



**La vida social del cactus San Pedro:
El caminante en espiral**

Memoria para optar al Título de Antropóloga Social

Estudiante: Paulina Hidalgo

Profesor Guía: Jorge Razeto

2023

Resumen

En las últimas décadas la concepción dialógica occidental de naturaleza/cultura ha vivido un replanteamiento, abriéndose la posibilidad a nuevas formas de comprensión y a otras perspectivas de la relación entre lo humano y lo otro-que-humano, alternativas a las del conocimiento dominante antropocéntrico y a lo que hemos entendido como “*vida social*”. Desde la antropología esto ha tenido una apertura gracias al llamado “giro ontológico” el cual nos ha permitido cuestionar categorías y conceptos que resultan limitantes a la hora de practicar etnografía multiespecies

El cactus San Pedro, *echinopsis pachanoi*, está presente actualmente en diversos sitios y contextos en Chile. Sus dimensiones abarcan desde lo ritual-ceremonial hasta lo comercial y ornamental. La intención por investigar su vida social conlleva un desafío para adentrarnos en la relación entre lo humano y otros tipos de seres, en nuestra sociedad actual con el foco de estudio puesto en la planta y transformando el método etnográfico. Los atributos del cactus pueden conllevar una dimensión agencial propia, donde él mismo es quien asegura su propagación y subsistencia a través de la relación de correspondencia e intercambio, en mutua participación con los seres humanos

Palabras claves: San Pedro, vida social, naturaleza, correspondencia, agencia

Agradecimientos

Gracias a todos quienes me acompañaron en este proceso de creación de la memoria.

A mi familia y amigos por confiar en mis capacidades y trabajo, interesarse por él, ayudarme con sus propias experiencias y sobre todo por no querer apresurarlo.

Gracias a mi profesor guía por dar espacio y valía a mi creatividad, a esas ideas que nacen del corazón y que a veces cuesta encontrar espacios donde sean acogidas, fuera de él. Gracias por mostrarme y enseñarme con hechos que sí podemos seguir haciendo antropología auténtica y valiente.

Gracias a todos aquellos a los que el abuelo me conectó, incluso desde antes, así como se lo pedí. Gracias por su apertura y confianza, por permitirme mostrar aquí un pedacito de sus bellos mundos e ideales; que sí podemos convivir con otros seres en relaciones dignas. Gracias por abrir las puertas de sus hogares, jardines, viveros, tiendas, etc., y regalarnos un ratito para conversar con la magia que yace en nuestro día a día.

Gracias a la antropología por permitirnos -siempre- explorar otros mundos posibles con herramientas mágicas y generar encuentros entre-seres donde podemos seguir aprendiendo y explorando esto que llamamos vida con los ojos de los niños.

Gracias a los san pedros, las plantas y la naturaleza quienes fueron mis principales compañeras en este recorrido de silencio y escucha atenta, aprendiendo de su lenguaje.

Y gracias al abuelo San Pedro, por mostrarme un camino y abrir una puerta, a ver si me animaba a pasar por ella. Este regalo es para ti.

Índice

Resumen	1
Agradecimientos	2
Índice	3
Introducción	4
I. Antecedentes	5
II. Planteamiento del problema	12
III. Objetivos	15
IV. Marco teórico	16
V. Metodología	20
Resultados	25
1. "Esto es de nuestros ancestros"	26
2. "Plantas que te ponen a Dios adentro"	35
3. Figuras, líneas y raíces:	43
4. La espiral:	54
5. "Hay muchas formas de caminar el Camino":	58
6. "El don de compartirnos"	66
7. "Es mágico y es científico a la vez":	76
8. Reflexiones finales:	81
sobre flujos, el giro ontológico y el método etnográfico	81
VII. Bibliografía	86

Parte I

Introducción

La vida es algo mucho más amplio que el solo ser humano y en ella nos encontramos entre-cruzados y entre-tejidos con otros muchos tipos de vida que conforman la totalidad del mundo en que caminamos. Tal vez acercarnos un poco a estos otros tipos de seres nos ayude a entender más acerca de nuestra propia naturaleza humana... **Naturaleza humana**, también cabemos dentro de esta primera palabra aunque muchas veces la descartemos como algo ajeno. Reconocernos **naturaleza** y parte de ella, nos da la oportunidad de abrir nuevas puertas, nuevos caminos para entender-nos entre-nosotros, y este “nosotros” cruzado con el mundo aparentemente externo que también nos rodea. Acercarnos al mundo de una planta puede ayudarnos a acercarnos a esa naturaleza en nosotros mismos de la que a veces tenemos ciertos atisbos, destellos, pero que no logramos sintonizar al cien. Una forma de vida más sutil a la que también estamos vinculados.

El cactus San Pedrito ha caminado desde la antigüedad de nuestra mano en variados contextos y dimensiones por donde hemos transitado como seres humanos. Vamos recorriendo de su mano y espinas la senda, las raíces que se entrecruzan con las nuestras hasta la actualidad. Este es un humilde intento a la pequeña entrada de la vida de una planta, de un cactus, vista desde las limitadas lentes de una humana. Para ello tomamos dos imágenes: la de un **caminante** resonante -resonante como aquello que se extiende, se amplifica, se propaga por un sonido repetitivo, por un ritmo propio-; y la del **espiral**, una espiral que va hacia afuera y hacia adentro, en constante expansión e introspección. Esta búsqueda es en parte una ida hacia dentro, una vuelta a las raíces del ser-naturaleza, como también un camino de apertura y expansión, con desafíos hacia nuevos planteamientos como humanos desde la disciplina antropológica...

Para comenzar partiremos por el principio, revisando los antecedentes amparados en disciplinas como la arqueología, antropología (por supuesto), etnohistoria y etnobotánica viendo las distintas formas en que el San Pedro se ha hecho presente en la parte de su historia conectada a nosotros. Estos antecedentes se presentaron al comienzo de la investigación, otros se irán sumando durante su desarrollo.

I. Antecedentes

Echinopsis pachanoi

Este cactus conocido popularmente como San Pedro pertenece a la familia *Cactaceae* o *Cereus*. Fue clasificado por primera vez como *Trichocereus pachanoi* por Britton y Rose en 1920 (citado en Sharon, 1972). Luego su nombre cambió en una nueva clasificación dentro de la familia de *Echinopsis* al de *Echinopsis pachanoi*. El origen del cactus se remite a las zonas andinas del Perú y Ecuador siendo conocido con nombres como “aguacolla, gigantón y San Pedrillo” (Sharon, 1972, p.118). Dentro de los nombres por los que es conocido también se encuentra Achuma y/o Wachuma (Huachuma). Hoy se extiende su presencia a países como Bolivia, Chile y Argentina. Los primeros investigadores informaron que el cactus se hallaba “en altitudes que van de 2000 a 3000 metros sobre el nivel del mar. Sin embargo, encontré a San Pedro creciendo a una altitud de sólo 24 m.s.n.m” declara el antropólogo Douglas Sharon (1972, pp. 116). El Ministerio del Medio Ambiente de Perú, en un informe CITES (2013) sobre el género *echinopsis* distingue entre San Pedro hembra (*echinopsis pachanoi*) y macho (*echinopsis peruviana*) donde este último posee espinas más abundantes y largas que el primero. Se lo describe como un “cactus liso, relativamente delgado, de floración nocturna” (Mandujano y Mandujano, 2014, p.123). Es arbustivo con ramas abundantes, de tallo cilíndrico y su color puede variar del verde claro a un verde oscuro-azulado. Puede llegar a tener de 4 a 8 costillas (o *estrellas*) de forma redondeada (Informe CITES, 2013). Algunos investigadores creen que el número de nervaduras sería correlativo a distintos tipos de Aguacolla (Sharon, 1972). En las condiciones adecuadas es de rápido crecimiento y multiplicación a través de semillas o esquejes de fácil enraizamiento. Para un buen crecimiento necesita de alta exposición al sol y un riego moderado en un terreno drenado. Se le clasifica por estructura poblacional según el rango etario en relación a la altura que alcanza. Así, un *echinopsis* adulto puede alcanzar los 2.50 metros de altura; en el intermedio están los sub-adultos, y los juveniles alcanzan el 1.0 metro de altura (Ministerio del Medio Ambiente del Perú, 2013). La altura, la cantidad de espinas y su espesor varían, pero la constante es la mescalina, el principio activo y componente alcaloide que se encuentra en sus tejidos (y en tres especies más de la familia *echinopsis*) (Mandujano y Mandujano, 2014). Este alcaloide fue registrado por primera vez por Gillin (1954) en cuanto a su rol alucinógeno y su presencia “fue verificada por González Huerta (1960) y también por Turner y Heyman (1961)” (citado en Sharon, 1972, p. 120).

De acuerdo a la evidencia, San Pedro - junto con el tabaco - “es sin duda una de las plantas mágicas más antiguas de América del Sur” (Schultes y Hofmann, 1979, p.485). Su uso ha sido rechazado por la Iglesia Católica; sin embargo, como otras prácticas de Latinoamérica, logró extenderse hasta el día de hoy a través de un sincretismo de elementos cristianos y paganos en los rituales, ceremonias y/o curaciones donde es protagonista (Schultes y Hofmann, 1979). “Estas plantas (mágicas) (...) se distinguen

cuidadosamente del abrumador número de plantas puramente medicinales conocidas por el curandero” (Sharon, 1972, p.121).

¿Por dónde has caminado? ¿Por qué los humanos te llevaron consigo?

El mundo social del San Pedro no está apartado de lo que lo rodea, es una extensión, un flujo de vida unido a otros...humanos y no humanos, otros-que-humanos. Una circulación y una sociabilidad de la planta, donde se comparte desde la antigüedad.

Arraigado en Sudamérica

Las primeras raíces de este camino las encontramos en la evidencia arqueológica. A partir de esta disciplina se ha estudiado su función, significado y uso en distintas culturas. Este ser-planta se halla anclado, arraigado, *rooted*¹, en el linaje ancestral de los habitantes de Sudamérica. Uno de los autores que trata el tema es Leonardo Feldman (2006) quien explora el uso del cactus en tiempos prehispánicos. Es la primera *planta de poder* encontrada por la arqueología andina con restos botánicos y evidencia de uso por el ser humano, adquiriendo relevancia en el desarrollo histórico de los Andes. De acuerdo con Lynch (citado en Bussmann y Sharon, 2015) uno de sus hallazgos más antiguos corresponde a la cueva de Guitarrero, ubicada en la sierra peruana (8200-6800 a.C.). También ha sido identificada “en cerámicas y tejidos funerarios rituales del período Chavín haciendo de este el segundo alucinógeno para el que se tiene más antigua evidencia” (Sharon, 1972, p.116). Bajo estos términos, el San Pedro ha sido estudiado en relación con su conocimiento y uso en la antigüedad en culturas como Chavín, Nazca y Quechua, y la evolución hasta el presente en contextos rituales o recreacionales donde sus aspectos botánicos y etno farmacológicos resaltan, además de su arraigo cultural (Mandujano & Mandujano, 2014).

Se le atribuyen ciertos usos rituales en Chavín de Huántar, en el espacio ceremonial de las mesas andinas, donde su bebida con componentes alcaloides (especialmente la mescalina) era consumida con diversos fines; entre ellos, la sanación física y espiritual, el desarrollo de mejores relaciones humanas y/o lograr un buen desempeño en el trabajo. Su consumo de tipo religioso “representó un sacramento, pues su ingestión colectiva facilitó la comunión de los sacerdotes con las divinidades o fuerzas de la naturaleza” (Feldman, 2006, p.108). También se le otorga un papel político como factor para realizar intercambios rituales interétnicos, reforzar la identidad cultural y la cohesión social. Su uso ritual también se ha atribuido a tiempos anteriores a Chavín de Huántar, como el Arcaico Tardío, a partir de la observación de estructuras arquitectónicas relacionadas con la planta. De acuerdo con Sharon (1972) los cactus de este tipo - que crecen en las zonas más altas de los Andes - son los más poderosos para las curaciones, independiente del número de costillas “debido al mayor contenido mineral del suelo” (Sharon, 1972, p.120). Los de siete costillas serían los más utilizados por los curanderos y aunque los de cuatro son los más codiciados es el más difícil de encontrar y “se considera que tiene propiedades curativas especiales” (Sharon, 1972, p.120). El antropólogo revela la fuerte conexión que tiene San Pedro con el curanderismo, ya que la planta se encuentra siempre

¹ Créditos a Juan Pablo O. por introducirme a su visión de este concepto.

en contacto “con los santos, los poderes de los animales, de personajes o seres fuertes (...) de seres que tienen poder sobrenatural. El simbolismo de San Pedro es ubicar en todas las regiones del territorio el pensamiento elemental y la potencialidad del hombre” (Sharon, 1972, p.121).

Cabe mencionar a una de las áreas de investigación que ha trabajado en torno a las plantas y también específicamente los cactus: la etnobotánica, entre cuyos referentes latinoamericanos encontramos a María Victoria Castro (q.e.p.d). Esta disciplina se refiere a la relación entre el ser humano y el mundo vegetal, ya sean poblaciones indígenas o residentes de una región (Carreño, 2016); “entre más directa es la relación de subsistencia del grupo humano con el medio natural, más profunda es su comprensión del mismo” (Aldunate et.al., 1981, p.199). Con este campo de estudio interdisciplinar podemos comprender los usos, percepciones y saberes que son otorgados por su contexto colectivo y personal inmediato, de acuerdo a las dinámicas de interacción que mantienen con las plantas a través del tiempo, y acceder también de forma más profunda a las formas en que el ser humano ha conectado con esta especie.

En cuanto a la sanación andina y sus prácticas, esta planta ha sido fundamental (Bussmann y Sharon, 2010). Marín et. al. (2015) estudian su rol como comunicador y recurso medicinal entre las sanadoras Saraguro de Ecuador (*yachakkunas*) y la salud de los habitantes de la región. Describe las cualidades psicoactivas y medicinales del cactus que son usadas en las mesas en el ritual mágico-religioso de la medicina tradicional. Reyna (2009) hace un estudio de dichas mesas desde la etnomedicina, donde los participantes ingieren la bebida del cactus con la ayuda de un curandero, con el fin de hacer un diagnóstico y un tratamiento de las enfermedades. A través del achuma el curandero alcanza la “visión” para hacer el diagnóstico, así como la limpieza o purga necesarias. Cabe destacar que los pacientes en este contexto no tienen visiones alucinatorias como en otros casos, siendo su uso adscrito exclusivamente al tratamiento.

Situado en Chan-Chan, Perú, el libro *El Chamán de los Cuatro Vientos* busca mostrar la visión del curandero Eduardo Calderón Palomino sobre el chamanismo moderno. Eduardo lleva a cabo sus sesiones de cura con la ayuda del achuma y otras plantas mágicas y/o medicinales en las mesas de sanación. Como resultado del estudio, el autor destaca la capacidad de adaptación del curanderismo peruano en la modernidad, como conocimiento mágico-religioso que usa arquetipos similares entre lo cristiano y lo indígena para extenderse en el tiempo (Sharon, 1980).

El uso del cactus también tiene una resonancia hasta nuestros días, incluso en contextos más urbanos. Pinto (2016) identifica a este cactus como una planta maestra datando su uso desde hace 8.000 años a.c. Con un estudio sobre su consumo en la actualidad, situado en La Paz, Bolivia. Se inserta en un marco ritual urbano registrando la experiencia de los sujetos de estudio: “les llega a dar una enseñanza, tanto interna (despertar la conciencia) como externa (vinculación con la naturaleza) (...) que permite cambios importantes en la conciencia y en el rol cultural de los sujetos de estudio” (Pinto, 2016, p.8). El autor hace uso de la etnopsicología y declara que el grupo que ingiere el brebaje

se dota de etnicidad en el sentido de que se diferencian de otros sujetos o colectivos que no conocen ni comprenden a la planta, mientras que ellos comparten un conocimiento sobre su uso. Desde la etnohistoria, Benítez (2017) en Perú, hace un estudio sobre el uso del San Pedro también en la actualidad, para la cura de enfermedades: “actualmente por lo menos una vez en su vida, los habitantes del Perú han consumido el cacto de manera empírica o acudiendo a un especialista ritual, para curar alguna enfermedad de índole mágico-religioso con fuertes imbricaciones físicas” (Benítez, 2017, p.26). Hace referencia a textos de la época colonial donde sus propiedades mágicas ya eran mencionadas por maestros curanderos. Son las características físicas del cactus las que describen como responsables de su capacidad curativa: “para que el "San Pedro" tenga incidencia en la terapéutica, hay que primero "activarlo" o "curarlo", es decir, darle vida para que cumpla con las diversas funciones que se le asignan” (Benítez, 2017, p.30). El cacto tiene la capacidad de adquirir un alma capaz de entender las acciones realizadas por la persona y escuchar el lenguaje hablado: “los maestros curanderos argumentan que muchas de las veces escucha y entiende las pláticas de los seres humanos quienes le rezan y le cantan, incluso el olor de la comida que se prepara en la casa le gusta; es decir, se vuelve un miembro más de la familia” (Benítez, 2017, p.30). También se le otorga la cualidad de ser guardián protector de las casas y las familias donde se encuentra: “cuando los hatos (casas) van a ser asaltados, el "San Pedro" se aparece como un hombre de sombrero de ala grande o toma la apariencia de algún animal doméstico, principalmente de perro o de un gallo” (Benítez, 2017, p.31). En cuanto a la acción del Wachuma como planta mágica “las yerbas tienen sus espíritus porque hablan y dirigen las actividades en el ámbito del curanderismo” explica Galvaez (citado en Sharon, 1972, p.121).

Del curanderismo al mercado

En el enfoque etnobotánico que adoptan Mandujano & Mandujano (2014) se diferencia entre el uso ritual del cactus y el uso comercial que se le ha dado en países industrializados, así como también un atisbo a la relación entre el contenido alto de mescalina, el consumo de la bebida de la planta y el desarrollo del curanderismo en algunas culturas. El Ministerio del Medio Ambiente de Perú elaboró un informe (2013) acerca de la distribución, comercio y recursos relativos al cactus, así como el impacto que esto provoca en la población natural de su especie. Desde el año 2005 se comercializa la planta desde Perú hacia el extranjero: Europa, América, Asia y Oceanía. Este es ofrecido en forma de cáscara seca y harina, las cuales contienen la mescalina propia de la especie, con la capacidad de generar alucinaciones auditivas y visuales, como recursos llamativos para su comercialización. Respecto a este ámbito, Bussmann y Sharon hacen un estudio focalizado en el norte de Perú y el sur de Ecuador, y en las zonas andina y la Amazonía, con el objetivo de documentar información sobre la medicina tradicional y su presencia en el mercado tanto local como global (Bussmann & Sharon, 2015). Con la recolección de plantas medicinales y encuestas en “campos, mercados y casas de sanadores tradicionales (curanderos)” (Bussmann & Sharon, 2015, p.7) se estudia la tendencia a optar ya sea por remedios farmacéuticos o yerbas medicinales (Bussmann & Sharon, 2015). El valor en el mercado y demanda de algunas de estas especies cada año,

incluso en el mercado global lo que incrementa de manera consecuente su necesidad de recolección.

De los Andes a los jardines domésticos

También en la búsqueda de antecedentes encontramos la relevancia de este cactus en contextos de paisajismo y jardinería, en donde adquiere una posición asociada a espacios domésticos interiores y/o exteriores. Su actual comercialización en lugares como viveros, jardines y/o cactarios conlleva precios de referencia en nuestro país que varían en un amplio rango entre los \$2.000 y \$150.000 pesos app., según su tamaño.²

Si hablamos sobre estudios específicos de la relación entre seres humanos y seres plantas en el contexto de los jardines, la tesis de Cecilia Vera (2019) resalta. Trata sobre el significado que adquieren los jardines como lugar del y en el espacio doméstico, y tensiona la dicotomía naturaleza-cultura, además de abrir la posibilidad para entablar una conversación sobre la relación entre humanos y no humanos presentes en estos lugares cotidianos, con los cuales establecemos un vínculo significativo a través de las actividades diarias de cuidado y otras experiencias en el co-habitar: “tanto humanos, animales y plantas, y otros seres que se puedan encontrar en el jardín, deben ser vistos como compañeros participantes de un mismo mundo, que es a la vez social y natural” (Vera, 2019, p.15). Se expresan aquí las relaciones y el vínculo entre los seres del jardín (en este caso las plantas) y los seres humanos, donde el dualismo entre naturaleza/afuera y cultura/dentro se desdibuja en el espacio del jardín doméstico en un mutuo involucramiento.

Otro estudio realizado en Sheffield, Inglaterra, cuyo objetivo fue investigar el valor que otorgan las personas a sus jardines en lugares urbanos y los beneficios que derivan del contacto con este espacio, declara: “Para muchas personas el jardín representa su único contacto con la naturaleza” (Dunnett y Qasim, 2000, p.40). A través de entrevistas realizadas a propietarios de jardines urbanos los investigadores llegaron a observar el valor agregado que tienen las personas por sus jardines, con “considerables valores emocionales, psicológicos, curativos e incluso espirituales” (Dunnett y Qasim, 2000, p.42). Llama la atención la reducida cantidad de investigaciones sobre el valor que tienen los jardines en los sitios más urbanos para el bienestar del ser humano.

