidades de agencia de los sujetos en la

constitución del mundo social. El alcance político de esa publicación es muy relevante, puesto que está atravesada por un conjunto de intereses destinados a intervenir el espacio social y a modificar las representaciones negativas sobre la coca generadas por Occidente.

En el escrito se puede encontrar una detallada descripción de las formas de las hojas de coca y sus significados, que hacen a su textualidad, a modos de ser leída e interpretada, además de que con ella se dialoga. Debido a la publicación de estos principios ontológicos indígenas, es que considero que mi acercamiento a la coca no está fetichizado ni convertido en instrumento de prestigio y de poder. Tomar a la colectividad aymara como sujeto histórico de referencia, es un reconocimiento y una valoración del trabajo realizado en los procesos de empoderamiento de los pueblos indígenas latinoamericanos.

De esta manera hago una apropiación de ese conocimiento divulgado a partir del surgimiento de vigorosos fenómenos de autoconciencia y organización autónoma india, que enmarcan la presente investigación sobre la agencia de la coca. Gracias a estos aportes mi investigación se convirtió en una búsqueda de replanteamientos teóricos, epistemológicos y ontológicos para acercarme a la descripción de las etnografías realizadas localmente. La recolección de estos conocimientos directamente de los hablantes nativos del aymara permite superar las percepciones de occidente sobre el mundo indio y sus prácticas rituales.

En este sentido pienso que el mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas; sobre todo el mito que describiremos más adelante, pues tiene sanciones éticas que contribuyen a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india. Lo que interesa fundamentalmente son los modos en que las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica. Las valoraciones éticas implicadas en las historias míticas remiten a tiempos largos, a ritmos lentos y a conceptualizaciones que se mueven en círculo, dando un dinamismo a las relaciones sociales. En este sentido coincido con que “la conexión mito-historia recupera su valor hermenéutico y permite

descubrir el sentido profundo de los ciclos de resistencia india, en los cuales la sociedad oprimida retoma su carácter de sujeto de la historia” (Rivera Cusicanqui, 1982:20). En este contexto la coca representa una resistencia indígena, por lo cual es resignificada ante occidente.

Planteo en la línea argumentativa de Rivera Cusicanqui, la superación de la visión instrumental del mito que lo considera como un espacio de conocimientos inmanentes universales del pensamiento salvaje o como mera fabricación de la imaginación desconectada por completo de la realidad (Rivera C, inédito). Sino visualizar al mito como punto culminante de un proceso de acumulación ideológica subterránea, que considero permite descubrir estratos muy profundos de la memoria colectiva (Flores, 2016; Rivera Cusicanqui, 1982). En este otro sentido la mención de la coca en los mitos de origen del universo aymara, es sumamente interesante de traer a colación en un análisis que no pretende ser esencialista, sino que pretende visualizar la agencia humana a través de la coca y la agencia de la propia planta en las relaciones intersubstanciales que vengo describiendo.

Teniendo en cuenta estos elementos a continuación transcribo en castellano tal como está publicado en el libro que vengo describiendo, el mito de origen narrado por estos ancianos aymaras que trabajaron con el THOA (Taller de Historia Oral Andina, La Paz).

Por otro lado el relato mitológico recreado a partir de la oralidad de los ancianos de algunas comunidades aymaras del altiplano boliviano y ciudades, pone de manifiesto una autoreferencia de las ontologías indígenas, pues no solo habla de los aymaras sino también de los quechuas y de los guaraníes (de tierras bajas). En este mito predominan significados que son totalmente traducibles en la actualidad, y que nos permiten tomar a la coca como sujeto múltiple.

Para el caso particular de la coca encuentro el nombre de *inalmama* o *mamacoca* que hace referencia al espíritu de la planta, estos son los nombres rituales y míticos de la planta. Generalmente los mitos relacionados a los espíritus están conectados a los

mitos de origen de la existencia del universo, y como vimos en el mito descrito más arriba, la coca está relacionada también con el mito de origen de la existencia de todos los seres del universo andino aymara.

La idea de utilizar el mito aymara es para comparar los datos que brinda el mito con los datos etnográficos recabados en los últimos ocho años, en el valle de Salta. Lo que puedo manifestar es que aquí las influencias de epistemes indígenas, más cercana en el tiempo, provienen de las migraciones poblacionales estacionales en las agroindustrias y minería que se desarrollaron desde fines del XIX y el XX, siendo que las formas y los modos rituales han permeado las prácticas locales. Si bien no es posible encontrar estos grupos o naciones indígenas aymaras y quechuas radicados como comunidades indígenas en Argentina, sí es posible percibir muchas influencias; por ejemplo en las prácticas curanderiles con coca, que se yuxtaponen a formas de la biomedicina y con las esferas de la magia, logrando un conocimiento situado, una perspectiva que remite al mito mencionado. Se encuentran localmente algunas formas similares, algunos *modos de hacer* con coca que nos remiten a las ontologías indígenas de las que este mito narra; en la que viven en sociedad distintas clases de seres que expresan su relación con lo otro, en una matriz del todo.

La reflexión nace como una forma de saber que se alimenta de las experiencias sucedidas en el trabajo de campo. Por ejemplo, he sido testigo de que en el ritual de lectura de coca, cuando la hoja cae dada vuelta, mostrando su lado claro es señal de engaños, de fraude, de traición (negativo). Igual que en el mito, la coca parece mostrar, con su forma, su color, su tamaño, su olor, su sabor, diferentes particularidades en una matriz de relaciones míticas y rituales. Esto es lo que llamaré *ontologías de la coca*, con una base indígena, subalterna y marginal; que muchas veces fue apropiada, enajenada, pero que en espacios secretos sigue fluyendo entre las dimensiones del presente, el pasado y el futuro. Es parte de la influencia cíclica de la vida.

Cuando hago referencia a las ontologías es en el sentido relacional, pues en este mito se dan las condiciones primordiales a partir de las cuales y contra las cuales el

humano se define (se construye) como tal, en referencia a los otros seres (plantas, animales, minerales). Considero también que referenciar el mito aymara del origen del cosmos para hablar de la coca, sobre todo de la coca ritual, me ayuda para realizar un trabajo inductivo significativo a través de la comparación de los múltiples *modos de hacer* con coca, cuya fundamentación está basada en el trabajo de campo.

5. LA COCA EN LA CIUDAD DE SALTA, PARAJES RURALES Y EN LA LOCALIDAD DE SAN ANTONIO DE LOS COBRES

La intención en este capítulo es traer a discusión cuál sería la relación de la esfera de lo humano con la *planta de poder* de la coca. Ciertamente, en la noción de *plantas de poder* hay implícita una conexión política con lo que es humano. Las hojas de la planta de coca circulan socialmente: ella es activada de acuerdo con los grupos y sectores sociales con los que entra en relación. En la larga memoria compartida entre los humanos y la planta de la coca, existe una relación de colaboración, de co-creación de la realidad, de co-evolución y de respeto mutuo. La idea de pacto define muy bien esa relación, firme y útil, de lo que es humano con el mundo de las específicas plantas de poder como la coca. Lo humano transmuta para aproximarse al universo verde de la planta (Flores y Echazú Böschemeier, 2016).

La coca, por su parte, extravasa el “traje verde” de su denominación como especie vegetal: ella se hace parte de una familia de entidades invisibles, donde la adquisición de la forma de planta es, para esa entidad, una instancia entre muchas posibles. En este sentido en las tierras altas la coca se reconfigura como una ‘huaca’, dado a que en la historia que enlaza comunidades humanas y plantas, hay una mutua subjetivación, un reconocimiento de la relación específica que dota a la planta y al humano de su singularidad (Flores y Echazú Böschemeier, 2016).

En este apartado quisiera sumergirme en los ejes dinamizadores de la sociedad de Salta, para poder comprender los *modos de hacer* con coca como elementos culturales activadores de la vida de muchos grupos o sectores sociales. Sucede que

para con la coca, existe un conocimiento muy antiguo y su manejo evidencia ilimitadas formas de hacer que van más allá —o más acá— del tradicional consumo por parte de poblaciones indígenas. Al contrario de lo que se piensa desde las políticas antidrogas, la coca es cada vez más utilizada en nuevas y variadas formas que nada tienen que ver con los consumos tradicionales indígenas, sino que por ejemplo se van encontrando nuevos estilos de consumo de la planta³⁴.

En el NOA hay cuatro grandes grupos sociales o sectores que pueden ser identificados a partir de los *modos de hacer* con coca. Estos grupos interactúan en diferentes contextos socioculturales y tienen formas específicas de hacer con la planta milenaria. La clasificación contextual realizada por Rabey (1989), puede ser usada para hacer referencia a la cuestión de clase, etnia y género en los distintos *modos de hacer* que quiero describir. Estos grupos son los que describe Mario Rabey:

- a) Los campesinos de origen indígena
- b) Los asalariados andinos que trabajan en las grandes empresas rurales, minas o plantaciones
- c) Las elites de las ciudades del Noroeste Argentino
- d) Los sectores populares de dichas ciudades

En la tesis de licenciatura he hecho referencia a *modos de hacer* con coca practicados por la elite norteña, especialmente en Salta y Jujuy, donde se encuentran médicos, jueces y abogados que coquean en sus lugares de trabajo. En el Noroeste argentino, y a diferencia de lo que sucede en otros países vecinos, la coca tiene un modo particular de utilización, y es aquella relacionada al coqueo de distintos sectores de las elites. Tanto en Salta como en Jujuy se encuentra un coqueo moderno, ya no

34 A pesar de que en Argentina está penalizada su comercialización, y a pesar de que la ley no se cumple, se encuentran en los mercados locales productos hechos a base de coca, entre ellos: pomadas, jarabes, caramelos y harina de coca mezclada con otras harinas. Mientras que en Bolivia por ejemplo se encuentran muchos más productos como dentífricos, champuses, cremas para peinar, licores, chocolates y otros.

tradicional, y alejado de los tradicionales escenarios andinos (Abduca, 2010; Flores, 2011).

La novedad es que la coca no es utilizada solo de modo marginal por sectores o grupos sociales marginales, sino que su dinámica de circulación incluye los exclusivos escenarios de trabajo y recreación de las clases sociales acomodadas en las ciudades del NOA. Una de las hipótesis más interesantes es que la coca, y particularmente el coqueo como *modo de hacer*, es que este último no funciona como señal de pertenencia étnica, sino que se ha convertido en un símbolo de pertenencia regional (Abduca, 2010:25-31; Flores, 2011: 50-60; Rabey, 1989:50). El antropólogo Akira Igaki (2010) describe el desarrollo multifacético alrededor de “ennoblecer” el coqueo por parte de los pueblos norteños (salteños y jujeños), re-contextualizando y re-significando a la coca (Igaki, 2010).

Durante mis estudios de grado he descrito diferentes *modos de hacer* con coca, por ejemplo entre amigos, en las tribunas de las canchas de fútbol (Flores, 2011), pues estos modos populares son practicados por habitantes de barrios con importante contingentes de inmigrantes campesinos (andinos), y por los sectores medios urbanos ciudadanos (Flores, 2011).

Otros *modos de hacer* con coca son aquellos que se refieren a los usos mágicos y medicinales. En las etnografías que describiré más adelante doy cuenta de cómo los sectores populares acuden a los curanderos de los parajes y barrios, para consultar a la coca el futuro de las acciones que se intentan desarrollar o con el objetivo de curar enfermedades físicas o espirituales. Lejos de los contextos tradicionales de curanderismo andino, en los barrios y parajes de la ciudad predominan los especialistas/practicantes de la coca ritual; no solo en la lectura sino que son verdaderos oficiantes rituales. La agencia de los curanderos me permite revelar el orden subyacente de los rituales que actúan como espacios de ajuste y reproducción social, no en términos de la válvula de escape que aligera tensiones y fortalece el *status quo*, sino más bien como el lugar de prácticas que facilitan la adecuación de los diversos ámbitos de

conflictividad donde interactúan los diferentes agentes sociales (Ema López, 2004; Gómez, 2012). Estudiar la agencia de los curanderos y de la coca me permite organizar las diferencias surgidas por los procesos de cambio, las tensiones internas y las transformaciones producidas por el mundo contemporáneo.

Las prácticas mágicas fueron descritas por mis interlocutores, para algunos la hoja de coca es hija de Pachamama, otros sostienen que la coca es un espíritu aliado que permite comunicarse con la Madre Tierra, la Virgen, y algunos santos católicos. También es frecuente que la coca sea considerada como una compañía especial enviada a los hijos e hijas de la Pachamama y de la Virgen. En este nivel, la coca y los seres humanos están igualados en el status consanguíneo de hermanos en íntima relación con la Madre. Hay otras personas que asumen que las hojas de coca son para el ser humano lo que la leche materna es para el bebé: en este caso, la coca asume el lugar de madre que alimenta, asiste y cura las penas de los humanos³⁵. Cualquiera que sea la imagen evocada para comprender esa relación, es innegable que entre el humano, la coca y la Pachamama hay una conexión íntima, fluida e intersubstancial que crea una apertura de derechos no exclusivos, dinámicos y decididamente transversales.

En el año 2004, el Parlamento Andino reunido en Coroico, Bolivia, tuvo participantes de Colombia, Ecuador, Perú y de la propia Bolivia. Allí se declaró a la hoja de coca como patrimonio ancestral y cultural de los pueblos andinos, al mismo tiempo en que se elaboraban recomendaciones para la instauración de investigaciones científicas y de programas de certificación orgánica de la planta. Este cambio de paradigma no es menor, pues él describe una transición desde una percepción de la naturaleza de cuño utilitarista para una pionera atención jurídica a las maneras locales de concebir la relación entre todo lo que existe. Las demandas de las comunidades andinas no deben ser comprendidas como meras expresiones culturales, advenidas de

³⁵ El antropólogo Leonardo Feldman Gracia, registra en su tesis doctoral citada en la bibliografía, la misma creencia en la coca como madre que alimenta a sus hijos en Perú.

creencias y reducibles a cuestiones de fe, sino que simbolizan y materializan las diferencias ontológicas, que performan la propia existencia humana en estos contextos.

“Considerar a la Sagrada hoja de coca en su estado natural, Patrimonio Cultural y Ancestral de los pueblos Andinos, debido a que está permanentemente presente en el uso medicinal, rituales ancestrales sociales y religiosos de los Pueblos Andinos” (Artículo 1°, Boletín Parlamento Andino, 2004).

Las situaciones de campo concretas a partir de las cuales se llega a las conclusiones, corresponden a diferentes estudios particulares etnográficos, históricos, dialógicos y diversas lecturas que fui haciendo sobre la agencia de la coca en las tierras altas. El texto precedente, de forma fragmentaria, tiene la intención de presentarse como una unidad teórica y etnográfica, a partir de la descripción de algunas facetas del trabajo de campo y metodológico.

5.1 Los *modos de hacer* con coca en escenarios locales

Quiero destacar que la coca, entre las comunidades indígenas, ha sido y sigue siendo un sujeto con vida social; y es parte de un entramado de relaciones, de un tejido invisible entre los seres humanos y la naturaleza; donde la vida misma está entrelazada dentro de una telaraña, dentro de un tejido que los une y enlaza con la tierra, las estrellas, los animales, los hermanos, los ríos y las plantas, de intercambio de signos y símbolos. Las complejas relaciones de compañerismo y comunicación se pueden deducir, según el estudio bibliográfico y la experiencia de campo realizada, a partir de tres variables: los modos de hacer, las prácticas visibles y los tipos de comunicaciones que permite la coca en la mediación del especialista de la coca.

Todos estos casos se verifican en los espacios y casos analizados, y siguen un patrón religioso, dado a que con coca se establecen relaciones con las diferentes *alteridades-espíritus*. Específicamente para el caso de Salta encuentro los siguientes *modos de hacer*:

Modos de hacer	Práctica visible	Tipo de comunicación
Quema de mesas a las diferentes divinidades.	La coca es utilizada como parte de las ofrendas que se arman con diferentes ingredientes que dependen del anfitrión o comensal.	Se establece relación con las alteridades espirituales como Pachamama, las montañas (apus en aymara), lagunas, y otros espacios sagrados.
Ofrendas al tío de la mina.	La coca establece la comunicación con el Tío de la mina, a quienes los mineros rinden culto antes de ingresar a las mismas, a partir del 'akullico' ³⁶ y el sortio de coca.	En este caso, el Tío de la mina es la alteridad espiritual, aunque muchas veces la comunicación también se establece con Pachamama.
Ofrendas a Pachamama en diferentes oportunidades o ceremonias.	La coca actúa como elemento ritual indispensable en los rituales de corpachada a la deidad andina.	Se escenifica la alimentación a la Pachamama con lo que se pide y se agradece a esta alteridad espiritual. La coca puede ser quemada o puede ser echada a la tierra.

³⁶ El akullico o akhulliku, se conoce localmente como coqueo, corresponde a las hojas de coca que se chupan y se mantienen húmedas en la boca por largo tiempo, añadiendo sustancias alcalinas para absorber los componentes activos de las hojas.

<p>Quema de coca a la Virgen de Urkupiña.</p>	<p>La coca circula en los rituales a la virgen, siendo utilizada para coqueo y para quema a la virgen.</p>	<p>Las hojas son quemadas para que la virgen proteja a las familias los doce meses del año, por lo que se queman 12 hojitas de coca.</p>
<p>Lectura de las hojas de coca.</p>	<p>La coca se utiliza para la adivinación, diagnóstico de enfermedades o situaciones de malestar material o espiritual, y para predecir el futuro de las acciones.</p> <p>La coca es también usada, mediante su lectura, para rastrear cosas perdidas o robadas.</p>	<p>La comunicación en este caso se establece con la alteridad de la coca, con ella se dialoga, se le consulta y se siguen los pasos que ella indica.</p>
<p>Ofrenda en las Apachetas de los caminos.</p>	<p>La coca es el elemento principal; es la ofrenda por excelencia del ritual que se realiza en las apachetas, los montículos de piedras que forman parte de la topografía sagrada de las geografías locales en tierras y valles altos.</p>	<p>El akullico (el bolo de coca) se deja en las piedras en representación de parte del espíritu del caminante de esos caminos por los cerros. En este caso la comunicación se establece con los espíritus de otros seres, como las montañas, los mojones, las quebradas.</p>

El akullico o coqueo con los muertos.	La coca se usa también como regalo u ofrenda para las almas de los difuntos, quienes coquean, fuman y toman vino.	El día de las almas y todos los santos las personas arman las mesas con comidas y panes, y dulces para convidar a las almas que tienen permiso para salir ese día del purgatorio a visitar a sus familiares. Es un culto a los ancestros. Se coquea o akhullica con las almas de los difuntos
--	---	---

Cuadro 2: Modos, prácticas y tipos de comunicación locales a partir de la coca

Los diferentes *modos de hacer* con coca hacen necesario reflexionar la dimensión mítica de la coca, como punto de partida, para abordar temas complementarios sobre la ritualidad, la simbología y el aspecto sociopolítico, para construir el carácter de sujeto múltiple de la coca en tierras altas andinas.

Puedo pensar dos formas o caminos en los que los que la coca debería ser considerada como poseedora de agencia sobre todo en contextos rituales como los mencionados *modos* que detallo en el cuadro precedente:

- 1) Agencia de la coca en acciones rutinarias
- 2) Agencia de la coca en acciones transformadoras de la realidad

De manera que pensar a la coca con agencia social es ponerla en una situación (relacional), y con la capacidad de funcionar cuestionando y generando conexiones a partir de otras conexiones.

Mediante la lectura y un primer análisis de textos científicos y ensayos, literarios, históricos y antropológicos, veo que se vincula la coca a los llamados rituales andinos; al ser considerada como seña de la Pachamama (tierra) se puede dialogar con ella.

En la acción ritual a la Pachamama, el hombre andino toma como espacios sagrados a la chacra o el ojo de agua, pues ellos son los centros de unión y conversación de las tres comunidades andinas: la comunidad de las deidades, la comunidad humana o ayllus y la comunidad de la naturaleza. La planta de la coca ciertamente entraría también en la comunidad de la naturaleza, pero su caso excepcional en estas tierras es que ella permite la interrelación entre diferentes seres, diferentes esferas, situadas en contextos específicos, tales como en la puna o los valles altos de nuestra provincia, y en comparación al altiplano boliviano y a los Andes Centrales.

La coca, en el sentido espiritual indígena, es el eje de toda la cosmovisión andina, y a la vez el medio que permite la interrelación con este todo temporal-espacial y en todas sus dimensiones. Por eso es imposible cualquier ceremonia o rito sin la presencia de la coca; las que serían vacías sin “la mediadora” que los comunique con el panteón andino y cristiano. “Como ocurre entre los hombres, el intercambio con las deidades se realiza mediante el vehículo de la hoja coca. Su utilización con fines ceremoniales era y es actualmente colectiva” (Fernández Juárez, 2004).

La agencia de la coca se puede ver también en el sentido terapéutico, dado que ella permite curar diversas enfermedades sobrenaturales, tales como las causadas por los difuntos, por la Pachamama, por el susto, y otras mencionadas especialmente en Bianchetti (2008).

Con la agencia de la coca también se pueden rastrear cosas perdidas, o animales perdidos, porque ella va narrando al curandero (especialista-practicante de la coca ritual) las formas y los caminos que tomó la situación de robo. Lo interesante a destacar es que todas las formas y *modos de hacer* con coca, siguen vigentes localmente y son encontradas también en las descripciones de autores coloniales.

Si bien vengo mencionando los rituales tradicionales a Pachamama, aquellos que se dan en los hogares de los pobladores de tierras altas, o en las montañas, me interesa hacer mención de la agencia de los pobladores locales mediadas por la coca en rituales públicos a deidad andina, donde a través de la coca los pobladores

reivindican una creencia ancestral de la ritualidad de la coca. Este y otros procesos serán analizados en el siguiente capítulo sobre los rituales públicos a Pachamama y sobre el papel que juega la coca en dichos contextos o montajes.

5.2 Coca en rituales a Pachamama y su circulación por espacios públicos céntricos

*“Las clases subalternas, negadas por las elites dominantes,
o reconocidas solo como ornamento culturalista
en un modelo hegemónico de la sociedad moderna,
salen a la superficie con toda nitidez,
cuando son representadas en sus propios términos...”*

Silvia Rivera Cusicanqui³⁷

Propongo comprender el vínculo entre la planta de la coca y Pachamama a partir de establecer un puente entre los espacios públicos legitimados para su culto y espacios céntricos cotidianos por donde circulan las hojas. Tomando como base teórica la relación ontológica entre seres humanos y plantas, asumo que estas últimas son sujetos con agencia y poder transformador que se vinculan a contextos particulares. Postulo aquí que un diálogo con otras ontologías es fundamental para abrir camino a las dimensiones políticas, sociales, pedagógicas y epistemológicas que valoran la sagrada existencia de la planta de la coca (Flores y Echazú Böschemeier, 2016). En este sentido en este apartado haré referencia a ese vínculo entre la deidad andina y la coca, tendiendo un puente de interpretación conceptual para entender la relación documentada con gran profundidad histórica.

37 RIVERA CUSICANQUI, Silvia (inédito). “Una mercancía indígena y sus paradojas. La hoja de coca en tiempos de globalización”. Taller de Historia Oral Andina (THOA). La Paz, Bolivia.

En el diagnóstico realizado sobre las prácticas con coca en la actualidad, he notado dos movimientos importantes, que interesan analizar en el presente capítulo. En los espacios públicos encontré un primer movimiento que muestra a la coca como parte de una cierta identidad étnica, sobre todo cuando se trata de ceremonias y rituales, donde se convierte en un elemento simbólico importante para el desarrollo de las mismas. Incluso he comprobado en el trabajo de campo que la coca es efectivamente apropiada por distintos grupos sociales, quienes le otorgan los valores y significados correspondientes al contexto en el que son utilizadas (Flores, 2009-2010, 2011, 2014). Por otro lado estos movimientos de identificación con la coca, muestran algunos lazos con las mercancías, es decir que en general las prácticas donde se utiliza la coca en forma ceremonial y pública, permiten un consumo cultural relativamente moderno.

En los primeros años del siglo XXI, los rituales a Pachamama se tornaron compatibles con espacios sociales cada vez más amplios. En la actualidad, un gran número de habitantes de diversas ciudades argentinas, así como de turistas tanto nacionales como extranjeros participan de los rituales a Pachamama que se realizan en Salta, pidiendo y agradeciendo por la salud propia y de los seres queridos. Estos rituales no poseen un día fijo para su realización: ellos se hacen en cualquier momento del mes de agosto, que es el mes de la Pachamama para la cultura andina, en sintonía con lo que los organizadores crean conveniente. Es así que el festejo de la religiosidad a la Pachamama en la provincia de Salta, y en general en el NOA, está más vinculado al calendario de feriados laborales que a los propios ciclos astrales, agrícolas y de fertilidad históricamente ligados a Pachamama.

Los rituales activados en espacios públicos institucionales (museos, universidades, municipalidades, y otras) poseen un signo rebelde y provocador: ellos irrumpen en la esfera política reconocida y, al mismo tiempo en que re-encantan en el escenario de distribución de poderes, negocian la representación de la naturaleza de una manera que no se restringe a aquella científica, en los términos impuestos por el

hacer iluminista. Se considera que hay un proceso de desterritorialización y territorialización de tradiciones que envuelve un movimiento transfronterizo, no solamente de los rituales sino también de la propia planta de la coca como elemento indispensable para la ejecución de los mismos. En estos procesos es posible observar la construcción y articulación de identidades, sentidos, prácticas y redes de saberes, que permiten observar un tronco andino de tradiciones que provienen de los centros de las ciudades más populares de los Andes (Lima, Cuzco, La Paz, Potosí, Quito) (Flores y Echazú Böschmeier, 2016).

La comprensión del vínculo entre la planta de la coca y Pachamama establece un puente entre principios jurídicos abstractos y el cotidiano de las personas que habitan las tierras altas andinas. En este capítulo quisiera dejar asentadas las etnografías realizadas para los comienzos del proyecto del doctorado. En un principio estaba interesada en descifrar los usos sociales de la coca. Tenía como lugar de estudio la localidad de San Antonio de los Cobres, y particularmente los rituales a Pachamama que allí se realizan para un público espectador. Las primeras visitas a este pueblo de la Puna de Salta fueron realizadas durante el año 2008, tiempo en que comencé a darle mayor importancia a las prácticas de los gobernantes locales y de las comunidades indígenas de la zona, con respecto a la figura de Pachamama y en cómo circulaba la coca por estos escenarios. Me di cuenta que más que preguntarme por las representaciones debía preguntarme por las formas, los modos, los contextos, las relaciones, los movimientos que acercan a la coca a Pachamama en escenarios públicos y desde un lugar legitimado. En un momento del trabajo de campo comencé a entender y a reconocer ciertos procesos plasmados en microespacios dentro de un contexto geopolítico más amplio.

En este sentido, quisiera comenzar analizando los datos de las etnografías realizadas, desde el año 2008 hasta el 2015, en fiestas y rituales a Pachamama tanto en la ciudad de Salta como en la localidad de San Antonio de los Cobres, donde tanto

la coca como la Pachamama son interpretadas en nuevos términos políticos e identitarios. En diversos niveles sociales, la coca y la Pachamama están vinculadas por estrechos lazos mágicos-históricos-geográficos que juegan un papel importante en la medida que ayudan en la configuración de la relación coca-pachamama en estos nuevos rituales contemporáneos.

En lo que respecta a los vínculos mágicos, la Pachamama aparece como la más importante deidad de la cosmovisión andina: ella misma es dual, y su lado oscuro debe ser mitigado. Por otra parte, la planta de la coca es la hija de Pachamama y ella es quien permite la comunicación de los sujetos con ella.

