

Una mirada a la mercantilización de la ayahuasca en Iquitos, Perú, desde la ecología política latinoamericana

A look at the commercialization of Ayahuasca in Iquitos, Peru, from Latin American political ecology

DUVÁN RIVERA ARCILA¹
Universidad Nacional de Colombia
duriveraar@unal.edu.com

Recibido: 06 de mayo de 2018

Aceptado: 14 de julio de 2018

Resumen

Este ensayo toma algunos elementos de la ecología política latinoamericana para analizar el fenómeno de la mercantilización de la Ayahuasca, en el caso específico de Iquitos, Perú. Para tal efecto, se recurre a distintas fuentes documentales y etnográficas, principalmente, investigaciones académicas que se han ocupado del fenómeno, sobre todo desde la perspectiva del turismo y la globalización, entre otras. El aporte de este artículo al análisis de la mercantilización de la Ayahuasca, reside por consiguiente, en la mirada desde la ecología política latinoamericana que permite observar los actores en juego, los conflictos y las relaciones asimétricas de poder que participan en la mercantilización, para finalmente, proponer la importancia de incluir un actor que se acostumbra pasar por alto: la planta de Ayahuasca.
Palabras clave: ayahuasca; ecología política latinoamericana; mercantilización; relación humano-planta.

Abstract

This essay takes some elements of Latin American political ecology to analyze the phenomenon of Ayahuasca's commercialization, in the specific case of Iquitos, Peru. For this purpose we look at different documentary and ethnographic sources, mainly academic researches that have dealt with the phenomenon, especially from the perspective of tourism and the globalization, among others. The contribution of this article to the analysis of the commercialization of Ayahuasca, resides therefore in the point of view that Latin American political ecology allows, for instance to observe the actors at stake, the conflicts and the asymmetric relationships of power that come into play in the commodification. Finally, we propose the importance of including an actor that is usually overlooked: the Ayahuasca plant.

Keywords: Ayahuasca; Latin American political ecology; commodification; human-plant relationship.

¹ Estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Magister en Culturas y Droga, y profesional en Filosofía y Letras, Universidad de Caldas.

Introducción

Ron Wheelock es un norteamericano que lleva viviendo en la selva amazónica de Iquitos, Perú, más de 15 años. En la región es conocido como el ‘gringo chamán’, pues no sólo administra su propio albergue para turistas de ayahuasca, sino que además es el único gringo que ofrece la bebida sin la compañía o la colaboración de un indígena o de un mestizo experto en la tradición, como es lo usual en los otros albergues que funcionan en Iquitos. Ron consiguió dinero con la comercialización de la ayahuasca, pues es uno de los cocineros y comerciantes más fuertes de la zona, pero también a nivel internacional. Su preparación es apetecida por los otros albergues, quienes incluso apelan a su nombre como una forma de legitimar la calidad de la bebida. Asimismo es requerida en otros países del mundo; en lugares tan lejanos como Sidney, Manhattan o Barcelona. Se estima que al año puede estar exportando cantidades que oscilan entre los 400 y los 900 litros de ayahuasca, a un precio de 250 dólares por litro (Suárez Álvarez, 2017b).

El ‘gringo chamán’ es sólo uno de los eslabones más visibles de la cadena comercial de la ayahuasca que, como lo dice Carlos Suárez (2017), se ha convertido en un cultivo rentable. El presente ensayo pretende abordar, por consiguiente, la mercantilización de la ayahuasca en Iquitos, Perú, para analizarla desde la perspectiva de la ecología política latinoamericana, con un enfoque particular en la relación humano-planta.

El turismo de ayahuasca en Perú ha ido en aumento en los últimos años. Podría decirse que también, en similares proporciones, ha pasado con las investigaciones académicas sobre el tema (Fotiou, 2010, 2016; Holman, 2010; Homan, 2017; Homan, 2011; Hudson, 2011). Así que el fenómeno ha sido ampliamente estudiado con interpretaciones que van desde considerar esta actividad como el resultado de la ansiedad por llenar el vacío espiritual de Occidente luego de la Segunda Guerra Mundial (De Rios, 1994), hasta considerarlo un tipo de peregrinación religiosa (Fotiou, 2010, 2016; Mantere, 2013). También hay investigadores que se han ocupado tanto del aspecto económico de la ayahuasca como de la globalización de la misma (Tupper, 2009, 2017).