En Estados Unidos, Susan Clayton explora las motivaciones que tienen las personas para pasar tiempo en su jardín. A través de una encuesta a los visitantes de un centro de jardinería se revelaron las actitudes y percepciones de los propietarios hacia este espacio, las prácticas que llevan a cabo y los beneficios que perciben de ello. Como resultado, hay una evidente satisfacción asociada al uso de jardines privados y/o sociales (Clayton, 2007). Longhurst (2006) en Nueva Zelanda propone a “los jardines domésticos contemporáneos como espacios paradójicos donde se desestabilizan los binomios naturaleza y cultura, privado y público, individualidad y sociabilidad” (Longhurst, 2006, p.

² Consulta a Chagual Orrego (comunicación personal, 11 de junio, 2021)

Consulta a María Teresa Herrera (comunicación personal, 23 de septiembre, 2021)

581). Sobre estos temas hay numerosos escritos y libros, pero no creemos que sea necesario ahondar más en ello.

Naturaleza sensible

Un nuevo antecedente que se hizo evidente durante el avance de la investigación fue respecto a la sensibilidad e inteligencia presente en las plantas. Mancuso y Viola (2015) proponen que estos seres tienen similitudes con el ser humano en cuanto a inteligencia, su capacidad para resolver problemas y crear soluciones frente a las exigencias del entorno, así como en torno su vida social y la capacidad de “tejer relaciones sociales complejas” (Mancuso, 2015, p.25). Destacan la poca atención que se ha otorgado a su dimensión social: “¿como es posible que un ser vivo, estúpido, sin actitudes sociales e incapaz de mantener relaciones con el entorno haya sobrevivido y haya evolucionado?” (Mancuso, 2015, p.25).

Por otro lado Doyle (2012) trata en un artículo la sanación con la ayahuasca vivida por una persona con casos de asma crónico y dermatitis atópica, ayudado por una comunidad chamánica de la Amazonía peruana. El autor hace relación de este caso con el paradigma de la señalización de las plantas en la comunidad: “la biosemiótica proporciona un mapa sólido y coherente para contextualizar la experiencia de comunicación de plantas de ayahuasca y otras plantas enteogénicas (...) el lenguaje, los conceptos y los datos emergentes extraídos de las ciencias de la señalización y el comportamiento de las plantas con respecto a la "inteligencia de las plantas" proporcionan un marco heurístico útil para comprender y actualizar los potenciales curativos de los "enteógenos" de las plantas visionarias” (Doyle, 2012: p.1).

Desde el comienzo de la investigación fue fundamental recurrir a una antropología de otros tipos de seres (otros-que-humanos) para ver si era posible seguir este camino y aportar una base sólida a la investigación. Viveiros de Castro (2004) plantea el perspectivismo multinaturalista a partir de investigaciones con población amerindia, donde diversas formas de aprehender el mundo son posibles a partir del poseer un cuerpo. En este caso los seres no humanos pueden tener un punto de vista y una percepción particular, lo que les permite aprehender el mundo con categorías de cierta forma culturales o similares, y que están arraigadas a ellos tanto como a los seres humanos. El *habitus* del que habla el autor se refiere a los modos de vida del ser no-humano y sus capacidades (como el lugar donde vive y formas de subsistencia), que refieren a las formas que establecen para interactuar con los otros en relaciones de aprovechamiento o colaboración mutua (Ruiz y del Cairo, 2016).

Descola es otro de los antropólogos que explora concepciones de la naturaleza distintas a la dicotomía de la sociedad occidental que rige su cosmogonía, “nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola, 2001, p.101). Prefiere explorar una correspondencia entre seres humanos y no-humanos preguntándose cómo se vive esta relación en otros tipos de sociedades. Es así como explora las clasificaciones del animismo, totemismo, analogismo y naturalismo. Para el autor es necesaria una

renovación de los conceptos ocupados por la antropología para el estudio de la relación entre lo natural y lo social sobre todo para poder abarcarlo en el contexto de nuestras sociedades industrializadas.

Eduardo Kohn también explora este tipo de antropología a través de la etnografía de seres no humanos que forman parte de la realidad social cotidiana de quienes habitan el bosque de la Amazonía ecuatoriana, los “Runa”, quienes tienen prácticas específicas que se cruzan con las de *otros seres*. Kohn (2013) se agarra de la semiótica de Peirce y propone que los no humanos que habitan el bosque - y el *bosque en sí mismo* - son seres vivos y pensantes (“*selves*”) siendo capaces de producir y develar signos culturales para interactuar y relacionarse con la gente runa y con todo el ecosistema que conforma este espacio de la Amazonía; una *ecology of selves* (Kohn, 2013).

Así también Ingold (2018) plantea la mutua correspondencia entre distintas formas de vida, las que se encuentran en constante interrelación, aludiendo también a vidas no-humanas, y la importancia de atenderlas en el *entre-medio* que se crea entre-ellas-con-nosotros, donde ellas también son hacedoras y accionadoras, y donde están imbricadas en una continuidad que ya no diferencia entre A y B, sino que se unen en una línea de correspondencia. “Para sobrevivir, los campesinos y los leñadores deben juntarse con las maneras de vivir de las plantas (...). La producción, en la ecología de correspondencia, tiene que ver con atender las trayectorias de estas vidas no-humanas” (Ingold, 2018, p.216).

II. Planteamiento del problema

“Es porque el pensamiento se extiende más allá de lo humano que podemos pensar más allá de lo humano”
(Kohn, 2021, p.31)

La Antropología como disciplina científica se encuentra tradicionalmente ligada al concepto de naturaleza proveniente de la Ilustración y que en los siglos XIX y XX fue entendido como una categoría de las ciencias que se extendió de forma hegemónica por el mundo occidental. En aquellos siglos y con la discusión epistemológica sobre las ciencias naturales y las sociales, la Antropología debe optar por definir su objeto de estudio y metodología, inclinándose por la realidad cultural en oposición a la realidad natural, creando un dualismo entre ambas que sería la separación imperante en los primeros años de su desarrollo (Ulloa, 2001). ¿Cómo ocurre el cambio desde aquella primera oposición al surgimiento de nuevas perspectivas que irán en desarrollo a desdibujar la separación entre naturaleza y cultura?

Para Descola (2001) los trabajos etnográficos habrían sido claves para vislumbrar la relación con lo que se entendía por naturaleza en culturas no occidentales, sobre todo indígenas complejas, donde los seres como plantas y animales presentan también características sociales en su comportamiento, dando cuenta de otras concepciones de la

naturaleza fuera de la oposición occidental etnocentrista. Frente a esto el autor propone que la discusión ahora debe ser entre seres humanos y no-humanos. Así también entre los años 1980 y 1990 las concepciones de naturaleza y cultura viven un replanteamiento debido a las crisis ambientales y las políticas de desarrollo y conservación que se generaron, abriéndose la posibilidad para explorar nuevas perspectivas desde las ciencias sociales sobre el estudio del medio ambiente, reconociendo la importancia de hacer este tipo de relaciones entre ambiente y sociedad, en un contexto global de cambio climático y derivados. (Durand, 2002). Se acude al conocimiento y prácticas de algunos grupos étnicos y/o locales y sus distintas formas de relacionarse con la biodiversidad del entorno abarcando la multiplicidad de formas de comprender la naturaleza, así como la diversidad cultural.

Ahora, sabiendo que para ciertos grupos humanos dicha relación dual “cultura-naturaleza” no existe y que los límites dentro de la sociedad occidental se han abierto a nuevas posibilidades de comprensión, ¿cómo comenzar a concebir la relación entre seres humanos y no-humanos en nuestra sociedad? ¿Es posible encontrar en occidente, formas diferentes a aquella oposición dual etnocéntrica?. De acuerdo con Descola (2001) la forma básica que existe de entender las relaciones entre humanos y no-humanos es la proyección en ellos de la organización del esquema social occidental. Para poder salir de esto fue necesario acudir a culturas con otras concepciones de la naturaleza y lo no-humano, explorando sus esquemas de creencias, prácticas y significados a través de los que la “sociedad objetiviza tipos específicos de relaciones con su medio ambiente” (Descola, 2002, p. 205). La pregunta es si aquellos esquemas sociales extrapolados a lo no-humano corresponden esencialmente a la vida social humana y son originales de ella, o tal vez aplican tanto para humanos como no-humanos como formas de comportamiento general sin que uno haya construido lo otro (Descola, 2002). Vemos cómo se explora la relación en culturas con concepciones distintas de la naturaleza que la occidental, pero, ¿cómo conocer la interacción entre ambas en nuestra propia sociedad occidental actual? Si bien todas las personas poseen una noción y conceptualización de lo que es la naturaleza y lo que es no-humano, resulta interesante no dar esta noción por sentada y explorar qué sucede en distintos contextos en cuanto a dichas relaciones. *¿Cómo llegar a acceder a la relación entre humanos y otros-que-humanos en nuestra sociedad sin tener que recurrir a culturas diferentes a ella?*

Hoy en día es posible encontrar el cactus San Pedro en Chile en ámbitos y contextos muy diversos: en la ruralidad y urbanidad, en jardines de casas de campo o terrazas de departamentos en las urbes. También se puede encontrar en contextos que poseen una connotación más ritual o que van ligados a ciertas tradiciones conectadas a la cosmovisión de algunos pueblos indígenas en donde se le otorga el carácter de *planta maestra* o *mágica*, siendo utilizado para ceremonias, sanaciones y búsquedas de tipo espiritual, como los registros arqueológicos e históricos muestran desde hace años. En estos diversos contextos, las personas que interactúan con el cactus pueden dotarlo o no de una significación y un contenido valórico de acuerdo con la propia experiencia en sus interacciones con la planta.

De acuerdo con Ulloa (2001) en esta nueva concepción monológica, ni naturaleza ni cultura se encuentran determinados por el uno ni por el otro, otorgando a la naturaleza también (lo que aquí entenderemos como otro tipo de ser) una capacidad propia de acción y dinamismo donde la relación que se establece ahora es de reciprocidad y mutuo intercambio (Ulloa, 2001). De acuerdo con la autora lo que importa ahora son los campos de acción particulares de la persona que se interrelaciona con la naturaleza y su propia forma local de interactuar con el medio ambiente. Ambiente y cultura se encuentran plenamente presentes, sin necesidad de definir la preexistencia o determinación de alguna, sino en una mutua constitución e interrelación de la vida de ambas (Ulloa, 2001). Dentro del mundo en el cual vivimos como seres humanos existen otros seres vivos: animales, insectos, diversos tipos de plantas, etc., con los que nos encontramos en constante interacción. Dentro de las últimas, se encuentra la especie que establecemos como eje de problematización de nuestro estudio: el cactus *Wachuma*, *echinopsis pachanoi* o llamado comúnmente San Pedro. Como vimos ha sido estudiado desde distintas áreas y disciplinas por su carácter histórico, funciones curativas, ceremonias rituales, capacidades alucinatorias y otras; sin embargo, todos los estudios mencionados van enfocados desde una perspectiva antropocéntrica donde el eje del estudio es el ser humano en su relación con el cactus.

Teniendo en cuenta los aspectos relevados anteriormente hemos querido establecer una investigación de carácter exploratorio y mover el foco de estudio hacia el San Pedro, donde el enfoque no sea desde el ser humano sino intentar hacerlo desde la planta, en un ejercicio por tensionar nuestra disciplina y explorar la relación con la naturaleza y otros seres desde una perspectiva diferente. Nos proponemos descubrir cuáles son sus formas de circular e interactuar, observables y reconocibles por las personas que están con él -en palabras de Ingold- en mutua constitución, *re-pensando* la agentividad que puede tener esta planta. En otras palabras, **explorar en qué consiste la vida social de lo otro-que-humano**, del San Pedro en este caso. ¿Qué elementos dan cuenta de su interrelación con el ser humano? ¿Cómo se tejen mutuamente dando cuenta de esta dimensión social? Esta es una invitación y la propuesta de un ejercicio desafiante a explorar lo social en la antropología desde la naturaleza y viceversa, a explorar la naturaleza desde una antropología con foco principal en lo no-humano. A explorar también -por qué no- nuestra propia *naturaleza humana*.

Algunos autores han explorado esta forma de hacer antropología en donde otros seres vivos no humanos también forman parte de la discusión con una perspectiva que hace borrosa aquella división inicial entre naturaleza y cultura. Diariamente tenemos relaciones, conscientes o no, con estos otros organismos vivos, de modo que, si nosotros establecemos relaciones con las plantas, el cactus en este caso, ¿es posible que la relación sea dialógica y que podamos estudiarla con el lente puesto en él?

La intención es hacer un recorrido con el cactus como eje principal en distintos contextos y flujos de circulación y, a través de la experiencia de determinadas personas, explorar las percepciones en torno a él, los atributos y categorías que puedan resultar sociales (según lo entendemos como seres humanos) y que son percibidos -o no- por las mismas personas que interactúan con el San Pedro, para ver si es posible desarrollar una

escucha, una atención más sutil a los mensajes del ser-planta o simplemente ampliar la conciencia humana de ese ser. Es posible que el cactus San Pedro que tan ligado a la naturaleza percibimos desde la mirada occidental, pueda manifestarse también de forma social con categorías que en su mayoría han sido hoy aplicadas sólo al ser humano. De esta forma tal vez nos sea posible contemplar y alcanzar nuevas formas de significar la naturaleza (y a nosotros mismos). Nuestro rol como antropólogos sociales es saber escuchar a un otro, a lo diferente; ¿qué pasaría si ese otro, si esa vida, fuera la de otra especie? La propuesta aquí es centrarse no en el ser-humano, sino en un ser que está imbricado con nosotros, dentro de nuestra misma cotidianidad, pudiendo explorar y abrirnos a formas distintas de contemplar y escuchar el mundo que nos rodea y con el que convivimos.

Las características que dotan a la especie San Pedro de una reproducción y multiplicación eficaz y rápida, así como su sencillo mantenimiento, hacen que se pueda propagar fácilmente en distintos lugares. Además, su presencia se da por el paso de mano en mano entre las personas o por su comercialización, lo cual detenta también una intencionalidad humana para expandir dicha especie. Por estas cualidades y tal vez muchas otras, el cactus es compartido entre algunos seres humanos con una circularidad que engloba su presencia. Está en diversos contextos, algunos lo tienen en su jardín porque es *protector* como se señala en el texto de Benítez (2017), otros toman el brebaje para encontrar un camino (Pinto, 2016), otros lo tienen porque les resulta bello estéticamente. ¿Es posible que la relación entre el ser-planta y el ser-humano sea dialógica y que el cactus actúe e inter-actúe de formas reconocibles en distintos contextos de nuestra sociedad actual?

De acuerdo con Ingold (2018), la acción de las cosas se refiere a las respuestas que estas generan respecto a las condiciones del medio en el que se encuentran. Esta capacidad de acción de poder iniciar algo en-participación y co-respondencia con las (*líneas de*) otras cosas del medio, es lo que el autor reactualiza como un concepto de agencia, y donde ya no es sólo el ser humano quien cultiva y cuida a la planta, sino que ella misma, a través de su percepción y sensibilidad, puede responder a un contexto y/o un otro, en la forma de una relación participativa para perpetuar su existencia. Podemos situarnos desde el ser humano y decir que el *echinopsis pachanoi* es una especie domesticada reproduciéndose por la acción del ser humano ó, alternativamente situarnos desde el cactus y decir que el San Pedro es inteligente y puede dotarse a sí mismo de características y cualidades que resultan atractivas para asegurar su vida, propagación y multiplicación en el mundo... La puerta está abierta: esta es una invitación a explorar la interrelación, aquel *entre-medio* en los distintos contextos y dimensiones donde esté presente, y los elementos que de allí emergen. ¿Cómo se relaciona el cactus en la experiencia de la vida social - el *midstream*-con el ser humano?, ¿cómo experimentan esta relación las personas? Esta propuesta sirve como una forma de explorar la variedad de significaciones que existen sobre la naturaleza y lo no-humano en nuestra sociedad occidental industrial actual y elaborar la posibilidad de una discusión desde la antropología. Además, las investigaciones sobre el cactus se han centrado hasta hoy en lo arqueológico, histórico, etnobotánico, etc., refiriéndose la mayoría a su uso ritual, medicinal o recreacional; sin embargo, esta es una especie que hoy está presente en contextos y dimensiones muy variadas por lo cual

resulta interesante hacer un acercamiento a la interrelación entre la planta y las personas, enfocado desde una antropología de lo no-humano. Como propone Ingold, nuestra disciplina puede aportarnos conocimientos sobre la vida que es vivida con-otros en el entre-medio, con los que se comparte la cotidianidad en la co-rrespondencia que es la vida y que pueden ser tanto otros humanos, como otros seres que habitan en nuestro jardín; “observar no es objetivar; es atender a personas y cosas para aprender de ellos, y para seguir en precepto y práctica” (Ingold, 2018, p.219).

A partir de este tema/problema nos planteamos los siguientes objetivos, operacionalizados de la forma más sólida posible dentro de lo que cabe para una investigación experimental de este tipo:

III. Objetivos

Objetivo General:

Explorar la vida social del cactus San Pedro en interrelación con el ser humano, en distintos contextos y dimensiones en la actualidad en Chile.

Objetivos Específicos:

1. Identificar y conocer los contextos y dimensiones donde el San Pedro se encuentra presente en la actualidad en Chile, y a las personas vinculadas directamente con el cactus en los contextos determinados. Acercarse a las experiencias y percepciones de estas personas en su interacción con el cactus.
2. Diseñar e implementar un método etnográfico para la planta y su agentividad, adecuado a cada contexto.
3. Reconocer las propiedades y cualidades sociales del cactus en cada contexto, y analizar las formas en que se relaciona socialmente con el ser humano, en un sentido de mutuo involucramiento.

IV. Marco teórico

“Una antropología más allá de lo humano es necesariamente ontológica”

(Kohn, 2021, p.15)

Desde un comienzo la línea principal del marco teórico para esta investigación estuvo marcada por el giro ontológico como conjunto de teorías que propone nuevas formas de conocer y plantear la naturaleza. Durante el desarrollo del trabajo de campo y las conversaciones con los participantes (humanos y cactus) aparecieron nuevos elementos que nutren la investigación y aportaron nuevas luces. Por otro lado se profundizaron los conceptos y teorías presentes en la intención inicial.

El propósito del giro ontológico es plantear alternativas nuevas al dualismo del naturalismo moderno y racional occidental, planteando una nueva forma de concebir y comprender las relaciones sociales que no sea la que corresponde al conocimiento dominante, es decir, antropocéntrico. De acuerdo con Escobar (2012) este dualismo y diferenciación representa un mecanismo de control sobre la definición de lo que es la *vida social*. El antropólogo Viveiros de Castro hace una crítica al dualismo y propone el perspectivismo multinaturalista a partir de sus investigaciones con pueblos amerindios en la Amazonia. “Se trata de una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2004, p.37). La multiplicidad de percepciones se da a partir del concepto de cuerpo que ocupa el autor, que deriva del de “*habitus*” de Bourdieu (1999), el cual se refiere a los “sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción [que] permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar” (Bourdieu, 1999, p.183). Aquí el cuerpo no se refiere entonces a la anatomía o fisiología particulares, sino más bien al “conjunto de maneras y de modos de ser que constituyen un habitus, un ethos, un ethograma” (Viveiros de Castro, 2010, p.55), y que dentro de sí, puede comprender los tipos de alimentos que requiere la especie o los sitios donde ella habita.

Los distintos cuerpos y seres son reconocidos como sujetos al poseer un punto de vista específico dotado por el cuerpo con el cual aprehender el mundo. Los no humanos perciben y aprehenden el mundo a partir de las mismas categorías, o similares, a una cultura. Es así como las sensibilidades de cada cuerpo/sujeto les permiten dialogar con las perspectivas de los otros en suertes de categorías culturales comunes, donde se establecen relaciones intencionales y conscientes de aprovechamiento mutuo, reciprocidad, colaboración y/o intercambio (Ruiz y del Cairo, 2016). En este sentido, “lo que une a humanos y no-humanos es cultura y no naturaleza puesto que humanos, animales o espíritus habitan diferentes cuerpos y por lo tanto configuran distintos tipos de naturalezas” (Ruiz y Del Cairo, 2016).

En las últimas décadas se ha comenzado a hablar de cultura animal, vegetal e incluso fungi, definiendo K. Imanishi “cultura” como “la transmisión social de cualquier comportamiento ajustable (...) que ocurre principalmente a través del aprendizaje social, o por observación e imitación” (citado en Fulca, 2021). El aprendizaje se da en la interacción en y con la naturaleza.