Lazos	Mágicos	Históricos	Geográficos
Pachamama	<p>Pachamama es la diosa más importante de la cosmovisión andina.</p> <p>Ella misma es dual, y su lado oscuro tiene que ser apaciguado.</p>	<p>Pachamama deviene de los cultos agrícolas de comunidades campesinas rurales.</p> <p>También se considera que Pachamama vive en el cerro, en la montaña.</p>	<p>Andes Centrales.</p> <p>Sur Andino.</p> <p>Noroeste argentino.</p>
Coca	<p>La coca es hija de Pachamama.</p> <p>La coca permite la comunicación con Pachamama.</p>	<p>La coca como elemento del mercado colonial.</p> <p>El trajín de la coca, conectó estas áreas geográficas.</p>	<p>Andes Centrales.</p> <p>Sur Andino.</p> <p>Noroeste argentino.</p>

Cuadro 3: Lazos entre coca y Pachamama

Me interesó trabajar con rituales públicos auspiciados por instituciones gubernamentales: en ellos he encontrado un claro uso político tanto del pasado como de la propia deidad andina. Estos escenarios que en el campo resultaron múltiples, muestran que Pachamama y la coca pueden ser apropiadas por diferentes actores en diferentes escenarios, ya sean oficializados como los rituales públicos a Pachamama, como en escenarios marginales y fuera del discurso oficial.

He asistido durante estos últimos ocho años a diversos escenarios rituales, dedicados a Pachamama, con el fin de traducir aquellos procesos que se invisibilizan cuando se pretende hacer análisis estructurales de los rituales. En este capítulo apuesto a un modelo de análisis dinámico que considera cada ritual no solo como una performance y montaje, sino que también ellos dan cuentas de la dinámica en los diferentes *modos de hacer* con coca durante el desarrollo de los mismos. Haré referencia a los rituales a Pachamama realizados en diferentes puntos de la provincia en el mes de agosto, particularmente en San Antonio de los Cobres y en el Parque San Martín. En esos espacios he participado desde el año 2008 al año 2013, describiendo las prácticas rituales y las luchas de poder que se dan al interior de los organizadores de estos eventos.

A Pachamama también puedo considerarla como la motivación de mi trabajo de campo, ya que fue a partir de su análisis en contextos locales que he llegado a presentar este el análisis que a continuación se detalla.

5.3 Apertura pública y política hacia Pachamama

Los derechos de la naturaleza, y particularmente los de la Madre Tierra, están pasando por un cambio de paradigma civilizatorio que cuestiona las lógicas antropocéntricas, evolucionando jurídicamente hacia concepciones en las cuales los regímenes de derechos son extendidos y transversalizados. En otro artículo escrito en

coautoría, he analizado algunas de las reformas institucionales de países como Ecuador y Bolivia en lo que respecta al reconocimiento de la pluridiversidad de pueblos y cosmovisiones, lenguas y utopías indígenas. Por ejemplo el caso de Ecuador es paradigmático, dado a que en el año 2008 el parlamento activó una profunda reforma política en la dirección del reconocimiento de su propio estado como intercultural y plurinacional. Aquí la Madre Tierra merece un capítulo especial en la Constitución y es considerada como un verdadero sujeto legal, de la misma forma en que los sujetos y las colectividades humanas (Barié, 2014).

“En el preámbulo de la Constitución de Ecuador consta que: “(...) celebrando a la naturaleza, a Pachamama, de la cual somos parte y que es de vital importancia para nuestra existencia (...)” (Constitución de la República de Ecuador, 2008:1). Más adelante afirma la necesidad de construcción de “(...) una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir o *sumak kawsay* (...)” (Ídem, 2008:1). El concepto de “*Sumak Kawsay*” está inspirado en la cosmovisión indígena y representa una multiplicidad de aspectos intersubjetivos relativos a valores humanos. Este saber es vertido desde los saberes populares de base, haciendo del “vivir bien” una visión que integra derechos y responsabilidades de los seres humanos para con ellos mismos y de manera simultánea con los de la propia Madre Tierra” (Flores y Echazú Böschemeier, 2017: 4).

Los Derechos de la Madre Tierra para el pueblo boliviano, se fueron adhiriendo al concepto de Pachamama (De la Cadena, 2012). En una publicación conjunta con Gretel Echazú Böschemeier (2016), hemos analizado que a partir de las leyes se ha restringido la acción predatoria de la humanidad sobre el medio ambiente, pero al mismo tiempo se ha estimulado el proceder ambiental responsable. Se declara: “El Estado incentivará a las personas a proteger a la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema” (Ley de la Madre Tierra, 2010:1).

Las prácticas culturales aparecen retratadas en la contemplación activa de Pachamama. En el documento se complejiza la relación del humano con la tierra consignando una serie de principios de cumplimiento obligatorio, como: armonía (las actividades humanas deben estar en equilibrio con los ciclos y procesos inherente a la Madre Tierra), bien colectivo (los intereses de la sociedad, en el marco de los derechos de la Madre Tierra, prevalecen en toda actividad humana y por encima de cualquier derecho adquirido), garantía de regeneración (garantizar la absorción de daños, adaptación a las perturbaciones y regeneración, considerando límites de acción humana en la complejidad de la red de sistemas vivos), respeto y defensa de los derechos (correspondientes tanto a los Estados cuanto a los pueblo boliviano), no mercantilización (ni de los sistemas de vida ni de los procesos que ellas sustentan), e interculturalidad (considerando la importancia del dialogo, reconocimiento, respeto y protección de la red de vida circundante). De acuerdo con la visión del mundo de diferentes pueblos campesinos andinos e indígenas, es sagrada (Flores y Echazú Böschemeier, 2016).

En la lógica del ciclo de la vida y la muerte, la tierra alimenta la comunidad y la comunidad se nutre de la tierra. En la ley los Derechos de la Madre Tierra, constan que ella tiene derecho: “a la vida (...), a la diversidad de la vida (...), al agua (...), a un aire limpio (...), al equilibrio (...), a la restauración (...), a vivir libre de contaminación” (Ley de los Derechos de la Madre Tierra, 2010: 2).

Otro caso particular es el boliviano, donde en el preámbulo de la Constitución se afirma: “Cumpliendo con el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”. A su vez el artículo 33º del mismo texto prescribe que: “(...) las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de ese derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desenvolverse de manera normal y permanentemente” (Constitución Política del Estado Boliviano, 2009: 8-22). El artículo 34º contempla lo anterior y dispone que: “(...) cualquier

persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercer las acciones legales en defensa del medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar frente a los atentados contra el medio ambiente” (Zaffaroni, 2012:53).

En este sentido la Pachamama puede ser comprendida como una reverberación del propio núcleo del sistema de prácticas ecológico-sociales de los pueblos andinos. Lo que fue expresado en las vanguardistas reformas de Ecuador y de Bolivia a través del enunciado de las bases afectivas de la resistencia indígena y campesina que fue una acción absolutamente pionera en el planeta. La misma germinó rápidamente, siendo replicada en otros escenarios en forma de fiesta y espectáculo. En el día 20 de abril del 2010, en Cochabamba, Bolivia, fue aprobado un proyecto de Declaración Universal de Derechos de la Madre tierra, que fue ratificado en Panamá en la Asamblea Ordinaria del Parlamento Latino Americano, el día 2 de diciembre del 2011. La declaración ultrapasa los límites de lo que puede ser leído como “propiamente andina” y propone la recuperación de la dignidad de la Madre Tierra por parte de todos los pueblos del planeta. La vocación ecuménica de este movimiento afectó como un todo al movimiento global por los “derechos de la naturaleza”, y varias iniciativas adoptaron el concepto de “derechos del ecosistema” en países como Turquía, Méjico, Nueva Zelanda, Nepal y varias municipalidades de Estados Unidos (Barlow, 2010).

En concordancia con estos movimientos planetarios, para hablar del aspecto público de Pachamama en Salta comenzaré por comentar la Ley Provincial nº 7309/04, que instituye el Día Provincial de la Pachamama el 1º de Agosto de cada año. En su artículo primero dice:

*Artículo 1º.- Instituir Día Provincial de la Pachamama el 1º de Agosto de cada año, como manifestación que integra la cultura tradicional oral y popular de la Provincia.*³⁸

Sin embargo, mientras que Pachamama tiene una ley que aprueba su celebración en la provincia de Salta, la suerte legal de la coca no es la misma, puesto que solo se permite su consumo para coqueo, masticación o infusión, según la Ley de estupefacientes n° 23.737 en su artículo 15 que dice:

*Art. 15.- La tenencia y el consumo de hojas de coca en su estado natural destinado a la práctica del coqueo o masticación, o a su empleo como infusión, no será considerada como tenencia o consumo de estupefacientes.*³⁹

Si bien no se mencionan los usos rituales, la costumbre de utilizar bolsas llenas de hojas de coca en los rituales a Pachamama es de larga data, y se encuentra no solo en este culto sino que también la coca es usada como ofrenda ritual a diferentes entes divinos de las tierras altas, como las 'huacas', las 'apachetas', los 'mojones', 'el tío', y hasta se coquea con los muertos. Es decir que el aspecto público de la coca es muy antiguo, siendo utilizado en rituales colectivos a lo largo y a lo ancho de las tierras altas sudamericanas. Sin embargo el estatus legal de la coca, que el antropólogo Ricardo Abduca (1994) denomina "cuasi legal", es ambiguo. No define claramente los usos autorizados y legitimados por la oralidad, como lo es para la ley sobre el culto a Pachamama.

38 LEY N° 7309 – 2004. Promulgada por Decreto N° 1914 del 24/08/04. Sancionada el 03/08/04 – Instituye Día Provincial de la Pachamama el 1º de Agosto de cada año. B.O. N° 16.958. Expte. N° 91-12.663/03. Secretaria de Cultura de la Provincia de Salta.

39 LEY N° 23 737 Tenencia y Tráfico de Estupefacientes Promulgada el 10/10/89. Publicada en el B. O.: 11/10/89. Código Penal Argentino.

Es aquí donde se puede establecer una relación jurídica, como aporte al conflicto institucional con la coca en nuestro país, donde puedo preguntarme por la coca como manifestación también, al igual que Pachamama, que integra la cultura tradicional oral y popular no solo de la provincia, sino de la propia ciudad, sus barrios, sus mercados, sus periferias, donde circula en múltiples escenarios (Flores, 2011a).

La apertura política local hacia Pachamama es de destacar por dos hechos importantes:

- Un hecho social de gran envergadura para la provincia como lo es el desarrollo de la industria del turismo local
- La consideración de Pachamama como un bien cultural, inmaterial, y de tradición oral (Ley Provincial 7309/04).

Hago referencia en las páginas que siguen a las prácticas rituales con la deidad andina y a los *modos de hacer* con coca que pueden ser definidos a partir de tres variables estrechamente relacionadas: lo *geopolítico*, la *ancestralidad* anclada en el territorio y el llamado *pachamamismo* pues considero que las prácticas concretadas hasta ahora, en el contexto de las culturas latinoamericanas, permiten un modo de acercamiento a las ritualidades que resulta pertinente para realizar una aproximación desde una perspectiva otra a las prácticas rituales que acá interesan. Llamo pachamamismo a aquellas posturas culturalistas, ecologistas y neo indigenistas, que proclaman una adhesión al culto a la deidad andina como ornamento culturalista.

Con la idea de geopolítico hago referencia a los procesos de globalización que intensifican aquellas relaciones estrechas e históricas entre las regiones de los Andes Centrales, el Sur Andino (altiplano boliviano) y el noroeste Argentino. Estos procesos se manifiestan con mayor intensidad localmente desde hace aproximadamente 45 años, debido a una intensificación de las migraciones o movimientos de poblaciones por estos espacios transfronterizos.

En estos contextos se manifiesta una ritualidad que tiene sus bases en la herencia de cinco siglos de colonización y evangelización de las culturas prehispánicas por parte de las españolas; y son esencialmente introducidos por el turismo místico-religioso-chamánico. Este tipo de turismo interpela a ciertos antropólogos, puesto que también es una forma de acceso a ese otro cultural, y particularmente propone un acercamiento a las prácticas rituales de las poblaciones indígenas de Latinoamérica. Es así como la autoexploración, el crecimiento espiritual, la curiosidad, la salud –física y mental– y el deseo de unas vacaciones en una localidad extraña y exótica, llevan a buscar esos espacios particulares, pre-industriales, pre-modernos, naturales, exóticos, espirituales, sagrados, tradicionales, y, según las referencias propias de esta perspectiva, lejanos en el tiempo.

La participación en las ceremonias es crucial para satisfacer la necesidad de conectarse con el pasado, o el deseo de continuidad de una conciencia de tiempos antiguos. Los rituales son fundamentales en estos procesos, puesto que sus estructuras proporcionan un marco para la curación y el trabajo espiritual, algo de lo que la cultura occidental carece (Fotiou, 2014:163-164) debido a una diversidad de motivos, como la medicalización de la vida y el desempoderamiento biopolítico de las comunidades sobre el nacer y el morir. Este tipo de turismo transforma el pensamiento andino de base indígena, traduciendo los rituales del “otro” (subordinado, colonizado) a su propio dogma hegemónico y occidental, construyendo una nueva cultura en la apropiación de las prácticas indígenas⁴⁰.

Resulta importante destacar este punto porque al hablar de la coca como una planta ancestral y transfronteriza me veo enfrentada a un escenario local muy particular que refleja ciertos procesos de retradicionalización, negociación y yuxtaposición de

40 Para una ampliación del tema se puede consultar la obra de Antoniette Molinié (2012) donde describe con detalles todos los elementos andinos tomados por la Nueva Era, incluyendo prácticas, principios de reciprocidad, etc.

elementos identitarios (Molinié, 2012) que reconfiguran las nuevas formas de espiritualidad y ritualidad. Hago referencia específicamente a la relación que se establece en los *modos de hacer* con coca en los rituales andinos con participación del turismo, donde se entrecruzan lo geopolítico, el pachamamismo y la ancestralidad.

Mi planteo es indagar sobre cómo lo geopolítico impregna los rituales a Pachamama en la puna y en la ciudad de Salta, en cómo el pachamamismo se apropia de prácticas rituales andinas particularmente variables y heterogéneas, y en cómo la ancestralidad es montada en estos escenarios políticos, donde aparecen asociados los procesos de globalización que proceden así a la homogeneización de prácticas y a la reducción de conceptos indígenas.

Una práctica ritual concreta que conecta Pachamama al mundo occidental es el culto a la Madre Tierra, que es particularmente comparado al culto a Pachamama de los Andes. En este punto se conecta el culto a la tierra, aunque las connotaciones del mismo son diferentes. Es la categoría de 'madre tierra' la que conecta a la diosa andina con la episteme occidental y hegemónica. Poco a poco y en un lapso de treinta años, Pachamama fue saliendo al escenario público, desde los rincones más oscuros de los cerros y hogares ciudadanos, para ser la protagonista de las actividades del mes de agosto en el calendario oficial gubernamental local. La visibilización de los cultos a Pachamama son un fenómeno que data de la década de 1970, momento en el cual los cultos empezaron a mostrarse públicamente a lo largo y a lo ancho del Noroeste Argentino, como también en territorio boliviano, chileno, y peruano.

En estos contextos geográficos y durante los últimos 30 años, hubo una suerte de sobreposición al estilo colonial, donde Pachamama fue recortada: se dejó de lado su naturaleza oscura y vengativa, aquella propia de la entidad que devora otros seres vivos y necesita sacrificios. Del otro lado de esta concepción se redujo el complejo simbolismo de Pachamama a la idea de la Madre Tierra, 'Gea', la 'tierra', la 'naturaleza',

destacándose como tal en el imaginario de los políticos, de los movimientos ecológicos, de las ONGs, de miles de turistas nacionales y extranjeros, de movimientos neo-indios, y otros actores sociales de la globalización homogeneizante. De manera que las ceremonias a la Madre Tierra, se realizan en el mes de agosto pero también las instituciones de algunos países vecinos celebran a Pachamama el 24 de abril de cada año, día internacional de la Madre Tierra.



Figura 1: Diagrama de la apertura globalizante

Como vengo describiendo la apertura y equiparación de Pachamama con la madre tierra, muestra un deseo de reconocimiento oficial a los recursos y conocimientos “otros”. A su vez, la coca no solo proporciona visibilidad a los movimientos de reivindicación indígena: ella también afecta las relaciones internacionales y las demandas geopolíticas más urgentes de la humanidad de hoy.

La manifestación pública de la comprensión sagrada y ritual del consumo de coca torna posible la modificación del trazo estigmatizante marcado por la guerra contra

el narcotráfico instituida violentamente en el siglo XX (Pérez Mendoza, 2016). Entonces la delicada simbiosis de Pachamama-madre tierra-coca, se complementan en contextos locales y permiten a las personas vivir una espiritualidad globalizante, anónima y ecléctica.

Es posible encontrar discursos públicos que colocan a Pachamama como un símbolo compatible con la cultura dominante y hegemónica. Sin embargo es necesario resaltar aquí que ella también ella también puede ser compatible con otros espacios subalternos y marginales. Es generadora también de enfermedades, pues puede ser patógena. Aún después de una década de estudios dedicados al simbolismo de esta figura, debo declarar que la deidad es bastante difícil de definir por sus características extremadamente ambiguas. Es necesario destacar que Pachamama y otras entidades con trazos patógenos ⁴¹ son comunes en muchas regiones de los andes centrales, del altiplano y también en el noroeste argentino. Por ejemplo en Salta se conoce que las montañas o los cerros también producen enfermedades, o bañarse en las lagunas también puede generar enfermedades.

Las principales prácticas que analizaré en este capítulo son el 'despacho' o 'pago' que los pobladores de las tierras altas hacen a las divinidades andinas ('Apu', Pachamama, 'Tío de la mina', 'Huacas', Muertos). Para su realización diversos elementos son dispuestos, según las técnicas mnemónicas⁴² que maneja el especialista o practicante de la coca, dentro de un espacio y un tiempo ritual determinados. Los 'despachos' y las 'corpachadas'⁴³ se tornaron, hacia la década del 90, muy celebres en

41 En el panteón de dioses andinos el Tío de la mina es también una deidad patógena puesto que si no se realizan bien los rituales y los pactos, se adueña de la salud de los hombres mineros. Al respecto se puede consultar Pasacale Absi (2005) en su libro "Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí".

42 Las técnicas mnemónicas son definidas por Carlos Severi (2010) como aquellas técnicas que orientan la inferencia, la imaginación, la evocación y la creencia, el ejercicio mismo del pensamiento.

43 Los despachos involucra una mesa ritual que es quemada en forma de ofrenda para las divinidades, mientras que la corpachada es el ritual a Pachamama, donde se le da de comer a la tierra en forma de pago y agradecimiento por las cosechas y la reproducción de los animales.

todo el mundo. Se encuentran en Estados Unidos, en Italia, en Escandinavia, en España, y por supuesto en toda la Argentina. Lo que llama poderosamente la atención es que este ritual doméstico propio de las familias andinas, ha sido reinventado como tradición pública; organizada por los gobiernos de todos estos países, junto a los consulados de países latinoamericanos. Y no sólo en las prácticas rituales se modifican los campos simbólicos, sino que en las prácticas discursivas se avalan los nuevos modelos de concebir la espiritualidad andina.

La lógica de las reinventiones aparece acelerada: sujetos pertenecientes a otras comunidades se apropian de los rituales ya previamente reinventados por las reivindicaciones indígenas de las últimas décadas, sobre todo en países andinos. En este contexto muchos elementos del patrimonio inmaterial de las tierras altas de los Andes son apropiados por los Estados nacionales. En el caso particular de Salta, encontramos que se han oficializado ciertos rituales considerados de tronco andino, tal es el caso de la Pachamama, que es comúnmente en estos días celebrada en instituciones públicas, como municipalidades, museos, escuelas primarias, secundarias y terciarias, inclusive en la Universidad Nacional también se hacen ofrendas a la entidad andina. Y desde los organismos provinciales como el Ministerio de Turismo de la Nación y de la Provincia de Salta se promueve y avala las prácticas rituales. Lo que se puede ver en las etnografías realizadas cada año.

La Fiesta Nacional de la Pachamama realizada en San Antonio de los Cobres fue el espacio donde, entre los años 2008 y 2013, he visto la organización de la fiesta dedicada a la deidad andina. Algunas veces, participando del viaje a la localidad, otras participando de las conferencias de prensa, otras almorzando con los organizadores y colaborando con los preparativos de la misma. También he participado como observadora de otros rituales públicos como en las instituciones públicas: escuelas, municipalidades, bibliotecas, plazas y museos. Las etnografías fueron realizadas durante el mes de agosto de cada año. Sin embargo, es posible observar una tendencia

a que el día 1º de agosto se hagan los rituales de carácter público. A la vez, sea simultáneamente en este día, o el sábado más próximo, se realizan varios otros rituales en distintos puntos de la ciudad. Mientras que los rituales a Pachamama de carácter doméstico si se realizan el 1º de agosto, prueba de ello es que este día la ciudad de Salta amanece con una neblina o humo particular del sahumado que se realiza en las casas para una limpieza y para ofrendar a Pachamama.

En las etnografías de rituales llevados a cabo localmente, pude identificar que la coca es una planta muy usada. Sin embargo la conexión explícita entre la planta y los rituales públicos a Pachamama no ha sido todavía estudiada como lo han sido otras plantas; por ejemplo la ayahuasca que está validada por varios estudios en contextos tradicionales indígenas, mestizos y de turismo shamánico (Echazú Boschemeier, 2015; Labate y Cavnar, 2014; Santana De Rose, 2013). Sin embargo es posible observar que la coca tiene una ritualidad diferente a otras plantas y cuya significación en rituales públicos es preciso explorar.

Otro elemento que se visualiza en el análisis de estos rituales es el fenómeno social del turismo, cosa que se hace muy presente en Salta. Según estadísticas oficiales del año 2014, durante el mes de agosto de cada año hubo un 88% de turistas de origen nacional que pasan sus vacaciones en Salta, y muchos de los mismos participaron de algún ritual público a Pachamama.

Turistas	Verano	Semana Santa	Invierno
Nacionales	89%	83%	91%
Extranjeros	11%	17%	9%

Cuadro 4: Origen de los turistas que pernoctaron en Salta Capital durante el año 2014 por temporada. Fuente Informe Estadístico Turismo 2014. Ministerio de Turismo y Cultura de la Prov. de Salta.

Turistas	%	% por provincia
Nacionales	28%	Buenos Aires y Capital
	16%	Córdoba
	15%	Santa Fé
Extranjeros	12%	Bolivia, Brasil, Francia, Alemania

Cuadro 5: Origen de los turistas en el mes de agosto del 2014. Fuente Informe Estadístico Turismo 2014. Ministerio de Turismo y Cultura de la Prov. de Salta.

Particularmente el efecto del turismo místico-espiritual tiene su máxima expresión en la provincia de Salta con la “Fiesta Nacional a la Pachamama” que se realiza todos los años en la estación del Tren a las Nubes en la localidad de San Antonio de los Cobres en plena puna salteña. La fiesta/ritual funciona como espacio recreativo de la cultura occidental, al igual que sucede en otras latitudes con el ritual a Pachamama (Molinié, 2013). La misma es organizada por las comunidades del Pueblo Indígena Kolla que habitan las tierras de la puna salteña.

Parte de la escenificación de este ritual es la construcción de la imagen exotizada del indígena místico para ser consumida por el público turista, que privilegia ciertos saberes y cosmovisiones como la de la Pachamama. La imagen tiene que ver con la representación de la pureza cultural, la ancestralidad, las formas de vida vinculadas con la naturaleza y su lejanía con la urbanización y modernización tecnológica, por sus rituales y conocimiento de medicinas alternativas (De la Torre, 2014:40).

Otra de las particularidades de las etnografías en eventos, festividades y rituales a Pachamama es que éstas últimas pueden ser analizadas como centro nodal de una red de relaciones y vínculos de las religiones andinas transfronterizas. Tal como lo propone De la Torre (2014) la metodología del estudio de estos puntos nodales atiende a eventos y espacios claves. Por ello creo que las etnografías realizadas en rituales públicos a Pachamama constituyen estos espacios y eventos claves, pues en ellos se

promueven la internalización y la reconversión de la mercancía ritual indígena, poniendo en circulación no solamente mercaderías (como la coca) sino también especialistas rituales que son requeridos para la realización de las ofrendas a la Pachamama o para autenticar ceremonias de la nueva espiritualidad (De la Torre, 2014:43).

La idea es pensar que en cada uno de estos escenarios rituales se ponen en funcionamiento procesos de desterritorialización de tradiciones, pero que a la vez éstas se articulan con sentidos y redes que son propios, por su vez, de otras culturas, otras tradiciones. Así es como ellas adquieren otros usos, siendo relocalizadas constantemente a la luz de ciertos conceptos adoptados por el pachamamismo, como lo son: la búsqueda de bienestar psíquico, emocional y espiritual, el contacto con los seres de luz y los ancestros, la reconexión con la naturaleza y el cosmos, el equilibrio de energías o chakras, la propiciación de nuevos estados de conciencia, las cargas energéticas o generación de cambios vibracionales para despertar la conciencia, etc. (De La Torre, 2014:57).

Siguiendo la línea argumentativa de De La Torre, considero que son varios los procesos que se generan a partir de la apertura pública y política hacia los rituales de la cultura de tronco andino en el contexto global, a saber:

- 1- Un proceso de *desterritorialización* de tradiciones que implica un movimiento transfronterizo, no solo de los rituales sino también de la planta de la coca como elemento indispensable para los mismos.
- 2- Un proceso de *articulación* con sentidos y redes de otras culturas y tradiciones, provenientes de los centros de las ciudades más populares de los Andes (Lima, Altiplano boliviano).
- 3- Un proceso de *adquisición* de diferentes *modos de hacer* practicados en diferentes campos que son relocalizados constantemente.

A nivel local la puna salteña es el escenario elegido por las autoridades institucionales para legitimar y oficializar a la Pachamama como deidad aceptada entre los que participan, y a quien se le rinde culto.

5.4 Industrias culturales para el turismo e identidades indígenas locales.

La “Fiesta Nacional de la Pachamama” se realiza en la provincia de Salta. Se inicia durante los primeros días de agosto en la localidad puneña de San Antonio de los Cobres y termina en Tolar Grande con un festival folklórico los últimos días del mes. En este mismo espacio festivo se realiza el llamado localmente ‘Carnaval de la Puna’ a lo largo de los meses de febrero y marzo, el cual cuenta con diferentes actividades como desentierro de carnaval, entierro de carnaval, ‘corparchada’ a la tierra y baile de comparsas. Ambas celebraciones, la Fiesta de la Pachamama y el carnaval, son realizadas en el marco de actividades turísticas apoyadas por el Ministerio de Turismo de la Provincia de Salta.

El espacio geográfico de la puna, donde se encuentran ubicadas las localidades de San Antonio de los Cobres y Tolar Grande, es representado en este imaginario colectivo como un “paisaje”, desierto, casi lunar dentro de los parámetros de las categorías occidentales para nombrar lo diferente, ya sea que se trate de personas o del medio ambiente. Se inscribe dentro de lo que se conoce como el circuito oeste de las ofertas de turismo del mercado local. Este discurso turístico promocional tiende a generar un imaginario que piensa la puna como un espacio vacío, irreal, alejado de la tierra y cercano al cielo.

San Antonio, al igual que otros muchos espacios, a partir de los discursos globales que circulan ligados a aspectos ambientalistas y a la empresa turística, se convirtió en un lugar icónico con la llegada del “Tren a las Nubes”. De manera que este

lugar y las localidades aledañas de la puna, se incorporan al mercado turístico como un “paisaje”, prueba de ello es el recorrido de este Tren a las Nubes que sale desde la estación principal de la ciudad de Salta y va recorriendo Cerrillos, Campo Quijano y la Quebrada del Toro, hasta llegar al Viaducto de La Polvorilla. A su regreso, se detiene en la estación de SAC, donde cada primer sábado de agosto se realiza el ritual a Pachamama.