Sin embargo, el análisis que pretendo realizar a continuación, tomará algunos elementos claves de la ecología política latinoamericana (Alimonda, 2011), con el fin de arrojar otras perspectivas sobre el fenómeno de la mercantilización de la ayahuasca, sobre todo, en los términos de la relación humano / no-humano, para comprender la forma en que allí operan luchas por el significado, pues como lo afirma Escobar (2011) “[e]l poder habita en el significado, y los significados son un recurso fundamental del poder social” (p.75).

En este orden de ideas, aquí se asume que la ecología política latinoamericana tiene como uno de sus puntos de partida la crítica a la modernidad, en tanto ésta se ha tomado el derecho de definir la identidad de los otros, de marcar las fronteras del pensamiento y el conocimiento (geopolítica del conocimiento), así como de encubrir progresivamente al otro (Escobar, 2011, p.64). Pero la crítica por sí misma también puede ser útil para algo más: para asumir una posición ante los discursos dominantes y así re-descubrir la otra cara de las cosas.

La revisión crítica de las grandes narrativas de la modernidad, ha sido liderada en Latinoamérica por lo que ha sido llamado por Arturo Escobar (2003), el programa de investigación Modernidad/Colonialidad (M/C), que:

debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos. (p.54)

La postura de Escobar tiene un carácter propositivo que hace particular énfasis en la diferencia cultural; es decir, hay que saber observar las prácticas ecológicas de la diferencia, esto

es, la forma particular y propia que los grupos locales, sean indígenas, afros o campesinos, tienen para interpretar la naturaleza de una manera diferente a las visiones modernas. A esto Escobar (2011) lo llama:

una gramática del medio ambiente (...) integrada en rituales, lenguajes y formas de clasificación de los seres naturales, que los modernos podrían ver como extrañas, constituye las bases de la ecología cultural con la que ellos utilizan y cultivan la selva (los bosques). (p.69)

El curanderismo mestizo peruano: una hibridación

Esta diferencia es algo que se puede apreciar con claridad en la tradición mestiza peruana asociada con las prácticas indígenas de la ayahuasca. En otras palabras, la tradición de la ayahuasca en Iquitos, Perú, se caracteriza por ser una hibridación entre la población mestiza y la indígena. Esto es algo que algunos han interpretado como el resultado de las dinámicas socioculturales en las que se ha visto involucrada esta región amazónica; una de ellas, si no la principal, fue la del caucho. En su momento de apogeo económico, el comercio del caucho trajo consigo no sólo el crecimiento demográfico de la región, además de las consecuencias nefastas para la población indígena principalmente, sino también el posicionamiento de Iquitos como uno de los principales centros económicos en la región amazónica, a la par de Manaus, en Brasil. En este contexto de relaciones comerciales y de flujo de personas de distinta procedencia, tuvo lugar lo que el antropólogo Luis Eduardo Luna (1986) denominó *vegetalismo*. Es decir, las prácticas ecológicas de la diferencia asociadas con el curanderismo mestizo que él se encontró en su trabajo de campo y que interpretó bajo la categoría general de chamanismo.

Aquí vale la pena aclarar que Luna fue uno de los investigadores pioneros del chamanismo amazónico peruano con su disertación doctoral sobre los vegetalistas; pero asimismo es una pieza clave para comprender cómo estas prácticas tradicionales de la amazonia peruana se difundieron a nivel mundial; puesto que el otro hecho relevante en estas dinámicas globales de difusión de los conocimientos locales, tuvo que ver con la publicación por parte de Luna de las pinturas del ahora mundialmente reconocido Pablo Amaringo.