Por otro lado Descola, al igual que Eduardo Kohn declara la necesidad de reelaborar los conceptos ocupados por la antropología “para pensar las relaciones entre objetos naturales y seres sociales, porque no es suficiente mostrar que una oposición de este tipo es inexistente para numerosas sociedades premodernas o que aparece tardíamente en el desarrollo del pensamiento occidental” (Descola, 2002, p.162). Trata el tema sobre las distintas concepciones de la naturaleza y lo no-humano a partir de investigaciones en la Amazonía de Ecuador donde estudiar los Achuar, una sociedad indígena donde los elementos de la naturaleza de la noción occidental, poseen atributos humanos. En este sentido dichos atributos “les asegura la conciencia reflexiva y la intencionalidad, que las hace capaces de experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus pares como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres”. (Descola, 2002, p.156). Para el autor quien hace una crítica a la dicotomía naturaleza/cultura, la organización de las relaciones entre humanos y no humanos está basada en las propiedades de la vida social misma (humana) y sus fórmulas, extrapolada a la relación con su entorno no pudiendo salir de aquel esquema social occidental; es una suerte de proyección de lo social humano en el otro ser (Descola, 2001). Sin embargo, propone un intento para lograr vislumbrar cómo se concibe esta relación a través del acercamiento a culturas que tengan concepciones diferentes de la naturaleza y lo no-humano y, explorar sus esquemas de creencias, prácticas y significados a través de los que la “sociedad objetiviza tipos específicos de relaciones con su medio ambiente” (Descola, 2002, p.205). Es así como a partir de los aspectos específicos se generan tipos de relaciones entre seres, vinculados en ámbitos de reciprocidad, protección y/o apropiación. Aun así, Descola cree que es imposible que a partir de ejemplos ajenos a nuestra cosmología occidental se pueda generar un cambio sobre la forma en que las sociedades industrializadas pensamos la naturaleza.

“La manera como nos ven otros tipos de seres importa. El hecho de que nos vean cambia las cosas”

(Kohn, 2021, p.2)

Kohn se basa en investigaciones etnográficas realizadas en el bosque de la Amazonía ecuatoriana y cómo algunos seres allí presentes modelan las prácticas de la gente, “puesto que existe una multitud de complejas conexiones y de relaciones de doble influjo que los humanos mantienen con el mundo natural” (Ruiz y del Cairo, 2016, p.198). Kohn hace una crítica a la dualidad cartesiana que diferencia humano de no-humano y cuerpo de mente, y acude directamente al lenguaje y a la semiótica de Pierce para tomar la representación y la significación como capacidades que también poseen otras formas de vida. Para el autor la comunicación y el lenguaje son temas clave ya que estos no serían exclusivas de lo humano. Aquí profundizamos el concepto de vida semiótica: “la semiosis

(la creación e interpretación de signos) permea y constituye el mundo viviente, y es a través de nuestras propensiones semióticas parcialmente compartidas que las relaciones multiespecies son posibles y también analíticamente comprensibles” (Kohn, 2021, p.13). El mundo tiene un *pensamiento vivo* más amplio que el que conocemos (del cual a veces tenemos un atisbo) dentro del cual estamos insertos con todo el resto de especies que conforman la vida y que nos unen. La representación por signos se encontraría presente en lo no-humano donde algunos “fenómenos de selección natural, evolución y adaptación como procesos en los que diferentes especies interpretan los signos que los rodean y responden modificando sus entornos, comportamientos e incluso sus cuerpos” (Ruiz y Del Cairo, 2016).

Kohn propone una *ciencia psicodélica* con la segunda palabra derivada de su etimología como “*manifestación del Espíritu, aliento o mente*”, refiriéndose a esa (amplia) mente emergente donde todos los seres vivos pensantes que incluyen y exceden lo humano, están incluidos. “Pensar de una forma psicodélica nos abre a los pensamientos psicodélicos que emergen en el mundo viviente. Esto nos permite descubrir el yo más grande del que nacimos” (Kohn, 2021, p.23). Repensar la *agentividad* (Kohn, 2021): la manera en que nos hemos acercado a este concepto y al de *representación* está marcada por términos occidentales, “colonizados por ciertas maneras de pensar acerca de la relacionalidad” (Kohn, 2021, p.30) y donde otro tipo de seres no tienen cabida activa. Dentro de esta apertura a la relacionalidad, Eduardo Kohn propone que los no-humanos también son capaces de representar, y de *representar-nos* a nosotros como seres humanos. Esto cambia todo llevándonos a la necesidad de una expansión de los conceptos antropológicos y a una descolonización del pensamiento que ya ha sido planteada (y denunciada) por diversos autores (Viveiros de Castro, 2010; Kohn, 2021; Descola, 2002).

En este replanteamiento de nuestra disciplina, los encuentros con otro tipo de seres “nos fuerzan a reconocer el hecho de que ver, representar y, tal vez, saber, y aun pensar, no son asuntos exclusivamente humanos” (Kohn, 2021, p.2) Es por eso que la etnografía ya no se debe reducir sólo a seres humanos, sino también a los otros seres que conforman la realidad y la vida social. Lema (2014) también hace un rescate de la agentividad en espacios bioculturales cotidianos, donde interactúan seres vivos -no humanos y humanos-, “ambos seres son agentes, en tanto tienen potencialidades propias que los habilitan para establecer múltiples vínculos relacionales” (Lema, 2014, p.304). Esta doble agencia provocaría transformaciones en la relación y los actores involucrados. “La agentividad propia de las plantas establece condiciones para su cultivo, cuidado o crianza” (Lema, 2014, p.305) generando en las prácticas una sociabilidad con la naturaleza.

“Respetar y devolver la mirada, estar disponible para el otro”

(Haraway, D. citada en Barros M. J, 2021, p.90)

“Antropología de la vida” como la llaman Ingold y Kohn, donde la disciplina abarque a todos los mundos, las relaciones y los procesos donde lo humano se ve implicado, y a la vez, que “exceden a lo humano” (Kohn, 2007, p.6 traducción propia).

Donna Haraway incluye a otras especies y seres, en términos políticos y éticos, para realizar una “etnografía multi-especies” (Kohn, 2015). Haraway (2008) plantea que “ser uno es siempre estar con muchos” (Haraway, 2008, p.4 traducción propia), refiriéndose a la interacción e intra-acción en la que los seres se van constituyendo. La vida con-otros humanos y otras especies, se vuelve una práctica para aprender a estar con-el-mundo y la realidad vivida, lo que llega a transformarse en un “nosotros”, volviéndonos *especies compañeras*. “Estos procesos de devenir-con otros cambian lo que significa estar vivos y lo que significa ser humano” (Kohn, 2021, p.208). La autora utiliza el concepto de “figuras” no como representaciones, sino como un entrelazamiento, un entretejido dice Haraway “sobre la base de la reciprocidad y la interdependencia(...) una forma colaborativa y dinámica de establecer relaciones con otros, de habitar y pensar el mundo cuestionando el excepcionalismo humano” (citada en Barros, M.J, 2021, p.90).

Mancuso (2021) expone la relación entre las plantas también como un mutuo apoyo guiados por principios evolutivos; el neurobiólogo vegetal cita a Geddes explicando que “la principal fuerza que modela la vida es la colaboración (...) configura las relaciones entre los seres vivos, mucho más que la competencia” (citado en Mancuso, 2021, p.54).

Haraway habla de *figuras*, Ingold de *líneas*, como nudos y tejidos donde se encuentran distintas formas de vida y materias en correspondencia y participación. Abarca el concepto de vida desde el ámbito fenomenológico donde lo principal ahora son los flujos que se van tejiendo entre los diferentes organismos y medios, así como sus experiencias (Silla, 2013). Para Ingold nuestra disciplina debiera estudiar las relaciones entre lo humano y lo no-humano, donde las cosas se van generando en un entretejido de flujos materiales, haciendo una actualización al concepto de agencia adoptando más bien el de correspondencia como una acción donde la vida se activa por el flujo de ella misma. La acción de las cosas es la que otorga la agencia y no al revés (Silla, 2013). Es en esta “ecología de lo sensible” (Ingold, 2000) donde ahora confluyen todas las formas de vida que se relacionan sensorialmente y que tiene que ver con el concepto de Bourdieu (ocupado también por Viveiros de Castro), donde hay una percepción y respuestas en forma de acción y prácticas a ciertas condiciones del medio (Bourdieu, 1999).

Ingold se refiere a la interacción en la vida social como un “*entre-medio*” dejando las divisiones entre “A” y “B” como puntos de inicio y fin, y estableciendo el *midstream* como un espacio de flujo de correspondencia y devenir entre las cosas y las personas con-el-medio y sus condiciones: un espacio de atención donde ya no hay sujetos sino verbos, y de un hacer-en, de una acción que se inicia, donde la participación de las cosas es clave (Ingold, 2018). Todo se relaciona con la ecología de la acción y los flujos en un entretejido de mutuo involucramiento e intercambio dinámicos entre organismos y medios que también requieren constantes ajustes (Sánchez, 2009). Para Ingold, la relación de los humanos con el medio se devela a través de determinadas prácticas con y en-él, que ajustan y transforman los sistemas de creencias con los cuales se aprehende la interrelación con esas otras vidas (Sánchez, 2009).

“Es muy probable que las plantas cuenten con la sensibilidad suficiente como para sentirnos entrar al bosque”.
(Orrego, G., 2021, p.46)

En el proceso del trabajo de campo resultó indispensable agregar bases teóricas sobre el mundo vegetal y su inteligencia y sensibilidad. Seres capaces de percibir frecuencias sonoras, interactuar con otros organismos vivos, generar soluciones y conversar entre ellas. Las plantas tendrían los cinco sentidos que poseemos los humanos además de otros quince “desarrollados a la manera vegetal” (Mancuso, 2015, p.7). Mancuso (2015) propone similitudes entre ser-humano y ser-planta. Ambos estamos dotados de habilidades sociales e inteligencia, esta última entendida como la capacidad para resolver problemas: “no poseen un cerebro como el nuestro, pero a pesar de ello son capaces de responder de manera adecuada a estímulos externos e internos (...) son conscientes de lo que son y de lo que las rodea” (Mancuso, 2015, p.7). Ciertos estudios también apuntan a la posibilidad de que las plantas puedan *percibirnos* a nosotros.

V. Metodología

“Al privilegiar metodológicamente la amplificación por sobre, digamos, la comparación o la reducción, podemos crear una antropología algo diferente , una que pueda ayudarnos a entender cómo podríamos vivir mejor en un mundo que compartimos con otros tipos de vida”.

(Kohn, 2021, p.31)

El propósito de este estudio es explorar la vida social del San Pedro en interrelación con los seres humanos, realizando una etnografía enfocada en el cactus en determinados contextos y dimensiones en la actualidad en Chile. La investigación es de enfoque cualitativo y carácter exploratorio ya que esto es lo recomendado cuando no existen estudios o se han hecho muy pocos sobre el tema (Hernández, Fernández & Baptista, 2014). Para ello se requirió de una metodología *amplificada* y flexible ya que, como propone Kohn (2021) este es un trabajo de tipo *especulativo*, aún así “nace de lo empírico, es decir, de lo cotidiano, de lo terrenal y de la experiencia vivida y compartida” (Kohn, 2021, p.XVIII). Fue necesaria una hibridación de distintos recursos metodológicos para poder llegar a una posible etnografía del ser-planta.

Si bien hay variados estudios sobre el cactus San Pedro y su función y usos en la vida social del ser humano, así como estudios antropológicos sobre seres no humanos, no tenemos conocimiento de trabajos que tomen específicamente al cactus como eje para explorar y conocer la vida social del mismo. La intención fue adentrarse en la interacción/interrelación del cactus con las personas, develado a través de los mismos relatos y experiencias de quienes tienen un vínculo significativo con la planta. Esto nos ayudó en la observación y registro de su dimensión agencial para poder conversar e

interactuar directamente con ella. Nuevas preguntas fueron surgiendo en las diferentes etapas de la investigación, ya que el enfoque cualitativo permite que “la acción indagatoria se mueva en ambos sentidos: entre los hechos y su interpretación, y resulta un proceso más bien “circular” (Hernández, Fernández & Baptista, 2014, p.7).

Así mismo se utilizó un abordaje de tipo etnográfico como encuadre metodológico para hacer “énfasis en la descripción y en las interpretaciones situadas (...) de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores” (Restrepo, 2016, p.32). Esto nos permitió explorar lo social del San Pedro desde la perspectiva situada (emic) de las personas que se relacionan con él cotidianamente y que develaron significaciones y atributos del cactus, lo cual nos ayudó a explorar la dimensión agencial de la planta y su participación-acción en la relación con el medio más próximo; acercándonos a su propia perspectiva emic. “Una antropología que se enfoque en las relaciones que tenemos los humanos con los seres no humanos nos obliga a dar un paso más allá de lo humano” (Kohn, 2021, p.59). Como insinúa la cita, fue necesario abrir la metodología a este mundo *más allá*; si los seres humanos somos parte de un mundo de vida más amplio, el reino de lo simbólico también, lo cual permite “a la antropología explorar esto con precisión etnográfica y analítica” (Kohn, 2021, p.93).

El trabajo de campo y la obtención de los datos fueron situados en Chile, en diferentes regiones y ciudades. En un comienzo no habían escenarios de trabajo de terreno definidos ya que quedaron abiertos (con la flexibilidad que requiere la investigación etnográfica) para ser guiados por el mismo cactus y los interlocutores en su búsqueda durante el desarrollo; aunque sí estaban definidos los contextos: medicinal-ritual, comercial (jardines y/o cactarios), viveros donde fuera cultivado, jardines domésticos. El contexto medicinal-ritual o ritual-ceremonial fueron integrados como uno solo ya que a lo largo de la investigación notamos que su medicina no es posible sin el acto ritual y ceremonial que en muchos casos es variado, mas, hay elementos que se mantienen constantes. Por lo tanto, comprende aspectos rituales y ceremoniales que en este trabajo acogimos en globalidad.

Los contextos se mantuvieron durante la investigación pero en su desarrollo quedó claro que más de uno de ellos se juntaba con otro tipo de contexto haciendo difusa aquella primera delimitación como veremos en los resultados. La definición de los contextos sirvió también como una forma de dar un orden inicial a la búsqueda ya que el cactus posee un polimorfismo enteogénico, es decir, existen muchas formas en que se puede *vivenciar* el cactus y nuestra relación con él. Ciertas personas entrevistadas fueron mostrando a otras personas vinculadas al san pedro en otros contextos y dimensiones, creando un efecto de bola de nieve. Esto se vincula con el primer objetivo específico. Es importante destacar aquí el “extraño parentesco” referido a que en muchos de los casos ya existía una conexión con la mayoría de los entrevistados antes de comenzar el proceso de investigación, a veces de forma muy obvia y en otras muy sutil, como escribe Kohn “nuestros destinos ya estaban unidos(...) la posibilidad de hacer el trabajo colaborativo que hemos emprendido ya estaba dada en este pasado, pero sólo si podíamos reconocerlo” (Kohn, 2021, p. XXVIII).

Los casos se ubican en la zona centro, sur y norte del país, lo cual no fue definido de antemano, se fue dando así a lo largo de la investigación por el mismo efecto bola de nieve, aunque sí se tenía la intención de que se encontraran en diferentes zonas del país para poder tener una visión más global del sujeto de estudio. El trabajo de campo se extendió entre marzo y noviembre de 2021, con una duración total de 9 meses, haciendo entre una y tres visitas y rondas a los terrenos escogidos. Sólo en el caso de uno de los interlocutores situado en el sur se estableció contacto telefónico, debido a disponibilidad y distancia.

Los casos de estudio y la muestra fueron de casos-tipo, que se utiliza en investigaciones cualitativas donde “el objetivo es la riqueza, profundidad y calidad de la información, no la cantidad ni la estandarización” (Hernández, Fernández & Baptista, 2014, p.387). Estos fueron individuales, contando al menos un caso representativo para cada tipo de contexto y máximo tres (lo cual se encuentra entremezclado debido a la cualidad de cada contexto de encontrarse imbricado con otros). Los casos entrevistados fueron escogidos por ser representativos de la relación con el cactus para ser analizados en profundidad. También se validaron distintas fuentes de información, registrando conversaciones informales y encuentros fortuitos que también fueron nutritivos, sin descartar su participación e influencia. En total fueron 13 los casos representativos y fuentes principales para poder desarrollar una posible etnografía del cactus.

Los tipos de datos recolectados se refirieron a la riqueza de la relación entre San Pedro y los seres humanos, comprendiendo los elementos que daban cuenta de ella, los relatos respecto a las formas que adoptaba la relación, las interacciones reconocidas, así como los atributos que el cactus presenta como sociales y que pudieron ser recogidos, observados y sentidos durante nuestras rondas. Se buscó “generar “relatos testimoniales” como unidades de información de objetivaciones de hechos sociales bajo la condición del reconocimiento, condición propia a comunidades/contextos” (Canales, 2006, p.206). A partir de esta información se desarrolló una intencionada etnografía de la planta, adecuada a cada contexto y, en general. Para esto fue fundamental la metodología propuesta por Kohn (2021) sobre la escucha etnográfica de lo no humano y la *amplificación* de nuestra disciplina antropológica, su metodología, la etnografía por supuesto, y su forma de pensar y conceptos.

Durante las visitas se invirtió tiempo para compartir con los cactus (en compañía y/o ausencia de los interlocutores) desarrollando una observación-participante para con él. En algunos casos se dieron prácticas directas como plantar, cortar, regar, comprar, trasplantar, etc. También se conversó con él, en una búsqueda por la mejor forma de acceder a la sintonización con su forma de comunicarse e interactuar, por acceder a *escuchar* su agentividad. Esta noción (y acción) de la escucha etnográfica cambia, como Kohn propone: “por escuchar no me refiero al simple acto de oír bien, sino a algo más radical. La escucha etnográfica es algo que busca abrirnos a lo inesperado, dejando de lado los esquemas con los que normalmente solemos pensar” (Kohn, 2021, p.XVIII) -y más cuando se trata de seres no-humanos - “aprender a escuchar (...) a estos seres, los métodos etnográficos, a la fuerza, se transforman, y al escuchar lo que nos dicen estos seres, también cambia lo que significa ser humano” (Kohn, 2021, p.XVIII).

También se recurrió a los sueños como herramienta etnográfica. A través de ellos llegaban mensajes, señales, entendimientos y una guía muchas veces para saber por dónde continuar el proceso de investigación. Kohn (2021) confiesa también utilizarlos como herramienta y espacio donde muchas veces se dan las respuestas a las que durante el día es difícil acceder.

El instrumento utilizado para la producción de información fue la entrevista en profundidad “asociada a las entrevistas abiertas y no estructuradas” (Canales, 2006, p.236), donde la relación entre el investigador y el interlocutor es dialógica, con preguntas que fueron surgiendo a lo largo del camino. La importancia que se da en este tipo de entrevista a la comunicación no verbal es clave. Optamos por ella ya que “expresa y da curso a las maneras de pensar y sentir de los sujetos entrevistados, incluyendo todos los aspectos de profundidad asociados a sus valoraciones, motivaciones, deseos, creencias y esquemas de interpretación que los propios sujetos bajo estudio portan y actualizan durante la interacción de entrevista” (Canales, 2006, p.219), lo que creemos clave para el buen desarrollo de la investigación y los/as entrevistados/as se pudieran explayar en profundidad respecto al vínculo existente entre humanos y no humanos. Se realizaron las entrevistas de modo que tuvieran un tono más conversacional consultando por el vínculo que tenían con el cactus. Para llevar a cabo las entrevistas se establecieron ejes temáticos alineados con el propósito de la investigación y, en algunos casos, preguntas iniciales establecidas. Los ejes proporcionaron la amplitud y la flexibilidad necesarias para que la persona se explayara pero con una orientación hacia el tema planteado.

Las otras técnicas utilizadas fueron observación participante donde “los órganos sensoriales y la afectividad (...) acercan al objeto de estudio” (Guber, 2001, p.55) y a los significados en los contextos situados. En este caso donde la observación implica principalmente al cactus, las rondas por los distintos terrenos fueron esenciales para que los mismos entrevistados/as nos ayudaran a iluminar los atributos y signos que ellos perciben como agenciales del San Pedro, en el caso de que así fuera. Hacer uso de los recursos sensoriales fue clave en este proceso, así como la construcción de una relación propia con la planta. Yo también tuve un diario de campo con anotaciones personales para registrar de forma particular las observaciones, reflexiones y sentires que fueron surgiendo en mi relación con la planta y su estudio.