Es interesante ver que toda la organización de la fiesta tiene el propósito de poner en juego la cultura local en el diseño global. Toda la producción cultural que implica la realización y concreción de la “fiesta recreada” hace visibles las relaciones entre el poder político de ciertos personajes locales, el gobierno provincial, y los medios de comunicación. El origen de la misma está vinculado a la reinauguración del tren a las nubes en la década de los ´90. La idea fue incorporar a Salta en las “vías del desarrollo”, pues con las consecuencias de la globalización nuestra provincia podía explotar algunos atractivos geográficos y culturales, impulsando de esta manera el desarrollo de la actividad turística. Se piensa en Salta como un producto en el mercado turístico internacional, en donde una manifestación cultural básicamente indígena es estimulada, promovida, modernizada y popularizada. Las prácticas culturales promueven el “acervo cultural común”, de manera que manifestaciones como el culto a la Pachamama son apropiadas desde las voces autorizadas.

Con respecto a la apropiación y recuperación hecha por el poder público local de una práctica relativa a las culturas indígenas de la zona, me pregunto sobre el papel de los dirigentes que adoptan un discurso ecologista recuperado por las comunidades indígenas locales. La apropiación de un discurso internacional netamente occidental sobre la ecología, la naturaleza, el cuidado del patrimonio, y la nueva espiritualidad alternativa, lleva efectivamente a la apropiación de los rituales mediadores.

De esta manera, Pachamama es construida por la mediación occidental (Bugallo, 2009:78). Ciertamente este ritual goza de consenso y convocatoria para congregarse diversos sectores de la población local, de ciudadanos y turistas. Noté en mi trabajo de campo que este culto se ha convertido en algo “vivido” y “sentido” como propio por habitantes de la ciudad y del país. Por otro lado es reconocido como “tradicional” denotando un esfuerzo por tratar de construir un “nosotros” anclado en la ancestralidad, en las tierras y las identidades indígenas.

Para los visitantes argentinos, Pachamama se vincula con la ecología y el medio ambiente. En las etnografías realizadas, fue posible encontrar la representación por parte de la mayoría de turistas que se llegan hasta este lugar para participar del ritual. Algunos de ellos demuestran cierta conciencia acerca de la “ecología y el daño ambiental” y viaja explícitamente para rendirle culto a la tierra desde sus lugares. Otros llegan con la idea de “rescatar” la “esencia de los pueblos originarios”, así como de contar y transmitir todas sus costumbres y tradiciones, a través de un programa con contenido “cultural” para que “la gente [refiriéndose a los otros ciudadanos argentinos] empiece a entender” (en sentido de disciplinamiento) y para transmitirles que a “la tierra” hay que “cuidarla”, hay que “mimarla”⁴⁴, desde lo que observo como un materialismo invertido con la entidad de la Pachamama, reforzado por un discurso liberal de transformación del entorno a partir de la propia agencia.

En términos generales, la idea preponderante parece ser la de generar un compromiso ciudadano para cuidar la tierra, el medio ambiente, pidiendo de esta manera que el manejo de los recursos sea verdaderamente sustentable. Otro detalle de la representación de Pachamama es que la misma se traduce a las prácticas vinculadas

⁴⁴ Entrevista realizada a la gente de canal 7, del programa Cocineros Argentinos, quienes fueron a cubrir este ritual para después transmitir una edición del mismo.

con políticas macro del Estado nacional: no plantar ni “arruinar” la tierra cultivando soja, no tirar basura en los espacios públicos, etc.

En este ritual la “identificación” con Pachamama se construye mediante la *apropiación* y la *interiorización de su culto*, que lejos de estar relacionado con la reproducción de las familias pastoriles y agricultoras, es apropiada en los términos de las nuevas relaciones en las que están inmersos estos participantes. Los rituales parecen haber sido seleccionados y parece haberseles atribuido nuevos significados y valores. Por ejemplo en las etnografías realizadas en rituales a Pachamama fui testigo de las rogativas, peticiones y agradecimientos a la madre tierra que, a mi entender, se alejan de los ruegos y agradecimientos tradicionales relacionadas con la vida pastoril y agrícola, y se adentran en la espera de una respuesta inmediata, característica tan propia de las rogativas instantáneas a la fe divina que abundan en la contemporaneidad líquida.

Al institucionalizarse mediante estos rituales públicos, Pachamama se convierte en un campo de disputa por su apropiación. Algunas empresas de turismo programan la llegada justo a tiempo al ritual para que participen los turistas. De igual manera, vía internet se difunde la fiesta desde el gobierno provincial en la dirección de turismo, donde concurren muchos turistas extranjeros y nacionales. Por otro lado tenemos que los representantes del gobierno provincial, empresas de turismo, municipalidades, diputados nacionales, provinciales, senadores y concejales, muestran su apoyo a la fiesta de la Pachamama como un “bien cultural”, como una herencia de los pueblos originarios que debe mostrarse al mundo.

Por otro lado se ve otro proceso que tiene que ver con la individualización de la creencia en Pachamama que se manifiesta en una ritualización colectiva. En el ritual a la Pachamama realizado en la estación de tren es posible ver muchas ritualidades electivas e individualizadas, que no niegan su carácter colectivo, pero si en el sentido

de elección personal de participar o no del 'convido'. Me refiero a que muchos participantes de este ritual público y colectivo, desde los organizadores, turistas, autoridades, guías de turismo, todos y cada uno de ellos legitima su trayecto personal en comunión con los otros y son partícipes temporales de la nueva espiritualidad.

En este contexto los *modos de hacer* con coca acompañan estos procesos, pues las hojas representan un origen indígena, y son mostradas como patrimonio inmaterial dado su carácter sagrado en este tipo de rituales. Estos modos tienen que ver con un comportamiento colectivo recíproco entre los participantes. La coca se comparte no solo para estimular el coqueo colectivo, en el que cada persona mete la mano y saca del interior de la bolsa verde de coca la cantidad de hojas que crea necesaria para iniciar este coqueo colectivo; sino que también la coca es usada para ser ofrendada individualmente en el pozo hecho en la tierra junto a un cigarrillo y alguna bebida alcohólica (como vino o cerveza). Inclusive se entregan suvenires hechos con ollitas pequeñas de barro y hojas de coca, también pequeñas chuspas hechas de bolsas rústicas de hilo con hojas de coca dentro, estos suvenires son repartidos durante la fiesta, y especialmente a los turistas que bajan del tren a la nubes.



Imagen 6: Suvenires entregados en la Fiesta Nacional a la Pachamama en SAC. Fuente propia año 2009.



Imagen 7: Fotografías ilustrativas de las ofrendas de comidas y bebidas a Pachamama. Fuente propia (2008-2009 SAC)

Es importante señalar en primer lugar que tanto el ritual como la propia Pachamama son puestos en lugar de ostentación, lo cual lo vemos manifestado en la preparación abundante de las ofrendas, tanto las comidas como las bebidas. En segundo lugar se están confundiendo los tiempos andinos, pues para el tiempo de agosto cuando 'la tierra está abierta', no es señal de fiesta para los pueblos andinos sino tiempo de petición y agradecimiento cobijado, diferente a la época de carnaval. Resulta significativo encontrar la organización con serpentinas y banderas en este tiempo de dar vuelta la tierra, de darle de comer, resulta también significativo ver como este ritual doméstico se convierte en una fiesta pública.

Sin dudas que la industria turística ha generado nuevas tácticas, en la puna salteña se encuentra mucha gente que trabaja en relación al turismo, ya sea como guía, como también en el hospedaje, o en la municipalidad, inclusive encontramos la carrera terciaria de Turismo, a la que concurren muchos estudiantes locales y de las zonas aledañas. Encontramos también a muchos dirigentes *transculturados*⁴⁵ que trabajan en pos de esta industria en sus lugares de origen. En este sentido encontramos una manipulación de Pachamama entre las personas que de una forma o de otra contribuye a la continuidad de los procesos de colonialidad de las subjetividades y al surgimiento de nuevas espiritualidades eclécticas.

5.5 Apropiación de prácticas rituales indígenas

La forma de organizar el ritual público a Pachamama en la estación de Tren de la localidad de San Antonio de los Cobres, tiene que ver con un tipo de “montaje” para un público espectador. De esta manera se disponen las formalidades y se establecen las normas, a fin de marcar la ritualidad del evento. Si bien es un proceso dinámico estos principios subyacen para los organizadores: se tiene todo preparado para cuando lleguen los turistas del tren, se combina con las agencias de turismo de la ciudad la llegada a la estación en las trafics a fin de que coincida con la del tren, para que se conviertan estos turistas en espectadores, con la opción de participar en la ofrenda; se preparan suvenires para repartir entre los concurrentes que hacen alusión a una cierta identidad; se organiza a las tejedoras vendedoras, a las que acomodan alrededor del pozo de la Pachamama, generando un pequeño paseo de ventas de artesanías en lana; se traen dos colectivos llenos de gente desde la Dirección de Turismo de la ciudad; se brinda un almuerzo a las personas y luego se las lleva a la estación donde esperan el

⁴⁵ Categoría que hace referencia a cómo las prácticas pueden ser apropiadas por grupos sociales diferentes, y cómo se van adoptando en las diferentes subculturas. En este sentido los dirigentes transculturado terminan sustituyendo en mayor o menor medida sus propias prácticas culturales.

tren para empezar el ritual, muchos son periodistas de la prensa nacional y de la prensa local; se preparan las comidas, los postres; se dispone de la gente de la comunidad en quienes cae todo el esfuerzo físico que implica la organización de tal evento.

Por último en este acercamiento tengo que destacar que los *modos de hacer* con la coca son directamente relacionados con Pachamama, sobre todo entre los dirigentes locales habituados al coqueo (caciques, diputados, ministros y secretarios, periodistas). “Al hablar de fiesta, y ubicar el mes de agosto y la Pachamama en el lado opuesto del calendario ritual andino, se desacraliza el sentido profundo de lo que significa dar de comer a la tierra” (Bugallo, 2009:83)

Estos procesos de retradicionalización son alimentados por los procesos de patrimonialización del territorio (naturaleza) y de la cultura (ritual). En este contexto me pregunto si ¿la coca y la Pachamama se construyen como prácticas de lugar?, y si es así vienen a la mente las preguntas que se formulaba Alban Achinten (2006: 6) citando a Escobar: “¿Quién define el lugar?” “¿Quién habla por él?”.

Al igual que sucede en la puna salteña, en los valles altos de Salta, Tucumán y Catamarca, también se están dando estos procesos de patrimonialización de Pachamama, y ya no como una deidad andina, sino como una deidad local. Sobre todo en lo que respecta a la ciudad de Salta, puedo afirmar dado el amplio trabajo de campo realizado, que Pachamama también es venerada, por ejemplo, entre los vendedores puesteros del Parque San Martín donde desde hace por lo menos quince años convocan a la gente para la realización del ritual. De igual manera actualmente se hace el ritual en el museo de Alta Montaña, en el Museo de Antropología, en la Plaza principal de la ciudad de Salta, la 9 de Julio, y en muchos otros espacios donde la gente participa sin que se genere una tensión con sus religiones de base. Inclusive el ritual se realiza en las masetas de las plantas que tienen los hogares (de lo cual también fui testigo).

El caso del Parque San Martín es bastante particular puesto que en este espacio se generaron, entre los años 2012 y 2014, algunas tensiones con respecto a la organización del ritual a Pachamama. La tensión se originó en el hecho de que habían dos organizaciones sociales, una la de los puesteros —vendedores informales que se establecieron al costado del lago—, y otra la de los locales del teleférico ubicado también en el parque San Martín. Estos últimos lograron que el Ministerio de Turismo avalara la construcción de un monumento a la diosa andina, la cual fue representada como una mujer de trenzas con ollas a su alrededor, y fue realizada por un escultor local.



Imagen 8: Estatua de Pachamama colocada en el Parque San Martín al costado del teleférico

Fuente propia (2014).



Imagen 9: La mirada de los turistas al "otro cultural" desde la cámara. Fuente propia (2014)

En estos años la tensión fue creciendo hasta que los locales del teleférico dejaron de hacer el ritual, mientras que los vendedores continuaron realizándolo. Sin embargo durante dos años seguidos se hacían los rituales a Pachamama en simultáneo en ambos costados del parque, generando un caos de gente y ruidos de músicas, puesto que estos rituales son realizados con altos parlantes y mucha música popular folklórica y no folklórica.

Los espacios elegidos para la 'corpachada' a Pachamama son los agujeros hechos en el mismo parque. En un caso en la vereda al costado de la calle, y en el otro caso a los pies de la estatua a Pachamama.

Como en el caso de la puna, acá también en la ciudad son protagonistas los turistas que vienen a visitar la ciudad, puesto que son ellos los que generan las muchedumbres acumuladas para sacar la mejor foto al ritual de Pachamama que, como también es un montaje, es expuesto públicamente por todo tipo de organizaciones que tengan que ver con la promoción de la culturas originarias del lugar. Como mencionamos anteriormente el propio gobierno provincial avala con la presencia de sus funcionarios, la realización de este tipo de prácticas rituales, que llenan de connotación la acción ritual de darle de comer a la tierra.

Encuentro que estos dos casos que vengo mencionando tienen muchos aspectos en común con el ritual que se realiza en San Antonio de los Cobres (SAC), puesto que ellos también son montados para un público espectador ansioso de una "buena foto" del paisaje local.

En el escenario local también se hacen estos rituales a Pachamama como en el paseo de los poetas, en el mercado artesanal, en el mercado central, en las peñas folklóricas, en algunos restaurantes, en las plazas de algunos barrios, en los museos, etc.



Imagen 10: La ex presidente de la Argentina le rinde culto a Pachamama en Jujuy.⁴⁶



Imagen 11: El actual presidente argentino desde lejos mira a la Pachamama.⁴⁷

46 Disponible en: www.fmlink.com.ar/notix/noticia/03502-cristina-kirchner-particip-en-la-ceremonia-por-el-da-de-la-pachamama-en-jujuy.html. Última entrada 11-01-2016

47 Disponible en: www.diariohuarpe.com/actualidad/nacionales/macri-le-pidio-a-la-pachamama-sabiduria-para-gobernar/. Última entrada 11-01-2016.

En las imágenes precedentes vemos ilustrada la idea de que personas de cultura occidental hacen una apropiación pública, legitimada por la prensa que invita a los lectores a vivir la espiritualidad andina. Sin embargo en las propias subjetividades y lenguajes del cuerpo podemos leer que en la segunda imagen no hay una forma de “agradecimiento”, “subyugación”, y “culto”, sino que al contrario, se observa el ritual a Pachamama desde una cierta distancia.

Sin embargo esta práctica ritual está generalizada, aceptada y es practicada como parte de una ritualidad que conecta con la memoria y la ancestralidad del territorio, sobre todo para los movimientos de reivindicación neo-india, en la que se ponen en juego las identidades frente al Estado Nacional para obtener de éste un reconocimiento institucional de las marcas identitarias de los pueblos y naciones indígenas en Argentina.

Es interesante remarcar que las imágenes que circulan por internet sobre los rituales a Pachamama son similares a las registradas en la investigación, dado que ellas muestran más o menos los mismos aspectos del ritual desde la mirada de las cámaras que son las que construyen las escenas y publican en medios y en folletería. Y lo que más interesa es que las hojas de coca forman parte de este circuito identitario que conecta a la ciudad de Salta a la red de restitución de identidades en pos del desarrollo de las industrias del turismo.

Elegí no mostrar las fotografías de las personas con las que trabajé en campo, por una cuestión de no ejercer ninguna práctica colonialista que invada la privacidad de las personas allegadas, sin embargo mis fotografías concentran la materialidad y el anonimato y considero que no difieren mucho de las imágenes que circulan en internet con el tópico Pachamama. Allí se ven plasmadas las prácticas rituales a Pachamama por parte de los gobiernos provinciales de distintas partes de Argentina y del mundo.



Imagen 12: Selección de afiches que circularon por internet sobre distintos rituales a Pachamama en todo el País.

Estos nuevos espacios y prácticas, más allá de los procesos geopolíticos, permiten dramatizar y revelar las posibilidades de agencia de los sujetos que eligen participar por ejemplo del culto a Pachamama, y también visibilizar los procesos de constitución de las identidades en sus múltiples negociaciones frente al poder.

Pero sobre todo creo que estos actuales tiempos de parodia ecologista y pro indígena —en donde los protagonistas son los movimientos neo-indios, Fundaciones y ONGs relacionadas al ambiente, comunidades indígenas, gobiernos municipales y provinciales— han transformado las prácticas rituales de carácter sagrado en una serie de gestos reiterativos y grandilocuentes, que no hacen mayor referencia al devenir histórico de las comunidades locales y regionales. En este sentido estos rituales públicos a Pachamama no hacen más que expropiar las plusvalías simbólicas encarnadas en la presencia de diacríticos étnicos-indígenas, como lo puede ser la Pachamama y la coca.

5.6 La presencia de la coca

5.6.1 En espacios radiales

De acuerdo al trabajo de campo realizado se considera que este es un espacio legítimo de ser analizado, puesto que este campo de circulación de la coca ritual y terapéutica nunca ha sido explorado para el caso de Salta. Vale destacar que he detectado en estos años de trabajo que son alrededor de cuatro los programas de curanderos que hablan y hacen propaganda de sus trabajos mágicos y terapéuticos. En el transcurso de los años algunos programas dejaron de existir, y surgieron otros, sin embargo estos curanderos que tuvieron y tienen estos programas en las radios locales, son asiduos usuarios de los medios de comunicación, por lo que salen en las propagandas de los periódicos y algunos en la televisión. Los curanderos que he detectado en este espacio saben utilizar la coca para leerla y con ella consiguen salvar

alguna situación presente o futura. Y ellos hacen alarde de su trabajo con la coca: por ejemplo le dicen al oyente que ellos pueden rastrear cosas perdidas con las hojas de coca.

De los cuatro casos de curanderos que se han registrado, todos son personas provenientes de Bolivia, algunos ya radicados en Salta, otros que tienen una vida más itinerante y se mueven desde sus lugares de origen hacia otras ciudades, difundiendo su trabajo con la coca. En estos programas también circula Pachamama, la k'oa (para sahumado), la ruda, el romero y otros elementos rituales.

Encontré que estos programas de curanderos tienen un patrón en el guion, y es el siguiente: se presenta y se saluda a los oyentes algunas veces en idiomas quechua o aymara, se saluda al oyente como hermano de una comunidad imaginada, se invoca a Pachamama pidiéndole potestad para sanar a los hermanos, se reciben y leen mensajes de los oyentes, se los invita a visitarlos en los consultorios, se repiten reiteradamente los números de teléfonos y la dirección de los lugares de atención de pacientes/clientes, se hacen peticiones al aire ya sea a Pachamama o a la virgen, se pide rezar padres nuestros y avemarías.

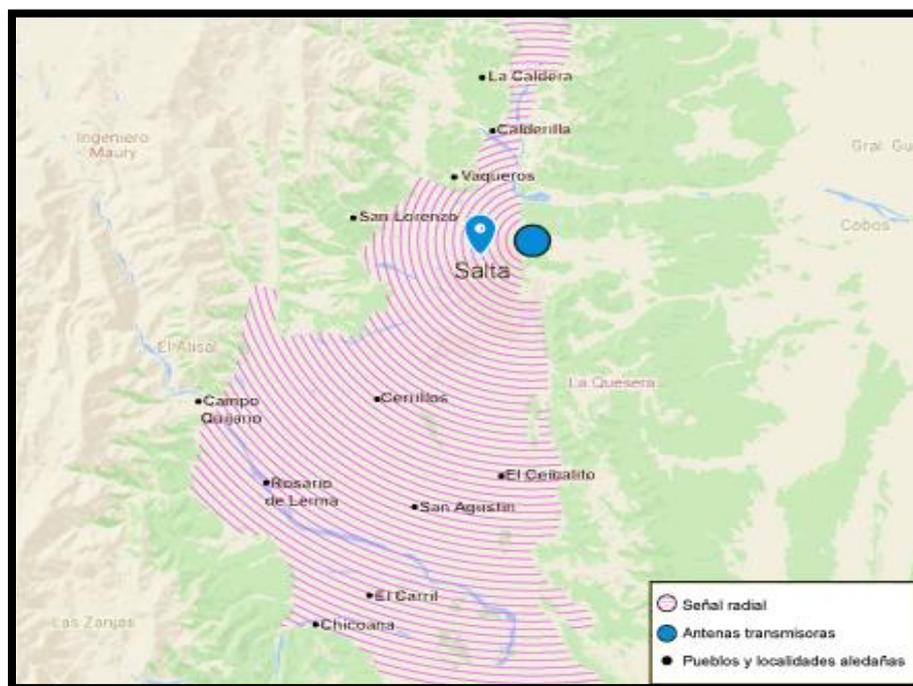
Los espacios radiales son de frecuencia modulada (FM) por lo que su alcance, con una antena en el cerro 20 de Febrero de la ciudad, es de alrededor 160 km, es decir que llegaría hasta algunos parajes. Cabe destacar también que en los últimos seis años han proliferado las radios FM en la ciudad de Salta, resultado de un proceso nacional de democratización de los medios de comunicación (Ley Nacional de Servicios de Comunicación Audiovisual nº26.522).

Creo necesario visualizar la legitimidad de la coca en estos espacios, que al igual que en el ritual público, es compartida por las personas y comunidades involucradas en su divulgación. Estos espacios han sido recorridos y en ellos, de forma espiralada, identifiqué los micros espacios donde hay una intensidad de prácticas en torno a las

hojas de coca, diferentes *modos de hacer* que tienen que ver con una ritualidad compartida por una comunidad socio-religiosa subterránea e invisible.

Dichos espacios no son sólo territorios físicos sino que están conformados por las interacciones sociales que en ellos se generan con otros sujetos. De manera que cada espacio conlleva un conjunto de reglas, procedimientos y acuerdos intersubjetivos que lo sustentan permitiendo su continuidad y reconocimiento por otros sujetos.

En tal sentido la audición de la radio se inserta en los espacios de interacción de los que el oyente participa cotidianamente como los espacios familiares, las tribus urbanas, el centro laboral, los vecinos del barrio, etc. A su vez, la audición en dichos espacios tiene un conjunto de condiciones generadas desde dentro y otras incorporadas de fuera. Estos condicionantes internos y externos del espacio social, las prácticas y acuerdos intersubjetivos que lo sostienen, son la base sobre la que se asienta la recepción de radio y el movimiento de la coca por este espacio (Lavander Macassi, 1993).



Mapa 2: Espacio radial en el valle de Lerma.

Lo que propongo describiendo este espacio es pensar en cómo circulan los mundos que la coca proyecta en los oyentes de estos programas, cómo la gente se imagina que la coca pueda resolver algún problema o circunstancia específica como un robo. La influencia de la radio emite otros sentidos, pues no vemos la coca cuando escuchamos los programas sino que utilizamos el oído, la imaginación, el recuerdo de su sabor en la boca. En este sentido una antropología abierta a otros sentidos, como la antropología de la escucha que propongo en la tesis, permite analizar otros aspectos de esta práctica social y de los practicantes de la coca ritual.

En este espacio la coca también juega como portavoz, como emblema de las culturas andinas en el campo de las prácticas curanderiles, como las que ya describí previamente.

5.6.2 En espacios de televisión local

Al igual que las radios de frecuencia modulada local, los canales de aire también han proliferado en los últimos 6 años, y en algunos de ellos encontré programas de curanderos y curanderas. He registrado dos programas que se emiten por Tv abierta, que son de curanderos de origen Boliviano. Pero entre ellos son muy diferentes en lo que respecta al guion de los programas. Aunque verdaderamente no hay un guion escrito, sí hay diferentes formas de mostrar el trabajo de magia que realizan:

En uno de los programas los protagonistas son una pareja, que ambos de a turnos se sientan en un escritorio, e invitan a llegarse por sus consultorios para tratar cualquier problema, ya sea de amor, de salud, económicos, laborales, y un largo etcétera. Son cuidadosos de no brindar una consulta al aire sino que se cuidan de medir sus palabras ante los problemas que la gente les plantea vía mensaje de texto o llamada telefónica. Ambos manifiestan que la coca es la que adivinará la situación que aqueja al tele espectador puesto que reciben el poder de Pachamama para leerla. Afirman que

pueden rastrear cosas perdidas con ella y el 'mullu' sagrado (concha marina), e invitan insistentemente a visitarlos en el consultorio, dan los números de teléfonos, la dirección y los horarios de atención. También invocan a la Pachamama, y a la 'koa' sagrada (sahumado). Cuando es el turno de ella, se dirige a las espectadoras mujeres, a ellas les habla y les hace cuestionamientos tales como: ¿buscan hacerte daño?, ¿en tu trabajo está la envidia?, ¿tu marido te pega? Y ella misma invita a las televidentes a ayudarlas y orientarlas en lo que haga falta.

En el otro programa el curandero se autodefine como chamán y especialista de la coca ritual. Tiene un programa de televisión, donde cuenta los males y enfermedades que puede curar, y una página web en la que promueve su trabajo con la coca.

En todos los casos de curanderas y curanderos, tienen el arte de interpretar y dialogar con la coca ritual, pero ninguno de ellos manifiesta haber sido tocado por el rayo, que es el ritual de iniciación de los practicantes de la magia con coca. Más adelante volveré sobre este tema para analizarlo con más detenimiento. Parece ser que estos curanderos se dedican a este trabajo tiempo completo, puesto que los horarios muestran una gran cantidad de horas en su trabajo de curandero.

Además de estos curanderos en televisión destaco las propagandas televisivas, de otros curanderos, que no necesariamente tienen un programa de televisión, sino que deciden pagar una pauta publicitaria para difundir su trabajo durante todo el día, todos los días de la semana.

Como se ve, se repiten ciertos elementos que aparecen en los distintos espacios, tales como la presencia indiscutida de Pachamama en cada uno de ellos, y de toda una tradición indígena que tiene que ver con hacer magia con coca.

5.6.3 En espacios de la prensa escrita: periódicos locales

He registrado siete casos de curanderos que realizan propaganda de sus trabajos de magia en los periódicos locales impresos (El Tribuno y El Nuevo Diario). De estos siete, cuatro manifiestan usar la coca ritual para prácticas adivinatorias, diagnósticas y terapéuticas:

- 1- Uno de ellos también tiene pausa publicitaria en la tv local, afirma su trabajo en conjunto con Pachamama y con la coca ritual. Se autodenomina chamán. De origen boliviano.
- 2- Otro curandero afirma, en su propaganda en el periódico, haber sido “bautizado” por el rayo. Se autodenomina ‘Yatiri’. De origen peruano.
- 3- Otros curanderos/as trabajan en pareja. Mencionan, en el espacio publicitario del diario contratado, que tienen en su poder un extracto de coca para la impotencia sexual. Se autodenominan brujos. Son de origen boliviano.
- 4- Otros curanderos/as que también trabajan en pareja, trabajan con ofrendas y misas a Pachamama. Se autodenominan maestros. Son de origen boliviano.

En estos espacios también aparece la coca vinculada a Pachamama, por lazos mágicos, históricos y geográficos, pues la procedencia de estos curanderos o practicantes de la coca ritual son las tierras altas, donde la coca circula por una infinidad de microespacios.