De esta forma, este antropólogo (al igual que otros como Reichel-Dolmatoff (1978), Michael Harner (1972)) ha jugado un rol importante tanto en la difusión de estos conocimientos como en la formación discursiva alrededor de la ayahuasca, en especial, al ligar la experiencia de la bebida con visiones de mundos extraordinarios. Una configuración que está presente en los imaginarios de todos los turistas que llegan a Iquitos con la idea de lograr este tipo de experiencias; aunque más relevante que esto, es la forma en que esto transforma incluso las prácticas de preparación de la bebida por parte de los locales, con el fin de satisfacer a los clientes (Suárez Álvarez, 2015).

Lo anterior nos permite entrar en la discusión de los actores involucrados en el fenómeno de la mercantilización de la ayahuasca. Para ello, podría ser de utilidad preguntarnos de entrada, desde la perspectiva de la ecología política ¿cuál es el conflicto que subyace a este fenómeno?; ¿qué tipo de conflicto es: ambiental, político o cultural?; o incluso ¿hay en realidad un conflicto? Dentro de los análisis que realiza la ecología política, se trata de observar los “conflictos distributivos económicos, ecológicos y culturales” (Escobar como se citó en Alimonda, 2011, p.43). Para ello se entiende que también sea necesario que entren en consideración las relaciones de poder que se hacen presentes en los conflictos. Por consiguiente, voy a presentar a continuación la forma en que se da la comercialización, en aras de identificar el conflicto, los actores y las relaciones de poder.

La cadena de producción y comercialización

Como lo mostraba con anterioridad, en Iquitos existen prácticas ecológicas culturales

de curanderismo vegetal que han resultado de una hibridación entre la población mestiza y la indígena y que han sido llamadas genéricamente como *vegetalismo* (Luna, 1986). En la actualidad, estas prácticas han entrado en otro proceso de hibridación con la población de personas extranjeras, provenientes de diferentes regiones del mundo, que llegan a la zona en busca de sanación y transformación espiritual y personal (Fotiou, 2014, p.72). Es un grupo poblacional que tiene, por supuesto, unas características muy diversas, entre las cuales la más llamativa es la fluctuación; es decir, son personas que no pertenecen a la región, sino que se mueven de un lugar a otro. Bien pueden ser llamados turistas o peregrinos, depende de la forma en que se interpreten sus motivaciones (Fotiou, 2014, pp. 76–77). Otra de sus características, es que a pesar de provenir de diferentes regiones del mundo, se pueden clasificar como Occidentales, en tanto comparten diferentes rasgos de esta cultura hegemónica.

Aun así, afirmo que es un nuevo proceso de hibridación, porque muchas de estas personas se asientan en Iquitos, sea porque deciden emprender un camino de aprendizaje de las prácticas vegetalistas o porque además de esto fundan un albergue para ofrecer los servicios relacionados con la ayahuasca². En el momento en que establecen el albergue para ofrecer las ceremonias, lo que predomina es la contratación de los servicios de un curandero de la zona, quien puede ser su maestro o alguien reconocido por su labor. Además, para el mantenimiento de los albergues, así como para la atención de los ‘pasajeros’³, pues en vista de que son occidentales, las consideraciones respecto a su atención son diferentes y giran en torno a proporcionar un ambiente seguro y confortable. A continuación, está la imagen de uno de los más reconocidos y a la vez más costosos, que puede llegar a costar hasta “2.700 dólares por un tratamiento de una semana de duración” (Suárez Álvarez, 2017b).

2 La oferta de servicios es amplia y no se restringe a las ceremonias con la bebida; pueden variar de paquetes turísticos que incluyen los recorridos por la zona hasta participar de las diferentes dietas propias de las prácticas vegetalistas que tienen distintos tiempos de duración. E incluso se ofrecen paquetes de aprendizaje chamánico que, por supuesto, tienen un mayor costo y una estancia más prolongada.

3 Éste es el nombre que los locales usan para los turistas que acuden a los albergues o también para cualquier huésped turístico (Suárez Álvarez, 2017a, p.2).