El registro durante las visitas y rondas funcionó a través de un cuaderno para notas de campo, grabadora de voz y cámara. El foco de las fotografías fueron los cactus de los diferentes contextos, los sitios donde estaban ubicados y los distintos estados en que aparecían. La grabadora y cámara fueron utilizadas bajo previo consentimiento, y en los casos en que la persona no accedió a ser grabada o fotografiada, se descartó. La toma de notas de campo in situ fue esencial para dar cuenta de otros aspectos que la grabación de voz no es capaz de evidenciar, siempre y cuando no alterara en mayor medida la interacción del encuentro. Dentro de las notas se incluyeron dibujos, esquemas y frases emblemáticas. El diario de campo fue escrito casi inmediatamente al finalizar los encuentros para no perder detalles relevantes, cuando así fue posible. Las transcripciones de las grabaciones fueron casi inmediatas para ir reflexionando en torno a la información generada.

Con las transcripciones hechas y el registro del diario de campo, se sistematizó la información en una codificación con categorías generales y sub, que engloban los temas y conceptos referidos por los participantes en los distintos contextos y ver lo que el cactus quería decirnos a través de ellos. La información ha sido analizada en parte mediante el análisis estructural (Canales, 2006) cuyo foco es el habla de las personas en su contexto situado, para vislumbrar los diferentes elementos que configuran la vida social del San Pedro en cada uno de ellos. Este método “permite identificar, en un primer momento, las unidades básicas de sentido y las relaciones existentes entre ellas (...) segundo, organiza el movimiento de tales relaciones en un modelo de acción, que orienta la práctica de los sujetos enunciadores” (Canales, 2006, p.302).

Para el proceso del análisis no se alteró la información obtenida para hacerla calzar con los objetivos del estudio o con los argumentos de la investigación, respetando en todo momento la información otorgada por los /as entrevistados/as. (Restrepo, 2016). Se analizó la información en base a una codificación y un gran esquema generado a partir de las categorías y conceptos relevados por los mismos participantes (humanos y no-humanos) con los mismos nombres que ellos dieron y las conexiones que establecieron en torno a las cualidades sociales del cactus y cómo estas se manifiestan. De este modo busqué ser fiel a la entrega de información y a la relación de estas personas y los cactus, construida en el tiempo. Esto se corresponde con el tercer objetivo específico. Los “in vivo codes” se corresponden con la generación de conceptos coloquiales “que sintonizan con la población investigada; y cuya literalidad coloquial, conversacional, se extrae para transferirse al informe final” (Valles, 2013, p.160). Esto se corresponde también con los *conceptos emergentes* propuestos por Kohn (2021), donde al hacer etnografía de un ser-planta aparecen nuevos fenómenos que se deben relevar en el análisis y que provocan una *amplificación* al tener que delinearlos como nuevos, “ver lo humano desde un poco más allá de lo humano no solo desestabiliza lo que damos por sentido sino que también cambia los términos de análisis y comparación” (Kohn, 2021, p.32).

Respecto a las consideraciones éticas se acudió al principio de confidencialidad cuando los interlocutores no quisieron que algunos de los temas conversados fueran develados en la tesis. Ninguno de los interlocutores solicitó ser anónimo por lo que los nombres de los entrevistados/as son reales. Otro aspecto importante fue “no generar falsas expectativas y respetar los ritmos y cotidianidad de las personas” (Restrepo, 2016, p.91) donde se agendaron y coordinaron las visitas, reuniones y entrevistas de acuerdo a la disponibilidad de los participantes, a veces tomando semanas o meses para poder coordinar un encuentro.

Los resultados de la investigación y esta memoria serán compartidos como una copia con las personas que participaron en ella y que manifestaron su interés por leerla, una vez finalizada, como una forma de agradecimiento.

Resultados

¿Por qué te cargaron con ellos?, ¿por qué te trasladaron por tantos caminos?, ¿por qué tomarse la molestia?

Este recorrido por la vida social de un cactus tiene su punto de partida en la antigüedad, desde las *raíces*. Raíces en el sentido del origen de este ser, de aquello que lo arraiga en un lugar. Raíces en el sentido de estar ligado a los pueblos originarios que de él hicieron uso y ampliaron el vínculo en Sudamérica; y la última, Raíces entendido de una forma metafórica como aquello que asienta, que da una base y desde allí, se extiende y (se) va uniendo, en un darse de manos y entrelazarse en mutuo apoyo.

1. “Esto es de nuestros ancestros”



(Foto de Patricia Pérez “La Atacameña”, San Pedro de Atacama, 30 de junio 2021)

Conocí a Patricia un 30 de junio del 2021 en una de esas sincronías que en la vida se presentan. Estaba en San Pedro de Atacama haciendo mi trabajo de campo, el cactus me había llevado hacia allá por pura intuición. Le había pedido constantemente que me mostrara los lugares y las personas que me podrían ayudar en este trabajo. En ese momento buscaba personas que tuvieran conocimiento de algún pueblo originario que

hubiera tenido tradición wachumera³ en Chile, me llamaba la atención que a esas alturas de la investigación no tuviera conocimiento sobre algún pueblo antiguo que hubiera usado su medicina.

Llegué un 23 de junio al pueblo, muy distinto a como otras veces lo había visitado, en pandemia, silencioso, muy poca gente y movimiento. Tenía la intención de visitar Toconao, pueblo que queda a unos 30 minutos en automóvil desde San Pedro. Recordaba que en una de mis visitas a ese lugar en tiempos pasados había visto casas con muchos de estos cactus en el jardín; sin embargo, no pude ir, estaba cerrado para la gente que no perteneciera a su comunidad.

¿Y cómo conocí a Patricia?, creo que el cactus me llevó hasta allá. No sé si lo soñé o tenía la idea de que alguien había hablado sobre la paisajista del Hotel Cumbres, la cosa es que no tenía cómo saber quién era ni menos contactarla. Ya estaba en mi penúltimo día de terreno, tenía que partir al siguiente y conseguir un transfer que me llevara desde San Pedro hasta el aeropuerto. Previo a la pandemia las oficinas de transfer estaban en el centro pero ahora no quedaba ninguna. Le pregunté a un chico que estaba fuera de una tienda si sabía dónde estaban las oficinas ahora, me dijo que ya no estaban allí, debía llamar por teléfono. Le conté por si acaso sobre mi investigación y le pregunté si conocía a alguien que pudiera ayudarme: -"Patricia de Toconao, que trabajó el tema del Hotel Cumbres"- . Me despidió de él y para darle las gracias le pregunto su nombre: -Pedro-. Tal cual. En el momento no lo noté pero al escribir en mi diario de campo más tarde lo encontré demasiado coincidente. Ese día no pude conseguir transfer así que lo tomé como una señal: perdí el vuelo a propósito con la intención de conocer a Patricia. Decidí caminar inmediatamente al Hotel (son unos 25 minutos desde el centro) bajo un cálido sol inusual. En la entrada me encontré con el portero y la imagen que me recibió fue de un montón de San Pedros: este era el lugar.



(Entrada del Hotel Cumbres, San Pedro de Atacama. 30 de junio de 2021).

³ Como se le llama a la tradición de consumir el brebaje y la medicina obtenidos con el cactus.

Le expliqué mi situación al señor y en un rato me dio el contacto de Patricia Pérez. Es atacameña, cabello moreno, ojos grandes. Me saluda con un codazo (pandemia) y luego de un pequeño protocolo entramos al hotel caminando hacia los cactus que se ven en la imagen y otros que se encuentran a lo largo de todas las instalaciones que corresponden al jardín del sitio.

Me cuenta que cuando la llamé “supo altiro que debía hablar conmigo”. Me pide que la presente como “paisajista-recolectora”: recolectora de yerbas de acuerdo a su tradición atacameña y paisajista de este hotel desde hace ya 12 años.

La relación de Patricia con el cactus San Pedro a primera vista parece situarse desde el contexto del paisajismo; sin embargo, al conversar con ella más en profundidad me cuenta de la relación de sus ancestros/as con la Wachuma, de su enraizamiento con él: **“Esto es de nuestros ancestros, de nuestro linaje”** (Patricia, Toconao). En Toconao su familia sí tiene la tradición desde hace años atrás, es un conocimiento que se ha transmitido sólo en forma oral, de generación en generación, y sólo entre su linaje, lo cual me hace sentido ya que, al buscar información sobre prácticas indígenas con San Pedro en Chile no apareció nada. Al preguntarle si tiene conocimiento sobre la práctica de esta tradición en otros lugares del país me dice que no lo sabe, que al parecer la de Toconao es la única que perdura. Le pregunto si sabe cómo podría haber llegado desde Perú y Ecuador hasta este territorio, me dice que probablemente fue traído por los ancestros por el camino del Inca y luego difundido y compartido aquí donde los indígenas acogieron la medicina. *“Los ancestros lo trajeron y lo usaban, y la tradición se conserva entre la familia. Antes se hacía no sólo la gente mayor sino que los niños también participaban. También lo usaban en la comida”* (Patricia, Toconao), y comienza a referirse a diversos usos que yo no conocía: lo usaban para engomar, para la ropa, para el pelo (ocupaban su gelatina), para beberlo -“¿y cómo lo toman?”- : lo cortan, lo pelan y lo cocinan, se lo toman para soñar también, *“para encontrar visión, ver el camino, entender cómo funciona el universo, todo”* (Patricia, Toconao).

La tradición se ha extendido con la ayuda de esta paisajista-recolectora hasta un hotel céntrico en la contemporaneidad, donde todos los cactus que se han plantado desde hace 12 años vienen de Toconao. Dice que trabajar allí es un regalo porque podrían tener a cualquier otro paisajista pero está ella que es atacameña y decidió utilizar sólo plantas de la zona: *“Les gusta estar aquí (refiriéndose a los cactus), ellos quieren estar aquí, porque les hace felices estar en territorio indígena* (Patricia, Toconao). Para Patricia esta es una forma de preservar: *“ya que no se ha preservado la lengua, al menos que se preserven estas cosas (...) las plantas que son de aquí. Esto no se puede perder, sobre todo entre la gente joven que hoy está tan perdida con drogas y esas cosas”* (Patricia, Toconao). Patricia nunca ha consumido el brebaje, más siente su conexión con él y la del cactus para con ella y su familia.

En el contexto de este caso que podríamos llamar “paisajista-ancestral” vemos un primer atisbo de las formas en que el cactus detenta una *movilidad espacial y temporal*: no se

mueve sólo a través del espacio *caminando con* las personas, siendo llevado o plantado, sino que también *se va moviendo* a través del tiempo, desde generaciones atrás haciendo compañía al ser humano hasta hoy, ¿por qué?.

Cuando aparece el tema de los orígenes de la conexión del Wachuma con el ser humano, Chavín de Huantar aparece como uno de los centros clave, así lo manifestaron algunos de los participantes entrevistados que tenían más conocimiento respecto a la historia de esta planta. La evidencia arqueológica demuestra que en el Horizonte Chavín (800 a.c) se utilizó el cactus en forma ritual-medicinal en ese mismo espacio ceremonial. También habría cumplido la función de ser un centro de aprendizaje al que se acudía para “conocer y dominar diversas sustancias psicotrópicas, principalmente el San Pedro” (Benítez, 2017, p.27). De acuerdo con Benítez “el extracto de esta cactácea, así como sus espinas formaron parte de una religión panandina que gozó de gran popularidad” (Benítez, 2017, p.28). Y es que Chavín de Huántar no es el único al que se le asocia evidencia de uso humano en la antigüedad: en los complejos culturales Cupisnique, Paracas, Moche, Nazca y Chimú, entre otros (Feldman, 2006). Esto lo podemos confirmar con el mismo relato de Patricia, quien nos cuenta sobre los diversos usos y formas que mantuvo su linaje en Toconao como tradición, a través de los que se re-crea una conexión y relación con el cactus. También lo reafirma la evidencia dada por artefactos, monumentos, textiles y figuras antropomorfas donde se puede ver a la Wachuma representada en las distintas formas que tomaba su imagen de acuerdo con los usos que cumplía: jarras de cerámica del período Chavín (1200-600 a. C) con un jaguar y el cactus juntos (fig. 1), jarras de cerámica Moche con una mujer-lechuzca con trozos de San Pedro (fig.2), cerámica Chimú con una mujer curandera y la planta en sus manos (fig.3), hombres representados en cerámicas Cupisnique con formas felinas (fig.4) (Sharon, 1972; 1980); etc.



Figura 1



Figura 2



Figura 3



Fig. 4



Fig.5

“La más antigua representación del San Pedro se encuentra en un bloque de piedra (...) en el patio del Viejo Templo en Chavín de Huántar (...) Esta representación está incisa en bajorrelieve; muestra una vista lateral de la principal deidad de Chavín: un ser mitológico antropomorfizado con cabello serpentino, colmillos, un cinturón con una serpiente de dos cabezas y garras de águila arpía. En su mano derecha, que está alargada, la figura sostiene un cacto de San Pedro de cuatro nervaduras (...) esta piedra incisa data de alrededor de 1300 a. c.” (Sharon, 1980, p.62) (fig.5)

El hecho de que esta sea una planta de uso **ancestral** está entre los atributos más reconocidos por los participantes en su relación con ella. Aquel se detenta como uno de los motivos para ser *llevada y/o traída* desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, en una movilidad y circulación tanto espacial como temporal que se extiende desde la raíz. El contexto en el que se manifiesta la relación de Patricia con el cactus corresponde principalmente al paisajismo, sin embargo, es un paisajismo nutrido y dirigido profundamente por su tradición familiar y cultural, y por el vínculo que ellos y el cactus han tejido por años a través de sus prácticas para-con-él, como plantarlo, regarlo, cuidarlo, expandirlo, usarlo y -en una vuelta de mano de este sistema de interrelación- el cactus se ha ido multiplicando, expandiendo en sus jardines y floreciendo en los territorios donde ambos habitan. Para la “paisajista-recolectora” la vuelta de mano del San Pedro viene -en sus propias palabras- en forma de un **regalo**. Dice que *el abuelo* (como ella le llama refiriéndose a esta especie) le regaló la oportunidad de hacer paisajismo para-con-él y de hacer suyo ese trabajo, el abuelo la escogió a ella y ella lo escogió a él porque *ambos* tienen una tradición ligada a los pueblos originarios y porque viven allí en lo que reconocen como su territorio.

¿Cómo puede Patricia Pérez saber esto?, ¿debo tomarlo como una interpretación, una percepción?

Hay una **escucha** del habla del cactus, una escucha de su propia lengua: -“Yo hablo con él. Puedo ver si está feliz o triste”-.

...¿Cómo?...

A través de **signos**, de una comunicación que ya no pasa por palabras, sino por los signos que esa forma de vida, ese ser-planta emite, y Patricia lo ve, lo *escucha*, pero ya no sólo con los oídos, sino con todos sus sentidos:

-”Cuando está triste le salen costras blancas, yo los raspo y les pongo grasa de animal ahí”

¿Cómo sabe que este ser está “triste”? Tal vez porque lo vive.

El antropólogo Eduardo Kohn propone que “las dinámicas de la vida son constitutivamente semióticas” (Kohn, 2021, p.58) y no los signos de una vida entendida sólo respecto a los humanos, sino a las formas de vida que están también más allá de nosotros y, a la vez, de una vida emergente más amplia de la que formamos parte, y la apariencia que los signos en ella toman (Kohn, 2021).

Esta persona comenzó plantando sólo un cactus proveniente de Toconao -su lugar de origen- y ahora son muchos que han ido creciendo y multiplicado “*porque quieren estar aquí*”. El crecimiento y su multiplicación corresponden a señales inequívocas que confirman que al cactus le gusta estar allí. Ella, a su vez, lo ayuda a expandirse, por ejemplo, sacando los “hijos”/brotes⁴ que crecen en los brazos de aquellos que se han ido cortando por peso, desequilibrio, ventarrones, etc., y los va plantando en otros lugares, aumentando su número también. Es una mutua ayuda, una comunión en este contexto paisajista. Uno de sus motivos para ayudar a la planta es que “*Nos conecta con el todo, son un regalo del universo a nosotros. Nos enseña del respeto y a tener una dirección en la vida*”. Cabe aclarar que Patricia nunca ha consumido la bebida que se extrae del cactus. La relación que tiene con este ser la aprendió y cultivó a través del ejemplo de los que vinieron antes que ella y la manifiesta a través de su trabajo en el hotel. Es la forma de hacer su propio *regalo* al pedacito de humanidad que se encuentra con estos seres durante sus estadías o paso por ese lugar y es que el cactus parece efectuar su medicina -de la que hablan los antiguos- por su sola **presencia**.

Nicolás se dedica a la conservación de biodiversidad e investigación etnobotánica, también hizo clases de interpretación botánica. Cuando lo contacté se encontraba trabajando en un proyecto de conservación de vegetación nativa en San Felipe, con un vivero de producción de cactus para la venta a retail y un cactario con una zona exclusiva para los Achumas. El vivero corresponde al terreno de Mónica, quien se ha dedicado a la jardinería, paisajismo, invernaderos, etc. desde hace 20 años app. A lo largo de esos años ha ido plantando árboles y cactus, creando un jardín etnobotánico.

Nicolás me ayudó a tener una noción más sutil de conceptos botánicos que desconocía hasta ese momento y que se corresponde con algunas cosas de las que me habló

⁴ Los brotes o “hijos” de los que aquí hablamos corresponden a multiplicaciones de la misma planta; son clones que poseen la misma genética de la planta madre de la que proviene, a diferencia de una que crezca a partir de una nueva semilla (en ese caso es reproducción sexual). A esto se le llama “reproducción vegetativa”. (Mancuso, 2019)

Patricia. Fui a conocer el lugar en mayo del 2021 cuando estaba funcionando como vivero, jardín y cactario. Hoy el Parque La Giganta ya se encuentra abierto al público.



(El "Sanpedróromo" del Parque La Giganta en proceso, San Felipe, 25 de mayo de 2021)

"Micro ubicaciones" es un término que conocí gracias a él y que se refiere a aquellos lugares donde la planta está y se ubica específicamente, por ejemplo, en un determinado sitio del jardín de una persona o, en este caso, en el espacio "x" del Hotel Cumbres. Es un lugar donde a la planta le puede gustar o no vivir y existen indicadores (signos) para ver si se encuentra feliz allí o no. Estos indicadores que manifiesta el cactus pueden presentarse como la turgencia, la exuberancia, si parece más indefenso, el estado de su piel (más dura o más blanda), de sus costillas, si presenta brotes o no, etc. Las características indican, según Nicolás, si se encuentra feliz o no: *"Si está más chupado, con las costillas más marcadas y amarillento, está más triste"* (Nicolás, San Felipe).

Hay una diferencia en las micro ubicaciones porque en algunas de ellas el cactus se reproduce y multiplica felizmente, como es el caso del Hotel en San Pedro de Atacama. Las características que Nicolás nombra requieren de un extenso proceso de observar: *"Hay que mejorar la capacidad de observación"* dice, y es que esta capacidad no sólo se da con la vista, también se relaciona con un escuchar, con un sentir y con el "saber-estar" (Restrepo, 2016) que tanto practicamos en la disciplina antropológica. Escuchar en este caso es estar abiertos y receptivos a aquellos signos que se van presentando, más que a las palabras. Nicolás dice que el cactus se hace visible a través de aquellas características que va manifestando, *"-no es en el lenguaje que nosotros entendemos y al que estamos acostumbrados porque la comprensión de nuestro entorno también está limitada por nuestras palabras"*.

También explica la diferencia existente entre una planta nativa y una planta exótica (también llamada domesticada) donde la última necesita de la modificación del ser humano, ya que la planta no sobrevive sola, necesita ayuda. Es así como se crea una

interdependencia, una relación entretejida de dos especies -ser humano y ser-pedro- en mutuo apoyo. Las plantas nativas, por otro lado, prosperan en el entorno porque este les da lo que necesitan para ser felices, están en armonía con el lugar en el que se encuentran. En el caso del San Pedro como planta exótica domesticada en Chile, se ha debido generar la práctica de una relación, de un saber-estar-con. Y aquí aparece el tema de la cooperación. Nicolás está entre las primeras personas con las que conversé y que abrió una puerta. Siguiendo con lo nativo y lo exótico -"el cactus no puede vivir por sí mismo, es dependiente del hombre"- me explica y en esa interdependencia el ser-planta le entrega algo a quien lo cultiva y cuida: "*Te empodera en tu relación con la tierra, cultivar el jardín permite el contacto con la naturaleza. El San Pedro entrega empoderamiento al cultivador, eres capaz con tus manos de hacer crecer una cosa bonita*". Empoderar. Traer-poder-a. Resulta interesante aquí introducir una cita de Douglas Sharon, ferviente investigador del cactus en su tradición curanderista o chamánica, respecto del poder de la planta en las ceremonias o mesadas que con ella se realizan. La siguiente cita es de su libro *El chamán de los cuatro vientos*: "Pareciera que una vez que el poder interior del curandero es activado por San Pedro, las plantas mágicas proporcionan un medio para renovar su contacto con la tierra en un flujo recíproco de energía" (Sharon, 1980, p.58). Aquí aparecen dos palabras interesantes: poder y reciprocidad. Al parecer la relación ser humano-ser pedro se encuentra imbuida en ambos seres...