MAESTRO DEL AMOR DE LOS INFIELES-PODER MENTAL-MANO PODEROSA
CHAMAN INDIO ANGEL NEGRO CURANDERO PARAPSIKOLOGO
 NO SUFRA MAS RECUPERA TU FELICIDAD - BASTA DE SUFRIR Y ENGAÑOS
 CAMBIA TU MALA SUERTE EN EL AMOR ALEJA TUS MALAS INFLUENCIAS



EXPERTO: EN AMARRES DE AMOR, RETORNDOS, UNIÓN DE PAREJAS, ETERNOS O TEMPORALES. CON FOTO PRENDA O NOMBRE. NO IMPORTA: LA DISTANCIA NI EL TIEMPO POR MAS DIFÍCIL QUE SEA, PONE A SUS PIES A SU AMOR REBELDE INFIEL Y PROHIBIDO PARA SIEMPRE. DESTRUYE: MALDADES, BRUJERÍAS DIABÓLICA, MAGIA NEGRA O BLANCA. CURA: HOGARES NEGOCIOS IMPOTENCIA SEXUAL, EYACULACIÓN PRECOZ, ALCOHOLISMO DROGADICCIÓN ENFERMEDADES RARAS, DESCONOCIDAS SACO LOS MALOS ESPÍRITUS - TRABAJOS 100% GARANTIZADOS RITUALES Y CONTACTO CON LA MADRE TIERRA PACHAMAMA ATENCIÓN DE LUN. A SAB. DE 9 A 13 HS Y DE 15 A 21 HS ATIENDO SALTA CAPITAL CALLE LAMADRID 527 RESERVE SU TURNO: (387) 4219624 - 154470201 - 156056564

"EL UNICO QUE TIENE PACTO CON EL DIABLO"
"LA BRUJERIA EXISTE"
"EL LATIGO DE LOS INFIELES"



REY DE LA BRUJERIA Y EL VUDU
 TE HAGO VER LA CARA CON QUIEN TE ENGAÑA TU MUJER, TU MARIDO O TU ENAMORADA Y LO PONGO A TUS PIES PARA TODA LA VIDA. PARA AMORES FRACASADOS, NOVIOS Y AMORES IMPOSIBLES. ATO Y BESATO AMARRES CON EL NOMBRE O FOTO. AMARRES DEL MISMO SEXO

BAUTIZADO x un Rayo

Av. S Martin 1330 - Salta
 0387-4980605
 0387-155140868

ENVIAMOS AMARRES PACTADOS CON INSTRUCCIONES AL INTERIOR
 TODO TRABAJO ES A PROPIA VOLUNTAD DE LA PERSONA WhatsApp: +1201-603-0144

LOS UNICOS BRUJOS DEL AMOR "AMPARO Y FACUNDO"



UNICOS BRUJOS QUE HACEN AMARRES AL INSTANTE Y EN TU PRESENCIA RESULTADOS DE UN DIA PARA OTRO, PORQUE LA BRUJERIA DIABOLICA PACTADA ES LA MAS FUERTE DEL MUNDO. NADIE SUPERA NUESTROS TRABAJOS INFERNALES. 100% MAS EFECTIVO QUE LOS AMARRES, BRUJERIAS, VUDU, MAGIA NEGRA Y BLANCA. (NOS IMITARAN- PERO NUNCA NOS IGUALARAN) (VER PARA CREER)... VISITENOS Y SE CONVENSERA

Extracto Jarabe de Hojas de Coca p/ la impotencia

RESERVAS SOY LA UNICA QUE DESTRUYO Y ALEJO A TU ENEMIGO PARA SIEMPRE PORQUE TENGO PACTO CON EL DIABLO

ENVIO AMARRES PACTOS HECHOS CON INSTRUCCIONES A LARGA DISTANCIA

Fijo - 4610107
 387-154845859

CATAMARCA 839

HUASCAR Y CARMELA
 Desde Bolivia a Salta

Maestros en unir parejas en separación
 Basta foto, nombre o prenda.
 Por más lejos o imposible que se encuentre.
 Ayudan a resolver y unir Matrimonios en problemas o conflictivos.
 Cortan y deshacen Mala comunicación en la familia.
 Destruyen:
 * Maleficios * Trabas * Sanaciones * Enfermedades raras
 100% Trabajos Garantizados por sus consejeros quechuas.
VISITENOS
 Lunes a Sábados de 9 a 21 hs.

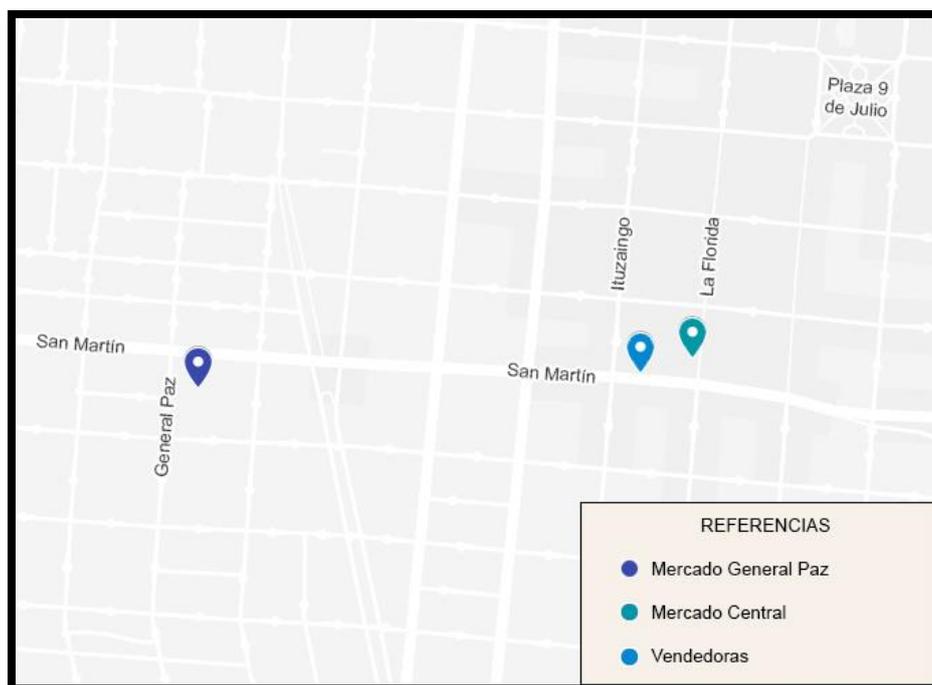
Mendoza 1266 - Tel. 4220662
 Cel. 387 5832222

Imagen 13: Espacios publicitarios en diarios locales.

5.6.4 En espacios de comercialización: mercados centrales de la ciudad

Es particular también encontrar curanderos en plena ciudad de Salta, por ejemplo en el mercado San Miguel, en su espacio subterráneo, donde algunas personas publicitan sus trabajos para el amor, para recuperar la salud, etc. Es también este lugar el que concentra la venta de yuyos y remedios hecho a base de plantas, que son comercializados por laboratorios del Perú y de Bolivia. Las vendedoras tienen sus puestos tanto al interior del mercado como en las veredas que rodean al mismo. Por la cantidad de vendedoras —cuya ubicación en la vereda es siempre al lado o en las inmediaciones de las diferentes entradas al mercado— vemos que mucha gente recurre a las mismas para adquirir los remedios naturales para las distintas quejas de salud. El modo de acceder a la compra consiste en una consulta a la vendedora sobre el remedio que busca el enfermo para resolver una situación, ella se convierte por momento en la especialista que conoce, por medio de la propia experiencia, los remedios que tiene a disposición.

Es interesante remarcar que son mujeres las que se dedican a la venta de plantas, yuyos, mezclas, pótimas, y remedios naturales. Solo en el interior del mercado, en puestos del espacio interior, encontramos que la venta de remedios también está en manos de hombres. Casi con exclusividad las vendedoras de las puertas de este espacio son migrantes o hijas de migrantes bolivianos, al igual que los curanderos que exhiben su publicidad en este mercado.



Mapa 3: Espacios de mercado en zona céntrica de la ciudad.

En este mapa pretendo visualizar los espacios donde la coca es utilizada, vendida o comprada especialmente para rituales andinos, junto a otros elementos que también se relacionan a Pachamama—como las ofrendas, los inciensos, los ‘charquis’⁴⁸, los yuyos para quemar como la ‘k’oa’⁴⁹, ruda, tabaco y alcohol. Allí también se venden los distintos productos hechos a base de coca, que provienen de Perú y Bolivia, tales como pomadas de coca, harinas de coca, jarabe de coca, licor de coca, caramelos de coca, suplementos dietarios con coca, suplementos vitamínicos con coca, y otros.

48 El charqui es una voz nativa, que designa a la carne seca, puede ser de vaca o cordero, en este último caso se lo conoce como chalona.

49La k’oa es un paquete que se ofrenda quemándolo, este paquete contiene diversas hierbas aromáticas y pequeñas cosas materiales que representan diversas cosas que se piden a los dioses católicos y a los ancestros. Más bien la k’oa es la acción de quemar en ofrenda dicho paquete de cosas materiales.

Tanto en el mercado San Miguel (MSM), que es el central, y el mercado de la General Paz esquina calle San Martín, a cinco cuadras de aquél, son dos espacios que repiten los elementos que vengo mencionando. Dado que en ambos espacios la coca es vendida, consumida, utilizada de diferentes formas de acuerdo a las necesidades de las personas. En estos espacios la coca genera una pulsión social, es decir que genera relaciones sociales de alta intensidad dado que genera un movimiento de diversas prácticas rituales y terapéuticas.

En estos espacios también encontramos la presencia de personas especialistas/practicantes populares que se dedican a leer y adivinar el presente, pasado y futuro, ya sea mediante las cartas del tarot o leyendo la coca. En la parte subterránea del Mercado SM se pueden ver las propagandas de los especialistas en el amor.

También hay un especialista/practicante en el camino de un mercado al otro, que viene de Bolivia y es bastante reconocido y famoso dentro del círculo de los curanderos locales. Otro detalle del recorrido etnográfico realizado es que cuando uno comienza a frecuentar estos espacios comienza a conocer las formas de organización y de trabajo de estos especialistas, incluso entre los pacientes se recomiendan otros curanderos para sortear las enfermedades y/o situaciones que los aquejan.



Imagen 14: Puestos del mercado San Miguel.

Las fotos son propias, y corresponden a los puestos de venta de remedios y yuyos dentro del mercado San Miguel del centro de la ciudad de Salta. Los puestos fotografiados corresponden a los de mis interlocutores con los que hace años mantengo una relación amistosa.

- 1- En la fotografía se nota el primer estante colmado de remedios naturales, fabricados por laboratorios extranjeros, básicamente peruanos y bolivianos. En el segundo se ven distintos tipos de miel (de abeja, de caña), arropes (de uva, de chañar), y algunos vinos artesanales

- 2- En la fotografía se ven las diferentes clases de maíz que consume la gente, en granos, pelados, blancos, amarillos, junto a una canasta de 'charqui'.
- 3- En la fotografía se pueden ver diversos productos de distinto origen, por ejemplo se encuentran condimentos que vienen de los Valles Calchaquíes, nueces de la India, cajas de té verde, rojo, y otros sabores exóticos. También se encuentran frutos secos (uvas, duraznos, pelones), quesos criollos, bolsas de coca, y otros.
- 4- En la fotografía se muestra la parte de arriba de los puestos donde se cuelgan cosas que también están a la venta: como bolsas de cumpleaños, bolsos de viaje, bolsas de cartón, etc.
- 5- En la fotografía se muestran los productos que se venden sueltos, es decir sin envase o en bolsas de plástico. Los grandes frascos están llenos de semillas de diferente tipo (chía, lino, sésamo), otros contienen bicarbonato de sodio —que también se vende suelto en bolsitas de 100 gramos o ¼. Se ven también los remedios para diferentes tipos de enfermedades (del hígado, del riñón, del páncreas, etc.).

Cabe mencionar que no se tiene fotografías de las señoras que venden remedios en la esquina del mercado y en las puertas sobre calle San Martín, debido a que es un oficio penalizado al ser un ejercicio ilegal de la medicina, muchas de nuestras colegas interlocutoras —a quienes conocemos también hace por lo menos 5 años— han pedido reservar su imagen y la de su oficio en esta parte de la ciudad. De más está decir que sus deseos han sido respetados, y han servido para mejorar el vínculo y la empatía con las personas.

Las reflexiones que caben en este capítulo pasan por: a) visualizar la presencia de la coca por diferentes espacios, b) visualizar la agencia de los organizadores de rituales públicos a Pachamama vehiculizada a través de la utilización de la coca como “ofrenda sagrada” y sus implicaciones, c) visualizar la agencia de los curanderos a

través de la coca, d) vincular y narrar la agencia de la coca junto a los nuevos significados de Pachamama, y la agencia humana vehiculizada por la coca.

En este primer capítulo etnográfico traté de armar un *corpus etnográfico* que de cuentas de la especial agencia a través de la coca. En el próximo capítulo intentare describir las etnografías realizadas sobre la agencia humana a través de la coca, especialmente la agencia de los curanderos especialistas en coca ritual. Los movimientos de la coca que fui siguiendo en mi trabajo de campo, me fueron llevando como olas hacia los espacios de los curanderos de la ciudad y barrios de la capital salteña. Estos espacios ya no resultaron tan públicos.

6. COCA EN ESPACIOS SECRETOS-INVISIBLES- MARGINALES

Como mencioné en otro apartado, vengo ilustrando los movimientos de la coca en relación a espacios de circulación centrales, políticos y legítimos. En contraposición a esos espacios de circulación, se han registrado otros espacios menos visibles y menos políticos. Además de poner en conocimiento los espacios radiales donde los curanderos que leen coca tienen programas y nos hablan de su trabajo, o los espacios de televisión donde también encontramos programas de curanderos, o los espacios donde la coca no está sola sino que es acompañada por una gran variedad de otras plantas y remedios naturales como en los mercados; en este capítulo quisiera dejar plasmados otros lugares por donde circula la coca y donde particularmente visibilizo la agencia no solo a través de la coca, sino lo que llamo la propia agencia de la coca.

Las etnografías corresponden también al período de trabajo de campo ya mencionado, en los que he podido hacer un análisis de los espacios de circulación de la coca ritual y terapéutica, que son invisibles para los ojos no entrenados. Este trabajo etnográfico se realizó en espacios locales donde circula la coca que se consume con fines rituales y terapéuticos (Flores, 2011a, 2012). El interés fue puesto en los lugares de trabajo, en los consultorios de los y las curanderos/as.

En las etnografías me interesa describir y analizar los movimientos de la coca por los mercados centrales de la ciudad, por las distintas ceremonias, y junto a otras plantas, yuyos y remedios. Intento visibilizar estos elementos de forma dinámica, siguiendo un movimiento de marea que se expande desde estos mercados centrales hacia los barrios a los márgenes de la ciudad, para luego llegar a los parajes de la misma, donde el movimiento se detiene y vuelve hacia el centro.

En este sentido voy a presentar las etnografías realizadas —en relación a las prácticas rituales con coca— también en movimiento puesto que, durante el trabajo de campo, he vuelto muchas veces de los márgenes al centro y del centro a los barrios, siguiendo este movimiento de la coca y de todos elementos que hacen a su configuración histórica local.

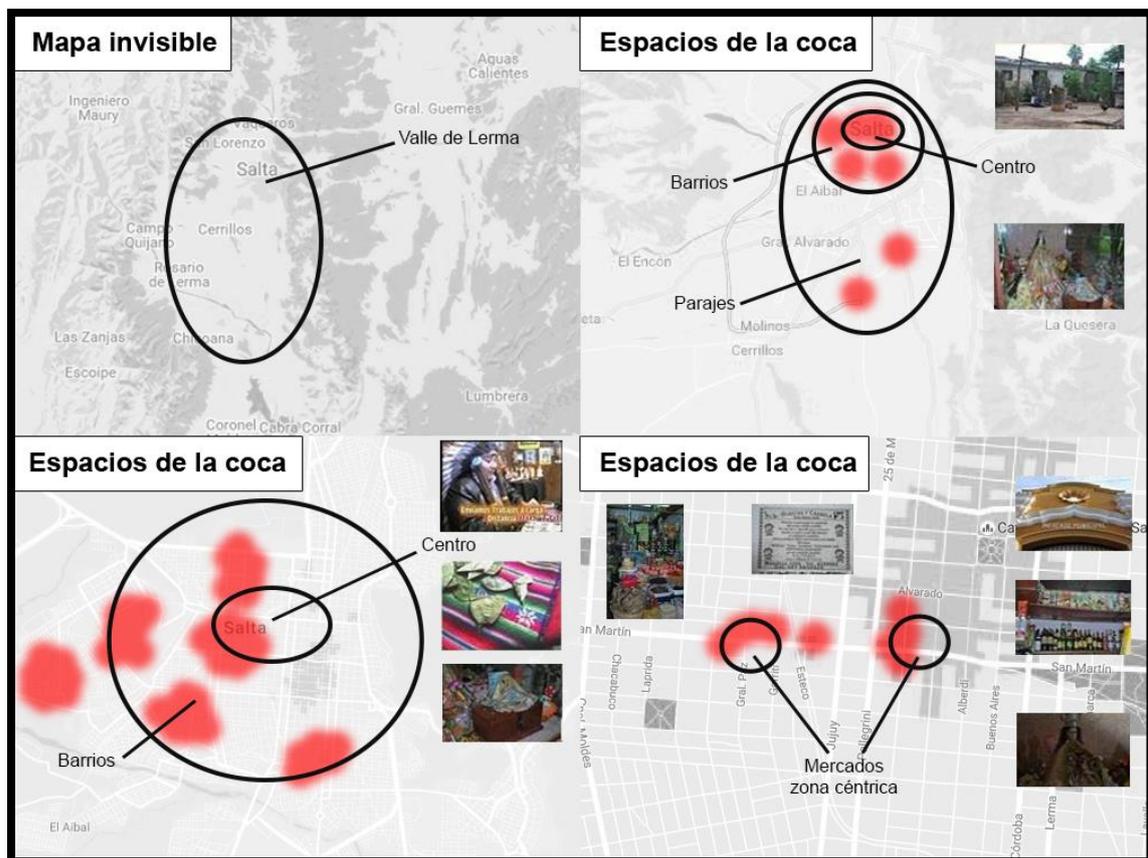
La idea es plasmar estos espacios en un mapa que visibilice las prácticas con coca, para reconocer el espacio local como un espacio de múltiples territorialidades y movimientos y que intentará ser un mensaje visual. Estos espacios han sido recorridos y en ellos, de forma espiralada, fui identificando los micros espacios donde hay una intensidad de prácticas en torno a las hojas de coca.

De manera que analizar la coca ritual en estos espacios, es analizar el curanderismo; y más específicamente a los especialistas/practicantes, cuyo trabajo es la especialidad curanderil que permiten atender cualquier tipo de enfermedad y otras clases de infortunios, tales como: problemas laborales y familiares, pérdidas económicas, desavenencias afectivas, inconvenientes en los sembradíos o en la reproducción del ganado, la que es también capaz de deshacer daños, incluso de disipar tormentas y de manejar fenómenos atmosféricos, etc., (Arteaga y Funes, 2008; Arteaga, 2012; Indogaya Molina, 2002).

En el siguiente mapa muestro la geografía del valle de Salta, espacio en el cual transcurrieron las micro-etnografías. Para mostrar este espacio he decidido marcar círculos que hagan referencia a la distancia aproximada de los parajes, barrios y el propio centro en el mercado San Miguel y General Paz de la ciudad. Por ello en el mapa he marcado con puntos esfumados rojos los espacios donde se materializa la práctica curanderil etnografiada, en los espacios de los consultorios de los practicantes rituales y en los espacios donde la coca se interrelaciona con otros elementos como con yuyos,

hiervas medicinales y productos de farmacéuticas vegetalistas de Perú y Bolivia. Así también con distintas religiosidades populares, como el culto a la virgen de Urkupiña.

Como recurso metodológico utilizaré la diagramación cartográfica que denominé *mapas visibilizadores de la coca*:



Mapa 4: Mapas visibilizadores de la coca.

En los mapas construidos se podrán ver estos espacios de la coca ritual, es decir los espacios donde la coca se lee simbólicamente y sirve para guiar alguna situación, o donde la coca es utilizada para curar junto a otros remedios naturales, vegetales o minerales, o de la biomedicina.

Los puntos rojos esfumados en el mapa, visibilizan la intensidad social de la coca entre las relaciones humanas y no humanas, puesto que en estos lugares no solo se conoce la coca y lo que ella hace, sino que se promueven los rituales en donde ella

conecta con distintos seres como la propia Pachamama, los santos y las vírgenes católicas.

6.1 Espacios de la coca en barrios de la ciudad de Salta

Los espacios de la coca ritual, para el caso de los barrios de la ciudad de Salta, fueron los domicilios de los consultorios de los curanderos. Aquellos cuyas prácticas adivinatorias, diagnósticas y terapéuticas son dirigidas por lo que la coca va diciendo, en el diálogo que establece con el mediador, que en este caso es el curandero o la curandera.

En las etnografías realizadas en estos espacios he podido diferenciar las prácticas de cura (aquellas tendientes a salvar una situación de enfermedad), de aquellas prácticas llamadas curanderiles (las que implican prácticas interrelacionadas, como las prácticas con intención terapéutica y las prácticas con intención etótrofa en las que se encuentran las prácticas mágicas). Los espacios analizados eran cada vez más subterráneos, y secretos, es decir se encontraron prácticas interrelacionadas entre la magia y la terapia. De manera que el elemento mágico de la coca empezó a tener mayor fuerza epistemológica en estos espacios marginales e individualizados, en el sentido de que permitió influenciar el trayecto de la investigación

Los lugares de trabajo de los curanderos especialistas de la coca ritual son sus domicilios, donde atienden a sus pacientes consultantes de la coca ritual. En estos contextos visibilizo las personas vinculadas a actos simbólicos, mágicos y terapéuticos, quienes son el devenir de un desgastante proceso histórico de destrucción explícita de prácticas rituales "idolátricas" o, en el contexto actual, llamadas prácticas "ilegales de la medicina". Considero que la categoría "curandero" debe ser entendida como colonial y externa a las culturas indígenas, ya que se popularizó con el mestizaje devenido de la conquista y colonización de América, por lo tanto debe comprenderse en sus propias

complejidades dentro de los marcos de sentido en los cuales este concepto es accionado. En las etnografías con los curanderos vengo discutiendo cada vez con más profundidad dicho concepto, pero siempre a partir de la experiencia en el campo.

Cuando me tocó etnografiar los espacios curanderiles con coca, he necesitado definir a los curanderos. De mi análisis de las etnografías puedo decir que el concepto me resulta una categoría que no aprecia la diversidad de los *modos de hacer* de estos especialistas/practicantes de la coca ritual en el valle de Salta. Por lo que queda precario para el análisis del presente recorte etnográfico, donde el quehacer de estas personas tiene diferentes significados sujetos a los contextos particulares que se analizan en cada caso etnográfico.

Por ello me referiré a los *especialistas/practicantes* para hacer referencia a aquellas personas practicantes mágico-religiosos y médicos populares, que se focalizan en la cura de enfermedades y/o situaciones particulares de los sujetos pacientes. Particularmente elijo construir la categoría para distinguir y a la vez agrupar aquellas personas que se especializan en la lectura, adivinación, diagnóstico y terapia ritual con las hojas de coca en el escenario local. Este concepto me permite relacionar para explicitar convergencias:

- 1) La función del ritualista (aquella persona que ha sido tocada por el rayo y por lo que posee un don que es la lectura de la coca).
- 2) El contexto histórico local en que se desarrolla (los barrios y el NOA en relación al sur andino).
- 3) El sistema simbólico donde se insertan (ontologías indígenas que permean las culturas locales).

En este sentido con este concepto de *especialistas/practicantes* pretendo establecer grados de semejanzas y divergencias entre los conceptos utilizados por las

diversas culturas más o menos cercanas en el tiempo y el espacio. La categoría incluirá al género femenino y al masculino, pero en cada caso será analizado el status de cada especialista, su experiencia, su lugar de saber, su poder de actuar y de hacer. También me referiré a los “pacientes”, que esperan ser atendidos por el poder curativo de estas personas.

Las categorías locales con que son designados estos practicantes son: yatiri, brujo, chamán, maestro, médico, curandero. En el cuadro que sigue definiremos estos conceptos con los cuales se identifica localmente a estos especialistas, elaborado en base al trabajo de campo.

Término Local	Definición
Chamán	<ul style="list-style-type: none"> -Incluye la especialidad de un maestro chamán, que trabaja con amarres de amor, retornos, unión de parejas. -Incluye la capacidad de los curanderos que curan enfermedades conectándose con seres tutelares andinos (como la madre tierra Pachamama). También su trabajo incluye la imposición de manos para curar enfermedades y la cura por secreto.
Curandero	<ul style="list-style-type: none"> -Incluye aquel especialista ritual que se dedica a curar enfermedades, con plantas o extractos medicinales, y recurre a seres tutelares católicos, como el padre, el hijo y el espíritu santo. Puede rastrear cosas perdidas. -Incluye el culto a algunos santos católicos
Yatiris	<ul style="list-style-type: none"> -Incluye a los especialistas que ofrecen sus servicios en el Nuevo Diario (periódico local) donde ellos mismos se definen como yatiris. -incluye una procedencia de Bolivia, y si bien algunos de ellos están radicados en la ciudad de Salta, otros mantienen una movilidad entre las tierras del sur andino y el noroeste argentino.
Brujos	<ul style="list-style-type: none"> -incluye a algunos brujos que se publican en el Nuevo Diario (periódico local), -La característica de los brujo es que tienen, según ellos mismos, pactos con entidades no humanas (diablo). -Trabajan problemas como crisis familiares, problemas sentimentales, de pareja, enfermedades extrañas, curan animales, baños de florecimiento y orientación familiar. -Hay algunos brujos que se especializan en cuestiones de amor, ellos hacen amarres y preparan pócimas, como la pócima de extracto de jarabe de hojas de coca para la impotencia.
Maestros	<ul style="list-style-type: none"> -Los maestros también son reconocidos como especialistas rituales, se denominan así puesto que son especialistas en unir parejas y trabajan con la magia del amor, ayudan a resolver y unir matrimonios en problemas o conflictos, cortan y mejoran la comunicación familiar. -Por otro lado su trabajo también consiste en destruir maleficios, trabas, enfermedades raras. Estos maestros tienen un origen quechua que asumen como identidad étnica.
Médicos	<ul style="list-style-type: none"> -El médico es aquel que puede confundirse con el curandero puesto que también trabaja en la curación de enfermedades, acudiendo a la comunicación con seres tutelares católicos.

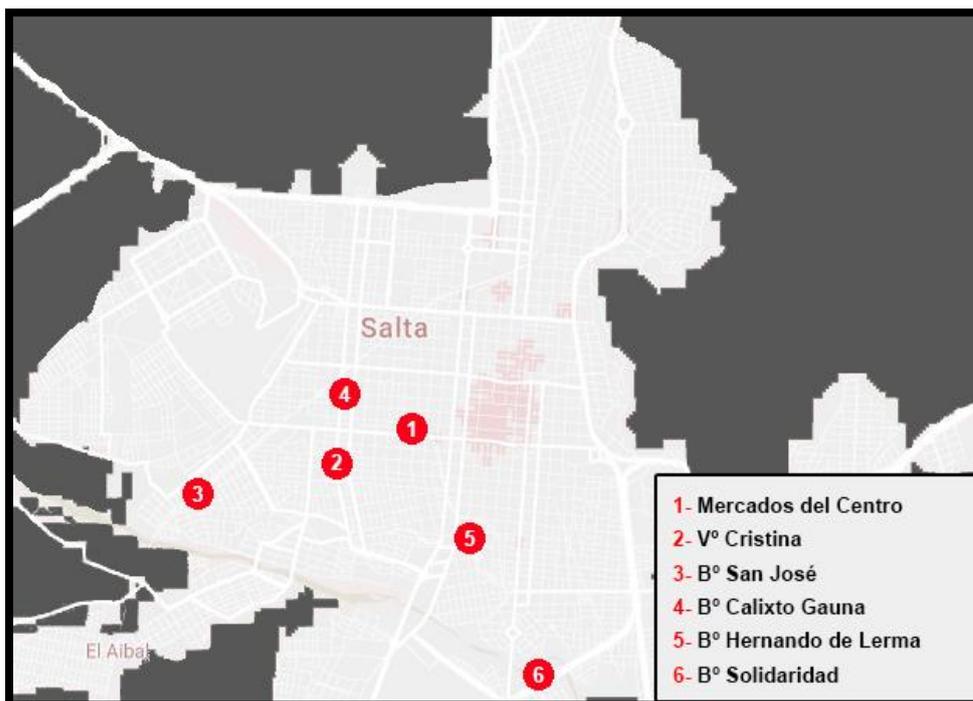
Cuadro 6: Categorías locales de los especialistas/practicantes de la coca ritual

En las etnografías por estos espacios, he encontrado que muchas de las curaciones que hacen estos especialistas/practicantes no son exclusivamente terapéuticas, sino que cada una de estas prácticas tiene una especificidad y hacen referencia a determinadas acciones que los practicantes llevan a cabo en su trabajo diario.