[Home](#)
[About Blue Morpho](#)
[Retreats](#)
[Medicinal Plant Research](#)
[Courses](#)
[Book Now](#)

Physical Safety

- Our entire staff is hand picked and specially trained to handle the unique needs of **sacred plant retreats**.
- Our shamans maintain a professional relationship with guests.
- Private accommodations with steel lock boxes provide a safe location to store valuables.
- Specially trained sitters (staff members not drinking ayahuasca) attend all ceremonies to provide aid and support to all participants.
- Our lodges offer the very best accommodations available in the Amazon and Sacred Valley of Peru.
- We maintain a **fully stocked first-aid cabinet** and we employ first-aid certified personnel.
- Prescreening for major health conditions of guests ensures a safe and cohesive group dynamic.
- Lodge fumigation on a government-mandated schedule reduces the risk of dengue fever and malaria.
- We provide a stable environment in which all alcohol and recreational drugs are banned (any guests who fail to comply with this restriction are asked to leave the retreat to ensure the safety and comfort of the other guests).
- **High-quality filtered water** is available 24 hours a day in all bungalows and common areas.
- Security guards monitor the camp 24 hours a day to maximize safety.
- Treated water at all showers and sinks ensures safe bathing.
- **Professional, certified local guides** lead all jungle hikes and river boat excursions.

Emergency Care

- Blue Morpho has easy **access to hospital care** within 90 minutes by boat or car.
- There is a local pharmacy at a neighboring village within 20 minutes of our lodges.
- Blue Morpho maintains emergency vehicles on site at all times.
- Blue Morpho has emergency phone reception as well as **phone facilities** for making outside contact if needed.
- Our lodges are fully equipped with fire-fighting equipment.
- In case of a fire emergency, Blue Morpho has a government-certified fire-fighting plan in place, including a guest safety zone.

We pride ourselves on having the most luxurious, comfortable, and safe ayahuasca lodge in the Peruvian Amazon!





Imagen 3. Albergue Blue Morpho, administrado por el norteamericano Hamilton Souther. Tomado de: <https://www.bluemorphotours.com/>

La proporción de los albergues en los alrededores de Iquitos, ha ido en aumento en la última década. En investigaciones como la realizada por Evgenia Fotiou (Fotiou, 2010, 2016), se atribuye este incremento tanto de los albergues como del turismo de ayahuasca a dos circunstancias puntuales: una, la realización en Iquitos de un evento sobre chamanismo por parte de un norteamericano residente en la zona en el 2005; y dos, la publicación de un artículo (Salak, 2006) en *National Geographic Travel*, sobre la experiencia que tuvo la periodista en uno de estos retiros (Fotiou, 2014, p.74).

Las ceremonias de ayahuasca que tienen lugar en los albergues son el destino final de la cadena comercial de la bebida; esto, sin considerar por el momento, la exportación de la misma a diferentes lugares del mundo. Todo comienza con la recolección de las plantas necesarias: la liana y las hojas. De esto se encargan personas de la región. Antes del incremento de la demanda, la recolección de la liana se hacía en los alrededores y, al parecer, la que se recogía no era cultivada, sino silvestre. Esto condujo a que en esta zona se volviera escasa y los recolectores tengan que navegar varias horas por el río en busca de la planta. Lo que, a su vez, conduce a un aumento en

los costos. Los locales además de emprender estas expediciones en busca de la liana, también lo hacen en busca de cierto tipo de madera que se considera apta para la cocinada, la cual también se va haciendo cada vez más escasa.

El siguiente eslabón es el cocinero que bien puede ser la misma persona que la recolecta y luego la vende preparada – en este caso el vendedor será alguien local –, o un cocinero como Ron Wheelock, quien compra grandes cantidades⁴, pues su negocio ha prosperado tanto a nivel local como internacionalmente. Aunque también hay una parte de lo recolectado que va para el mercado de Belén, donde se consiguen todo tipo de plantas. El cocinero es entonces quien se encarga de todo el proceso de transformación de las plantas en bebida. Y, por consiguiente, es también quien la vende a los diferentes albergues. La bebida es valorada por su potencia, lo que se traduce en su capacidad de producir visiones claras e intensas; una cualidad que es muy apreciada por el consumidor occidental y a la cual, en consecuencia, se adaptan los cocineros.