En el curanderismo y chamanismo la palabra "poder" se encuentra integrada casi como un eje articulador (Sharon, 1980). "Las diversas expresiones religiosas de la humanidad son intentos para alcanzar una relación significativa y/o práctica con este poder" (Sharon, 1980, p.72). El antropólogo lo describe como la esencia que anida en todo lo existente y que sería la razón de su mismo origen y de aquello que lo mantiene vivo. Conocida en diferentes culturas como *prana, ki, chi, fuerza vital* o *mana*, esta esencia se encuentra en nosotros -como parte de la existencia- y en las plantas, más no todos sabemos cómo desarrollarlo. Sharon menciona una cita de Don Juan, personaje de la famosa obra de Castaneda, respecto al poder como "capaz de transportar a un hombre más allá de los límites de sí mismo" (Castaneda en Sharon, 1980, p.72), pero a esto volveremos más adelante.

Siguiendo con las características del cactus, con Nicolás nos encontramos conversando sobre la fácil reproducción y multiplicación de este ser, y en eso aparece el tema del *viento*. Le cuento que debido a la investigación he leído y escuchado que el cactus viaja (en espíritu) y se comunica por medio del viento (por algo le llaman el cacto de los cuatro vientos); los chamanes y/o curanderos lo llaman a través del silbido y por ello mismo fue representado a veces en forma de volutas en la antigüedad: "(...) la espiral estilizada (la voluta) estaba relacionada con San Pedro y jaguares en las cerámicas precolombinas del período Chavín [hacia 700-500 a.c.]" (Sharon, 1980, p.153). A la vez, el viento lo hace tambalear cuando este ya se encuentra muy alto y -si no tiene un buen soporte- cae, sus brazos se quiebran y es a partir de ello que se puede compartir, regalar, plantar, surgen nuevos brotes, etc. Va caminando a través del viento y a través de las personas, van creciendo nuevos seres-pedros. Y en este momento me doy cuenta de que la figura de la

voluta, la *espiral*, relacionada desde la antigüedad con el San Pedro, también representa al viento, a la comunicación, y que esta también surge al dialogar con las personas, por ejemplo, en mi conversación con Nicolás. La espiral es un guiño, una seña y para nosotros humanos, un símbolo que comunica algo, que *dice* en una forma más sutil sin usar palabras, como las mismas plantas, como la naturaleza. Es aquel movimiento participativo de la acción de dos seres conversando y encontrando-se uno a otro (y a ellos mismos) donde algo sucede, se abren puertas y nos vamos involucrando mutuamente. Surgió en las conversaciones con las personas en el trabajo de campo y también con los seres-cactus de la investigación.

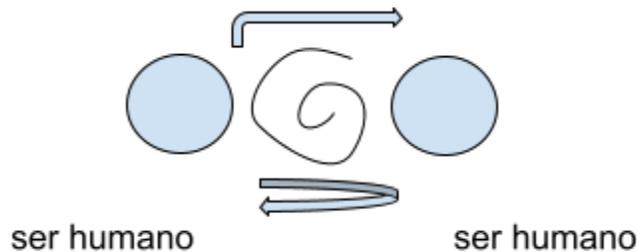


Fig. 6

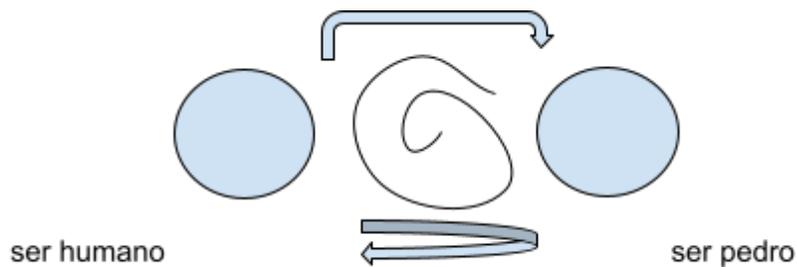


Fig.7

La espiral representa el acto de encontrarse con un otro y, desde el propio centro, juntarse para expandirse con ese otro, abriendo caminos y posibilidades que, sin ese juntarse, no harían posible una nueva vuelta. Las figuras muestran que esto ocurre tanto en un encuentro de seres humanos, como el mío con Nicolás en la conversación, mas también puede ocurrir entre un ser humano y un ser planta. Ambos son tocados y transformados en esa conversación con o sin palabras.

Nicolás al igual que Patricia nunca ha consumido el brebaje que se extrae del cactus, sin embargo, su deseo para la creación de una “Plaza de Wachumas” dentro del Parque La Giganta es, en sus propias palabras, *“hacer un lugar simbólico para reivindicarlo(...) explicar cuál es su historia, de dónde viene, su uso milenario como enteógeno, como conexión con otros mundos, con otras visiones”*. Aquí entramos en algo clave en la vida social de esta planta y es que su papel enteógeno ha hecho que se le relacione también

con el uso irresponsable más parecido al consumo de drogas, dejando en la oscuridad el rol medicinal y de ayuda-a el ser humano que ha cumplido, sintiendo también que se hace necesaria la reivindicación. Nicolás me dice que **de alguna manera el poder enteógeno del cactus es el que lo ha hecho -y hace- diseminarse tanto**: *“es parte importante de su presencia en este territorio” (Nicolás, San Felipe).*

2. “Plantas que te ponen a Dios adentro”



(Cactus San Pedro con marcas de crecimiento, San Felipe, 25 de mayo de 2021)

Juan Pablo es presidente de una ONG⁵, músico y con un magíster en estudios del Medio Ambiente con mención en Antropología y Ecología, entre otras cosas. Actualmente vive en San Alfonso, Cajón del Maipo. Contacté con él gracias a su hijo y la madre de su hijo quienes me sugirieron hacerlo; dijeron que era una persona ideal a raíz de su fuerte vínculo con la planta. Luego de un par de conversaciones telefónicas coordinamos una visita en su hogar.

Me resultó inevitable durante la espera por los diferentes encuentros y reuniones recordar al antropólogo Nigel Barley cuando escribe sobre “meter la marcha del trabajo de campo” (Barley, 2019). En esta primera instancia de vivir el proceso de un terreno de forma más prolongada e independiente fui descubriendo la frustración y ansiedad que a veces genera el aceptar el ritmo de la etnografía. La generación de los contactos y el concretar las reuniones de a ratos se ralentiza -demasiado- y parece que nada está pasando, más aún en pandemia y con cuarentena en la mayoría de las ciudades. Confieso que esta idea de N. Barley resultó un bálsamo para vivir a la velocidad del trabajo de campo que, sin duda, tiene vida y ritmo propios.

⁵ ONG Ecosistemas

Con Juan Pablo nos reunimos finalmente en septiembre del 2021. “-*Mi casa está al fondo. La penúltima, rodeada de vegetación-*”, fue su indicación para poder llegar. Nos sentamos a la mesa de su comedor. Encima veo el libro “Plantas de los Dioses” de Schultes y Hofmann (1979) que me da un anticipo de lo que sería nuestra conversación. Yo voy con poca noción y expectativa sobre los temas específicos a tratar por Juan Pablo referidos a la investigación, más bien me fié de lo que aquellos familiares suyos me dijeron: que era una persona con la que debía hablar para esta memoria. Además, como decisión personal, opté por no averiguar mucho de forma previa sobre las personas que me ayudaron, ya que sentía que esto podía condicionar la dirección de nuestras reuniones y conversaciones, y perdernos aspectos relevantes en el transcurso de los encuentros.

Conversamos un rato de la vida, presentándonos mutuamente, mientras masticamos hoja de coca⁶. Desde donde estoy sentada tengo la vista hacia la ventana que da al jardín y se asoman unos San Pedro, ¿coincidencia?

La relación de estos seres-plantas con Juan Pablo parte en los años de su juventud, principalmente por curiosidad. Desde el colegio se sintió interesado por el mundo indígena, allí le contaron que estos pueblos ya estaban casi desaparecidos, que eran personas incivilizadas y delincuentes. Años más tarde vivió en Quito y se dió cuenta de que aquello no era así; había gente indígena en esa ciudad practicando las tradiciones. Me cuenta que en aquel momento vivió un brusco cambio de paradigma, comenzó a fascinarse más por el conocimiento de los indígenas (o de los pueblos “arraigados” como él los llamó en su tesis de magíster⁷). Al referirse a lo indígena o autóctono ocupa el concepto de **raíz**⁸.

Yo también elegí tomar la “**raíz**” para referirme a la forma de circulación del cactus, sus flujos y maneras de interactuar ya que, fue una de las palabras que muchos de los entrevistados evocaron por cuenta propia para referirse a algún aspecto del ser-Pedro, ya sea por sus líneas de flujo posibles de comparar con esa forma o por el componente ancestral. Tomamos la imagen de las raíces aquí de manera similar a la evocada por Haraway e Ingold cuando hablan de *figuras* y *líneas*, respectivamente. Ellas tienen la capacidad de expandirse por distintos lugares y contextos, e ir entrelazándose con las raíces de otros seres y/o especies; además, están arraigadas en-la-tierra. Esto fue revelado durante el trabajo de campo con los participantes humanos y cactus, y posteriormente en el análisis.

Juan Pablo tuvo por su propia cuenta la experiencia medicinal-ritual de tomar el brebaje del cactus. Comenzó por una búsqueda y un hallazgo personal, donde se instruyó a través de los libros: “*No fui iniciado por un chamán, sino yo en mi búsqueda feroz y en la*

⁶ La hoja de coca fue un recurso que decidí experimentar a partir de un sueño que tuve. Así como el uso del tabaco, dicen que el espíritu de la hoja invita a aquellos que la mastican a mantener una conversación honesta y reflexiva, además de aportar claridad mental y dar el tono para un diálogo sincero (Feldman, 2011). Decidí intentarlo y probar a dialogar con los participantes y con esta planta, así como utilizarla en mis propias etnografías respecto al San Pedro. Tanto la hoja de coca como los sueños fueron herramientas etnográficas a las que decidí abrirme (y arriesgarme) durante la investigación.

⁷ “Of rooted and unrooted peoples- Towards a Biospherical Being”, 1986.

⁸ “Arraigado”; en inglés como “rooted” que puede entenderse como el *arraigo* simbólico a un territorio ,ó, como el significado literal de *estar-enraizado-a* por medio de raíces.

literatura". La primera experiencia que tuvo tomando la bebida fue en solitario en la casa de su madre en Quito. En esa ocasión se envenenó: *"No sabía qué hacer, casi me llevan al hospital porque me estaba asfixiando (...) Yo quería ser chamán y leyendo libros, pero leí mal la instrucción"*. Porque el cactus, además de la mescalina y otros componentes contiene estricnina, un alcaloide utilizado como pesticida y veneno para ratones y/o perros. Esta puede ser una de las consecuencias cuando el cactus no es bien preparado. Le pregunto si alguna vez ha participado del ritual con un/a curandero/a oficial, me dice que nunca. Y aquí entramos de lleno al tema de las plantas enteógenas: *"Plantas de los Dioses"* -me señala el libro sobre la mesa del comedor- *"ellos crearon el término de plantas enteógenas. Es un invento de los etnobotánicos y antropólogos que se salieron de la academia"*.

"Plantas enteógenas" es el nombre que reciben aquellas que "provocan estados modificados de conciencia, y cuya ingestión en ritos religiosos o chamánicos está documentado" (López-Pavillard, 2003, p.5). También reciben el nombre de plantas de poder, psicoactivas, psicodélicas, sagradas, mágicas, plantas maestras, alucinógenas, etc. (Benítez, 2017; Feldman, 2006; López-Pavillard, 2003; Schultes y Hofmann, 1979). El concepto "enteógeno" fue propuesto por primera vez en 1979; proviene del griego "entheos" que quiere decir "dios adentro" (López-Pavillard, 2003) a diferencia de la categoría de "alucinógena" o "psicoactiva" que puede traducirse como "engaño de los sentidos" (Feldman, 2006, p.9), y que es mayormente rechazada por los investigadores del mundo andino ya que, no es coherente con la tradición del cactus. Existe amplia evidencia respecto al consumo de plantas mágicas en Latinoamérica llegando su data a 3.000 años atrás app. en Perú (Benítez, 2017); sin embargo, no se tiene conocimiento de documentación que hable sobre el uso del cactus previo a la "conquista" más allá de la evidencia arqueológica. La documentación está situada desde el período de la colonización y fue escrita por los cronistas del virreinato del Perú en el siglo XVII. Allí describen el uso y consumo indígena del cactus (también llamado "gigantón", "cardo grande", "achuma") en forma ritual y cotidiana, su preparación, y la descripción de quienes eran los maestros facilitadores.

El virreinato del Perú realizó campañas para extirpar la tradición ya que representaba una amenaza para la iglesia y el proceso de evangelización; sin embargo, los indígenas encontraron la forma de continuar con las creencias "donde maestros achumeros, sustituyen en el acto de comulgación, la hostia por rodajas de "San Pedro", para entrar en comunicación con las deidades de la naturaleza y con los santos patrones católicos" (Benítez, 2017, p.29). También lo lograron reemplazando esos actos e idolatrías bajo los nombres de "santos católicos y oraciones que sustentaban y fundamentaban sus prácticas médicas y rituales" (Benítez, 2017, p.29). Así, también se explica cómo transmutó el nombre de achuma, wachuma, aguacolla, etc., al de "San Pedro" en relación al santo católico que *tiene las llaves* y está a cargo de *abrir las puertas* del cielo.

"Parece ser que los especialistas junto con sus secretos sobrevivieron en la clandestinidad y sin la protección de un aparato hegemónico, como lo fue en la etapa

precolombina; gracias a este secreto las continuidades de cultivar, cosechar y consumir el San Pedro se dio de manera velada y a la sombra de las autoridades coloniales en curso” (Benítez, 2017, p.30).

Como describen Mandujano y Mandujano “la relación que el hombre andino ha tenido con el San Pedro es tan intensa como antigua” (Mandujano y Mandujano, 2014, p.127). Sin embargo, la mescalina, uno de sus componentes alcaloides, no fue reconocida sino hasta los años 60 cuando lograron extraerla (Mandujano y Mandujano, 2014). La mescalina se asocia comúnmente con el más popular Peyote (*Lophopora williamsii*) quedando el San Pedro más relegado. Existen otros alcaloides que componen al cactus, mas, de acuerdo con Cabieses este fue “el primer “alucinógeno” purificado y estudiado farmacológicamente, lo cual permitió conocer científicamente el origen de los estados modificados de conciencia” (en Feldman, 2006, p.14). Respecto a los otros alcaloides presentes en la Wachuma, su cantidad no sería tan significativa en comparación a la de mescalina.

“Plantas-que-te-ponen-a-dios-adentro, plantas enteógenas... ¡wow! ¡que te ponen a dios adentro!” -Juan Pablo ríe a carcajadas- “No hay una explicación certera, segura, de por qué estas plantas tienen estos alcaloides en su ser (...) es como que estuvieran aquí para que tú las ingieras, parece que la divinidad las puso ahí”- (Juan Pablo, Cajón del Maipo).

Para Juan Pablo la experiencia de la ingesta del cactus se presentó como la oportunidad de un reseteo y provocar una discontinuidad en su vida: *“Los seres humanos caemos en rutinas y patrones repetitivos de conducta (...) entonces estas plantas te ayudan y puedes ampliar la percepción”.*

Vemos aquí la noción de “regalo” de la que habla Patricia, este dar de vuelta en una relación mutua que se hace presente también en el contexto ritual-medicinal-autodidacta en el que podemos identificar la relación cactus-Juan Pablo. Es más, para él ingerir el brebaje significa otorgar un permiso al Pedro (a secas, como él lo llama) para que entre en su cuerpo: *“Es un espíritu, es un ser” -recalca- “que no tiene que ver con la mescalina solamente, sino con todo lo que el San Pedro es y no es”.* Para él es importante dejar esto en claro: no reducir la experiencia del viaje con la planta sólo a la mescalina, sino entenderlo como el **espíritu** del ser-Pedro que se invita a entrar en el cuerpo y dejas que se incorpore a ti, *“-la mescalina es una llave química, súper potente, súper interesante, pero es mucho más interesante esa otra manera de verlo, estás realmente incorporando la...¿cómo le llamas tú al San Pedro?”- me pregunta -Wachuma- le llamo yo.*

Me llama la atención el hecho de que Juan Pablo y otros participantes mencionaron a la mescalina y/o al San Pedro como una llave, aludiendo a que abre las puertas de la percepción y la conciencia en el ser humano. San Pedro es el santo que tiene las llaves para abrir las puertas del cielo. Creo que este encuentro de palabras entre “llave” desde lo ceremonial ritual y “llave” desde el bautizo de su nombre durante la evangelización no es azaroso.

...¿Y cómo es ese ser?...

Juan Pablo lo califica como un “animador” entendiendo que la palabra “anima” viene de “alma”: *“Una planta que te anima es una planta que te está poniendo alma adentro. Es muy misterioso esto (...) Yo al Pedrito lo encuentro extraordinariamente gentil. Gentil, iluminador, entretenido. Es que te abre las puertas de la percepción”*.

La amplitud de la percepción, expansión o despertar de la conciencia, como la han llamado también otros participantes, es algo que declaran que ocurre en algunas experiencias con la bebida ritual del cactus. Esto puede ser en el mismo transcurso de horas que comprende en sí la toma del San Pedro (el llamado “viaje”), mas también puede perdurar una vez finalizado el ritual. *“Te rompe la ilusión de lo social e incluso de los sentidos”*, dice Juan Pablo y me comenta que el entramado social-cultural en que estamos insertos se ve amenazado y diluido con la toma de la planta. Se ha hecho una relación errada entre las plantas enteógenas y las drogas que son elaboradas artificialmente. *“Yo distingo plantas de drogas. Droga viene de un laboratorio, planta viene de la tierra”*.

El concepto de enteógeno suele relacionarse directamente al de alucinógeno⁹ sin tener en cuenta el set y setting¹⁰, lo que puede llevar a asumir que un consumo de drogas elaboradas en laboratorio es equivalente a la ingesta de enteógenos con un setting ceremonial-ritual. Patricia nos recuerda cómo San Pedro era empleado por su familia y ancestros en el contexto ritual-medicinal: *“Los usaban en rituales nuestros abuelos, los españoles tenían drogas y otras cosas que hacían mal al cuerpo, nada que ver con esas cosas, acá todo era natural”* (Patricia, Toconao). Recordemos ahora otra cita: *“Esto no se puede perder (refiriéndose a la tradición con San Pedro), sobre todo entre la gente joven que hoy está tan perdida con **drogas** y esas cosas”* (Patricia, Toconao). Patricia hace la diferencia entre “planta-medicina” y “droga” donde, de acuerdo con su tradición, el cactus no cabe en la última categoría. Es importante hacer énfasis en este tipo de información cruzada.

“Te meten pánico a la naturaleza” - sigue Juan Pablo - *“al espacio interior ves tú y te meten la creencia de que si botas las convenciones sociales y rompes demasiado te vuelves loco”*-.

El *espacio interior* que menciona podemos relacionarlo con **la espiral**: ella funciona como una expansión, un ir-hacia-afuera extendiéndose, que se origina desde un centro, desde el interior; está *arraigada*. Podemos tomar el símbolo de la espiral para imaginar el caminar del cactus desde la ancestralidad, desde su centro donde luego comenzó a

⁹ Alucinógeno: “ofuscar, seducir o engañar haciendo que se tome una cosa por otra” (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 19° ed., 1970 (DRAE)).

¹⁰ *Set* y *Setting* son dos factores “ajenos a los efectos directos de las drogas” (Tartakowsky, I., 2014, p.56). *Set* se refiere a la preparación y *Setting* al contexto. Ambos pueden afectar directamente la vivencia con la sustancia psicodélica: “Dentro del *set* se incluyen las expectativas, motivaciones e intenciones (...) respecto de la sesión, su estado anímico (del sujeto), disposición y actitud ante la experiencia”. (Tartakowsky, I., 2014, p.58). “El *setting* se refiere al ambiente o contexto físico e interpersonal, así como también a las circunstancias concretas bajo las cuales se administrará la sustancia. Estos elementos pueden influir de forma positiva o negativa en la experiencia (...) De este modo si el contexto ofrece cierta seguridad emocional y física resulta más propicio para ingerir estas sustancias, puesto que en un contexto perturbador la persona puede percibir que no será capaz de controlar sus experiencias” (Tartakowsky, I., 2014, p.59).

expandirse mediante *raíces (figuras y/o líneas)* que se manifestaron de distintas formas -tangibles y no- en diferentes lugares y contextos. En el caso de Juan Pablo y otros, el flujo en espiral del cactus se representa en el viaje interior hacia su propio centro a través de la medicina de la planta. El San Pedro viaja y se difunde de modo comprobable vegetativamente hablando, mas también escoge sentidos particulares, como el del ritual-medicinal, a través de la cual se ha movido en el tiempo.