Hay una diversidad de estos especialistas/practicantes, algunos de los cuales se hacen llamar chamanes (terminología que se utiliza localmente), que tienen un circuito ampliamente reconocido, ya que utilizan todo medio de difusión del trabajo que realizan.

Es de notar que las categorías no siempre están separadas en una persona, sino que algunos practicantes son a su vez curanderos y médicos, o brujos y chamanes, etc. Lo que varían son los contextos rituales y la aplicación de técnicas comunicativas con los seres tutelares de cada especialista ritual. Todos ellos manejan las artes de interpretar las hojas de coca, oficio traído o aprendido en sus lugares de origen, como el altiplano boliviano y las tierras altas de los Andes Centrales del Perú.

Como he mencionado en otro apartado la influencia de las tradiciones indígenas de tierras altas es muy fuerte en el valle de Salta. Y es en estos espacios marginales de los barrios en los que veo plasmada —en los cuerpos femeninos y masculinos— la relación social más amplia con otros seres, como los santos, Pachamama, la virgen, la madre tierra, etc. Las experiencias basadas en las prácticas crean criterios de verdad y pueden descifrar el sentido vital de la enfermedad entre los pobladores locales.



Mapa 5: Mapas de espacios de la coca en barrios salteños.

En el mapa precedente se indican los espacios de los especialistas/practicantes de la coca en los barrios de Salta. Si bien algunos tienen sus consultorios en los barrios más cercanos al centro, hay otros curanderos que atienden en sus propias casas en estos barrios o en parajes cercanos a la ciudad.

6.2 Espacios de la coca en los parajes

Como fui mostrando, desde los programas en las radios, como en los programas de tv, como en los barrios al margen de la ciudad, y hacia los parajes, el movimiento de la coca me fue llevando desde un centro, público y hasta político, hacia espacios cada vez más ocultos, disimulados y celados como lo son los consultorios de los especialistas/practicantes de los parajes de la ciudad de Salta.

He detectado que son varios los especialistas que trabajan en los parajes rurales, contando La Calderilla, Campo Quijano, Santa Rosa de Tastil, San Agustín, Cerrillos, y otros. De todos ellos hay uno solo que atiende en el Paraje Los Huaicos, sobre la ruta

26 camino a la localidad de San Agustín, a veinticinco minutos del centro, que tiene ciertas características que me llevaron a conocer un movimiento más íntimo de la coca ritual en el consultorio del especialista/practicante:

- 1) Ha sido tocado por el rayo (señal de que es hijo del rayo, cuya naturaleza es ser un médico mágico a través de la coca ritual);
- 2) es migrante boliviano, con 45 años viviendo en Salta;
- 3) rinde culto a Pachamama;
- 4) rinde culto a Virgen de Urkupiña.

En las etnografías realizadas en este paraje he encontrado que especialistas en la coca ritual y practicantes mágicos, confirman la existencia de un mundo relacional, donde las personas —y sobre todo con las plantas— están en íntima cercanía, y se influyen unos a otros en un tejido de relaciones. En estos espacios están presentes también Pachamama y la Virgen de Urkupiña, pues en el Paraje Los Huaicos hay dos grandes vírgenes, los rituales que le hacen a ambas van desde el mes de agosto hasta inclusive diciembre. Dentro de la finca donde atiende el especialista/practicante también hay un pozo que representa a Pachamama y a la cual también le rinden culto en el mes de agosto. Inclusive en las mismas fiestas pueden celebrar a la virgen y a Pachamama.

Tanto con la virgen, como con la Pachamama y la coca, el especialista establece una relación particular: a ellas les habla, lee y consulta. Muchas de las curaciones que hacen los practicantes no son exclusivamente terapéuticas, y en este sentido pienso que las *prácticas curanderiles* no son lo mismo que las *prácticas de cura*, sino que las primeras implican prácticas interrelacionadas como las prácticas con intención terapéutica y las prácticas con intención mágicas, que en este trabajo las entenderemos y analizaremos como constituyentes de una misma dimensión.

El ‘toque del rayo’ es algo que leí en los libros y etnografías del sur andino y de los andes centrales, pero para el noroeste argentino también hay bibliografía sobre el reconocimiento de un poder extra humano basado en el rayo —esa potente corriente electromagnética que cae a la tierra como descarga.

En las etnografías realizadas localmente he detectado que la forma más fuerte y peligrosa de ‘recibir el rayo’ es que la descarga eléctrica atraviese el cuerpo de la persona y salga de él. Sólo quien considera a la naturaleza como sujeto viviente y activo puede leer estos códigos y señales y traducirlos en pautas para la conducta humana (Fernández Juárez, 2010). Es particularmente interesante encontrar una persona a la que le haya caído un rayo literalmente puesto que, según la persona, el rayo lo ha matado y luego ha vuelto a la vida. La idea de que con el rayo las personas vuelven a nacer con la sabiduría innata para establecer una relación especial con las hojas de coca, está muy difundida en el noroeste argentino⁵⁰.

Es interesante ver en el trabajo de campo como se materializan las prácticas mágicas y los distintos *modos de hacer* con coca de las personas que han sido tocados por el rayo, pues ellos trabajan con las crisis ocasionadas por la enfermedad y desarrollan diferentes estrategias terapéuticas, como así también un conocimiento exhaustivo de las hojas de coca —y en general de la farmacopea andina— y practican modelos curativos de carácter mágico ceremonial. Su trabajo en la lectura de la coca otorga un formato narrativo al consultante coherente y preciso que se va adaptando a la situación que lo aqueja. Ellos se adentran en los secretos de la coca (Fernández Juárez, 2002:103).

En interacción con el especialista/practicante la coca indica:

⁵⁰Lingüísticamente la expresión *illäpu* (rayo o relámpago en quechua) es una palabra compuesta, *illa* connota energía, por otro lado, *apu* hace referencia a mayor jerarquía, ambas expresiones al formar una palabra compuesta como *illäpu* se pueden entender como energía de la más alta jerarquía. En este contexto recibir el impacto del rayo equivale a recibir la energía benigna que genera sabiduría y es una marca natural para llegar a ser *yatiri* o *kallawaya*.

- ✓ El tipo de dolencia, enfermedad o carencia aflictiva que afecta al enfermo
- ✓ El tratamiento a seguir
- ✓ Los seres o personajes implicados
- ✓ El tipo de ofrenda.

A diferencia de los especialistas/practicantes que trabajan en las inmediaciones del mercado central, los que trabajan en los parajes no realizan propagandas en los medios de comunicación, siendo más bien conocidos por el *boca en boca*⁵¹, al que definiré como una *manera oral de transmitir una información secreta*, como lo es este oficio subterráneo. Los curanderos de los parajes son conocidos en sectores populares, tienen un prestigio y una ubicación social privilegiada en cuanto al respeto que inspiran entre los pacientes/consultantes.

Las técnicas mágicas que registré en el trabajo de campo en estos espacios de los parajes, visualizan una relación especial del especialista/practicante con la coca, más que nada en lo que se conoce como el *ritual del sortio* (echar, esparcir las hojas de coca por la manta). Pero las hojas no solo son leídas por el especialista ritual, ellos demuestran el sentido práctico del saber/hacer con coca, pero también el sentido práctico del poder/hacer con coca. Mientras se echan las hojas desde arriban van cayendo, y el practicante les habla en un momento liminal donde se espera que ellas caigan y designen una respuesta a la consulta.

En las micro-etnografías en los consultorios de los especialistas/practicantes de coca, y más específicamente en el ritual de lectura de coca, he notado la repetición de ciertos elementos que pueden ampliar las características descritas para las tierras altas de Perú, Bolivia y del NOA.

51 El boca en boca es una expresión que la usaré para referirme a la comunicación de persona a persona sobre las experiencias vividas con los especialistas.

Elementos	Práctica en el campo
Sortio de coca	Todos los practicantes populares con los que trabajé hacen el sortio con coca.
Rastreo con coca	En general la lectura de coca sirve entre otras cosas para rastrear cosas robadas o perdidas. Todos los practicantes populares con los que trabajé utilizan la coca para rastrear cosas.
Lenguaje sagrado	Me refiero a la utilización de una comunicación particular de parte de los practicantes populares con la coca, muchas veces esta comunicación se hace en un lenguaje incomprensible para la investigadora. Otras veces se realiza en quechua o aymara.
Rezos católicos	En todas las secciones de lectura de coca se realizan todo tipo de rezos católicos (padre nuestro, Ave María, persignación) y se utilizan la mediación también de santos y vírgenes católicas.

Cuadro 7: Prácticas con coca.

6.3 Estableciendo relaciones entre los datos y los *modos de hacer* con coca

Como hemos visto, he comenzado describiendo los espacios de la coca ritual partiendo de las definiciones conceptuales tomadas en el mismo para poder acercarme a las prácticas de adivinación, diagnóstico y terapia ritual practicadas por personas complejas, como son los especialistas/practicantes en el valle de Salta. En el escenario local se ve claramente la existencia de un tronco andino, de origen aymara-quechua, que se manifiesta en los *modos de hacer* de estos practicantes populares registrados en las etnografías. Las prácticas rituales y curativas que hacen referencia a la medicina popular, derivan de la espiritualidad indígena, de tradiciones ancestrales de las tierras altas amerindias (Andes Centrales, surandino y NOA) recreadas en una diversidad de estilos de comunicación con la planta de la coca en rituales terapéuticos locales.

Localmente las hojas de la planta de la coca constituyen uno de los componentes más destacados de la psicoterapia popular nativa, al igual que en Bolivia y Perú. Con la psicoterapia nos referimos al sistema de prácticas a partir de las cuales el practicante ritual puede curar o hacer curar, con la utilización de una amplia red de plantas y remedios naturales, y del establecimiento de relaciones con distintos tipos de seres no humanos.

En el trabajo de campo se ve que estas categorías nunca corresponden a una única práctica, sino que en cada intersticio donde se *hace con coca* se yuxtaponen diferentes esferas o dimensiones de lo social que diluye las fronteras categóricas de la/s cura/s.

En mi trabajo etnográfico puse la mirada en las prácticas de aprovechar la planta con fines rituales y mágicos. Estos modos tienen que ver con:

- a) La adivinación
- b) El diagnóstico
- c) Las terapias

En el caso de estos *modos de hacer* con coca que quiero describir, encuentro localmente una variedad de personas que se dedican a leer e interpretar la coca; ellas pueden ayudar a dibujar el mapa relacional de sujetos que curan y hacen magia con coca en Salta.

Modos de hacer	Concepto	Práctica
<p>Adivinación</p>	<p>Consiste en la acción de adivinar algo sin utilizar procedimientos basados en la razón ni en conocimientos científicos, especialmente si para ello se utiliza la magia, la interpretación de signos de la naturaleza, etc. En nuestra etnografía es el caso de interpretar las hojas de coca, que hacen de oráculo.</p>	<p>Prácticas visibles: la adivinación acontece en los casos en que el practicante popular, sin preguntar nada al paciente, le adivina el presente. Es decir que, sin conocer la situación por la que está pasando el paciente, puede interpretar las hojas de la planta de la coca que son las que le dicen ese presente, y también el pasado y futuro. El significado se construye en relación a las posiciones de las hojas. Se elige una que es la que representa al paciente cuya condición se interpreta en el sentido de otras hojas en relación con lo que representa para ella.</p> <p>La adivinación brinda información que indica el estado general del paciente y a veces el tejido de su futuro.</p> <p>Esta técnica es muy generalizada en los Andes y el sur andino</p>

Modos de hacer	Concepto	Práctica
		<p>También por ejemplo con las hojas de coca se puede adivinar el extravío de cosas o animales, pues sirve para rastrear.</p> <p>Acontece de esta manera: el practicante popular esparce hojas de coca sobre una manta (aguayo) tejida de lana, y de acuerdo al lugar donde caen, a la forma y al como caen las hojas, pueden ser leídas (interpretadas) por el mismo. Cabe resaltar que la lectura se realiza en una comunicación que el practicante realiza con los espíritus tutelares, tanto de la planta como la Pachamama, y los dioses católicos, en el mismo acto de tirar (sortiar) las hojas. La comunicación se realiza en un lenguaje simbólico, que solo conoce el especialista ritual.</p>

Modos de hacer	Concepto	Práctica
<p align="center">Diagnóstico</p>	<p>Alude, en general, al análisis que se realiza para determinar cualquier situación y cuáles son las tendencias. Esta determinación se realiza sobre la base de datos y hechos recogidos y ordenados sistemáticamente, que permiten juzgar mejor qué es lo que está pasando.</p>	<p>Prácticas visibles: hay una verdadera fase de diagnóstico que comprende primero una determinación general del paciente y luego una búsqueda más específica del mal la práctica del diagnóstico son aquellas en las que el especialista ritual a partir de las quejas de los pacientes comienza a sortiar las hojas de coca sobre un aguayo, mientras los pacientes siguen relatando los padecimientos y motivos por los que recurren al practicante popular</p> <p>Acontece de esta manera: el diagnóstico no se hace de acuerdo al cuadro clínico sino según su causa anímica o mágica, puesto que se considera que muchas patologías tienen que ver con las emociones y la intensión de la conciencia. El practicante popular establece una comunicación con <i>seres no humanos</i>, a los que les van preguntando cuales son las enfermedades o angustias de los</p>

Modos de hacer	Concepto	Práctica
		pacientes para buscar una solución para los mismos, mientras esparce las hojas sobre la manta.
<p>Terapia ritual</p>	<p>El modelo ceremonial básico de la terapia consiste en una serie de pasos que debe seguir el paciente para tratar mediante mantras y rezos, y la ingesta de yuyos y/o plantas medicinales. El practicante popular manipula instrumentos y ejecuta diversas operaciones para conducir al cambio en los pacientes.</p>	<p>Prácticas visibles: una vez realizado el diagnóstico, el especialista ritual conversa con el paciente y le pide que realice exactamente lo que él indica y de la manera en la que él lo indica. De manera que se establece un pacto con el paciente donde tiene que seguir la terapia aconsejada por el practicante popular. Esta terapia a seguir también es consultada a las hojas de coca, las cuales les van indicando al especialista las maneras de hacer la terapia ritual.</p> <p>Acontece de esta manera: en los rituales terapéuticos existe un aspecto sagrado y mágico, ya que una terapia ritual puede consistir en traer ropa del paciente a ser curado, una ropa</p>

Modos de hacer	Concepto	Práctica
		<p>interior, una remera y un par de medias, las cuales son atadas con unas cintas de colores rojos, verde, amarillas, lilas, y son sahumadas junto a mantras y rezos católicos. O también cuando se fricciona los cuerpos de los pacientes con esencias de plantas (romero, ruda) mientras se realizan oraciones y rezos católicos (Ave María, padre nuestro) y se pide protección y sanación de forma secreta.</p>

Cuadro 8: Modos de hacer con coca en contextos locales.

Las arriba mencionadas son prácticas que corresponden a un oficio secreto. En el caso de las personas que leen la coca se entiende que, el mismo, es específico de aquellos que tienen un don. Las prácticas se sitúan en las fronteras intermedias entre magia y cura, e incluyen vínculos personales y experiencias vitales entre los pacientes y los médicos populares. Las relaciones entre las tradiciones indígenas y los contextos curanderiles de las márgenes de la ciudad manifiestan sentidos prácticos de la ritualidad y la terapia.

Los resultados obtenidos de la etnografía se refieren a:

- 1) Reconocer al valle de Salta como área de estudio con historicidad y composición geográfica-poblacional con un alto porcentaje de especialistas/practicantes andinos.
- 2) Identificación y acompañamiento de los practicantes como agentes de cura (curanderos, médicos, chamanes, brujo, etc.) y de intermediación con los pacientes/consultantes.

Siguiendo los movimientos y agencias de la coca, en este capítulo intenté demostrar la circulación de la coca por espacios específicos como en los márgenes de la ciudad, donde las practicas con coca son populares y se conectan con reconfiguraciones indígenas. Este panorama me permite visualizar cómo los pobladores locales se relacionan de una manera íntima con la coca, lo que permite imaginar y percibir las epistemologías y ontologías de la planta entre los mismos. Si bien éstas pasan desapercibidas, es mi trabajo ponerlas en debate y traerlas a colación a partir de su descripción y análisis. En estas epistemologías la coca hace hacer, ella otorga el poder de manipular la realidad y permite modificarla.

7. LA COCA DEL ESPACIO DOMÉSTICO AL ESPACIO DEL CURANDERO.

He de destacar que para el valle de Salta, la llamada 'medicina doméstica' es una de las principales prácticas para la cura de las perturbaciones. Cuando el problema de salud excede los conocimientos tácitos dentro del ámbito familiar, se recurre a la búsqueda de un practicante popular (más comúnmente conocido como curandero). La búsqueda de ésta persona es también algo que circula en círculos cerrados, es decir que siempre la recomendación de un curandero viene del lado de un pariente o alguien cercano a la familia. De manera que el acudir o necesitar un curandero es una cuestión que incumbe a toda la familia del enfermo o doliente, quien pasará a ser un paciente del practicante popular.

En las microetnografías realizadas para el Valle de Salta, participando de actividades que ofrecen las autoridades de los distintos municipios del Valle de Lerma, he corroborado que estos especialistas son requeridos por las autoridades gubernamentales locales para hacer los rituales que ya están instalados en el calendario ceremonial de muchas instituciones. La práctica de recurrir al que sabe/hacer es cada vez más visible ya no solo en los medios de comunicación sino también, como mencioné, en la vida cotidiana de las personas que viven en el Valle de Lerma. Hay un reconocimiento de la autoridad que despliegan estas personas, entendiendo a la persona como un concepto amplio que integra a la persona física pero también espiritual, con un don establecido en su status en la comunidad como lo es el saber y el poder hacer con coca.

Localmente encontré que los especialistas/practicantes de cura y magia con coca, pueden confirmar la existencia de un mundo relacional donde las personas no están restringidas al ámbito físico de sus cuerpos, sino también a lo espiritual. Expresan la relación inevitable entre ellos mismos y la coca, que propician esquemas de complejas relaciones de compañerismo en el trabajo que realizan.

Sin embargo no encontré en el trabajo de campo practicantes populares que tengan un conocimiento cristalizado en el tiempo, sino que ellos mismos son especialistas que incorporan y reconfiguran constantemente diversos elementos para la cura. Si bien practican terapias holísticas, es sumamente difícil establecer una frontera tajante entre sus conocimientos sobre la preparación y uso de remedios tradicionales, de su capacidad de manipular la coca, etc.

Existen aquellos practicantes que no son visibles, y cuyo trabajo es secreto y solo se conoce a través de la oralidad, ellos trabajan en los márgenes, en los bordes, en lo liminal, y no salen en ningún escenario más que el propio espacio de consulta y atención de pacientes.

Cada practicante utiliza diferentes estrategias y factores que estructuran la terapia espiritual, así como también el espacio es transformado por tornarse en la sede de un trabajo terapéutico y mágico, en este sentido ellos mismos producen el espacio de consulta. Son ellos los que toman la coca como elemento mágico, pues es fundamental para el desarrollo de sus conocimientos. De igual manera todos los practicantes utilizan la coca como acción protectora durante el ritual de curación a partir del coqueo, o bolo de coca en la mejilla.

A continuación presento un cuadro-resumen para organizar las ideas antes expuestas sobre la clasificación de los practicantes populares, sus lugares de procedencia y la muestra tomada en el trabajo de campo.

Lugar de procedencia	Especialistas/Practicantes muestreados	Características (acento, elementos, lugares donde realizan sus trabajos, atribución de su propio don, diferencias por género)
Andes Centrales (Perú)	1) "Chaman indio Ángel Negro" oficio curandero- parapsicólogo	Publica su trabajo en el periódico local (Nuevo Diario) y tiene propaganda en los canales de televisión local, donde menciona el rastreo de cosas perdidas o robadas con la hoja de coca. Realiza trabajos de amarres de amor, retornos, unión de parejas, destruye brujerías diabólicas, cura hogares. Maneja la lectura de la coca.

Lugar de procedencia	Especialistas/Practicantes muestreados	Características (acento, elementos, lugares donde realizan sus trabajos, atribución de su propio don, diferencias por género)
	2) "Maestro Psíquico y sanador Dalí"	Publica su trabajo en el periódico local (Nuevo Diario). Experto en relaciones de pareja, amarres, evita divorcios, apresura matrimonios, aleja los rivales o enemigos, brinda consejos y orientación. Resuelve problemas y enfermedades. Utiliza la magia para realizar sus trabajos. Maneja la lectura de la coca.

Lugar de procedencia	Especialistas/Practicantes muestreados	Características (acento, elementos, lugares donde realizan sus trabajos, atribución de su propio don, diferencias por género)
	3)"Cesar Miguel" parapsicólogo y chaman	Publica su trabajo en el periódico local (Nuevo Diario). Trabaja problemas de amor, celos, violencias, dinero, enfermedades raras, impotencia, alcoholismo. Con secretos y rituales. Maneja la lectura de la coca

Lugar de procedencia	Especialistas/Practicantes muestreados	Características (acento, elementos, lugares donde realizan sus trabajos, atribución de su propio don, diferencias por género)
<p>Sur Andino Bolivia- altiplano</p>	<p>1) "Yatiri"</p>	<p>Publica su trabajo en el periódico local (Nuevo Diario). Hombre que posee pacto con el diablo, se autodenomina el rey de la brujería y del vudú. Fue tocado por el rayo. Realiza amarres de amor, a la distancia, sanaciones de enfermedades, florecimiento de casas y conjuros mágicos. Maneja la lectura de la coca.</p>

Lugar de procedencia	Especialistas/Practicantes muestreados	Características (acento, elementos, lugares donde realizan sus trabajos, atribución de su propio don, diferencias por género)
Sur Andino Bolivia- altiplano	2) "Profesor Luis Alberto el brujo del norte"	Publica su trabajo en el periódico local (Nuevo Diario). Trabaja problemas de parejas, retornos, amarres, florecimientos de personas y situaciones. Maneja la lectura de la coca.
Sur Andino Bolivia- altiplano	3) "Amparo y Facundo brujos del amor"	Publican sus trabajos en el periódico local (Nuevo Diario). Practican una brujería pactada con el diablo. Trabajan con amarres, destruye y aleja enemigos. Entre sus <i>modos de hacer</i> con coca menciona en su publicación la utilización del Extracto de Jarabe de Coca para la impotencia. Maneja la lectura de coca.

Lugar de procedencia	Especialistas/Practicantes muestreados	Características (acento, elementos, lugares donde realizan sus trabajos, atribución de su propio don, diferencias por género)
<p>Valles Calchaquíes (Salta)</p>	<p>3) “Don Arancibia” medico curandero</p> <p>1) Doña María curandera</p>	<p>Es reconocido por <i>el boca a boca</i>, no hace propaganda en ningún medio. Fue tocado por el rayo. Adivina, diagnostica y hace terapia ritual con hojas de coca. Trabaja curando diferentes dolencias y enfermedades, con remedios naturales como pomadas de romero, jarabe para diferentes dolencias como hígado, riñón, pulmones, reuma, receta distintas clases de té de yuyos, hace fricciones, sahúma al enfermo.</p> <p>No publica en los medios locales, es conocida por el boca en boca. Fue tocada por el rayo, adivina con las hojas de coca solo si el paciente-consultante le pide que lo haga.</p> <p>Cura con piedras, succionando con ellas las enfermedades. Trabaja en secreto con la ayuda de santos católicos.</p>

Cuadro 9: Modos de hacer y especialistas rituales en contextos locales

Estos especialistas/practicantes de la coca ritual que se han encontrado en Salta, en los márgenes de la ciudad homónima, son parte de los curanderos del Sur; aquellos cuyas prácticas rituales están silenciadas, pasan desapercibidas y siguen siendo catalogadas como profesiones fuera de toda racionalidad occidental, supersticiosas, subyugadas al saber/poder de la medicina oficial, la biomedicina. Sin embargo, más allá de la existencia de “charlatanes” o embaucadores personificados como curanderos, existe una proporción de estas personas que demuestra la existencia real de seres que entran en contacto con diferentes dimensiones de la realidad.

Y acá puedo reflexionar en el realismo ontológico relacional, dentro del cual tienen efectos influyentes las prácticas con coca ritual por parte de estos especialistas/practicantes. Pues considero que existen realidades creadas a partir de la interacción de sujetos, de los humanos y la coca.

Estos especialistas/practicantes fueron consultados muchas veces durante el trabajo de campo, por lo que puedo establecer una diversidad de personas dedicadas no solo a la lectura de coca, sino que éste ritual va acompañado dinámicamente de otras formas de hacer con diferentes aspectos de la vida cotidiana de estos curanderos. También pude realizar un análisis de la diferencia y desigualdad entre los mismos, y con la sociedad mayoritaria, donde ocupan un lugar marginal y estigmatizado por la cultura occidental.

Creo que estos grupos de especialistas localizados en el Sur político, son agentes que activan una agencia y entran en relación con aspectos que, hasta hoy, fueron silenciados en los análisis de los rituales. Estos aspectos tienen que ver con lo que ya se mencionó acerca de que el ritual de lectura de coca constituye una recreación de la intimidad presente e instantánea con el cosmos, tanto para los especialistas/practicantes como para los pacientes/consultantes.

7.1 El saber hacer y el poder hacer en/con/sobre los cuerpos

Me parece interesante comenzar analizando la oratoria de los especialistas/practicantes de la coca ritual. Dicha enunciación manifiesta el conocimiento y la cosmología de los mismos. Por ello volveré sobre la figura del especialista/practicante y de la relación que éstos tienen con sus pacientes/consultantes.

Las palabras rituales que ellos utilizan influyen sobre los pacientes, quienes activan procesos perceptivos, como el visual, el auditivo y emocional, que construyen significados. Durante el mismo acto de leer la coca, el especialista maneja un código visual y sonoro, y es en esta enunciación, donde reside la memoria. En la lectura de la coca no solo se describe la realidad del paciente, sino que también se describen su conciencia, en este sentido creo que hay una centralidad en el cuerpo del paciente/consultante.

Los pacientes con los que he interactuado en el trabajo de campo son personas pertenecientes a sectores subalternos, populares, que tienen la práctica de asistir a los consultorios de los curanderos para resolver problemas relacionados con diferentes aspectos de la vida. Ellos acuden al curandero:

- para contrarrestar algún síntoma de alguna enfermedad.
- para saber qué está pasando en los cuerpos de las personas y en sus espíritus.
- cuando no se encuentran respuestas a las situaciones vividas.
- cuando la medicina oficial no garantiza la salud de las personas.
- cuando algún ser querido tiene dificultades en la vida.
- cuando se quieren encontrar culpables o responsables de situaciones.
- cuando se está por emprender algún negocio o viaje.

-por problemas de huesos.

Hablé con muchos pacientes/consultantes, los cuales me van diciendo cómo es y cómo atienden los curanderos. Ellos me definieron diferentes técnicas terapéuticas e itinerarios usados por los especialistas que consultan, estos itinerarios dependen de la queja que tienen los pacientes. La mayoría afirma que los curanderos son verdaderos terapeutas porque te dan los remedios para poder tener una cura real y te dan guía de pasos a seguir para restablecer la armonía de la situación por la que se lo consulta.