El penúltimo eslabón en la cadena es el comprador que bien pueden ser curanderos locales, dueños de albergues o personas en el extranjero. Los precios por una ceremonia de ayahuasca en países de Europa o Norteamérica, pueden oscilar entre 150 y 400 dólares por persona (Suárez Álvarez, 2017a).

En síntesis, el turismo de ayahuasca ha ido en aumento en la última década. Esto ha consolidado la industria de este turismo y generado una mayor demanda comercial por el producto de consumo. Lo que, a su vez, ha originado la escasez de las fuentes botánicas requeridas para su elaboración y aumentado los precios de las mismas. La fuerte demanda proviene no sólo del turista occidental que llega a la zona en busca de una experiencia más ‘prístina y original’, sino también del interés mundial que ha despertado la bebida por sus posibles beneficios terapéuticos. Científicos de las ciencias naturales y sociales muestran un vivo interés por lo que puede ofrecer la bebida. Personas por fuera de los circuitos académicos de conocimiento, también la buscan con el propósito de lograr transformaciones personales y espirituales. Pero... hay quienes como el investigador español Carlos Suárez (2017b), ven la situación con preocupación y con cierto sarcasmo:

En Manhattan o en Sidney, en Barcelona o en Iquitos. Una noche cualquiera. Aguardan en silencio expectante que el maestro tienda el vasito con la amarga infusión. Lo sostienen entre las manos, cierran los ojos, tragan y se encomiendan a la Madre Ayahuasca. En algún momento, después de que vomiten aquel trauma o celebren este amor, les acomete un intenso sentimiento de conexión con la naturaleza. Lamentan bosques ardiendo, mares esquilados, contaminación, calentamiento global. Proclaman una nueva ética en su relación con las demás especies. Dan las gracias a la Abuelita por hacerles más respetuosos, más conscientes de todo..., menos de que en cada ceremonia, con cada trago revelador, están financiando el exterminio de las plantas que inducen tal ramalazo ecologista. Un sarcasmo magistral.

Para él el conflicto es ecológico. En los términos en los que se expresa en la cita anterior, el problema es que con la comercialización de la ayahuasca se está promoviendo por parte de los consumidores occidentales, el exterminio de las fuentes botánicas. “¿Está realmente desapareciendo la ayahuasca?”, se pregunta la psicoterapeuta Kerry Moran (2017). Su respuesta es no, por las características de crecimiento y de fácil reproducción de la planta; pero entonces considera que sí se debe prestar atención a la situación y proponer respuestas sostenibles. El investigador independiente Chris Kilham (2018), presentó un informe sobre el estado actual de la ayahuasca en Iquitos y sus alrededores, con el objetivo de atender la misma inquietud, si está en riesgo o no la planta de ayahuasca. Su informe es bastante revelador respecto a las proporciones que ha tomado la mercantilización de la ayahuasca, puesto que, en él se evidencia la forma en que

4 Pueden llegar a comprar hasta una tonelada, lo que da una idea del tamaño de la producción.

han cambiado por ejemplo las prácticas de cultivo, pues lo que ha pasado es que los albergues la están cultivando de manera extensiva en proporciones que pueden llegar hasta las 6,000 plantas, con lo cual podríamos estar hablando de monocultivos, una práctica muy característica de los sistemas agrícolas coloniales. Aunque entrar ahora en este terreno nos cambiaría la ruta que me había propuesto de identificar los actores y el conflicto, pues nos situaría en el campo de los significados.

Los actores, el conflicto y las relaciones de poder

En la descripción de la cadena de producción y comercialización que acabo de presentar, se puede identificar con claridad los actores que intervienen en ella. Es una cadena local que tiene relaciones simultáneas a nivel global. Hay una demanda de la bebida a nivel internacional y hasta ahora Iquitos se ha convertido en la meca del turismo de ayahuasca, pero también de producción y exportación de la bebida. Esto quiere decir que los actores no se restringen a las personas implicadas en el nivel local, sino también a nivel global. Si nos atenemos a la cadena de producción y comercialización, en la cual la ayahuasca es una mercancía material, producto de la construcción social que le ha dado lugar (Tupper, 2017, p.183), entonces los actores son fácilmente identificables (recolector, cocinero-vendedor, comprador y consumidor). Y, en estos términos, entonces nos podríamos afiliar a la interpretación que Suárez hace del conflicto. Pero a la luz de esta perspectiva, estaríamos omitiendo un actor clave: la planta (lo no-humano). Y entonces, el conflicto también sería otro. Ya no sería uno ecológico, sino cultural.