Las ceremonias autodidactas de Juan Pablo han tenido como factor común la búsqueda de un entorno natural para llevarlas a cabo y es que, por lo visto, San Pedro llama a una conexión con la naturaleza y, por qué no, con *nuestra propia* naturaleza humana. Un retorno en espiral, hacia lo que percibimos por naturaleza-afuera y hacia la propia naturaleza-adentro.

Hablando de plantas enteógenas y su uso en el curanderismo, aparece el tema de la **comunicación**. Dice que cuando le preguntaban a los chamanes cómo habían descubierto las propiedades medicinales de las plantas ellos respondían “las plantas nos dicen”. Esto habría sido tomado por los etnobotánicos como una superstición ya que nuestra sociedad ha perdido esa intuición, esa interconexión con el todo que es justamente lo que el chamanismo busca. Me invita a dar un recorrido por su jardín, me muestra los romeros, quillayes, canelos, molles y otras plantas no-nativas que se arrepiente un poco de haber plantado. Me cuenta que ellas (las plantas) **toman decisiones**, sobre quién crece y quién no, y sobre cómo crecen. A la entrada de su hogar y cerca de su pieza hay un par de Wachumas que cumplen la función de proteger: “*Me fascina la planta, la energía, son los guardianes; técnicamente te silban si alguien viene... Un enemigo o algo malo, según dicen las tradiciones*”. Así está escrito en la documentación existente, como lo muestra este extracto de D. Sharon:

“Otro interesante poder que se atribuye al San Pedro es la protección de las casas: Cuida la casa...como si fuera un perro. (...) Sirve como guardián. En la noche se le aparece a los extraños que quieren entrar como hombre vestido de blanco y con sombrero. O si no chifla. Chifla con un sonido peculiar de manera que quienquiera que entre que no sea de la casa... salga de ella a toda velocidad, como una bala” (Sharon, 1980, p.67).

Siguiendo el tema de la toma de decisiones de las plantas me cuenta que en su estadía en Quito vio las “catedrales” de San Pedro (este es otro nombre que se le otorga al cactus debido a la altura que alcanza); llegan a crecer tan alto que en un punto, si no tienen sobre qué sostenerse, pierden el equilibrio y se desmoronan quebrándose, sus ramas o brazos, y de esos mismos crecen nuevos brotes. Esto lo conversamos con Nicolás respecto a las formas de multiplicación y que, efectivamente, conforman una toma de decisión por parte de la planta -lo cual demuestra su agentividad- capaz no una a la que estamos acostumbrados a definir como tal, pero sí una inteligencia que puede percibir e interpretar los signos de un entorno generando asertivamente los propios y tomando acción a partir de ello.

...Esta es la forma en que voy a caminar...

La relación de San Pedro y Juan Pablo se puede definir como un **mutualismo**, en donde hay un beneficio para ambos: *"Te usa entre comillas, amorosamente, pero te usa para caminar, para que la reproduzcas"*. Esto me recuerda a la conversación con Nicolás: *"El cactus no puede vivir por sí mismo, es (inter)dependiente del hombre para vivir sino no va a prosperar generaciones"* (Nicolás, San Felipe). Esto en referencia a que es una especie exótica (domesticada) que necesita ayuda del ser humano para sobrevivir en un entorno que no le es propio. Dice Juan Pablo *"Es un mutualismo y esta es una de las cuestiones más lindas que ha hecho la humanidad, y que en general no se...nadie la cuenta"*. Aquí propone una idea muy bella: que la humanidad hace caminar muchas plantas y el Pedrito, como él lo llama, es una de ellas. Dice que camina con nosotros y nosotros caminamos con ella, la reproducimos, la movemos y la llevamos a lugares donde antes no estaba. La figura del Pedro caminante de la mano con el ser humano. Y es que San Pedro no estaba en Chile, el ser humano lo trajo, caminan juntos, ¿por qué? *"Porque nos gusta, porque nos hace algo si la consumimos"*; ¿y qué es aquello que hace?, dice que luego del ritual queda una **conexión**: *"Eso es lo lindo también, esa conexión después te la deja. Tú aprendes algo (...) Te deja una enseñanza que es para tu vida. La manera de vivir la naturaleza, es una lección perenne "*.

La enseñanza y el regalo que deja el abuelo-planta es un tema recurrente entre los participantes, hayan bebido el brebaje del cactus o no. También lo es el tema de lo eterno, de lo que perdura (lo perenne). Son aspectos de su ser que los participantes destacan como atributos atractivos con los que el cactus se hace notar y que influyen en su presencia en aquellos lugares donde está y a donde va. El cactus camina también por este flujo, en la raíz ritual-ancestral-medicinal donde se da a conocer, se expande y se entreteje con el caminar del ser humano por dichos aspectos de su *sí-mismo*.

Self

"El origen de la vida -de cualquier tipo de vida, en cualquier lugar del universo- también marca necesariamente el origen de la semiosis y del sí-mismo. También marca el origen del pensamiento" (Kohn, 2021, p.106). El *self* capaz de interpretar el mundo que lo rodea exhibe una "inteligencia científica" entendida como aquella "capaz de aprender mediante la experiencia" (Peirce en Kohn, 2021, p.107), no necesariamente humana.

En la *vida semiótica* de seres otros-que-humanos encontramos "formas de representación -formas de pensamiento- más allá del lenguaje, con atención específica al dominio más allá de lo humano en el que estas existen" (Kohn, 2021, p.311). Ello requiere de una "apertura cósmica", como la llama el mismo autor, para aprender a escuchar y leer los signos propios de otras formas de vida. Si tomamos los atributos de los que hablan Nicolás o Patricia con los cuales logran entender el estado en que se encuentra el ser-cactus, la idea no parece tan irrazonable. "Debido a que la vida es semiótica y que la semiosis está viva, tiene sentido tratar tanto a las vidas como a los pensamientos como

pensamientos vivientes” (Kohn, 2021, p.107). Por medio de la semiosis se pueden establecer vínculos y asociaciones dinámicas con el entorno donde también habitan otros sí-mismos, como plantas y humanos. Si estos dos últimos caben en la categoría de *selves* esto sugiere que existiría una suerte de “base semiótica”, donde podríamos lograr relacionarnos y entendernos ambos: “algunos de los atributos de nuestra mismidad humana son continuos con las de ellos” (Kohn, 2021, p.314).

3. Figuras, líneas y raíces:



“Eso (lo que muestra la foto) me recuerda que San Pedro abrió un camino que sin su medicina tal vez nunca habría iniciado”
(Foto de Rodrigo, Villa Alemana, 16 julio 2022)

“Veo la planta como una raíz, muchas raíces y se ramifica, va tomando sentido” (Rodrigo, Villa Alemana). Esta cita de Rodrigo se relaciona con la imagen que presentamos en un comienzo de un ser-planta resonante que se extiende y expande, y que podemos vincular con un **sistema radical**. Vamos a tomar esta imagen de *“la planta como muchas raíces”* descrita por Rodrigo, de forma metafórica para representar la circulación del cactus y evidenciar algunos de los atributos que demuestran su agentividad. Una red radical es “la red subterránea de raíces que une a los árboles de un bosque (...) no viven separados unos de los otros, sino que, por medio de las raíces conforman una red subterránea que los une a todos” (Mancuso, 2021, p.32). Esta imagen es la representación de la circulación del San Pedro que proponemos en este trabajo como un sistema radical, moviéndose, multiplicándose, tejiéndose con el ser humano y a la vez siendo partícipe del *flujo* de su propia historia. Las redes radicales también pueden representarse topográficamente como *líneas* (Mancuso, 2021) lo cual lo podemos ligar al concepto que utiliza Ingold de “líneas”, o de las “figuras” de Haraway.

Ingold (2018) propone la línea como figura para representar la vida de un ser humano o no humano. “Ontología de la línea” le llama; inspirado por las figuras en espiral que se dan en la naturaleza que muestran el movimiento y la fuerza del crecimiento: la caparazón de los caracoles, el remolino de un torbellino, los nudos de árboles, etc. “El espiral genera la línea (...) hay una conversión directa de circulación en linealidad (...) podemos ver esto en el crecimiento de un árbol, donde las ramas emergen del tronco” (Ingold, 2018, p.90). Así,

las líneas de vida de cada ser se encuentran, juntan, se entrelazan y extienden, marcando una ruta.

“Las mentes y las vidas no son entidades cerradas en sí mismas (...) sino procesos abiertos cuya característica más sobresaliente es que continúan, y en ese continuar se entrelazan, como las hebras de una cuerda. Un todo formado por partes individuales es una totalidad en la cual todo queda articulado o junto. Pero la cuerda sigue entretejiéndose, siempre en proceso y -como la vida social- nunca finalizada. Sus partes no son componentes fundamentales, sino líneas siempre extendiéndose hacia adelante, cuyas armonías residen en la forma como cada hilo, al avanzar hacia adelante, se tuerce con los otros y los otros con él” (Ingold, 2018, p.32)

El antropólogo propone la imagen de la cuerda como “la cuerda de la vida social” que en este caso adecuamos para nuestro propósito:

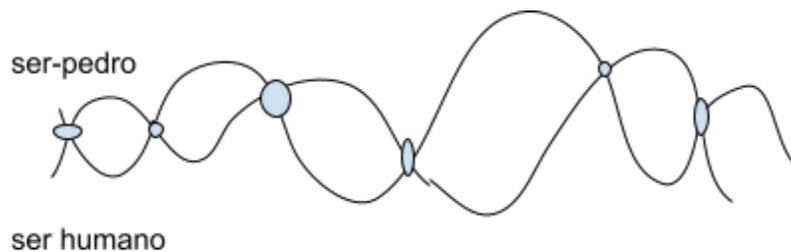


Fig.8

Cada hebra de la cuerda o del tejido representa una línea de vida humana o de otra especie. En nuestro caso, una de las líneas representa la vida del ser-pedro, la otra la del humano. Ambas se van tejiendo y encontrando en los *nudos*, aquellos lugares representados por un círculo donde las dos líneas se cruzan y se juntan. A pesar del encuentro, la línea sigue estando abierta, receptiva, continúa su propio camino de manera interdependiente aunque ya está anudada a otras hebras en etapas anteriores de la cuerda. Cada punto en que ambas líneas se juntan representa un *nudo*.

El nudo tiene 3 características esenciales: su orden es implicado, tiene memoria y tiene intersticios. A pesar de que Ingold lo explica en el libro como “lo que el nudo no es”, aquí prefiero referirme a lo que sí es: (1) el nudo tiene un orden *implicado*, es decir, sus partes se vinculan entre sí no sólo de forma externa, como sería en el caso de los bloques, sino que las hebras que forman parte del nudo pueden seguir juntándose con otras hebras y formar nuevos nudos, y aún mantener su orden con las antiguas; (2) el nudo tiene *memoria*: el recuerdo de su proceso de formación queda impreso y latente en su propia constitución; por último (3) el nudo tiene *intersticios*, es decir, espacios *entre* las líneas que lo conforman, mas no podemos diferenciar una parte interna y/o externa del mismo (Ingold, 2018).

Haraway también utiliza la imagen de la cuerda al hablar del “juego del cordel” para explicar los vínculos entre distintas especies: “Al igual que en este juego, el encuentro

con otras criaturas implica estar anudados y entrelazados entre sí, es una forma colaborativa y dinámica de establecer relaciones con otros, de habitar y pensar el mundo cuestionando el excepcionalismo humano” (Barros, 2021, p.90).

La imagen de las líneas, el nudo y la cuerda, y la forma en que se tejen, evoca también la de las raíces; ellas también tienen la cualidad de extenderse, continuar, unirse y entrelazarse con otras formas de vida -de manera literal y simbólica-; además lo hacen de manera subterránea de modo que parece “invisible” a simple vista (del ser humano) a menos que escarbemos un poco el suelo; sin embargo, sabemos que existen, que están ahí, así como tenemos una noción de los entrelazamientos de nuestras vidas con las de otras líneas; es un tejido que no podemos ver pero que, como las raíces, sabemos que están. Igual que las raíces van creciendo y moviéndose a través de la tierra, los seres vivientes caminamos por rutas pegados a ella, los encuentros y las relaciones tienen lugar *en la tierra* en donde están los sistemas radicales que todo lo unen. Podríamos decir que esa unión deja un tipo de huella diferente a la que captan nuestros ojos humanos, un rastro que -con *otras* formas de ver y escuchar, y prestando atención- podríamos seguir.

Rodrigo actualmente vive en Villa Alemana. La relación ser-cactus y ser-humano en su caso va por la raíz de lo ceremonial-medicinal y más tarde derivó en el contexto del jardín doméstico. *“Había escuchado del San Pedro que era revolucionario como experiencia de vida” (Rodrigo, V.A)*. A los 29 años (actualmente está en sus 40) se dio la oportunidad de participar de la ceremonia: *“Se me abrió un universo nuevo de cosas que radicaron finalmente en que había como una llave que era para entrar en estas prácticas de plantas medicinales de poder”*.

Una vez que la espiral de Rodrigo y la del Wachuma entraron en contacto algo pasó. Rodrigo siente la necesidad de averiguar y conocer más al respecto de la *reveladora* experiencia. Comienza a relacionarse con otras personas que tienen más conocimiento sobre la planta y su uso en prácticas ancestrales; aquí se da cuenta de que existen claves *“que apoyaban el tener un buen viaje y una buena experiencia en la práctica de la medicina”*. Esas claves parecen estar relacionadas con una suerte de lengua a través de la cual se llega a una comunicación con el espíritu del ser-wachuma. Algunas caben dentro de la comunicación verbal y otras de lo no-verbal. En las primeras está, por ejemplo, el pedir permiso a la hora de querer cortar la planta, el pedirle al cactus que les de un buen “viaje” y los trate bien; *“entonces la comunicación partía incluso hasta antes de tomar esta planta”*. En la segunda: crear un altar o *mesa* con objetos de poder en torno al cual se celebrará la ceremonia ritual y la distribución de los participantes en el lugar escogido. *“Cuando se está cocinando también está la comunicación porque uno está pidiéndole también (...) poniéndole el propósito por los cuales te acercaste a la planta para tomarla, que es como la llave que todos los ancestros usaron”*.

Son formas de practicar la medicina ancladas en la raíz de la misma y que han logrado su transmisión a través del tiempo y espacio. ¿Será esta una forma de comprender y ejemplificar la *cuerda* de la que hablan Ingold y Haraway? La movilidad desde la antigüedad habla de una memoria, un apretón de manos con el ser humano que habría

calado en la memoria de ambas especies, y como ya sabemos, el nudo *recuerda* su proceso de formación entre distintas hebras, está impreso en su memoria, así como lo está esta tradición.

Rodrigo explica que las claves son una forma de respetar la personalidad, el espíritu y la medicina que reconoce en la Wachuma: *“Hay un circuito que está cerrado por el espíritu de la planta y ese no hay que vulnerarlo”*. El uso de las claves conlleva a una práctica adecuada y una relación armoniosa para con su espíritu. D. Sharon (1980) también hace referencia a esto explicando que las plantas mágicas tienen formas de “activación” dentro de la ceremonia a partir de la influencia del ser humano sobre ella; pueden *hablar* entregando información necesaria al/la curandero/a respecto al diagnóstico de algunos sujetos y las medidas a tomar, por ejemplo.

“El curandero o brujo, al invocar el poder de las plantas de su poder curativo, también influye en ellas. Él impone su personal fuerza espiritual sobre las plantas... activando ese poder mágico que contienen como resultado de haber estado enraizadas en la tierra y de compartir su fuerza magnética. Y puesto que el hombre es un elemento de la tierra, con el poder de su inteligencia... emite esta potencialidad sobre las plantas. Las plantas reciben esta influencia y la devuelven hacia el hombre, hacia el individuo, en el momento en que él la invoca. En otras palabras, todo el espíritu de las plantas se...fortalece por las influencias -intelectual, espiritual y humana- del hombre. Él es el que forma la potencialidad mágica de las plantas. A causa del hecho de que ellas están en un lugar aislado, un lugar intocado por manos extrañas, por elementos extraños, las plantas junto con el agua producen el poder mágico por virtud de su dualidad” (Calderón en Sharon, 1980, p.58).

Existe una “reciprocidad entre el hombre y la planta, inherente a la etnobotánica del curandero” (Sharon, 1980, p.58), una relación de receptividad y agentividad en mutuo involucramiento. Dos raíces que se juntan para obtener un beneficio, como en una red radical.

Rodrigo habla de la necesidad de tener un propósito para vivir la ceremonia con la planta, esta es una de las claves más relevantes ya que, el propósito es lo que dibujaría la experiencia de la toma en sí. Corresponde al núcleo de la experiencia, alrededor de él se le pide al ser-planta, se le reza mientras se cocina, se le canta, se le silva, pidiendo por ese propósito, *“entendiendo que es como un líquido que está siendo afectado por tu impronta (...) Los antiguos le llamaban rezarle no más, ahora sabemos que hay experimentos que muestran que la materia se afecta por cómo uno piensa”*. En el texto de Sharon (1980) este aspecto aparece como “el movimiento hacia el fin que se busca (...) Está relacionado exclusivamente con lo que uno está realmente buscando, con el fin que uno persigue” (Sharon, 1980, p.148). Al parecer el propósito improntaría y activaría el poder espiritual del ser planta para ser compartido con el ser humano, dándole intencionalidad a la ceremonia ritual.

Rodrigo describe la percepción y la unión de diferentes realidades más allá de la cotidiana: *“Te estás dejando llevar por la planta que son sus moléculas, que ha sido su pasar por la tierra, hizo contacto con la tierra, se alimentó de la tierra, sus raíces hicieron contacto con otras plantas, y así, un compendio de relaciones, de interrelaciones que tuvo también la planta antes de que tú la tomaras”*.

Don Juan se refiere a esto como el “poder capaz de transportar a un hombre más allá de los límites de sí mismo” (Castaneda en Sharon, 1980, p.72), capaz más allá de la “realidad” que tomamos como “lo real”. Este evento Rodrigo lo sitúa en el ámbito de lo mágico, no como ilusorio, sino como una palabra más cercana para aquellos eventos en la vida para los que no encontramos palabras más asertivas en el vocabulario de nuestra cosmovisión.

Para acceder al misterio de aquella planta mágica hay que dar un paso y atreverse a perder el control: *“Dejas de interpretar la realidad como la conoces y te entregas a una experiencia nueva en la cual el control no tiene sentido porque no te permite entrar en contacto con la otra realidad, que es una realidad que ha estado toda la vida también haciéndonos medicina”*.

En el texto de Sharon se describen los efectos en el participante al ingerir la bebida:

“Implica cambios espirituales de forma o transformaciones (...) al ser ingerido, produce la apertura del subconsciente y del sexto sentido del individuo -esto es, el sexto sentido telepático del individuo [que le permite] transportarse, sublimarse a través de la materia, el tiempo y la distancia. Uno puede transportarse espiritualmente, rápidamente, al lugar donde quiera estar, concentrándose en su objetivo” (Sharon, 1980, p.147).

Recordemos que Juan Pablo también menciona esta necesaria pérdida del control para poder acceder a la otra realidad.

¿Y en qué consiste esa realidad?

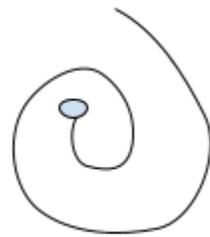
...Nos habla de una reconexión con Naturaleza...

Rodrigo dice que en el viaje aparece una conexión nueva que a la vez no lo es, es más parecido a una memoria, a un recuerdo de conexión con lo que llamamos naturaleza; cuenta que es como encontrarse con un familiar que no veías hace mucho *“y siempre estuviste con él pero nunca tuviste la conexión intrínseca del alma, un contacto de corazón a corazón y de repente con estas plantas se siente”*. Es a partir de este sentimiento y vivencia que una memoria, una información queda grabada -o reaparece- en la persona. La vivencia en carne propia parece ser un aspecto fundamental de la experiencia, el sentirlo en-el-cuerpo, en la mente, emoción y espíritu.

“Se siente un llamado porque te reconecta, porque te reconfigura con tu relación con la naturaleza”. La experiencia abre un llamado a seguir descubriendo más sobre aquella dimensión y a encontrar la forma de integrar lo vivido en la cotidianeidad, llama a la

recuperación de la relación con aquellas otras formas de vida en el día a día. Esa nueva relación los entrevistados/as la describen como “una nueva dimensión o realidad” donde las cosas que parecían externas y ajenas al sí-mismo (self) ahora se experimentan conectadas y tejidas unas con otras. Nos recuerda a lo que Ingold llama la malla o *meshwork* que corresponde al entrelazamiento de las líneas de vida de diferentes seres y su interconexión “parecido a como las plantas establecen sus raíces en el suelo” (Ingold, 2018, p.123). Una gran red o campo más allá de lo sólo-humano en donde aparece el respeto de un self hacia otro self. Esto implica un reset por parte de la persona para consigo mismo y para su relación con *ser-naturaleza*. Pareciera que por ello se utilizan palabras como “magia” o “misterio” dejando claro que no existen muchos precedentes conceptuales a los que acudir en nuestra cosmovisión occidental.