Ante cada variada situación los curanderos contienen a sus pacientes. En este sentido pienso que no se puede hablar de cliente, puesto que hay en juego una relación de amistad y confraternidad entre los especialistas de la coca ritual y sus pacientes. Todas las personas pacientes/consultantes con las que he interactuado me han afirmado este hecho, el curandero se involucra y trata de ayudar a sobrellevar la situación, como lo hace un terapeuta psicológico, pero más completo pues puede hacer/hacer al paciente para lograr una mejoría.

El acto sobre el cuerpo del paciente, que es común a los curanderos de los márgenes de la ciudad, es la práctica del sahumado; con el cual se pretende alejar “las malas ondas”, “las energías negativas”. Esta técnica se aplica sobre los cuerpos de los pacientes pero también a la extensión de los cuerpos como son las ropas; por ejemplo, remeras, ropa interior, medias, a las cuales se las coloca todas juntas y se las sahuma con el humo. Junto al acto de sahumar se realizan en la mayoría de los casos los rezos correspondientes al catolicismo. Generalmente el sahumado se realiza dentro de un brasero del que disponen los especialistas, y con el cual hacen la limpieza echando a la brasa distintos componentes de hierbas aromáticas y curativas como el romero, el incienso, la mirra.

Sobre el cuerpo de los pacientes/consultantes también se esparce el sonido de la campanilla, a ambos lados de la cabeza y arriba, en el pecho y en la espalda, de

manera que este sonido envuelve al paciente. También sobre el cuerpo de los pacientes se hace la señal de la cruz, tanto en la cabeza, como en el resto del cuerpo. Las prácticas siempre van acompañadas de rezos y oraciones, peticiones y ofrendas a los santos católicos por parte de los especialistas practicantes, los mismos son invocados para mediar en la curación del paciente.

Los pacientes/consultantes que operaron como mis interlocutores eran todos cristianos, por lo que conocen la liturgia católica de los rituales de curación —al menos de los curanderos a los que asisten. Por lo que me animo a decir que acuden con mucha fe en el curandero para poder salvar su situación. Durante mis largas estadías en las salas de espera me he encontrado con diferentes emociones expresadas en las caras y en los cuerpos de los pacientes/consultantes. En ellos se reflejan la preocupación, el cansancio, la ansiedad, la soledad; otros fuman, otros duermen. Es decir que se ponen en relación múltiples subjetividades que son mediadas por la coca, la cual intercede para la ayuda de los pacientes/consultantes. En este sentido es que hablaba de la agencia de la coca, la cual hace/hacer tanto al especialista como los pacientes.

Es decir que el acto ritual de leer la coca, conecta no solo diferentes dimensiones de lo real, sino que conecta al especialista/practicante con su paciente. Pues la coca va marcando el camino —el 'taqui'—, que va construyendo la vida del paciente, cuyo recorrido es analizado por el especialista. Las prácticas que se devienen en este ritual de lectura —la adivinación, el diagnóstico y la terapia— son parte de este mundo dinámico que es el consultorio del curandero que interviene en los espíritus y cuerpos de sus pacientes.

Por último, la forma de intervención directa sobre los cuerpos de los pacientes/consultantes se da en casos en que los curanderos realizan masajes sobre zonas doloridas, o para activar otras partes del cuerpo mediante pomadas o alcoholes especialmente preparados. Por lo general los modos y las formas de hacer/hacer a los

pacientes consiste en dar el ejemplo de cómo se debería continuar con los masajes o remedios que él mismo indica. Las recetas son verdaderos itinerarios terapéuticos que manifiestan un compromiso con los pacientes

7.2 El ritual como contexto relacional

La modalidad expresiva de los rituales supone la escenificación de las representaciones compartidas, la dramatización de los conflictos sociales y un lugar propicio para la negociación y transformación de éstas. Es decir que los rituales no sólo mantienen las formas de los tiempos remotos, sino que incorporan los cambios en el campo cultural, introduciendo nuevos referentes simbólicos, representaciones cognitivas y modalidades expresivas (Turner, 1988; Peirano, 2001).

En mi reflexión sobre los contextos rituales etnografiados, asumo que ellos pueden ser considerados como interfaces: como aquellos espacios construidos desde determinadas subjetividades, donde se desarrollan los intercambios que permiten la comunicación en los distintos niveles de la realidad social. En este sentido, el contexto ritual se siente y se vive como un estado liminal, es decir un espacio en el cual el presente puede ser expandido, donde a través de la eliminación de las formas y los límites todos los sujetos allí presentes saben qué hacer y cómo hacerlo en la abstracción de lo concreto. Es allí donde se “lugariza” la experiencia. “Es el ritual el procedimiento por el cual el presente puede ser expandido dando visibilidad a la diversidad epistemológica del mundo. La efectividad del ritual tiene que ver con la empatía, definida como una comunicación afectiva” (Albuquerque, 2009: 24).

Definiendo vías de comunicación que trascienden el corto espacio-tiempo de la intervención curanderil en los consultorios, considero que el alcance de los actos rituales va más allá (o más acá) de lo que sucede cuando la puerta del cuarto, donde trabaja el/la especialistas/practicante, se cierra: como una onda, el ritual se expande a la

liminalidad de los márgenes, recreando epistemes y realidades desapegadas de lo cotidiano.

Es así como en mi aproximación a las salas de espera de los consultorios de los curanderos tengo en cuenta que estos espacios también forman parte del ritual y presenta elementos que revelan la relación entre el espacio cotidiano de los sujetos que allí transitan y el espacio de intervención de los especialistas/practicantes. De esta manera, el ritual pierde autonomía respecto a lo cotidiano y se entrama con él en las líneas de lo liminal, de lo marginal, de lo que está en los bordes.

Una vez aprehendida la liminalidad del caso de las esperas en los consultorios de los especialistas/practicantes, introduzco otro elemento a la discusión: la necesidad de un abordaje de las *plantas en contexto*, que las considero unidas a prácticas y significados sociales más allá de las cualidades bioquímicas de sus principios activos.

El ritual de la lectura de coca se lleva a cabo en un medio mágico diferenciado, puesto que tiene un rito de inicio y un rito de salida. El rito de inicio comienza cuando los pacientes/consultantes reciben su número para ser atendidos, pues desde ese momento se entra en un estado de liminalidad en la sala de espera del consultorio. Desde este momento el paciente/consultante comienza su camino hacia la cura o arreglo de la situación que lo aqueja, allí es donde comienza a relacionarse con los otros pacientes/consultantes que le aconsejan o le van diciendo el cómo será su encuentro con el especialista/practicante. El rito de salida comienza cuando el especialista comienza a darle las recetas o itinerarios terapéuticos y rituales para lograr esa cura. Cuando sale del consultorio se va transformado y se retira con grandes expectativas sobre su problema.

Es decir que el ritual podría ser diagramado con los siguientes elementos:



Figura 2: Esferas rituales en los consultorios de los especialistas

He analizado estos espacios rituales en base a la experiencia relatada por mis interlocutores, y por mi propia experiencia en estos espacios. El modelo propuesto para este análisis de los *modos de hacer* con coca en espacios curanderiles, es propicio para generar un modelo teórico que entre diálogo con otras realidades etnográficas, en donde la coca juegue un papel central en la generación de contextos y liminaridades particulares.

7.3 Unidad de análisis: rituales de lectura de coca

En las etnografías realizadas vi que los especialistas en leer la coca, manifiestan una equivalencia (cuerpo humano=hoja de coca), desde la cual pueden asociar secciones de la hoja con partes del cuerpo del paciente/consultante; significando el cuerpo de la hoja de coca y de la persona en el ámbito del ritual de adivinación y diagnóstico.

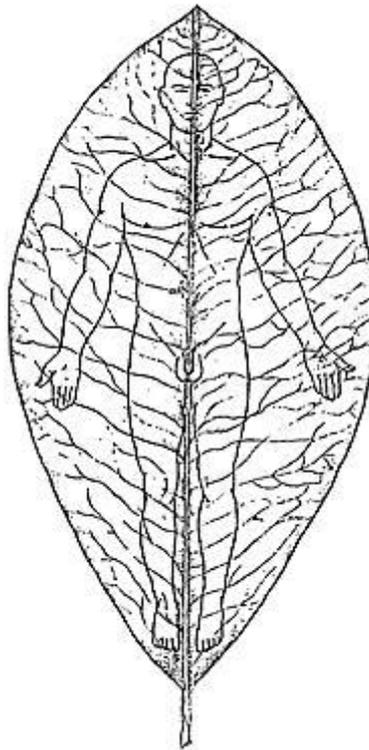


Imagen 15: Tomada del artículo de Emanuel Amodio (1993-1994). Hoja/Persona.

Es una sola hoja la que se homologa a la persona, ella representa al consultante y su estado físico, y las hojas cercanas permiten una primera interpretación de los problemas de los consultantes; o una primera descripción de eventos cuando se trata de un proceso adivinatorio. La hoja es elegida por el especialista para representar/homologar al consultante.

Pero la hoja/persona debe estar acompañada por una serie de hojas, que funcionan como “operadores relacionales” entre ellas, pues su significado está basado en la relación que tienen unas con otras. Algunos expertos en cultura quechua y aymara plantean que cada hoja está imantada mientras se encuentran juntas conformando el texto que el especialista/practicante puede interpretar para conseguir reconstruir la “historia” del consultante; es decir, para poder proponer una historia explicativa, dinámica y en movimiento. Y en éste aspecto coincido con Emanuel Amodio cuando dice que el mundo que se quiere representar es un mundo dinámico por lo tanto lo es también su representación. En las etnografías también he visto que las hojas que funcionan como “operadores relacionales” permiten la construcción dinámica de estas “historias”, donde el consultante puede encontrar respuesta a su pregunta (Amodio, 1993-1994:130).

El trabajo de lectura de coca en los casos analizados tiene en general una estructura similar que resumo con la siguiente imagen. Cabe aclarar que la misma fue construida en base al trabajo de campo y a las experiencias propias con los especialistas/practicantes, ya que muchos de los encuentros con ellos han sido anónimos, en el sentido que no se ha grabado nada, ni se han sacado fotos en las sesiones. Por lo que la propuesta de la siguiente imagen es la de mostrar una construcción de un modo de leer la coca, que involucra prácticas de adivinación, diagnóstico y terapias.



Imagen 16: Modo de leer la coca en practicantes populares del Valle de Lerma, realizado digitalmente a partir de los datos de campo

Los especialistas/practicantes locales eligen la coca/persona y sus dos aspectos principales que tienen que ver con el contexto tanto del cuerpo material como del cuerpo social del paciente; es decir, tiene en cuenta los aspectos de la salud por un lado y el trabajo y la pareja por el otro; serían las hojas que hacen de “operadores relacionales”. De éstas variables surgen las primeras ideas y percepciones de los mismos con respecto a sus pacientes/consultantes. Las demás hojas de coca son tomadas con ambas manos y las van tirando unas sobre otras armando un colchón de hojas en forma rectangular. Los practicantes populares mientras van esparciendo las hojas (‘sortiandolas’), van hablando en lenguaje intrínseco, en comunicación con las hojas de coca, pues “la hojita no miente dice la verdad” (especialista/practicante interlocutor).

En lo que respecta a la práctica adivinatoria con coca puedo decir que trabajan con el modo anteriormente ilustrado; se elige a la hoja/persona y sus aspectos fundamentales. Allí es donde se da la primera adivinación que es saber qué aspecto aqueja al paciente, si es una enfermedad del cuerpo o del alma. Una vez que se sabe cuál aspecto está en desequilibrio, se procede a indagar más profundamente sobre los posibles motivos causales del mismo. Todo ello sin que el paciente diga nada al practicante, sino que este va profetizando lo que comprende de su comunicación con la coca.

Para lo que es la práctica de diagnóstico con coca, los especialistas/practicantes trabajan de este mismo modo, donde también se elige la hoja/persona, se abren los aspectos mencionados, pero mientras el practicante va conversando con las hojas, lo hace con el paciente; para de este modo ir interpretando lo que los aspectos constituyentes del problema o enfermedad van develando con respecto a la vida del paciente; por ejemplo, si el aspecto salud es el problema, se va indagando en los síntomas para ir determinando mientras le pregunta a la coca o le pide que ayude a conocer el diagnóstico de la enfermedad que aqueja al paciente. Esta es una verdadera

fase de diagnóstico que comprende primero una determinación de la condición general del paciente y luego una búsqueda más específica del mal.

En el diagnóstico se ponen en relación los elementos constitutivos de la vida material y espiritual del paciente, se considera que los sentimientos y las penas también pueden causar las inconstancias en la vida ritual de las personas. Por ejemplo las peleas matrimoniales, o las pérdidas o alejamiento de seres queridos también modifican el equilibrio psicofísico de las personas.

Las prácticas terapéuticas están estrechamente ligadas a las prácticas de diagnóstico. De hecho, ya en el diagnóstico con coca se comienza con el itinerario terapéutico a fin de terminar con la enfermedad o mal. Principalmente se comienza con una limpieza de la persona afectada mediante el sahumado con incienso, para que la petición del paciente llegue mediante el humo a las esferas celestes donde moran los dioses católicos. De ahí el practicante indica, previa consulta a la coca, cuáles serán los elementos que necesitará para llevar adelante la cura; tales como, ropa interior del paciente o foto, cintas de colores, velas, pañuelos de colores, y otros. Esto con respecto a la cura por secreto mágico, pero también los practicantes recetan remedios hechos a base de plantas medicinales, ungüentos y pomadas.

La secuencia del ritual de lectura de coca puede o no comenzar con la adivinación. Algunos pacientes prefieren esta práctica ritual, otros directamente solicitan al especialista/practicante que les haga el diagnóstico con coca para buscar una mejoría de la situación. A continuación del diagnóstico se solicitan las terapias, el cómo hacer/hacer al paciente a través del poder/hacer con coca.

El trabajo de estos especialistas/practicantes es de *mediación* y se realiza mediante la comunicación con la coca cuya naturaleza es dispar a la del humano. La lectura de coca como técnica nemónica revela una intención, una voluntad de hacer/hacer a partir del trabajo de médium. Este trabajo de mediación de energías,

forma un triángulo en el que el especialista/practicante funciona como receptor-emisor, en el sentido de que es su trabajo el que implica una transferencia de la energía del paciente/consultante, a la coca/persona donde se plasman las dolencias del primero. Este trabajo de transferencia, por similitud o por contagio de la persona a la hoja que la representa, es una práctica mágica, y se plasmó en cada uno de los escenarios etnografiados.

El trabajo de los especialistas/practicantes incluye el trabajo terapéutico y el trabajo mágico, y comprenden un conjunto de conocimientos, prácticas y técnicas ligados a diferentes saberes terapéuticos y tradiciones indígenas con coca. Al estar tan imbricadas una con otras la dimensión terapéutica y la dimensión mágica, es muy difícil tratar de clasificar los *modos de hacer* con la coca, ya que implican necesariamente tener la capacidad de tomar a la coca y a los sujetos como agentes con vida social; que se comunican y entretajan en las redes de relaciones sociales más amplias y que conforman los mundos relacionales y multidimensionales.

Las prácticas se presentan no como gestos mecánicos eficaces sino como actos solemnes y auténticos del encuentro de un ser humano con una planta sagrada, maestra y de poder. Ellos, los especialistas/practicantes, se consagran a la magia de la lectura de coca, debido principalmente a los sentimientos sociales que produce la condición de los mismos (el haber sido tocado por el rayo). El toque del rayo ha separado momentáneamente el alma de los mismos y por esta condición, de que su alma volvió a su cuerpo, o que su cuerpo se volvió a constituir después de haber sido desarmado por el rayo, le da la condición explícita de mago; según Mauss (1979) todo sujeto capaz de desprenderse de su alma es un mago.

En la literatura de las tierras altas, se menciona que los “tocado por el rayo” que leen la coca, realizan también sacrificios de animales o de comida; banquetes para los dioses. Pero ellos también desarrollaron otros elementos con los que trabajan en la

lectura de coca. Estos elementos son por ejemplo las oraciones o mantras, rezos y diálogos con los dioses. Sin embargo en las microetnografías realizadas no encontré que los practicantes de la coca locales hagan sacrificios con animales, lo que si se encuentran son elementos en miniaturas y mucho sahumado, velas, cintas de colores, pero no he sido testigo de sacrificios animales.

Necesariamente tengo que hacer una referencia a estos especialistas/rituales como *personas* (per/sonare); palabra que viene del etrusco que significa la máscara a través de la cual (per) resuena la voz (del actor), ya que ellos, como personas, constituyen una manifestación pues fueron tocados por el rayo; es decir, ellos constituyen un agenciamiento particular de la relación que se establece entre ellos como humanos y la deidad andina del rayo. Este hecho de ser tocado por el rayo, a su vez es la base de sus regímenes de corporalidad, vividos y sentidos por ellos mismos.

Por ello propongo estudiar estas personas como multiplicidad, y sus cuerpos como el centro de agenciamiento de las relaciones interpersonales. Coincido con Tola en que la idea de cuerpo como centro de agenciamiento de las relaciones da lugar a la noción de “persona múltiple” o de multiplicidad que se manifiesta en devenir al adoptar diversos regímenes de corporalidad (Tola, 2005). El cuerpo de los especialistas/practicantes de la coca ritual es el principal instrumento de su magia, pues la marca del rayo no solo dejó marcas en sus cuerpos sino en sus personas.

7.4 Un caso de espera en el Paraje Los Huaicos en el valle de Lerma

El paraje Los Huaicos se encuentra ubicado a orillas de la ruta Provincial 21 que llega a la localidad de San Agustín. Allí se localiza una finca tabacalera, en la que hay actualmente —y desde hace 50 años— plantaciones y estufas para secar el tabaco. Dentro de la Finca de Los Huaicos están ubicadas las viviendas de los peones —trabajadores— que se diferencian de la casa de los dueños por la calidad de los

materiales y el estado de las mismas. La presencia de arbolados y plantas de tabaco en el lugar le dan un colorido verde al fondo marrón de la tierra que predomina en las calles.

La casa donde atiende el especialista/practicante de coca posee dos habitaciones, una más grande que la otra, donde se aloja la familia, hijos, nietos y su esposa. La otra habitación más pequeña es el espacio donde Don Arancibia atiende a sus pacientes/consultantes para realizarle algún trabajo que tenga que ver con dolencias, curaciones, itinerarios de alivio, adivinación y/o hechizos de protección, etc.

El paisaje rural de la casa donde trabaja Don A. se complementa con animales de corral sueltos en el patio, con el baño y la galería de la cocina fuera de las habitaciones, con los pisos de tierra, etc. La habitación donde ingresé, que es el lugar más íntimo de trabajo diario, tiene dos camas y muchas cosas amontonadas en cajas y bolsos. Don A. vive allí permanentemente desde que se jubiló en el año 2015.

El tiempo de espera para ser atendido se puede prolongar hasta 10 horas, por lo que la gente siempre trata de ir a la madrugada para recibir los primeros números que serán atendidos en el transcurso de la mañana. La atención de los pacientes/consultantes comienza rutinariamente a las ocho de la mañana; dato que la gente ya maneja. Una vez que llega, el curandero comienza a repartir números hechos en pedazos de madera escritos con lapicera, entre 22 a 25 números dependiendo de su disponibilidad, aunque casi siempre queda gente sin número para atención teniendo que volver en otra oportunidad.

Una vez que cada persona tiene su número, entra a lo que sería el fondo de la casa y se improvisa un asiento ya sea en los troncos de árboles ubicados horizontalmente para ese fin, o en otros lugares. Algunas personas llegan en vehículo por lo que salen de la finca y se quedan allí esperando que les toque el turno. Hay que señalar que para conseguir un número lo más bajo posible, para ser atendido más temprano, algunas personas van a hacer fila antes del amanecer a las 3 de la mañana.

Justo en frente de la finca hay una despensa de víveres donde estas personas, que van muy temprano en la mañana, pueden desayunar y luego almorzar en la espera a ser atendido. Allí en la entrada a la despensa se encuentra una gruta hecha en culto a la Virgen de Urkupiña, alrededor de la cual la gente improvisa siempre un asiento para esperar, cuando no lo hace en el patio de Don A.

Volviendo a este escenario del patio, es allí donde uno se entera de muchas cosas; donde si uno no conoce las reglas del juego puede aprenderlas, de manera dinámica pero subyugada al reconocimiento del curandero. Ninguna persona con la que hablé ha dicho algo negativo con respecto al conocimiento del mismo, sino que al contrario he encontrado un panorama positivo sobre efectividad del ritual mágico terapéutico basado en la lectura de coca que realiza Don A.

Las sesiones terapéuticas se realizan por orden de llegada, las personas pasan a la habitación para ser atendidas. Las causas por las que la gente asiste son muy variadas, es decir que este señor no solo cura enfermedades, sino que también acuden a él para encontrar cosas perdidas o robadas, para saber el futuro de algunas acciones, para solucionar problemas de parejas, y toda clase de enfermedades del cuerpo y del alma.

Don A. posee autoridad y respeto para los pacientes/consultantes, quienes se adecuan a las reglas del tiempo para ser atendidos. Cada día que trabaja es un ritual en sí mismo. El tiempo estimado de atención por cada paciente es más o menos de 30 minutos, dependiendo de los trabajos que tenga que hacer con cada uno de ellos. Desde el patio solo se escucha la campanita que suena cuando está terminando la curación. Todas las horas de “espera” se convierten en un estado liminal, donde la postura de los consultantes es de sumisión y expectación; donde se manifiestan también las reglas que se ponen en juego en este ritual de paso. Se pasa de un estado previo de ansiedad

y malestar, a un estado de separación y espera, para finalmente terminar después de la lectura de la coca en una persona renovada.

La modalidad de trabajo al interior del espacio curanderil consiste primero en el diagnóstico con la lectura de hojas de la coca, a partir del cual puede saber sobre el origen de las dolencias de los pacientes. Los dolientes llevan su propia coca, en general una bolsa de coca común; algunos la traen de su casa, otros la compran en el almacén del frente y otros se la compran a la esposa de Don A. Para leer la coca, separa algunas hojas y las tira en el aguayo que pone en la cama, este diagnóstico se hace teniendo muy en cuenta el estado emocional del paciente (reniegos, sustos, etc.).

De esta manera sabe cuáles son los males que aquejan, y a partir de ahí realiza las curas por secreto utilizando lenguaje verbal y corporal, con el sonido de la campanita y mantras o rezos católicos; en cada paciente realiza un ritual de curación invocando al dios cristiano y a la virgen. También trabaja sobre el cuerpo sin tocarlo, y sobre las ropas que los pacientes llevan. Es decir que puede curar sin la presencia del enfermo sino solo con sus prendas (remera, medias y ropa interior), que el propio especialista/practicante pide que lleven para poder realizar su trabajo mágico.

Durante los últimos ocho años me he dedicado a asistir a este espacio periférico e invisible para los ojos que no conocen sobre las prácticas de magia y curación con coca. Allí, dependiendo del momento del año, se encuentran las instalaciones de los troncos que sostienen la carpa que se coloca para la fiesta de la Virgen de Urkupiña — puesto que la familia de Don NA posee en su poder una imagen de la virgen que mide un metro de altura— a la cual le rinden homenajes, junto a un grupo de personas con las que celebran los rituales y las fiestas correspondientes al mes de agosto. De forma simultánea se celebra también, en este espacio, el ritual de la corpachada a la Pachamama, que se realiza en un espacio exclusivo dentro de la finca donde se realiza la ofrenda. En interrelación con ellas, con la virgen y con Pachamama, Don A. descifra

el sentido vital de la enfermedad de sus pacientes/consultantes, transfiriendo el pasado al presente, traslapando las memorias y los modos de hacer.

En este espacio se re configura una trinidad bastante particular que se diferencia de aquella descrita para el altiplano bolivianos por diversos autores (Fernández Juárez, 2004; Rivera Cusicanqui, 2015) de donde se conoce que siempre hubo trinidades indígenas en épocas preincaicas. Las antiguas trinidades han asumido caracteres panandinos, y pueden vivirse hoy en los espacios rurales y urbanos, en las prácticas de especialistas rituales tanto como en las grandes fiestas patronales celebradas a los santos y a las vírgenes.

En los casos que me toca vivir, siempre he encontrado una cierta trinidad anclada en el contexto ritual, ese intersticio liminal donde la agencia de la coca toma envergadura y actúa en relación con su dialogante interlocutor.

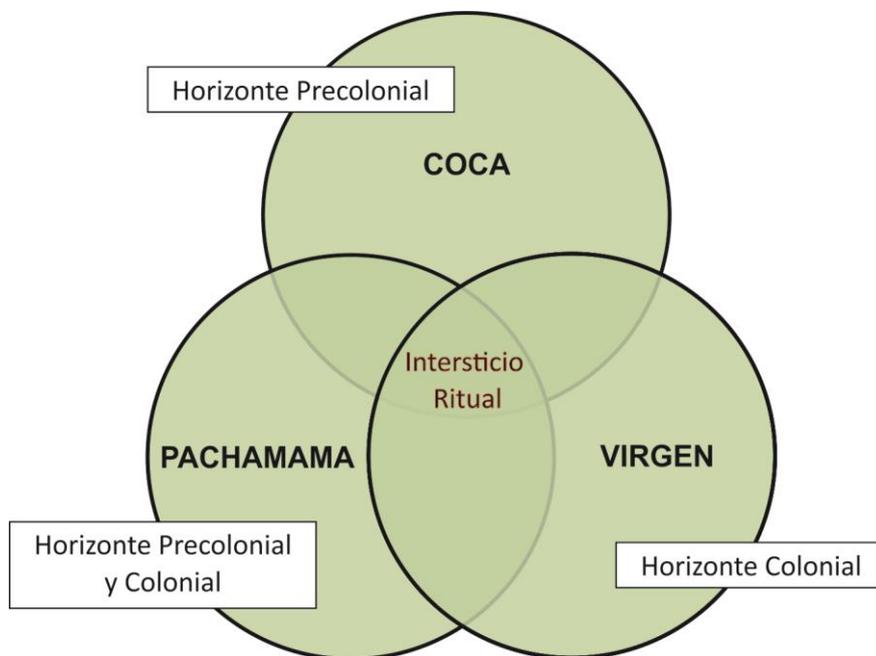


Figura 3: Diagrama de la trinidad encontrada en los consultorios locales.

Tanto la coca, como Pachama y la Virgen están vinculadas y forman una compleja heterodoxia, e implican que horizontes históricos y epistemológicos diferentes conviven con diferencias de profundidad. A contrapelo de la evangelización la compleja heterodoxia se fue formando como un tejido de intercambios, que también es un tejido femenino y un proceso de devenir.

El ritual de lectura de coca actúa como una transformación, ya sea curando al paciente/consultante o aclarándole la situación de modo general. Los agenciamientos que llevan a esta transformación son los del especialista/practicante de la coca ritual y las propias hojas que cuentan a los mismos las formas y situaciones homologadas de la persona y la hoja-persona, y en este sentido puedo afirmar que la coca hace hacer a ambos, a los especialistas/practicantes y a los pacientes/consultantes.

La construcción de este conocimiento sobre la trinidad local, está basado en el registro de campo y en las largas conversaciones con los interlocutores. Ellos me cuentan que entre sus prácticas religiosas están presentes los rituales a Pachamama; que aunque sea una práctica heredada la continúan manteniendo, en sus propios términos. También todos los interlocutores eran personas devotas de la Virgen: de Urkupiña, de Huachana, y del Rosario de San Nicolás. Y todos los interlocutores son asiduos consultantes de la coca ritual, la cual guía sus vidas en algunos aspectos como la salud o negocios.

Las esperas en las salas de los consultorios fueron la manera de acercarme a este tipo de liminalidad, donde las experiencias de los especialistas y de los pacientes son lo más importante puesto que se ponen en juego e interrelación. Este espacio en el ritual es el afuera; es aquel donde se espera, donde la paciencia y la fe son los principales valores compartidos.