Podríamos incluso dar lugar a preguntas del tipo: ¿qué piensa la planta de su globalización?; ¿estará de acuerdo con su comercialización?; ¿por qué si es una planta maestra no ha intervenido en la voluntad de quienes la comercializan?; ¿o es que acaso parte de su enseñanza reside en dialogar con quienes no tienen fácil el acceso a ella? Este tipo de preguntas son posibles si asumimos la perspectiva de la planta. Pero ¿será que a alguien sí se le ocurrió en algún momento preguntarle a ella al respecto? Esto es algo que no sabemos, pero que quizá podamos inferir de lo que para algunos significa la planta.

Luna optó por usar el término de vegetalistas, porque era con el cual ellos mismos se autodenominaban; y lo hacían porque, por un lado, eran expertos en el uso de plantas (vegetales); y por otro, porque para ellos era la forma de expresar la fuente de su conocimiento: que proviene del espíritu de ciertas plantas (vegetales) (Luna, 1986, p.14). Si hay algo común en la heterogeneidad de las prácticas amazónicas asociadas con la ayahuasca (yajé en Colombia), es precisamente esto. Todos los pueblos indígenas que han cultivado este tipo de relación particular con la planta, coinciden en que la fuente de su conocimiento médico, botánico y demás, proviene no sólo de la planta de ayahuasca, sino del espíritu de las plantas. Así, por ejemplo, en la tradición vegetalista del Perú, un rasgo particular que lo diferencia de otras costumbres como la de Colombia, es el hecho de hacer dietas con plantas específicas por largos períodos de tiempo. Sólo así logran comunicarse con el espíritu de las plantas que están dietando y recibir sus enseñanzas sobre tal o cual enfermedad o curación. Una vez logrado esto, estas plantas se convierten en sus aliados así en la enfermedad como en la defensa contra los ataques de otros curanderos (Suárez Álvarez, 2015).

Ahora bien, ¿qué tan diferente es el significado que los curanderos gringos le dan a la ayahuasca?; y ¿cómo se ve ello reflejado en su relación con la planta? En la entrevista que CNN le hizo al 'gringo chamán', al igual que las que Suárez (2015) presenta en su libro multimedia sobre el negocio de la ayahuasca en Iquitos, Wheelock siempre se refirió a las plantas en los mismos términos que el conocimiento científico ha consolidado al respecto y que constituyen el discurso ya instaurado. La ayahuasca es el resultado de la sinergia que se logra entre los principios activos de cada una de las plantas que la componen. La liana, por un lado, proporciona la harmalina que inhibe la enzima que haría inactiva por vía oral la molécula de la DMT; y, por otro, ésta molécula

es la que se encuentra en las hojas de la chacruna, y es la que causa el efecto visionario. Éste es el discurso científico dominante y es recurrente escucharlo en las entrevistas que hacen a los ‘pasajeros’, para quienes representa la explicación lógica y racional del efecto de la bebida.

A la luz de este discurso, toda posibilidad de agencia de la planta es negada por completo. Esto se entiende, en la medida en que los fundamentos ontológicos y epistemológicos sobre los que se ha producido el conocimiento científico que ha dado lugar a tal discurso, se asienta sobre la dualidad naturaleza/cultura propia de la modernidad. Bajo esta perspectiva, la naturaleza es esencializada como algo externo que puede ser objeto de dominación y expropiación. Con esto tampoco se quiere dar a entender que los vegetalistas no participaran, de una u otra forma, de la construcción moderna de la naturaleza. Pues la hibridación es precisamente uno de los rasgos que resaltaba al comienzo de este ensayo. Y esto se hace claro en cómo los recolectores locales pueden relacionarse con la planta como un ser social, pero al mismo tiempo hacer de ella una mercancía. No hay contradicción en ello. Lo que quería mostrar era cómo los chamanes gringos como Ron Wheelock, entre otros, entablan la relación con las plantas en sus propios términos de una concepción moderna de la naturaleza, lo que facilita a su vez, su transformación en una mercancía de intercambio comercial.