El reset y la nueva forma de relacionarse pueden quedar ilustradas en las siguientes figuras:

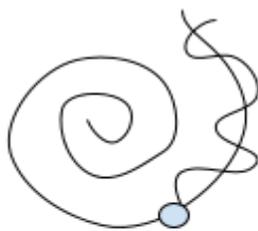


espiral del ser-pedro

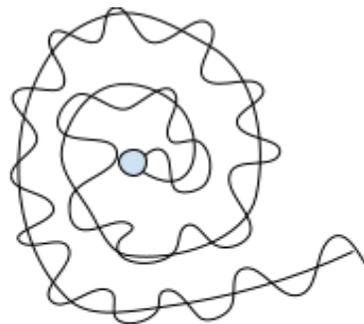


espiral del ser-humano

Fig. 9 y 10



espiral del ser-pedro tocada por el encuentro con el humano. La espiral se transforma



espiral del ser-pedro y ser-humano tocadas y transformadas por el encuentro

Fig. 11 y 12

Al encontrarse en “x” punto y producirse la interconexión y unión de las *raíces*, ambas líneas de vida se transforman, y lo curioso es que no sólo se transforman desde ese punto en adelante, sino que todo lo ya vivido, la experiencia pasada, toma un nuevo significado a la luz de ese nuevo encuentro. Como vemos en la figura 12 ambas espirales se transformaron desde su centro; no vuelven a ser las mismas, sin embargo, *son ellas mismas* de manera interdependiente.

“Si entablamos una relación ¿no es acaso cierto que se genera algo nuevo que no es ni usted ni yo, pero en el cual ambos hemos cedido algo de nuestros respectivos seres?” (Ingold, 2018, p.38). Es más, las espirales de cada ser se transforman de forma sincrónica, resignificando incluso experiencias pasadas, así como el presente y las que vendrán a futuro en la vida de cada uno. Las líneas de vida y/o raíces (la raíz es literalmente *la línea* de una vida) se encuentran, se juntan y comienzan a corresponderse, como el acto de responderse la una a la otra. La experiencia de ese momento se vive para cada uno de los integrantes de la cuerda -o de la red radical- con las características que Ingold propone: cada una es interdependiente de la otra y a la vez, se interpenetran, “se ofrecen el uno al otro por el interior sin perder sin embargo sus identidades en el conjunto compuesto” (Ingold, 2018, p.47). Aquí ofrece un ejemplo de Mauss quien hablando sobre el don en las relaciones sociales explica que al saludar a alguien las manos de ambas personas se juntan, mas, siguen siendo *sus* propias manos (Ingold, 2018). Haraway habla sobre la experiencia del juego como una zona de contacto entre seres/especies “donde sus subjetividades se nutren y moldean una a la otra” (Barros, 2021, p.83)

A esto queremos llegar: dos seres que se encuentran, se tocan y al co-responderse se transforman, afectándose sin permanecer indiferentes; se marca un punto y la generación de un nudo en la vida de cada uno, el brote de una nueva parte de la raíz que va a estar presente a la hora de tejer nuevas partes de la trenza. Cada línea sigue su camino de forma independiente, mas, ya se han juntado en una parte del camino. Continúan y se extienden con el recuerdo de la formación de aquel nudo, y eso también se extiende a las futuras formas que toma aquella raíz, en el conjunto de la red radical.

Rodrigo dice que la necesidad de realizar estos viajes en entornos naturales parte también por una intencionalidad de derribar conceptos y descubrir nuevos que abran la posibilidad de las relaciones entre-especies; ¿será que intuye aquella voz del bosque de la que el antropólogo E. Kohn habla?...

Es interesante la propuesta de este autor sobre la existencia de una red de significados más amplia que las del sólo pensamiento simbólico que se encontraría extendida a todas las formas de vida y sí mismos; ¿qué sentimientos genera esta idea en nosotros, la posibilidad de una red semiótica que nos conecta con todos los otros seres vivientes? El pensamiento simbólico que corresponde a lo humano tendría su origen en dicha red; el autor explica que este tipo de pensamiento tiende a “despegarse de un salto del campo

semiótico más amplio del que emerge, separándonos en el proceso del mundo que nos rodea” (Kohn, 2021, p.60). La separación de la red es lo que generaría desórdenes que vemos hoy en nuestra sociedad occidental como depresión, estrés, ansiedad, etc. En su libro ejemplifica esta idea relatando una vivencia personal: se encontraba viajando en Ecuador en un bus con más pasajeros cuando quedan atrapados en el camino debido a varios derrumbes provocados por una intensa lluvia. Como protagonista de la historia, Kohn se hace presa del miedo al pensar en el peligro que corren él y el resto de los pasajeros, sin embargo, al observar a los otros turistas nota que están en estado de calma y que el suceso no parece haberlos alterado en lo más mínimo. Esto le genera una disrupción, una sensación de alienación entre él y las otras personas, incluso, de su propio cuerpo. Más tarde el derrumbe se despeja y pueden continuar su recorrido; sin embargo, el “*sentimiento de duda radical*” como le llama se extiende en él hasta el día siguiente cuando, caminando por una ribera, enfoca a un ave (una tangara) con unos binoculares: “(...) experimenté un cambio repentino. Mi sensación de separación simplemente se disolvió. Y, como una tangara que está siendo enfocada, regresé de golpe al mundo de la vida” (Kohn, 2021, p.66). Aquí se refiere a la capacidad y cualidad del pensamiento simbólico para construir “mundos virtuales” lo que generaría estados como la ansiedad, el estrés, la depresión, etc.

La visión del ave lo llevó a re-anclarse en el campo semiótico donde “todos estamos entrelazados (...) Mi mente pudo volver a formar parte de una menta más amplia. Mis pensamientos sobre el mundo podían volver a formar parte de los pensamientos del mundo” (Kohn, 2021, p.69). Es inevitable relacionar esto con la malla o *meshwork* a la que se refiere Ingold sobre la unión de las diferentes líneas de vida y sus propios entrelazamientos con otras.

Tomamos este relato porque notamos una relación entre él y los relatos sobre el ser-planta que nos dieron algunos de los entrevistados. De acuerdo con Juan Pablo, el consumo de la bebida genera una discontinuidad con “la realidad”; siguiendo esto podríamos asociar aquella discontinuidad referida a un quiebre con la realidad del pensamiento simbólico humano, más que con ella más amplia donde también cabe lo otro-que-humano, que es icónica e indexical (Kohn, 2021).¹¹ Pareciera que -de acuerdo con los relatos- la planta, tanto en su sola presencia como en su ceremonia ritual- provoca una reconexión con ese campo semiótico *del* mundo. Palabras como conexión, amplitud, apertura, magia, etc., aparecen para describir la experiencia de la relación con este ser, especialmente en aquellos que lo han ingerido. Tal vez este campo amplio del que el autor habla donde están los pensamientos del mundo, sea la misma naturaleza, no eso ajeno

¹¹ En su texto Kohn describe 3 lógicas semióticas: (1) icónica (2) indexical y (3) simbólica; cada una posee características propias y, sin embargo, se establecen en un relación de continuidad unidireccional. El proceso icónico (1) es el nivel base del que surgen los otros dos y se caracteriza por transformar signos complejos en íconos que conllevan una semejanza imagen del pensamiento y objeto; los índices (2) se encuentran formados por la relación que se establece entre diferentes íconos “estratificada y especial, pero no sucede lo mismo al revés”, de nuevo, el proceso es unidireccional (Kohn, 2021, p.73); y los símbolos (3) emergen como producto de las relaciones entre índices (Kohn, 2021). “La semiosis de la vida es icónica e indexical. La referencia simbólica, aquella que nos hace únicos a los humanos, es una dinámica emergente que está anidada dentro de esta más amplia semiosis de la vida de la que brota y de la que depende” (Kohn, 2021, p.77).

como objeto y recurso, sino aquella que por estar vivos también somos y de la que -por el pensamiento simbólico y su arma de doble filo- nos hemos ido alienando.

Rodrigo explica que es algo más que respeto, hay una comunicación con ese ser antes, durante y después de la ceremonia, un diálogo entre ambos que se ha nutrido a lo largo de los años con cada experiencia que han tenido, tanto ceremonial como en el jardín de la casa.

...¿Cómo es ese diálogo?...

La planta no tiene cuerdas vocales, se vive como algo instintivo, un impulso de movimiento (interno y externo) que es gatillado por ella. Algunos lo explican como que “la planta te saca a pasear”; no es que hable directamente (en el caso de Rodrigo), mas, hay un diálogo en una lengua sutil que él entiende como la del espíritu del ser-cactus. En ese contacto directo con los espíritus de la naturaleza durante el viaje, lo que parece calar tan profundo en la persona es aquel reencuentro que experimentan y sienten como si fueran “viejos familiares”.

Rodrigo describe la experiencia como un “trampolín” que permite asimilar realidades distintas a la sólo-humana (pensamiento simbólico) y “*que hay realidades que están por sobre la ordinaria y que pueden llegar a sanar un alma*”. Esta cita nos recuerda directamente el episodio de Kohn y la tangara. En este caso el entrevistado también reconoce una realidad *por sobre la ordinaria* y que parece recordarle una posición e interconexión con una vida más allá de nosotros-humanos. Este podría ser uno de los sentidos medicinales en los que actúa la planta mágica más de una invitación a reflexionar en torno a lo que consideramos “real”. ¿Y si en eso consiste el llamado “viaje”, en una vuelta a vivenciar la unión de aquellas realidades humanas y las no humanas? ¿En anclarnos de vuelta al campo semántico y red de la cual venimos y a la que pertenecemos, uniéndonos con los pensamientos *del* mundo?

“Las cosas no solo existen, si fuera así entonces realmente no serían nada más que objetos. La cuestión sobre las cosas es que ocurren, vale decir, prosiguen y se extienden a lo largo de sus líneas. Esto es admitirlas en el mundo no como sustantivos sino como verbos, como “en-marcha” (Ingold, 2018, p.39). Al proseguir y extenderse por distintas líneas y juntarse con las vidas de los humanos se va generando un vínculo de reciprocidad, un paso de *mano en mano, de boca en boca, de tierra en tierra*, que es parte tanto de la línea nuestra como de la del ser pedro. La naturaleza nos ayuda y nosotros a ella en un mutualismo con base en la reciprocidad y el respeto por los regalos y dones que nos vamos otorgando; una comunión.

En el caso de Rodrigo surgió la necesidad de compartirlo con algunas de las personas que se cruzaron en su camino; hubo *un llamado* a hacerlo tanto en forma ceremonial ritual, como a través de los relatos de su experiencia o en los brazos del cactus para el jardín de algún ser querido. También es una forma de agradecimiento. Lo comparte como un regalo, no necesariamente como bebida ya que dice que su sola presencia ya es medicina y que el cactus habla incluso desde ahí: “*mi sentir no termina cuando yo termino*”

de cocinar en la olla. Puede ir en una maceta, ir a plantarse en una casa, y ahí está todavía la medicina”. El llamado a trabajar con la planta lo vincula a una memoria genética que aparece debido a su uso ancestral; para él no es casualidad que fuera traído a este territorio.

Presencia

Viviana es madre de Rodrigo y estuvo presente en una de las entrevistas que tuvimos. Aquí también opinó al respecto de la presencia del cactus en el jardín de su casa. Al conocer las experiencias de su hijo en torno a la planta ha adquirido la consciencia del carácter sagrado y ancestral de la planta: *“hace bien tenerlo en una casa, trae buena suerte”* (Viviana, Villa Alemana). Me cuenta que hace poco cortó un brazo y lo plantó en un macetero dentro de su casa para tenerlo allí también.

Patricia Hernández fue otra de las entrevistadas, amiga de la familia de Rodrigo, quien también, por cuenta propia, opina al respecto de su presencia; dice que es una medicina que debería estar presente *“quizás no todo el mundo para tomarlo, pero por lo menos en las casas”* ya que, aunque no se tenga conocimiento sobre su medicina antigua, el hecho de que esté ayuda a sus habitantes a tener una percepción más abierta, *“algo pasa con las personas que tienen San Pedro aunque no tengan ese conocimiento, yo siento que no llega a cualquier parte el cactus. Llega a esa persona que lo necesita”* (Patricia, Villa Alemana). Esto me recuerda a aquella creencia popular que hace relación entre la planta que crece espontáneamente en el jardín de algún hogar determinado y que resulta ser justo la que sus habitantes necesitan. *“Es lo mismo con el cactus siento yo. No es azaroso el tener un cactus en tu casa (...) Siento que el cactus está protegiendo a esa familia de una u otra forma, aunque la familia no lo entienda, aunque no lo sepan”* (Patricia, Villa Alemana). Aquí vemos que re-aparece la creencia de la wachuma como un espíritu protector y guardián (Sharon, 1980; Benítez, 2017).

Cuando Rodrigo regala, no regala el cactus entero, sólo un brazo o un corte de él, sacados de los que ha plantado en su mismo jardín, así una parte también sigue quedando allí. Cada uno de los que están ahí representa un viaje: *“ese viaje está ahí y está la puerta abierta para que lo tome el que necesite de ese viaje”* (Rodrigo, Villa Alemana). Se va expandiendo y caminando a partir de la resonancia que tiene en la vida de este ser humano: *“veo que la planta es como una raíz, son muchas raíces, entonces dependiendo del sector donde caiga esta raíz se ramifica y va tomando sentido, color y forma”*. Una de las raíces y sentido que toma la planta es aquella del viaje-hacia-adentro.

4. La espiral:



(Hotel Cumbres, San Pedro de Atacama, 30 de junio de 2021)

El llamado del cactus en este viaje hacia adentro de la espiral, hacia la raíz es un trabajo con la psiquis, según cuenta Rodrigo: *“En definitiva lo que es un catalizador que te hace abrirte a la comprensión de naturalezas que están intrínsecas adentro tuyo”*. D. Sharon en uno de sus textos otorga un largo extracto sobre la psiquis y su relación con el símbolo de la espiral (voluta, remolino, etc.) y los diferentes estados de consciencia¹². Este símbolo aparece recurrentemente en las experiencias de las personas que han ingerido la bebida del cactus:

“-¿Esto es algo que pasa siempre al principio con todos?
-Sí, siempre. (...) Ese remolino es un símbolo; es el despliegue del “otro yo”. San Pedro empieza a penetrar o a generar la concentración hacia el despliegue del “otro yo” de la persona” (Sharon, 1980, p.153)

Sharon lo describe como “el centro simbólico personal”. Aquí va un extracto de un texto de Claudio Naranjo (1973) que aparece en el mismo libro de Sharon, sobre el tema:

“ (...) yo creo definitivamente que esta contraposición de centro y periferia, núcleo y superficie, lo inmóvil y el incesante revolverse, la fuente, principio y fin, y el flujo siempre

¹² “(...) la espiral es uno de los quince motivos básicos basados en fosfenos que aparentemente son activados por los alucinógenos. Investigación clínica reciente en la UCLA (Siegel, 1973) parece indicar que la “perspectiva de túnel” es una constante de imaginaria visual relacionada con el uso de varios alucinógenos” (Sharon, 1989, p.154).

cambiante, es la del yo más profundo y la multiplicidad de la experiencia, y que ello comprende pero trasciende la dualidad de mente y cuerpo. Más precisamente, es la de ser y devenir, y hace juego con el símbolo tradicional hindú para samsara y nirvana: la rueda de la muerte y el renacimiento incesante” (Naranjo en Sharon, 1972, p.155).

En el mismo texto se describe el caso de un paciente de Carl Jung (1971) quien a través del motivo del mandala “descubrió su yo interior, o centro” (Sharon, 1980, p.155):

“Apenas podemos evitar la sensación de que el proceso inconsciente se mueve en espiral alrededor de un centro, acercándosele gradualmente, mientras que las características del centro se vuelven más y más lejanas (...) Si se permite que el proceso siga su curso... entonces el símbolo central...habrá de forzar su camino, con firmeza y consistencia, a través del aparente caos de la psique personal y sus dramáticas complicaciones (...) Pareciera como si todas las complicaciones personales y los dramáticos cambios de fortuna que van constituyendo la intensidad de la vida no fueran sino... excusas para no encarar la finalidad de esta... cristalización... Tiene una impresión de que la psique personal se mueve alrededor de este punto central... siempre en vuelo, y sin embargo acercándose cada vez más” (Jung en Sharon, 1980, p.155).

Dentro del apartado se explica que la espiral representa la re-creación activa de un mandala “que da expresión a algo nuevo y único en el desarrollo psíquico” (Sharon, 1980, p.155). El fin último del símbolo es la vuelta hacia el “centro” del ser desde donde todo tiene nacimiento.

La relación que esta información abre entre la experiencia del *viaje* que obtenemos de Juan Pablo y Rodrigo, la anécdota de Kohn y el tangara, y el símbolo de la espiral, podemos llevarla a esa vuelta al *núcleo* de la propia persona, la vuelta a una naturaleza donde el centro está más allá de lo físico y mental; aquello que parece hacerlo todo *encajar*. ¿Podría referirse este “anclaje de realidades” a aquel que se da con el campo de vida más allá de lo solo-humano en el mundo viviente más amplio? Las complicaciones se disipan y es como si una memoria, un recuerdo se asomara, aquel que las personas entrevistadas reconocen como el conocimiento y la sabiduría a integrar día a día. Tal vez las complicaciones pertenecen al mundo dual, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, que acaba en la alienación de un exterior e interior, generando sentimientos de separación y *duda radical* como Kohn le llama.

¿Será este uno de los motivos por los que el cactus se expande tanto? “*Empiezas como a poner en su lugar las cosas que te mostró la planta que en definitiva es tu propia naturaleza que a uno le cuesta mirarse*” (Rodrigo, Villa Alemana). Ser-Pedro con la ayuda del ser humano unidos en una trenza podrían actuar como catalizador que para algunos genera una vuelta hacia el centro, la espiral de cada uno se junta con la del otro y se acompañan al encuentro de nuevas, como en una mandala o figura fractal.

Se habla de un *reset*, de un reinicio que implica la posibilidad de una conexión y diálogo interespecie lo que parece ser uno de los aspectos más relevantes de la experiencia y que

forma parte de su medicina. Para algunos no es algo momentáneo, aquella *memoria* es descrita como una enseñanza, conocimiento o información que es *recuperada* y que perdura luego del viaje. Algunos de los participantes atribuyeron esto al hecho de incorporarlo en el cuerpo, más aún, en el ADN:

“Se me permitió adentrarme en conocimiento que no está escrito en libros, que fue solamente entendimiento (...) Ese conocimiento llegó a través del conocimiento profundo del brebaje. O sea, tuve que tomar literalmente el cactus (...) que entrara en mi cuerpo, en mi sistema, en mi ADN” (Patricia H., Villa Alemana).

La necesidad que parece impulsar a Rodrigo a compartirlo con otros o de Patricia de tenerlo en su jardín se relaciona con la intención de recuperar el diálogo con la naturaleza volviendo más permeable la barrera ontológica: *“Hemos perdido el diálogo y ese diálogo lo restituyen las plantas medicinales” (Rodrigo, Villa Alemana).* A partir de esta re-vinculación Rodrigo entiende que la medicina no es solo el San Pedro, sino que es *la vida* misma: mirar un pájaro, caminar en un cerro, abrazar un árbol, haciéndolo desde un plano y sentimiento de respeto, estos actos lo hacen volver al centro y a la raíz de la espiral.

Ahí está la relación entre un ser humano y un ser pedro plasmada tanto en un jardín doméstico como en el relato y sentir de Rodrigo, “(...) en ese aferrarnos los unos a los otros, se basa la esencia de la socialidad. Una socialidad que no se limita al humano (...) ¿qué pasa cuando la gente o las cosas se aferran entre ellas? Se entrelazan líneas. Se unen de forma que la tensión que tiende a separarlas en realidad las une más firmemente” (Ingold, 2018, p.23).

5. “Hay muchas formas de caminar el *Camino*”:

El concepto de *relaciones multiespecie* corresponde a la posibilidad de que todos los seres orgánicos podemos relacionarnos y a partir de esos vínculos nos transformamos en especies compañeras los unos de los otros. Donna Haraway acuña el término dejando claro que no es una categoría en sí sino el punto desde el que se comienza a moldear un *nosotros* a partir de los involucrados. Las especies de compañía se caracterizan por hacer de las vidas de unos y otros lo que son, en mutua interacción; un *juntarse* que nos recuerda a Ingold, “seres anudados, siempre son figuras hacedoras de significado que reúnen a los que responden en tipos impredecibles de *nosotros*” (Haraway, 2008, p. 5). La junta se genera a partir de las *figuras*, que podemos asemejar a las *líneas* de Ingold, o a las *raíces* aquí propuestas.