CONCLUSIONES

La planta de poder de la coca ha sido colocada históricamente en un lugar de marginalidad, exclusión e invisibilización. Desde las diversas apropiaciones coloniales, pasando por las extirpaciones de idolatría y llegando a las burocracias antidrogas del siglo XXI. Sin embargo, no ha sido esta la percepción de los pueblos indígenas y mestizos latinoamericanos para los cuales, el lugar de la planta de poder, ha sido radicalmente diferente. Considero que estudios etnográficos de las prácticas cotidianas de las comunidades en interacción con plantas de poder como la coca, pueden colaborar para tornarlas visibles y pasibles de derechos, devolviéndoles su necesaria dignidad.

Para la filosofía occidental, ampliar la mirada se limita a observar la comunidad de las “plantas” en sí y su relación con “lo humano” en sí. En la certeza de una relación diádica entre categorías fijas, lo que sea extrínseco se torna un aspecto innecesario. Así es como no aparecen ensayados ningún tipo de reflexión referente a la multiplicidad de lo que rodea a esa relación humanos-plantas: animales, espíritus, lugares, entidades, fantasmas o divinidades. Sin embargo, todos ellos están interconectados y poseen formas de vida que escapan al limitado entendimiento eurocentrado.

La coca ha sido situada en el capitalismo como problema que aqueja a la humanidad, escapando de su control: como “droga” criminalizante, como narcótico degenerante, como monstruo debilitante. Así mismo, el capitalismo eurocentrado ha retomado el control sobre ella colocándola en territorios utópicos donde fueron, y son, cosificadas como “plantas-emblema” y de esta forma apropiadas por el poder. La historia de la coca muestra la reducción de la misma a sus principios activos; la planta de la coca ha sido reducida a un producto químico derivado de uno de sus alcaloides (clorhidrato de cocaína).

El desafío es proponer una mirada que no sea reduccionista ni recursista sino una mirada más bien anclada en las pluralidades e intersubjetividades entre, con y para con la planta de la coca. Como hito histórico, la construcción en el siglo XX de lo que se llamó la “lucha contra el narcotráfico” o “guerra a las drogas” tuvo mucho que ver con el desarrollo y la intensificación de la visión de la filosofía occidental sobre las plantas. Por ejemplo mientras se pensaba en combatir a los productores de coca, en Europa se tomaba el vino Mariani que contenía Cocaína; es decir, la coca en Europa se conoce a través de la parafernalia alrededor de la cocaína que representaba un consumo terapéutico y recreativo como si se tratase de hoja de coca en su estado natural.

Una propuesta para enfrentar las visiones reduccionistas es pensar, comparativamente las ontologías plurales de la coca que pongan en cuestión las miradas occidentales en las cuales nos tienen acostumbrados a mirar y seguir. Con este estudio propuse una mirada que, captando las sensibilidades vegetales latinoamericanas, observa el diálogo horizontal entre humanos, plantas de poder, otras plantas y entorno. La pluralidad de contextos donde la coca es utilizada, muestra la agencia relacional de la misma dentro de un sistema donde; junto a otras plantas, se relacionan con comunidades y ciudades especialmente a través de los curanderos. El reconocimiento de las plantas como seres inteligentes, perceptivos y autónomos se filtra en las relaciones entre curanderos con el mundo de las plantas (Hall, 2011).

En las ontologías plurales detectadas en las etnografías, se ve que la relación humano y planta de coca es intrínseca, dado a que en la relación intersubstancial ambos, humanos y coca, no están escindidos. Las aproximaciones de las ontologías indígenas son indisociables de una comprensión más amplia y antigua sobre el rol de las plantas en la vida humana, que tenga en cuenta los contextos y las narrativas orales de las experiencias. En este sentido, la relación con las plantas no es vista como una transacción contractual entre sujetos cristalizados, sino como un vínculo de carácter multidimensional, diverso y plural como lo es el propio lazo entre todas las formas de existencia que rodean lo que es humano. De este modo, son contempladas otras

dimensiones existenciales como los animales, las fuentes de agua, las montañas y las deidades relacionadas con todos los elementos.

El objetivo de este trabajo ha sido no sólo el de ampliar, sino también el de repensar la propia construcción de la noción de plantas como sujeto de derechos; observando los límites de un abordaje eurocentrado y dando a conocer los abordajes ontológicos, políticos y jurídicos que están emergiendo como voces antiguas en nuevos espacios latinoamericanos de producción de saber y poder sobre la planta de la coca.

Ya sea como especie, como ser con traje verde o como vehículo portador de una deidad, he observado que la planta de la coca tiene una vida social. Y es a partir de la experiencia que es posible concebirla como sujeto. De carácter no cartesiano, no opuesto a lo humano, la planta de la coca se configura como sujeto múltiple, enraizada en complejas dimensiones históricas y políticas. Es desde esta perspectiva que un modelo jurídico relativo a las plantas debe ser elaborado: la coca debe ser no sólo defendida sino también escuchada; no sólo protegida sino también promovida.

Fue en la experiencia de estudiar la planta que he comprendido que, en términos globales, las *plantas de poder* —como plantas sustanciales en las ontologías indígenas— constituyen verdaderos sujetos políticos, dado que su sola presencia en el mundo actual genera los más diversos movimientos. Considero que la planta de la coca, a lo largo y a lo ancho de Latinoamérica, ha sido y es sujeto de la historia. Y el primer error al aproximarnos a ella, es intentar subsumir su enorme complejidad vital al traje verde de su cosificación botánica, tornándola objeto de consumo de la ciencia, la medicina y la industria de las diversiones.

Desde una perspectiva centrada en los saberes indígenas y mestizos latinoamericanos, es posible ver cómo la coca se constituye como sujeto social observando el lugar que ocupa en lo social, lo terapéutico, lo mágico y los innumerables espacios simbólicos donde circula. La idea ha sido enriquecida a partir de los diversos trabajos de campo. Ella hace y hace hacer; permite y obstaculiza. Considerar estos movimientos vitales puede colaborar inmensamente en el entendimiento de los hechos

sociales que la involucran; concebirla como sujeto es entenderla en el marco de un proyecto abierto, que permita el desarrollo de sus potencialidades.

Teniendo en cuenta los objetivos planteados para la tesis de doctorado, puedo concluir que tomar a la coca como sujeto histórico con agencia social me ha permitido hacer un aporte en el campo de la antropología de la escucha, donde intencionalmente he propuesto una forma de trabajo etnográfico que tuvo que ver con la espera en los espacios donde he anclado el mismo. Una espera para poder entender no solo las relaciones entre los humanos y la planta de poder, sino una espera para poder escuchar las múltiples realidades u ontologías que se derivan de las prácticas con coca, pero sobre todo una escucha de la agencia de la propia coca por parte de los interlocutores. A través de mi participación en rituales y ceremonias, he podido corroborar no solo la agencia humana vehiculizada por la coca, sino que he sido testigo de la agencia de la coca en determinados contextos rituales.

Durante la investigación, la postura de atribuir subjetividad o agencia a la coca me permitió entrar en espacios y diálogos con distintos modos de hacer, a los que fui acompañando y fluctuando al ritmo del movimiento de nuestra interacción, entre la coca, las personas y yo misma como investigadora.

Por otro lado trabajar con los discursos y con los cuerpos que incorporan prácticas con coca, me permitió indagar sobre los problemas de desigualdad y diferencia en los *modos de hacer* con coca que se presentaron en los espacios analizados.

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 dejo de creer que éstas salen a la luz, a la superficie con toda con toda nitidez cuando son representadas en sus propios términos, lo que ocurre en los espacios privados/secretos.

Contrariamente a lo que se piensa en la cultura hegemónica occidental los cambios mundiales, la globalización, la pos modernización, los procesos de retradicionalización y reconfiguración, no indican que las epistemologías indígenas estén desapareciendo o que los indígenas están dejando de serlo para adoptar la cultura occidental, sino al contrario: existen procesos de apropiación de las tradiciones indígenas, tales como el caso de los rituales públicos a Pachamama, globalizados, organizados por pueblos indígenas, y para un público espectador y participante; y tanto actores sociales como las acciones indígenas son el resultado de una intencionalidad intersubjetiva.

La coca es vista por occidente como un objeto, aunque sea un sujeto para las tradiciones indígenas, es por ello que no tomo la coca como objeto de teorías elaboradas desde una perspectiva exclusivamente académica o letrada, sino que intento considerarla como posible interlocutora de una teoría más general de las relaciones sociales. En las etnografías realizadas en el Valle de Lerma y la puna de Salta, he atribuido el máximo de intencionalidad a la coca ritual, puesto que consideré que mientras más intencionalidad le otorgaba a su estudio, más he llegado a conocerla.

Me interesó trabajar con rituales públicos a *Pachamama* auspiciados por instituciones gubernamentales, dado que en ellos he encontrado un claro uso político tanto del pasado como de la propia deidad andina. Estos escenarios que en el campo resultaron múltiples, muestran que Pachamama y la coca pueden ser apropiadas por diferentes actores en diferentes escenarios reconfigurados (como la localidad de San Antonio de los Cobres), ya sean en escenarios oficializados como los rituales públicos, como en escenarios marginales y fuera del discurso oficial. En muchos niveles sociales la coca y la deidad andina están vinculadas por estrechos lazos mágicos-históricos-geográficos que juegan un papel importante en la medida que ayudan en la configuración de dos entidades con gran peso simbólico y pragmático en estos nuevos rituales contemporáneos.

En espacios privados he analizado el ritual de lectura de coca, al cual considero como un espacio de interfaces, un espacio con ciertas reglas donde se reproducen e intercambian las creencias, permitiendo una fluida conversación en un sistema de creencias abigarrado. En estos contextos la coca está en contacto con lo católico, sobre todo con la virgen de Urkupiña y prácticas de la liturgia cristiana, como el sahumado tanto en espacios públicos/políticos como en los espacios privados y secretos, donde se encuentran cruces y vírgenes, se rezan padres nuestros yuxtapuestos a oraciones y peticiones a la virgen, a la Pachamama, a la tierra.

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 no es un color de piel sino una episteme, una atmósfera cognitiva que la 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).

Con las etnografías realizadas queda en claro que, en el contexto de la provincia de Salta, la coca es una planta que es utilizada por diversos grupos sociales (en grupos indígenas, en las culturas mestizas y criollas y otros tantos). Estos *modos de hacer* con coca son muy creativos y dinámicos. Mi trabajo no apunta a considerar, en esta oportunidad, a la coca como etiqueta de los sectores y grupos hegemónicos, sino que pretendo retomar el conocimiento y los saberes locales de la agencia de la coca en las prácticas rituales, las formulas, las lecturas, las palabras mágicas, las ofrendas y la comensalidad de las deidades. También me permito ir un poco más allá y preguntarme sobre la comunicación a través de la coca, si es posible verla como sujeto cuya función mediadora permite la comunicación con diferentes esferas.

En el trabajo de campo he visto como la coca comunica con la Virgen de Urkupiña, con la Pachamama, y con los difuntos. Son prácticas concretas que condensan más de un conflicto teórico, pues considero que en estas circunstancias hay que abrir los sentidos para tratar de siquiera entender, sino traducir algo inconmensurable como las comunicaciones interdimensionales.

Sin lugar a dudas los movimientos de la coca dibujan rutas, accesos y posibilidades. Ella conecta con los sujetos que las convocan de formas específicas a través de ciertos rituales; ella cruza los espacios sociales unificando o dividiendo las aguas de lo propio y de lo ajeno. Así mismo, ella es agente de poder, que forma parte de procesos sociales de continuidad y cambio. Ella actúa como una marca, como un signo, un vestigio de lo que es hacerse parte de un mundo mayor. Esta pertenencia afecta tanto a las elites como a los pueblos indígenas y campesinos (Abduca, 2010; Igaki, 2010; Rabey, 1989).

A su vez la comunicación con las hojas de coca expresa una simbiosis delicada de lo que es humano —especialmente con Pachamama. Estos dos aspectos son complementarios y permiten que las personas puedan vivenciar una espiritualidad que adapta su diversidad a los esquemas de la globalización: urbana y rural; anónima y ecléctica, pero al mismo tiempo, enraizada y conectada con memorias antiguas (Cure, 2015).

La multiplicidad de experiencias que genera la planta de la coca en torno a sí misma no se reduce a su apropiación por los diferentes grupos y clases sociales. En términos de una dinámica cósmica que rige la relación humanos-planta de la coca, es posible visualizar que la planta es reconocida como dadora de vida y propiciadora de orden. La coca navega entre dos aguas diametralmente opuestas, aquella que la coloca como planta sagrada para las comunidades locales —especialmente los pueblos indígenas— y la otra que la pone como “droga” para la comunidad internacional. Al mismo tiempo, es posible observar la articulación con sentido, prácticas y redes de saberes pertenecientes a tradiciones que provienen de los centros de las ciudades más populares de los Andes: Lima, Cuzco, La Paz, Potosí, Quito.

La coca posee un lugar privilegiado. En el pasado ella fue protagonista en el origen mítico del humano y del mundo; en el presente ella participa activamente en la reproducción de ciclos de vida comunitaria e individual. Su lugar no es estático, sino

hecho a partir de cruzamientos intersubstanciales entre identidades: la coca es, al mismo tiempo, vegetal, sujeto, hermana, herramienta y ofrenda.

La investigación generó como resultados etnográficos, estrategias metodológicas y observaciones teóricas, que ayudaron a observar los *modos de hacer* relativas a la planta de la coca con profundo impacto en la vida cultural de los pobladores locales. He descubierto que existe un diálogo cotidiano y concreto de lo humano entre plantas, sujetos no humanos y matrices culturales; cuyas historias políticas se entrelazan en los diversos escenarios de las ciudades, y el campo. La coca, como planta, ha puesto en jaque a las ciencias sociales dado que ella posibilita un diálogo experiencial con las ontologías plurales indígenas y mestizas de las ciudades y pueblos latinoamericanos.

Por otra parte, considero que la planta de coca debe de ser tratada como sujeto histórico, cuya memoria ha sido largamente compartida por la humanidad. Al mismo tiempo, cualquier abordaje antropológico de las plantas —especialmente de las plantas medicinales y de uso alimenticio— debe reconocer que las plantas han sido fuertemente alteradas por la cultura humana; y que la percepción histórica, social y cultural que se tiene de una especie vegetal, se constituye como una parte medular en su historia como tal. La relación social que el humano ha cultivado con sus plantas de poder —sea porque necesitan de la manipulación humana para sobrevivir—, es un indicio para detectar su importancia, su profundidad simbólica, su propia agencia en diversos contextos: sean estos de cura, magia, cuidado, recreativos o rituales.

Escribir sobre la agencia contextual de las plantas de poder, dista de ser un acto teórico aislado. La misma permite hacer hincapié en los rasgos contrahegemónicos de las prácticas populares, visualizando contrastes de clase, “raza” y género entre grupos y espacios. El estudio de la agencia también permite un diagnóstico de la política local y la relación que la organización social humana asume con las fuerzas llamadas “sobrenaturales”. Así mismo, se sensibilizan los sentidos para percibir de qué manera las fiestas, los montajes y los rituales se constituyen como parte de una experiencia

histórica con elementos que orientan el conocimiento y apelan a relaciones constitutivas con las plantas de poder. En este sentido, creo que la particularidad de la propia existencia de la coca solicita una mirada que no sólo se focalice en su cristalización como especie vegetal, sino que también lo haga sobre su devenir ancestral en innúmeros contextos locales, regionales y nacionales.

En los países andinos de Latinoamérica, que es donde la coca ha crecido junto a las comunidades, existen saberes locales que entran en conflicto con las apropiaciones externas, atropellando la integridad ontológica de esta planta. Algunos de los mismos se detallan como sigue:

- los agentes de seguridad de los estados han vulnerado el derecho a la vida, a la libertad y la seguridad de productores y consumidores, así como el acceso a la justicia de las poblaciones.
- el respeto a los usos tradicionales lícitos con evidencia histórica tampoco se han cumplido, a pesar de las evidencias que respaldan los usos de la hoja de coca como una actividad ancestral en Latinoamérica.
- la protección al medio ambiente es otro de los puntos que ha sido vulnerado, tal es el caso de las fumigaciones con pesticidas tóxicos que han provocado catástrofes humanas y ambientales (Pérez Mendoza, 2016).
- La coca no es reconocida como sujeto de derecho.

Considero que la coca es un ser que es ontológicamente capaz de percepción y acción. 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 actuar de la misma generando conexiones entre entidades y seres humanos en procesos heterogéneos.

La campaña por la despenalización de la coca, realizada por el gobierno que encabeza Evo Morales en Bolivia, es un antecedente importante para la redefinición de políticas públicas –especialmente en materia de drogas. Las estrategias desplegadas

por el gobierno de Morales son amplias e incluyen el convite de coca a personalidades del mundo occidental, con base en la realidad cultural ancestral de la planta. En este sentido, la nueva Constitución Política del estado Plurinacional de Bolivia en su artículo 384 protege a la hoja de coca originaria, como ancestral y patrimonio cultural. Pero también como recurso natural renovable de la biodiversidad del país vecino.

Sin embargo, lo más importante para el desarrollo jurídico de una política real de la coca es que reconoce que, en su estado natural, la coca no sea considerada como estupefaciente sino que sea comprendida como *sujeto, memoria y factor de cohesión social*. Paradigma totalmente contrario al que se asume desde el discurso hegemónico en Argentina, donde la coca que se entiende como “un mal” que proviene de Bolivia. Es considerada como estupefaciente y por ende es quitada o retenida a las personas que, como hormigas, la mueven lenta e incesantemente, desde la frontera hacia las ciudades y barrios populares del Noroeste Argentino. Y es que aquí, a pesar de no ser legal su comercialización, la coca es completamente legítima. Y es que aquí, las fronteras entre países no expresan consistencias culturales. Y es que aquí, el pensamiento mestizo cultiva las raíces andinas que la nación argentina ha ignorado sistemáticamente.

En Argentina existe un tenaz vacío jurídico en cuanto a la regularización de la planta como mercancía, así como una negación profunda del reconocimiento y respeto a la misma como planta de poder ancestral.

Se propuso el estudio de la agencia de las plantas de poder en contexto como una herramienta de conceptualización jurídica, en camino hacia la descolonización de las prácticas humanas a partir de la integración de las plantas en una única esfera de derechos junto con los sujetos humanos y otras formas de existencia. Con ello pretendo dar nuevo aliento a una contribución teórica, metodológica y política, en la dirección de una mirada enraizada, encarnada y plural a las ontologías vegetales en nuestra Latinoamérica.

BIBLIOGRAFÍA

ABDUCA, Ricardo. (1994). *De los yungas paceños al noroeste argentino. Nuevo enfoque sobre la producción de coca para consumo tradicional*. (Inédito)

_____ (2004). Qué es un valor de uso. Producción, significante, enunciación. En: *El ojo Mocho, Revista de Crítica Política y Cultural*, nº 18-19, pp. 39-43. Buenos Aires.

_____ (2010). *Acerca del concepto de valor de uso: signo, consumo y subjetividad. La hoja de coca en la Argentina*. (Tesis de doctorado) Presentada en el programa de posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

ABERCROMBIE, Thomas (2006 [1998]). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz. IEB-IFEA-Asdi.

ABSI, Pascale (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz. PIEB/ IRD / Embajada de Francia / IFEA.

ABSI, Pascale y CRUZ, Pablo (2005). Patrimonio, ideología y sociedad. Miradas desde Bolivia y Potosí. *Tinkazos* N° 19:77- 97. PIEB. La Paz. Versión en inglés. Recuperado de: www.scielo.br

_____ (2007). La porte de la wak'a de Potosi s'est ouverte à l'enfer. La quebrada de San Bartolomé. *Journal de la Société des Américanistes* 93-2 (París, 2007): 51-86.

AHEARN, Laura (2001). Language and agency. En *Anual Reviews Anthropology*, nº 30.

ALBAN, Achinte Adolfo (2006). Arte, docencia e investigación. *IV Encuentro "Arte y Educación"* organizado por la Institución Educativa la Pamba-Popayan.

ALBER, Erdmute (1999). *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina de los Andes*. Perú. Instituto de Estudios Peruano.

ALBÓ, Xavier (2000). Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales. Trabajo presentado al Encuentro "*Cristianidad y Poder en el Perú Colonial*", Fundación Kuraka, Cuzco, Perú.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia (2009). Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber. En: *CES*, 328. Última entrada 3 de enero del 2014. Recuperado de: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/index.php?id=2613>

ALLEN, Catherine J. (2008) *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

ALONSO, Jorge y SANDOVAL ÁLVAREZ, Rafael (2012). *Sujeto Social y Antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento*. Universidad Autónoma de Méjico. Instituto de Investigaciones sociales.

AMBROSETTI, Juan (1917). *Supersticiones y Leyendas. Región misionera, valles Calchaquíes, las Pampas*. Santa Fe. Argentina. Ediciones Castelví SA.

_____ (1963). *Los argentinos y su folklore. Viaje de un Maturrango y otros relatos folklóricos*. Ediciones Centurión.

_____ (1976). *El diablo indígena*. Buenos Aires: Ed Convergencia.

AMODIO, Emanuel (1993-1994). "Cocacha mamacha. Prácticas adivinatorias y mitología de la coca entre los quechuas del Perú". En *Société suisse des Américanistes Bulletin* 57-58, pp. 123-137.

APPADURAI, Arjun. [1991]. *La vida social de las cocas. Perspectiva Cultural de las mercancías*. Méjico: Editorial Grijalbo.

ARIZA, Fabiana; MARTINS, Lilian. (2010) Scala Naturae de Aristóteles no Tratado De Generatione Animalium. *Filosofía e História da Biologia* (ABFHiB). v. 5, n. 1, p. 21-34.

ARTEAGA, Facundo. (2012). El proceso de iniciación al curanderismo en la Pampa (Argentina). En *Revista de Antropología Chilena Chungara*, vol. 44, Nº 4, pp. 707-715. Chile.

ARTEAGA, F. y FUNES, M. (2008). Sanadores tradicionales en contextos interculturales del Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina). Trabajo presentado en la 26ª *Reunión Brasileira de Antropología*, Porto Seguro, Brasil.

AYALA, José Luis (2012) *Yatiris, adivinos andinos*. Lima, Perú. EPEL Música.

BABBHA, Homi (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

BARIÉ, Gregor (2014) Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza. *Revista Latinoamérica*, México, n. 2, p. 9-40.

BARLOW, Maude (2010) "Building the Case for the Universal Declaration of The Rights of Mother Earth". En *Does Nature Have Rights? Transforming Grassroots Organizing to Protect People and the Planet*, p., 6-11. Quito: Fundación Pachamama.

BELAÚNDE, Luisa Elvira (2001). *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana*. Lima: CAAAP.

BENJAMIN, Walter (2008). *El Narrador*. Notas e índices de Pablo Oyarzún, Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

BEVERLEY, John. (1999). *El subalterno y los límites del saber académico*. Subalternity and representation: Arguments in Cultural Theory. Durham: Duke University Press.

BERNAD, Carmen y GRUZINSKI Serge (1992) *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.

BERKIN, Sarah Corona. (2012). Notas para construir metodologías horizontales. En BERKIN, S. C. y KALTMEIER, O. (Eds.). *Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona. Editorial Gedisa.

BERKIN, Sarah Corona y KALTMEIER, Olaf (2012). Introducción. En BERKIN, S. C. y KALTMEIER, O. (Eds.) *Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Editorial Gedisa.

BERTONIO, Ludovico (2011 [1612]). *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara*. Republicado en forma digital por: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazonicas (ILLA-A). Bolivia.

BIALOGORSKI, Mirta (2003) "Patrimonio Intangible: reflexiones sobre su consideración como fenómeno". En *Temas de Patrimonio 7: "El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones"*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

BIANCHETTI, María Cristina (2008). *Cosmovisión sobrenatural de la locura: pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Argentina: Editorial Hanne.

_____ (2014) "Curanderxs, especializaciones y afecciones que rigen aún hoy en el área andina centro oeste suramericano". *Scripta Ethnologica* [en línea], XXXVI: ISSN 1669-0990. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14832692005> (último acceso 19 de marzo de 2016).

BIGLIA, Barbara y BONET-MARTÍ, Jordi (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida [73 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(1), Art. 8. Recuperado de: <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090183>

BOMAN, Eric (1991). *Antigüedades de la Región Andina de la República Argentina y del Desierto de Atacama*. Universidad Nacional de Jujuy. Argentina. Tomo II.

BOND, David y BESSIRE Lucas, (2014) The ontological spin. Blog Cultural *Anthropology*. 01 de Setiembre de 2016. Recuperado de: <https://culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin>

BOURDIEU, Pierre (1985) *¿Qué significa hablar?* Madrid, España: Editorial AKAL.

_____ (1988). *Cosas Dichas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

_____ (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Terense (1998). "¡Cuidado! Un diablo puede siempre esconder a otro. Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano". *D'Orbigny* N° 1: 53-70, La Paz: Plural.

_____ (2004). El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV al XVII). *Boletín de Arqueología*. Lima. PUCP 8: 59-97.

_____ (2005). Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. En *Bolivia. IFEA*, vol. 34 N° 3: 443-462.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, T y HARRIS, O. (1987). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, T. Bouysse- Cassagne, O. Harris, T. Platt & V. Cereceda (Eds.), pp. 11-60. La Paz: Editorial Hisbol.

BUENO, Mar Rey (2008). *Historia de las hierbas mágicas y medicinales. Plantas alucinógenas, hongos psicoactivos, lianas visionarias, hierbas fúnebres... todos los secretos sobre las propiedades y virtudes ocultas del ancestral mundo vegetal*. Madrid, España: Ediciones Nowtilus.

BUGALLO, Lucila (2009a). Marcas del espacio andino de la Puna de Jujuy: un territorio señalado por rituales y producciones. En *Paisaje, espacio, territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Ellison N y Martinez Mauri M, (Coords.) Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

_____ (2009b). Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna de Jujuy. En *Cuadernos FH y CS*. Jujuy: UNJu, nº 36.

BULIUBASICH Catalina y RODRIGUEZ Héctor. (2009). Panorama etnográfico, histórico y ambiental. En Buluibasich C. y Gonzalez A. (coord.) Los pueblos indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín. EdiUnsa. Salta.

BURMAN, André (2011). Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación". En *Nuevo mundo, mundos nuevos. Débats*, p. 1-17.

BÜSCHGES, Christian (2012). En búsqueda del sujeto histórico: identificando indios, ciudadanos y peruanos en la región andina del siglo XVIII y XIX. En BERKIN, S. C. y KALTMEIER, O. (eds.) *Diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana (2012). *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi*. (Tesis Doctorado en Antropología) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CARO FIGUEROA, Gregorio. (1997). *Salta, Argentina. Naturaleza y Cultura*. Manrique. Buenos Aires. Zago Ediciones.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte (2011) Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII. En Wilde, G. (ed.), *Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. pp. 225-250. Buenos Aires: Editorial SB.

CABIESES, Fernando (1993). *Apuntes de medicina tradicional. La racionalización de lo irracional*. Lima: A y B editores.

CASTANEDA Carlos. (1994). *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, Chile.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. En Castro Gómez (editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, 94-107.

CASTRO DE LA MATA, Ramiro (2003). *Inventario de la coca*. Lima, Perú. Ed. Cedro.

CEBRELLI, Alejandra (1997). Las artes medicinales en la memoria de la cultura. En *Revista Kallawaya* del Instituto de Investigaciones en Antropología Médica y Nutricional, nueva serie N° 4. La Plata-Salta.

_____ (2005). *El discurso y la práctica de la hechicería en el NOA: transformaciones entre dos siglos (Contribución al estudio de la heterogeneidad cultural)*. (Tesis de Doctorado) Área Letras Universidad Nacional de Salta.

CELESTINO, Olinda (1997). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Ciclos místicos y rituales. *Gazeta de Antropología* n° 13. Perú.

COASACA NUÑEZ, Willver (2009). Cultura en el altiplano. *Revista de Investigación, Análisis y Debate*, n° 5 de la escuela Profesional de Antropología de la UNA, Puno.