Su argumento es pragmático: “No fue nunca mi intención, pero la oportunidad se presentó. Alguien me propuso que enviara el remedio regularmente a México. Se abrió una puerta y la crucé. Poco después no podía satisfacer todos los pedidos” (Suárez Álvarez, 2017b). El otro argumento proviene de un holandés y es uno de los significados bajo los cuales se justifica su comercialización:

“La gente de todo el mundo tiene derecho a conocer esta medicina”, dice, con conocimiento de causa: superó un problema de adicción a las drogas, le debe mucho a la ayahuasca. “Lo que yo hago es decirle a los proveedores: ‘De aquí a un par de años no va a quedar este producto en el bosque. Siémbrela, usted tiene cuatro o cinco hectáreas de terreno, siembre una’. Poco a poco me están escuchando. Yo mismo estoy sembrando en mi propiedad unas mil plantas”. (Suárez Álvarez, 2017b)

Es una medicina que debe ser conocida por todo el mundo. ¿Quién podría atribuirse el derecho a decir qué es lo que debe hacerse con ella? Aunque aquí ya no es una mercancía, sino una medicina. La ontología de la ayahuasca es algo que en tanto construcción social adquiere diversos significados: una medicina tradicional, un sacramento religioso, una droga, una planta maestra (Tupper & Labate, 2014; Tupper, 2017). De todas formas, aun cuando el holandés primero la considera una medicina, al sugerir su plantación en monocultivos, la convierte de nuevo en una mercancía. Y esta es la opción que están tomando algunos albergues: monocultivos de ayahuasca, como lo mencionaba con anterioridad. Ante lo cual, no queda más que preguntarnos con la planta ¿cómo se sentiría si fuera cultivada de esta forma?

La planta de ayahuasca (entiéndase por ello la liana) es endémica de la selva amazónica. Al ser una liana entabla relaciones con muchas plantas a su alrededor, que le sirven de apoyo para crecer en espiral en busca de la copa de los árboles donde puede recibir a plenitud la luz solar. Una vez logrado esto, empieza a engrosar hasta llegar a su punto de madurez más o menos a los siete años de edad. Al comienzo su crecimiento es lento, pero luego es más rápido. Aun así, esta edad es la que se considera apta para su preparación, como mínimo. Pero ella también debe entablar otro tipo de relaciones (con insectos, con los árboles, con otras entidades) de las que hasta ahora no tenemos conocimiento. Así que, si se la siembra en monocultivos ¿acaso no interferiría ello en sus relaciones?; ¿qué nos podría decir ella al respecto?; además ¿qué transformaciones traería ello para el entorno ambiental?

Conclusiones

La mercantilización de la ayahuasca es un fenómeno sociocultural en auge. La demanda de la bebida está provocando la escasez de las fuentes botánicas; tal vez no conduzca a su extinción, pero sí a la reproducción de prácticas ambientales que han sido características de la historia ambiental colonial, como los monocultivos para su sobreexplotación. Mi interpretación es que esto ha sido posible por las nociones implícitas en algunos de los eslabones de la cadena de producción-comercialización de la ayahuasca. Eslabones que reproducen nociones y relaciones características de la modernidad. Hay un conflicto cultural, visto desde una perspectiva de ecología política latinoamericana, siempre y cuando consideremos que la planta de la ayahuasca es un agente social –tal y como lo consideran los vegetalistas–, al que no se le ha tenido en cuenta en la toma de decisiones respecto a su comercialización. Hay una multiplicidad de actores que tienen puestos los ojos sobre ella. Desde académicos que convocan congresos en su nombre, hasta congregaciones religiosas que la consideran su sacramento y buscan por tanto su legitimización. Cada día aparecen nuevas publicaciones que hablan sobre ella. La circulación de los discursos que se adaptan a la diversidad de intereses, genera a su vez flujos económicos que producen capitales monetarios y simbólicos. La mercantilización, por consiguiente, es algo que se da a diferentes escalas y no sólo en la producción local y material de la bebida. Ante todo ello ¿qué podría decirnos la planta? Si los pueblos indígenas han insistido tanto en atribuirle la capacidad de enseñar, ¿alguien le ha preguntado qué opina ella al respecto?

Referencias

- Alimonda, H. (coord.). (2011). *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Dobkin de Rios, M. (1994). Drug Tourism in the Amazon. *Anthropology of Consciousness*, 5(1), 16–19. Recuperado de <https://doi.org/10.1525/ac.1994.5.1.16>
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, (1), 51–86.
- Fotiou, E. (2010). *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*. *Anthropology*. Wisconsin, EE.UU: University of Wisconsin - Madison.
- Fotiou, E. (2014). “One Heart”: Personal Insights into Spiritual Dimensions of Participation in Contemporary Ayahuasca Rituals. En H. Ellens. (Ed), *Seeking the Sacred with Psychoactive Substances* (pp. 71–100). Santa Barbara, California: Praeger.
- Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179. Recuperado de <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Harner, M. (1972). *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press.
- Holman, C. L. (2010). *Spirituality for Sale. An Analysis of Ayahuasca Tourism*. Arizona: Arizona State University.
- Homan, J. (2017). Disentangling the ayahuasca boom: local impacts in Western Peruvian Amazonia. En B. Caiuby, C. Cavnar, & A. K. Gearin (Eds.), *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies* (pp. 165-181). London: Routledge.
- Homan, J. E. (2011). *Charlatans, seekers, and shamans: the ayahuasca boom in western peruvian amazonia* (tesis de posgrado). University of Kansas, EE.UU.
- Hudson, J. H. (2011). *Ayahuasca and Globalization*. Colorado, EE.UU.: University of Colorado Boulder.
- Kilham, C. (2018). Field Report: Ayahuasca Vine Cultivation and Harvesting in the Peruvian Amazon. *HerbalEGram*, 15(3). Recuperado de <http://cms.herbalgram.org/heg/volume15/03March/AyahuascaFieldStudy.html>
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*. Estocolmo, Suecia: University of Stockholm.
- Mantere, V. (2013). *Westerners in search of the legendary potion. Ayahuasca travel in the borderland between tourism and pilgrimage*. Finlandia: Abo Akademi University.
- Moran, K. (21, noviembre de 2017). *Is Ayahuasca Really Disappearing?* Recuperado de <http://chacrana.net/ayahuasca-really-disappearing/>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El Chamán y el Jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo Veintiuno.
- Suárez Álvarez, C. (21, febrero de 2015). *Ayahuasca, Iquitos y Monstruo Voraz - Un relato multimedia de Carlos Suárez Álvarez*. Recuperado de <http://www.ayahuascaiquitos.com/es/index.php>
- Suárez Álvarez, C. (2017a). El paciente siempre tiene la razón. O cómo se transforma el curanderismo amazónico para atender la demanda chamánica de Occidente. En *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología* (pp. 1–16). Bogotá.
- Suárez Álvarez, C. (2017b). *Un cultivo rentable*. Recuperado de <https://canamo.net/otras-drogas/psicodelicos/un-cultivo-rentable>
- Tupper, K., & Labate, B. C. (2014). Ayahuasca, Psychedelic Studies and Health Sciences: The Politics of Knowledge and Inquiry into an Amazonian Plant Brew. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(April), 71–80. Recuperado de <https://doi.org/10.2174/1874473708666150107155042>

- Tupper, K. W. (2009). Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice. *Global Networks*, 9(1), 117–136. Recuperado de <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00245.x>
- Tupper, K. W. (2017). The Economics of Ayahuasca: Money, Markets, and the Value of the Vine. En B. Caiuby, C. Cavnar, & A. K. Gearin (Eds.), *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies* (pp. 183–200). London: Routledge. Recuperado de <https://doi.org/10.4324/9781315551425>