CORNEJO, José; CORNEJO, Lucio; GONZALES DIEZ, Jorge; CORNEJO, Florencia y DEL VAL, Oscar (1978). Contribución a la Historia de la Coca, desde sus orígenes a las últimas investigaciones científicas. *Instituto de Patología Regional de Salta* n°13. Salta.

_____ (2002): *Historia de la Coca*. Editorial del Círculo Médico de Salta. Salta.

CRENSHAW, K. W. (1989). Demarginalising the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*: 139-167.

CRUZ, Pablo (2006). Mundos permeables y espacios religiosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqs em el paisaje altoandino de Potosí. En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol 11 N°2. Santiago de Chile.

_____ (2009) Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. En *Estudios atacameños* N° 38, pp. 55-74. San Pedro de Atacama.

_____ (2010) Abarcas campesinas y momias for export. En *Arqueología, tierras y territorios*, M. Manasse y P. Arenas (Eds.). *Teoría Arqueológica en América del Sur*. Universidad de Catamarca-WAC. Catamarca. Publicado también en *Tinkazos* N° 26. PIEB. La Paz.

CURE, Salima (2015). Mambe en contextos urbanos, o la producción de nuevas modalidades de consumo". En *Revista Mundo Amazónico* 6 (1).19-45.

DALGARNO, Phil y SHEWAN, David. (2005). Reducing the risks of drug use: The case for set and setting. En *Addiction Research and Theory*, 3(3). pp. 259–265.

DE CARVALHO, José Jorge (2002). La mirada etnográfica y la voz subalterna. En *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 38, enero-diciembre, pp. 287-328.

DE LA CADENA, Marisol (2012). Indigenous cosmopolitics: dialogues about the reconstitution of worlds". (Acceso 14/10/2016) Recuperado de: http://sawyerseminar.ucdavis.edu/files/2012/01/Sawyer_Seminar_Proposal.pdf.

DE CERTEAU, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Méjico: Editorial Universidad Iberoamericana.

DE LA TORRE, Reneé (2014) Los newager: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. En Revista *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro nº34 (2). Brasil.

DESCOLA, Philippe. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 1 (4):23-45

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

DONALSON, Laura (1999). On Medicine Woman and White Shame-ans: New Age Native Americanism and Commodity Fetishism as Pop Culture Feminism. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol 24, nº 3, 677- 696.

DUKE James; AUKLIK David and PLOWMAN Timothy. (1975). Nutritional Value of Coca (Valor nutricional de la coca), en *Botanic Museum Leaflets*. Harvard University. Cambridge, Massachusetts.

DUSSEL, Enrique. (2008). "Meditaciones anticartesianas...". Revista *Tabula Rasa*, Colombia.

DURKHEIM, Émile (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Editorial Alianza.

DURKHEIM, Émile y MAUSS, Marcel (1901-1902) Sobre algunas formas primitivas de clasificación. *L'Année Sociologique*, vol VI.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. (2015). *Corpo de planta. Terapias y magias dxx curiosxs da baixa Amazonia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero y salud popular*. (Tesis de Doctorado). Programa de Pos-Graduacion em Antropologia Social, Universidad de Brasilia.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel; FLORES, Eugenia (2016). Derechos de las plantas en contexto: dos ontologías latinoamericanas. No prelo (en prensa). *Revista Vivência*, Natal, UFRN.

ELLISON, Nicolás y MARTINEZ MAURI, Mónica. (2009). *Paisaje, espacio, territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

EMA LÓPEZ, José Enrique (2004). Del Sujeto a la agencia (a través de lo político). En *Athenea Digital* nº 6:1,24. (Último acceso 16/03/2016). Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/858650.pdf>.

EMIRBAYER, Mustafa y MISCHE, Ann. (1998). What is Agency? En *American Journal of Sociology*, vol. 103, nº4, 962-1023. The University of Chicago Press. (Último acceso 12-04-2016). Recuperado de: www.jstor.org/stable/2782934

ENRIQUEZ SALAS, Porfirio. (2005) La tecnología andina. En *Cultura Andina*. Puno: editorial Altiplano.

ENSARMA, Priyadarsan.; GHOSH, Ashoke. K. (1995). Ethnobotany and phytoanthropology. En: SCHULTES, R.E. & VON REIS, S (Eds.). *Ethnobotany: evolution of a discipline*. Oregon: Dioscorides Press, p.69-71.

ESCOBAR, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. III Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam. Editada en *Tabula Rasa*. Revista de humanidades nº4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 51-161.

_____ (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. En *Wale'keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*. Núm. 2, pp. 1-10.

ESTENSSORO, Juan Carlos (2001) "El simio de dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII". En *Bulletin IFEA* 30 (3): 455-474. Lima.

FARBERMAN, Judith (2001). Sobres brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular en el Tucumán del siglo XVIII. En *Cuadernos de Historia*, Serie Esc. y Soc., Nº 4, pp. 67-104. Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2008) Santiago del Estero y sus pueblos de indios. De las ordenanzas de Alfaro (1612) a las guerras de independencia. En *Andes. Antropología e historia*, 19, CEPIHA, UNSA, 2008, pp. 225-250. ISSN. 03271676.

FAVRET SAADA, Jeanne. (2005). Ser afetado. En Revista *Cuadernos de Campo* nº13. Título original: 1990. Être Afecté. En *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*.

FELDMAN GRACIA, Leonardo (2011). *Coca y wachuma: sus prácticas y significados en la cultura andina y en Lima* (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Postgrado. Lima, Perú.

FERNÁNDEZ, Eduardo (1993). La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. En *Desarrollo o descolonización en los Andes*. Lima. PRATEC.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (2002). *Aymaras de Bolivia, entre la tradición y el cambio cultural*. Ecuador: Editorial Abya Yala.

_____ (2004). *Yatiris y Ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Ecuador: Editorial Abya Yala.

_____ (2010). Comensales sagrados. En *Principio Potosí Reverso*, Silvia Rivera Cusicanqui y El Colectivo (Concepto y Dirección). Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Gobierno de España, Ministerio de Cultura.

FERNÁNDEZ HONORES, Alejandroy RODRIGUEZ RODRIGUEZ, Eric (2007). *Etnobotánica del Perú Prehispánico*. Perú: Ediciones Herbarium Truxillense (HUT), Universidad Nacional de Trujillo.

FLEISCHER, Soraya y SAUTCHUK, Carlos (2012). *Anatomías populares: a Antropología médica de Martín Ibañez Novión*. Brasil: Editorial Universidad de Brasilia.

FLORES, Eugenia (2009-2010). Las hojas de coca entre el gusto, la costumbre y la utilidad. Apuntes sobre sus usos sociales en Salta. En Revista *Kallawayá* del Instituto de Investigaciones en Antropología Médica y Nutricional. Número especial "La hoja de coca y el coqueo". La Plata-Salta.

_____ (2011a). El coqueo en Salta. Tensión en escenarios de modernidad. En Publicación de las 2ª *Jornadas Internas de la Carrera de Antropología*. Salta: Editorial EUNSa. Universidad Nacional de Salta.

_____ (2011b). La Coca en Salta. Tensión entre Tradición y Modernidad. Alemania: Editorial Académica Española, LAP LAMBERT.

_____ (2012). Ritualidades contemporáneas en torno a Pachamama. En *NOA ofrece. Agroturismo y desarrollo sustentable*, Belli, E. & Slavutsky, R. (Eds.), pp. 53-60. Jujuy: Artes Gráficas Zissi.

_____ (2016). Las artes de hacer con coca. En prensa Revista *ProA*, de artes y antropología, Universidad de Campinas, São Paulo, Brasil.

FLORES, Eugenia; ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel (2016). A coca e os direitos da Mãe Terra: uma ontologia latino-americana. En *Revista de Antropologia do Centro Oeste*, vol 3, nº6, agost/dec, Programa de Posgraduación en Antropologia Social, Universidad Federal de Mato Grosso.

(2017). Ontologías en desigualdad: coca, ayahuasca y la agencia histórica".No prelo. *Revista Avá*, Universidad de Misiones, Misiones.

FLORES, Eugenia, ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel y CARREW, Carl (2014). "Plantas sagradas" en el contexto del curanderismo popular: dos ejemplos latinoamericanos. En Publicación *1° Jornadas de Antropología del NOA y 3° Jornadas Internas de Antropología*, Facultad de Humanidades. UNSa. Página Web: <https://es.scribd.com/doc/264279647/1%C2%BAJornadas-Regionales-y-3%C2%BA-Internas-de-Antropologia-del-NOA>.

FLORES KLARIK, Mónica (2001). *La construcción de Salta la linda. Apuntes para una antropología del turismo*. (Tesis de licenciatura). UNSa. Salta.

FORTUNY, Pablo (1965). *Supersticiones Calchaquíes. Ensayo e interpretación*. Buenos aires: Editorial HUEMUL.

FOTIOU, Eugenia (2014). On the Unesiness of Tourism. Considerations on Shamanic Tourism in Western Amazonia. En Lavate & Cavnar, *Ayahuasca Shamanism in the amazon and beyond*. New York: Ed. Oxford University Press.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1976 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Caracas, Bibl. Ayacucho, 2 vol., ediciones de Miró Quesada.

GELL, Alfred (1991). Los recién llegados al mundo de los bienes. El consumo entre los gondos muria. En Arjun Appadurai (Comp.) *La vida social de las cosas*. Méjico: Ed. Grijalbo.

GIDDENS, Anthony. (1986). *The constitución of society*. Cambridge: Polity Press.

GLAVE, Luis M. (1989). *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglo XVI y XVII*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, Perú.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1992). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Méjico: Editorial Siglo XXI.

GOLDMAN, Marcio (2003). Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografía, antropología y política em Ilhéus, Bahia. En *Revista de Antropologia*, Sao Paulo, Vol 46, nº2, Universidad de Sao Paulo.

GÓMEZ, Luis Fernando (2012). “El ecofeminismos de Donna Haraway” . *Revista Gestión y Ambiente*, vol 15, nº 1, mayo, 165-206. Issn 0124177x.

GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo. (1993) “La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna”. En *Desarrollo o descolonización en los Andes*. Lima: PRATEC.

HALL, Matthew (2011). *Plants as Persons. A philosophical Botany*. State University of New York Press. USA.

HARAWAY, Donna (1991). Situated knowledges: the sciencie question in Feminism and the privilege of partial perspective. En *Simians, cyborg and women: the reinvention of nature*. London: Routledge, 183-201.

_____ (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

HARPER, Sheila (2010). “The social agency of dead bodies”. En *Revista Mortality* vol. 15, nº 4. Ed. Taylor & Francis.

HEELAS, Paul (2006). Challenging Secularization Theory: The Growth of “Nueva Era” Spiritualities of Life. *The Hedgehog Review* / Spring & Summer 06. England.

HENMAN, Anthony (1992). *MAMA COCA*. La Paz, Bolivia: Ed. HISBOL.

_____ (2005). *MAMA COCA*. Perú: Ed. Juan Gutemberg.

_____ (2008). A coca como planta mestre: reforma e nova ética. En *Drogas e Culturas: novas perspectivas*. CAIUBY LABATE Beatriz, GOULART Sandra Lucia, FIORE Mauricio, MACRAE Edward e CARNEIRO Henrique (Organizadores), pág. 369-381. Salvador: Edufba.

HOSBSBAWN, E. y RANGER, T. (2002) *La Invención de la Tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.

HOSKINS, Janet. (2009). Agency, Biography and Objets. En *Hand Book of Material Culture*. Tilley, C., Webb, K., Kuchler S., Rowlands, M. y Spyer, P. (Comps.) London: Ed. Sage.

IGAKI, Akira (2006). Politización y popularización del coqueo en el noroeste argentino. Un caso de identidad regional: Provincia de Salta. Presentación para la mesa "Relaciones interétnicas" del *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, expuesta el 20 de septiembre. Salta: Universidad Nacional de Salta.

_____ (2010) Desde Ambrosetti hasta Rabey, sobre la coca y el coqueo en Argentina. *Revista Andes*. Salta, n. 21, p. 131-146.

INDOYAGA MOLINA, Anátilde (2002). *Culturas, enfermedades y medicinas*. Buenos Aires: Editorial IUNA.

INDOYAGA MOLINA, Anátilde y SARUDIANSKY, Mercedes (2011). Las medicinas tradicionales en el noroeste argentino. Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas. En *Revista Argumentos*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.

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

_____ (1995). Humanidade e Animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 10, n. 28.

ISBELL, Billie Jean (2005 [1978]). *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

IRARRAZABAL MENDOZA, Llanque (1994). *Medicina Aymara*. Breve Biblioteca de bolsillo. La Paz: HISBOL.

JONES, Owain y CLOKE, Paul. (2008). Non- human Agencies: Trees in place and Time. En Carl Knappet y Lambros Cloke (Editores), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Unites States: Springer.

KALTMEIER, Olaf (2012). Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder. En BERKINS. C. y KALTMEIER O. (Eds.), *Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Editorial Gedisa.

KNAPPETTAN, Carl y MALAFOURIS, Lambros (2008). *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer Science Business Media.

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

LABATE, Beatriz y CAVNAR, Clancy. (2014). *Ayahuasca Shamanism in the amazon and beyond*. Oxford University. United States of America.

LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; CARNEIRO, Henrique (2005) Introdução. En *O uso ritual das plantas de poder*, Labate, B; GOULART, S. (org). Campinas: Mercado das Letras/Fapesp, pp. 29-55.

LA FUENTE, Horacio (2006). *La identidad Regional. Un tema fuera de la agenda*. Buenos Aires: Ediciones El Farol Cooperativa de Trabajo Cultural.

LANATA, Richard Xavier (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de las Casas.

LATOUR, Bruno (1984). *The pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

_____ (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

LEVINE, Helen *et al.* (2003). Organizational Characteristics of Substance Abuse Treatment Facilities. En *Alcohol and Drug Services Study (ADSS) The National Substance Abuse Treatment System: Facilities, Clients, Services, and Staffing*. Department of Health and Human Services. Rockville, MD: Office of Applied Studies. pp. 7-25.

LAVANDER MACASSI, Sandro (1993). Recepción y consumo radial. Una perspectiva desde los sujetos. En Revista *Diálogos de la Comunicación*, nº 35, Lima, Perú. Recuperado de: https://www.academia.edu/523232/Recepci%C3%B3n_y_consumo_radial_una_perspectiva_desde_los_sujetos

LUNA, Luis Eduardo (1984) The concept of Plants as Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú. En *The Journal of Ethnopharmacology*, 11. Elsevier Scientific Publishers Ireland Ltd.

_____ (1986) *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

MADRID DE ZITO FONTÁN, Liliana y PALMA, Néstor Homero (1997) La imagen reflejada: un ida y vuelta de la medicina científica a la medicina tradicional. *KALLAWAYA Nueva Serie* Nº 4. La Plata.

MALUF, Sônia (2005). Mitos colectivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapéutico e emergencia do sujeito nas culturas da “nova era”. Revista *MANA* 11 (2): 499-528.

_____ (2013). Eficácia simbólica. Dilemas teóricos e desafios etnográficos. En *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*, Fátima Tavares y Francesca Bassi (Coords). Salvador de Bahia, Brasil: EDUFBA.

MAMANÍ VILLCA, M. A. (2010). El discurso religioso en Bertonio y el discurso del ritual en el aymara de La Paz y Oruro. En *RAE Lingüística Oralidad y Educación Intercultural Bilingüe*, Tomo I. Universidad Mayor de San Andrés, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

MANRIQUE ENRIQUEZ, Fernando (1992). Concepción del mundo o weltanschauung. En *Imagen del Universo y Concepción del Mundo*. Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

MARSDEN, Mary Ellen *et al.* (2003). Client Populations in Substance Abuse Treatment Facilities. En *Alcohol and Drug Services Study (ADSS) The National Substance Abuse Treatment System: Facilities, Clients, Services, and Staffing*. Department of Health and Human Services. Rockville, MD: Office of Applied Studies. pp. 39-53.

MATA, Sara (2003). Historia local, historia regional e historia nacional. ¿Una historia posible? *Revista 2 Escuela de Historia año 2*, vol. 1 nº2 conferencia.

_____ (2008). *Los Gauchos de Güemes. Guerra de independencia y conflicto social*. Bs As, Argentina: Editorial Sudamericana.

MAUSS Marcel. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana (1978). *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los andes centromeridionales*. Indiana 8 Gerb Mann Verlag. Berlín.

MARTÍNEZ LUNA, Sergio (2012). La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde el arte y la agencia de Alfred Gell. En *Revista de Antropología Iberoamericana* (AIBR), vol. 7 nº2. Madrid.

MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos. Las plantas sagradas según la cosmovisión originaria. En *Agencia de noticias San Luis*. Noticia de 26/12/2015. (Último acceso 26 de diciembre 2015). Recuperado de: <http://agenciasanluis.com/notas/2015/12/26/las-plantas-sagradas-segun-la-cosmovision-originaria/&qt>.

MERLINO, R. J. y RABEY, Mario (1983). Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Revista Allpanchis* vol XVIII, nº 21.

MILLAN, Tomás (2000). Para comprender el concepto de cultura. *Revista UNAP Educación y desarrollo*, año 1, nº 1, marzo. Universidad Arturo Prat, sede Victoria.

MOLINIÉ, Antoinette (1979). Cure magique dans la vallée sacrée du Cuzco. En *Journal de la Société de Américanistes*, tomo 66. Recuperado de: www.persee.fr/doc/jisa_0037-9174_1979_num_66_1_2172

_____ (2005). *Etnografías del Cuzco*. Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

_____ (2012). Ethnogenèse du Nueva Era andin: à la recherche de l'Inca global. En *Journal de la société des américanistes*, tome 98 nº 1. France.

MONTOYA, Bonilla Sol (2002-2003). Disonancias Rituales. Curupira y la ambigüedad. En *INDIANA* 19-20, 99-109. Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

MORIN, Françoise y SANTANA, Roberto (2003). *Lo Transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

MURRA, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Perú: Editorial del Instituto de Estudios Peruanos.

NASH, June. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Editorial Antropofagia. Buenos Aires.

NIELSEN, A.; CALCINA J. y QUISPE B. (2003). Arqueología, Turismo y Comunidades originarias. Una experiencia en Nor Lípez (Potosí, Bolivia). *Chungara* V° 35 N°2: 369-367.

OWAIN, Jones y CLOKE Paul (2008). Non-Human Agencies: Trees in Place and Time. En Knappet Carl y Malafouris Lambros (Eds), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York. USA. Springer Science-Business Media.

RAMOS PAIVA, Danilo (2013). *Círculos de coca e fumaça. Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)*. (Tesis de Doctorado en Antropología Social), Mimeo. São Paulo: Universidade de São Paulo. Recuperado de: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102014-160908>

PALMA, Homero (1978). *La medicina popular en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Editorial Huane

PLATT, Tristan (2001) El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 58, No 2:633-678.

PLATT, Tristan y QUISBERT, Pablo (2008). Sobre las huellas del silencio: Potosí, los Incas y el Virrey Francisco de Toledo (siglo XVI). En Cruz P. y J. Vacher (Eds.), *Minas y Metalúrgias en los Andes del Sur, entre la época prehispánica y el siglo XVII*. 231-277. Sucre: IFEA-IRD. Espacios.

PLATT, Tristan, BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse y HARRIS, Olivia (2006). *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (Siglos XV-XVII)*. La Paz: Historia

antropológica de una confederación aymara. IFEA, Plural, University of St. Andrews, University of London, Inter American Found.

PEIRANO, Mariza (2001). Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. En Revista *Série Antropologia* 305. Brasilia.

PÉREZ MENDOZA, Jessica Brenda (2016). *Política y legislación internacional sobre la hoja de coca: Lecciones del caso boliviano para América Latina*. Salta, Purmamarka Ediciones.

QUIJANO, Anibal (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano* 9: 13-121.

Quispe Felipe Santos (2008). Akhullt' asipxañani: Mito y cosmovisión indígena de la coca. En *Revista del IECTA*. Iquique, Chile. Nro. 1185, pp., 78-82.

_____ (2010). Akhullt' asipxañani: Mito y Cosmovisión Indígena de la Coca. En *Publicaciones de la RAE* (Reunión Anual de Etnología), tomo II, indb 7. La Paz. Bolivia: Museo Nacional de Etnografía y Folclore.

RABEY, Mario (1989) Legalidad e ilegalidad del coqueo en Argentina. En: *La coca. Tradición, rito, identidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 35-77.

REDDEKOP, Jarrad (2014). Thinking Across Worlds: Indigenous Thought, Relational Ontology, and the Politics of Nature; Or, If Only Nietzsche Could Meet A Yachaj. *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. Paper 2082.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. (Sin año) *Una mercancía indígena y sus paradojas. La hoja de coca en tiempos de globalización*. (Inédito). Taller de Historia Oral Andina (THOA). La Paz, Bolivia.

_____ (1982). Memoria Colectiva y movimiento popular: notas para un debate. En *Bases*, nº1. México.

_____ (2003). *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*. Instituto de Investigaciones Sociológicas Mauricio Lefebvre. La Paz, Bolivia.

_____ (2010a). CH'IXINAKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tinta Limón.

_____ (2010b). *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

_____ (2015). *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tinta limón, colección Nociones Comunes.

RIVAL, Laura (2012). Animism and the meaning of life: Towards an understanding of manioc domestication. En Ulturgasheva, O.; Brightman, M.; Grotti, V. E. (Org.) *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. pp. 69-81. Oxford: Berghahn.

RIVERA VELA, Enrique (2006) Análisis e interpretación de ritos alpaqueros aymaras. En *Mundo ritual alpaquero a finales del siglo XX*. Puno: Unidad de Publicaciones de la Universidad Nacional del Altiplano.

ROMANO, Ruggiero. (1982) Alrededor de dos falsas ecuaciones: coca buena = cocaína buena; cocaína mala = coca mala. En *Allpanchis* 19, pp.237-252. Cusco.

RÖSING, Ina (1996). *Rituales para llamar la lluvia: Segundo Ciclo de Ankari: Rituales colectivos de la región Kallawayá en los Andes bolivianos*. Cochabamba, La Paz: Los Amigos del Libro.

RUFER, Mario (2012). El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En BERKIN S. C. y KALTMEIER O. (eds.) *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales*. Barcelona. Gedisa.

SAHLINS, Marshall (2013). Foreword. En Philippe Descola. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

SÁNCHEZ, Ana (1997). "El talismán del diablo" La inquisición frente al consumo de coca. En *Revista de la Inquisición*, 6, pp. 139-162. Servicios de Publicaciones de la universidad Complutense, Madrid.

SANTANA DE ROSE, Isabel (2013). Cura espiritual, biomedicina y intermedialidad en el Santo Daime. En B. Labate y J. Bouso (Comps), *Colección Ayahuasca y Salud*. Madrid: Editorial Libros de la liebre de marzo.

SANTONI, Mirta y TORRES, Graciela (2010). La coca (*Erythroxylum coca*). Masticando su historia. En *Revista Kallawayá*. Instituto de Investigaciones en Antropología Médica y Nutricional. Número especial "La hoja de coca y el coqueo". La Plata-Salta.

SAID, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.

_____ (2003). A representação do colonizado. Os interlocutores da antropologia. En *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.

ENSARMA, P.; GHOSH, A.K. (1995) Ethnobotany and phytoanthropology. En: SCHULTES, R.E. & VON REIS, S (Eds.). *Ethnobotany: evolution of a discipline*, pp. 69-71. Oregon: Dioscorides Press.

SEVERI, Carlo (2010). *El sendero y la voz. Una Antropología de la memoria*. Editorial SB Colección Humana.

SILLAR, Bill (2009). The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. En *Cambridge Archeological Journal*, 19: 3. Mac Donald Institute for Archeological Reserch.

SHIVA, Vandana. (1996) Recursos. En SACHS, Wolfgang (Org.) *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*, pp. 318 – 337. Perú: PRATEC.

SOSA BITULAS, Lucio (2009) La coca representación de la vida. Reflexiones sobre el ciclo de vida del hombre kichwa-Ayacucho. En *Cuadernos de Ciencias Sociales* N°2, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú.

SOUX, María Luisa (1993) *La coca liberal*. Bolivia: Editorial Cid.

TOLA, Florencia. (2005). Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología* Volumen 41, enero-diciembre 2005, pp. 107-134. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v41/v41a04.pdf>

TURNER, Victor (1966). *La selva de los Símbolos*. España: Editorial siglo XXI.

_____ (1989). *El Proceso Ritual*. Estructura y antiestructura. Madrid, España: Editorial Taurus.

ULMER, Gregory (1985). *El objeto de la poscrítica*. Barcelona: Ed. Kairós.

VAN KESSEL, Juan (2000). La tecnología simbólica en la producción agropecuaria andina. En *Manos sabias para criar la vida. Tecnología Andina*. Quito: Ediciones Abya Yala.

_____ (sin año) *La senda de los Kallawayas*. Perú: Editorial CIDSA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. En *Mana*, Nro. 2 (2), pp.115-144. Rio de Janeiro.

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

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

_____ (2013). *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires. Editorial Tinta Limón.

_____ (2014a). Who is afraid of the ontological wolf? some comments on an ongoing anthropological debate. En: *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*. (Última entrada 1 de Setiembre de 2016) Recuperado de: https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf

_____ (2014b). The Ontological Spin. *Comentario respuesta al post de David Bond y Lucas Bessire*. (Última entrada 1 de Setiembre de 2016) Recuperado de: <https://culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin>

WALSH, Catherine (2007) ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *NÓMADAS* 102 No. 26. Abril. 102-113. Universidad Central. Colombia.

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.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl (2012). *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihué.

ZUAZO, Moira (2006). Q'ueste los Mestizos. Diálogo con tres estudios sobre mestizaje y condición indígena en Bolivia. En Revista *TINKAZOZ*, versión online, vol. 9, nº21. La Paz, Bolivia.

Otros recursos

-APRENDIENDO NUEVOS PROTOCOLOS: El Akhulli, La Coca en la Diplomacia de los Pueblos. Ministerio de Relaciones Exteriores y Academia Diplomática Plurinacional. Bolivia, 2009. Recuperado de: <http://atlas.umss.edu.bo:8080/xmlui/handle/123456789/1158> (último acceso 1 de noviembre 2016).

-BUNTLAND REPORT. World Commission on Environment and Development: Our Common Future. United Nations, 1987. Recuperado de: <http://www.un.org/en/globalissues/environment/links.shtml> (último acceso de noviembre 2016).

-CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO BOLIVIANO. Cancillería de Bolivia, 2009. Recuperado de: <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf> (último acceso 1 de noviembre 2016).

-ENTREVISTA A SILVIA RIVERA CUSICANQUI. Série *Conversas del Mundo*. La Paz, Bolivia, Dirección de Fernando Vargas, 2014. Duração: 02:09:42. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=xjqHfSrLnpU> (último acceso 20 de agosto 2016).

-LEY DE DERECHOS DE LA MADRE TIERRA. Estado Boliviano, 2010. Recuperado de: <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/158Bolivia%20Ley%20071.pdf> (último acceso 1 de noviembre 2016).

-PREÁMBULO DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE ECUADOR. Cancillería de Ecuador. Recuperado de: http://cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_2008.pdf (último acceso 3 de noviembre 2016).

-FEDERAL ETHICAL COMITEE OF NON HUMAN BIOTECHNOLOGY. The dignity of living beings with regard to plants. Berne: Swiss Confederation. April, 2008. Recuperado de: <http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/e-Broschure-Wurde-Pflanze-2008.pdf> (último acceso 15 de septiembre 2016).

-CONVENCIÓN ÚNICA DE 1961 SOBRE ESTUPEFACIENTES. Enmendada por el protocolo de 1972 de modificación de la Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes. Naciones Unidas.

-IINFORME DE LA COMISIÓN DE ESTUDIO DE LAS HOJAS DE COCA. Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. Lake Success, Nueva York, julio de 1950.

-LEY DE ESTUPEFACIENTES 17.818 del año 1968, 20771 del año 1974. Código Penal Argentino.