“(…) diversos cuerpos y significados se conforman unos a otros (...) Aquellos que son en el mundo se constituyen en intra e (inter)acción. Los compañeros no preceden al encuentro, especies de todos los tipos, vivos o no, son consecuencia de una danza de encuentros que da forma al sujeto y al objeto” (Haraway, 2008, p.4).

Así se van formando los *extraños parentescos* que ya no están reducidos sólo a lo humano, sino también a plantas, montañas, ríos, animales, etc., deviniendo en una con-formación a partir de los encuentros, similar a la cuerda de la vida social de Ingold.

Dentro de los contextos donde se puede generar este parentesco entre planta y humano están los jardines domésticos y comerciales y/o viveros. Muchas personas a lo largo de nuestro país se relacionan con el cactus en dichos espacios sin la necesidad de una vinculación ritual-ceremonial. Este aspecto fue conversado con uno de los entrevistados, Carlo Brescia, quien ayudó en las primeras instancias de la investigación y que ha dedicado gran parte de su vida al estudio con la planta. Vive en Perú, Huaraz y a raíz de su interés por la cultura Chavín y sus tradiciones se genera la línea que lo une al San Pedro. Ha realizado diversas investigaciones sobre el mundo andino y también participa de ceremonias con la planta. Carlo me explica que san pedro tiene una cualidad de portal y un polimorfismo enteogénico lo que implica que haya muchas formas de llevar el viaje y caminar el camino. Así, las formas en que wachuma puede conectar con otras especies compañeras como los humanos son diversas ya sean medicinales-ceremoniales, en el contexto de los jardines o a través de los relatos transmitidos sobre su ser, circulando en diferentes niveles.

Los jardines y viveros son uno de los ambientes para que seres-pedros y humanos entren en contacto y en relación en la cotidianeidad. Es aquí en su condición de especies compañeras donde surgen una serie de aspectos relevantes en la interacción del san

pedro que a través de signos da cuenta de su estado y comportamiento, así como de otras sutilezas, denotando una forma de dialogar y agentividad.

Lo encontramos presente en todas las casas de las personas con las que conversamos. Llama la atención que en cada una de ellas hay un lugar específico destinado a la planta -no han sido situadas al azar- conllevando un sentido, ya sea por su rasgo protector (uno de los más comentados entre los entrevistados), su sacralidad ligada a la tradición o sus rasgos vegetativos. Una parte específica del jardín que en un comienzo para los habitantes no poseía mayor significado mas, al plantar el cactus y jardinear, pasar tiempo y establecer una relación con ellos y con la tierra, pasa a tener sentido entre los seres que devienen en aquel espacio. Después de todo, “el jardín se vuelve importante en las rutinas diarias y vidas cotidianas de sus habitantes, con los que también necesariamente está vinculado con diferentes momentos importantes de la vida de las y los sujetos” (Vera, 2019, p.65).

Un ejemplo de esto es el caso de Sergio de Villa Alemana, un señor en la vejez cuya casa queda a unos minutos en dirección norte del centro de la ciudad, cerca de unos de sus cerros. Desde la calle se asoma el jardín y los cactus justo en la entrada. Conversando con él me cuenta que no conoce la historia de la planta ni de su carácter ceremonial, sin embargo, la presencia en su jardín y el dedicar tiempo y energía en ello son una terapia para él (mientras tanto me va mostrando el jardín y las otras plantas con las que comparte sus días, mencionando características y cuidados propios de cada una). La mantención del jardín doméstico “significa cuidar y convivir con seres con los que se terminan por establecer vínculos y relaciones que van más allá de una tarea de mantenimiento” (Vera, 2019, p.49). Este hombre se ve afectado por el acto de pasar tiempo en el jardín con los seres que allí habitan y viceversa. Cada uno es un importante compañero para el otro.

Otro caso es el de Chagual, habitante del Cajón del Maipo e ingeniero forestal quien tiene un vivero/jardín en su hogar en donde cultiva y vende plantas; además se dedica al paisajismo. Su relación con la Wachuma viene desde su familia quienes tienen una vinculación a través de lo ritual-ceremonial y la jardinería doméstica. Una de las plantas estrella en las ventas es el San Pedro, los que se encuentran ubicados en diferentes sectores a lo largo del jardín, mas, aquel al que Chagual llama “*el santuario*” adquiere un papel protagónico: filas de wachuma de diferentes tamaños se hallan en torno a un sector circular creando un cerco. Es aquí donde se plantaron los primeros cactus de lo que hoy es el “*imperio*”.



(“El santuario, Cajón del Maipo, 11 de julio de 2021)

“Esto no era así, era bastante simple, eran los arbolitos y el ruko y sería, y unas cuantas banquitas, y de a poco se transformó (...) fue creándose y partí con pocos San Pedro pero como que ahí fue como que ya me obsesioné porque tenía el espacio” (Chagual, Cajón del Maipo).

Los primeros cactus fueron traídos por la madre y el padre de Chagual en algunos de sus viajes. Comenzaron plantando primero en otros sectores aparte del *santuario* y más tarde su hijo en su primer año de universidad tuvo el deseo de crear un jardín. Su atención ya estaba yendo hacia las plantas y las flores, robaba plantas de las casas en Santiago y se las llevaba al Cajón: *“Fue la primera así como que despertada -¡pum!- y fue bastante increíble, así empecé a mirar el jardín y las flores y de repente, como que esa fue una transición que se me abrieron los ojos (...) yo decía pero ¿los había mirado antes?”*. Así Chagual vive un “despertar” que atribuye a la co-creación del jardín con sus propias manos; a la vez, dentro del mismo sitio comienza a plantar los san pedros que rescataba de las casas de sus parientes. Comienza a formarse lo que hoy llama el *“santuario de cactus y suculentas”* y que también describe como un lugar de poder. En el acto de jardinear Chagual cuenta que se le abrieron los ojos: *“Me cambió la percepción, me empecé a fijar mucho más en las cosas, cada plantita me llamaba la atención”*.

Otro caso es el de Bárbara, quien vive en el ayllu de Solor en San Pedro de Atacama. En su jardín también existen espacios específicos para que el cactus esté presente:

“En realidad esta parte del jardín no existía y la agrandé y ahí fue como un honor colocar al abuelo (el san pedro) en esa parte nueva del jardín y de protección, como de un lugar sagrado igual, lo siento que es así” (Bárbara, Solor).



(San Pedros a un costado de la casa de Bárbara, Ayllu de Solor, 26 de junio de 2021)

La conexión con ellos se establece a partir de su observación en aquel lugar.

¿Será que el cactus puede indicar de manera sutil y diferente en qué lugares le gusta estar ubicado? Como nos explicaba Nicolás, esto sí es posible comprobarlo a través de aspectos como, por ejemplo, el crecimiento o el color. Además, como Chagual cuenta, el espacio “fue creándose” quizás con la ayuda de ambos (ser humano y ser pedro), en mutuo involucramiento y día a día en la cotidianidad de los jardines.

Desde la etnobotánica Lema escribe acerca de las formas de crianza en el mundo andino utilizando el concepto de “crianza mutua”: “En muchos casos, criar y cultivar son sinónimos, crianza implica cultivo, protección y amparo” (Lema, 2014, p.308). Esto lo podemos comprobar con el tiempo dedicado al jardín y, específicamente, al contacto con los wachumas. Una forma de crianza que implica un dialogar como especies compañeras, como líneas de vida y raíces que se entrecruzan en un mismo nudo para nutrirse y beneficiarse las unas de las otras. No olvidemos los aspectos que han mencionado los participantes que consultamos: la tierra como una terapia, el jardinear como un cambio de percepción y la sacralidad de un lugar que puedes visitar, literalmente, en el patio de tu casa.

Ahora, recordemos que el nudo tiene memoria (Ingold, 2018). En muchos de los casos estudiados la wachuma de los jardines domésticos implica una memoria sentimental anclada en la forma de una relación que tenía algún pariente humano con el cactus y que luego otros heredaron. Aquellos seres del jardín “poseen biografías propias, estando insertos en las relaciones en torno a las que existen, llegando incluso a poder pensarse en existencia de redes familiares y de parentesco” (Vera, 2019, p.57).

Tal es el caso de Gloria quien vive en Villa Alemana. La entrada a su casa es un jardín en forma de pasillo cubierto por frondosas plantas, al llegar a la casa en sí se encuentra un

conjunto de san pedros, de troncos robustos y con muchos brazos cada uno. Es un arbusto.



(Parte superior del arbusto de san pedros de la casa de Gloria, Villa Alemana, 23 de septiembre de 2021)

Gloria me cuenta que fue su madre quien los plantó cuando era su casa; al fallecer Gloria heredó la propiedad. Lo más relevante para ella en torno a los san pedros es eso, el vínculo con su madre por lo cual les tiene mucho cariño. Desde que tiene memoria están allí plantados y cuando ella era pequeña ya eran muy grandes calculando alrededor de 45 años presentes en el jardín. Como están plantados a un costado de la puerta de la casa le pregunto si los plantó allí por el tema de la protección, extrañada me dice que no tenía idea sobre eso y se larga a reír diciendo que probablemente haya sido por eso, ya que madre creía en ese tipo de cosas.

Otro caso de jardín doméstico también en Villa Alemana es el de Patricia H. En la entrada de su casa se asoman varios san pedros de alrededor de un metro de altura, custodiando el ingreso. Me cuenta que esos cactus fueron un regalo de su padre quien cultivaba: *“El más antiguo que tengo ahora debe tener 15 años, bueno lo he cuidado primero que nada porque viene también como de una memoria del recuerdo de mi padre”*. Su padre al igual que la madre de Gloria falleció y los cactus actúan como un puente de conexión de dicho vínculo. Patricia visitó el templo de Chavín en Perú que se encuentra asociado al uso ritual-ceremonial de la planta. Tuvo la oportunidad de consumirlo dentro del mismo templo y al regresar a Chile sintió la necesidad de tenerlo. En aquel tiempo su padre aún estaba vivo: *“Fue todo super sincrónico porque aparte justo el san pedro más grande que tenía mi padre botó un hijito gigante (...) Esto fue hace 5 años atrás y mi padre falleció hace 4”*. Aquel brazo que cayó fue el cactus que su padre le regaló.

Podemos ver esto como casualidad ó situarnos en la posición del cactus como agente en donde se hace presente en momentos clave de la historia de vida de las personas evocando una memoria del vínculo entre parientes y, a la vez, expandiéndose a través de aquellas redes familiares. Ambas biografías se encuentran entrelazadas.

Carlo de Perú me contó una historia similar, sobre el padre de una amiga suya que tenía san pedros en su jardín y hablaba con ellos. Él se enojaba porque no daban flores y en eso les dijo: *“Si no dan flores esta temporada les boto de la casa”*, y esa temporada hubo flores. Pasaron los años y el hombre enfermó, antes de partir, el cactus botó las flores que había dado esa temporada y para su familia fue una señal.

Podemos escoger observar este relato desde la posibilidad de que exista efectivamente una relación sentimental, de compañía y crianza mutua que se expresa a través de signos como en este caso, fueron las flores. Como dijo Rodrigo, el cactus no tiene cuerdas vocales, mas, la lengua de las palabras no es la única que existe sino la que corresponde al ser humano y si queremos movernos del excepcionalismo humano, como el ejercicio que acá proponemos, podemos abrirnos a la sintonización con lenguas más *antiguas* que la nuestra. *“¿Cómo cambia nuestro entendimiento del objeto de la antropología -“lo humano”- dado que en ese mundo más allá de lo humano a veces encontramos cosas que nos resulta más cómodo atribuirnos sólo a nosotros mismos?”* (Kohn, 2021, p.2). Por ejemplo, la capacidad de dialogar y comunicarnos *entre nosotros*.

Precisamente uno de los postulados de la disciplina es hacer extraño lo familiar. Tal vez aquellas prácticas en el jardín no sean unidireccionales e impliquen una respuesta y una acción por parte del otro ser. *“La semiosis (la creación e interpretación de signos permea y constituye el mundo viviente, y es a través de nuestras propensiones semióticas parcialmente compartidas que las relaciones multiespecie son posibles y también analíticamente comprensibles”* (Kohn, 2021, p.13). Ambos participantes de la representación -valga la redundancia- representan, aún así esto no quiere decir que nos movamos a la forma de representar del otro (Kohn, 2021).

Las prácticas con los wachuma en los jardines implican una memoria; incluso el no tenerlas, como vemos está presente en los recuerdos de los sujetos desde antes de tener una relación más directa con ellos a partir del vínculo de otros parientes para con ellas.

“Tiene también una cosa de cariño porque siento que igual en eso está el espíritu de mi padre porque de tantos años que yo lo vi a él cuidando, entonces creo que también tiene como una memoria ahí como de niña, como un cariño especial que le tengo” (Patricia, Villa Alemana).

También algunos de los participantes, como es el caso de Patricia de V. Alemana, hacen la diferencia entre los cactus como “individuos”, en donde aquel brazo que le regaló su padre representa algo diferente y más especial a los otros que fue plantando más tarde, entendido como un integrante de la historia familiar.

Otro caso de este tipo es el de Bárbara. El cactus trae una vinculación con la memoria de su abuelo quien también falleció y en donde fue sepultado, ella decidió plantar un san pedro en lugar de llevarle flores. Me cuenta que años después fue a visitarlo (Bárbara vive en San Pedro de Atacama y su abuelo está sepultado en Santiago) y había crecido muy alto, se tambaleaba por la altura y el peso por lo que decidió cortarlo, envolverlo en una sábana y llevárselo del cementerio. Se ríe a carcajadas mientras me cuenta la historia, aludiendo a que parecía que hubiera desenterrado un muerto. El trozo de cactus allí cortado lo repartió entre su madre, su hermano y ella; lo plantó en su hogar. *“Esa es la parte de la mitad hacia la punta (...) como que está el alma del abuelo ahí también y lo sentimos de esa forma”*.



(Parte del cactus que Bárbara plantó para su abuelo y luego recuperó, Ayllu de Solor, 26 de junio de 2021)

Para el caso de María Teresa quien tiene en su casa una tienda/jardín donde, entre otras cosas, vende plantas. Los cactus tienen más de 40 años, fueron plantados por el tío abuelo de su esposo quien era dueño de la casa en ese entonces. Al haber sido cultivados por él la familia siente un fuerte vínculo con ellos. De esos mismos han sacado los que están en el jardín de su casa, de las de otros familiares y en su parcela, como también los que venden en la casa-jardín.



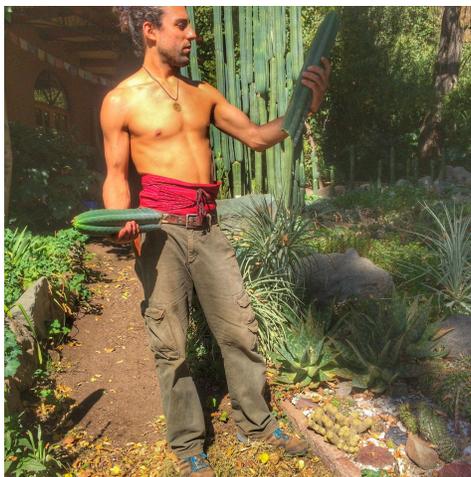
(Los cactus que se venden en la tienda Rukan Kura, Villa Alemana, 27 de septiembre de 2021)

En estos diferentes casos se manifiesta el vínculo con el san pedro como un nexo también con un ser querido que ya no está en este plano, quedando claro que la vida de los seres humanos es tocada y afectada en su biografía personal por la vida de una planta. “He ahí la responsabilidad que yo, una desconocida que llega a vivir bajo su protección, he contraído con los árboles y con quienes los plantaron: un vínculo físico, emocional y espiritual” (Kimmerer, 2015, p.85). Ambas acaban dando forma a lo que la otra es. Esto corresponde a la “zona de contacto” de la que Haraway habla “(...) donde sus subjetividades se nutren y se moldean una a la otra” (Haraway, 2008, p.205); es también la vida social planteada por Ingold: “(...) es más y es menos que la suma de sus partes, tiene compañerismo, que sólo puede emerger de su asociación” (Ingold, 2018, p.27).

En un contexto de pandemia y cuarentena la *zona de contacto* fue clave para mantener un estado mental y emocional saludable, como la terapia de Sergio es el contacto con la tierra, para Gloria aquel período de encierro le dio la posibilidad de acercarse más al jardín de su casa, comprender mejor a las plantas y establecer una conexión más profunda: “*Capaz esta pandemia nos trajo a reconectar allí (refiriéndose a la naturaleza) desde nuestro jardín*” (Gloria, V. Alemana). En el acto de jardinear se da un mutualismo.

6. “El don de compartirnos”

“El mundo que entonces descubría era el de la economía del regalo, el de los “bienes y servicios” entregados por la tierra.”
(Kimmerer, 2015, p.37)



(Chagual posando con los cactus en su jardín, Cajón del Maipo, 11 de julio de 2021)

En el contexto de los jardines/viveros (domésticos y/o comerciales) la wachuma establece una relación de mutuo involucramiento con los compañeros humanos y un mutualismo donde ambos se ayudan y benefician. Recurriendo a Sahlins sobre el parentesco: “(...) se basa en una red de mutualidades del ser (...) tiene que ver con personas -o seres- que se pertenecen entre sí, que son parte uno del otro, cuyas vidas están ligadas y son interdependientes” (Sahlins en Vera, 2019, p. 16). Recordemos a Juan Pablo al hablar sobre esto: “*Tú encontraste algo que te gustó en la planta y la planta, te fijas, te usa, entre comillas, amorosamente, pero te usa para caminar, para que la reproduzcas*”.

Ingold utiliza el concepto de *correspondencia*: “(...) los parientes se atienden unos a otros, en el sentido de acompañar al otro, cuidarlo, acudir a sus llamados (...) esta atención mutua -o “amity” (amistad) (...) es un compromiso incondicional con una vida llevada con otros” (Ingold, 2018, p. 214). Aquí es clave la noción de *parientes* que, si la ligamos con uno de los planteamientos de Haraway, podemos hablar de un *extraño parentesco* co-creado entre cactus y ser humano donde se involucran responsabilidades, deberes, prácticas, recuerdos, sentimientos, etc. Mutualismo implica una correspondencia, una *reciprocidad* donde las líneas de vida y raíces se vinculan por el compromiso de atender la vida de un otro.

Cuando Juan Pablo dice que la planta *nos usa* para caminar podemos visualizar esa caminata a través de una figura física y vegetativa -como un brazo o las semillas del

cactus-, mas, también puede ser a partir de otro tipo de figura, más sutil, como las historias que se comparten oralmente entre humanos o el viento que provoca la caída y expansión de la planta. En ellas el wachuma cuenta con el apoyo del humano para circular; *claro que puede hacerlo solo*, mas el hacerlo con ayuda de otras manos resultó en su expansión por lugares como una especie exótica -luego domesticada- y además en abundancia.

Kimmerer es botánica y mezcla el conocimiento científico con la sabiduría indígena. Propone que seres humanos y especies vegetales “estamos unidos en un ciclo de coevolución (...) actuamos como fuerzas selectivas de la evolución del otro: si ellos salen adelante, nosotros nos beneficiaremos de ello, y viceversa” (Kimmerer, 2015, p. 144). Para la autora este ciclo de mutuo beneficio se parece mucho al *amor*.

Ya vimos que los san pedros del jardín de los entrevistados despiertan recuerdos y sentimientos en los compañeros humanos. En el caso de Chagual, el santuario donde se encuentran ubicados marca un profundo sentimiento ya que fue el lugar donde creó su primer jardín; su pasión por las plantas lo llevó a ello mostrándole un camino de vida. El *imperio* llegó a ser lo que es gracias al involucramiento y participación de ambos. Los cactus que se rompían en las casas de sus familiares y que él iba a rescatar fueron los primeros que plantó: “*Y ahí pasó que siempre hay san pedros rompiéndose y ahí al final caché que si no los trabajaba cuando se caían y se hacían pedazo se terminaban pudriendo*” (Chagual, Cajón del Maipo). El cactus puede sobrevivir solo pero su tasa de éxito aumenta con la ayuda del humano. “*Empecé a conectar con el san pedro, más que nada a tratar de rescatarlo , y ahí de repente me empezó a crecer un poquito la obsesión, y ahí empecé a rescatar los san pedros de todas las casas*”. Sin la atención de uno y otro el santuario no existiría; por medio de la jardinería Chagual logró crear un espacio idóneo para la ubicación de los cactus: “*Hay pocas cosas más perfectas que un espacio así (...) Hay algo con el sol que calienta las piedras y rebota que es lo que más les gusta al final*”. Él puede reconocer que ese lugar les gusta por la velocidad del crecimiento y su color como elementos indicadores. Cree que al pasar tanto tiempo en ese espacio dándoles agua, podándolos, observándolos, las plantas ya deben reconocer su voz y su tacto: “*es convivir con una vida al final*” dice, generando un parentesco como la relación colaborativa entre ellos. Hay un mantra dice: “los compañeros no preceden su relación, todo lo que es, es fruto de devenir-con” (Haraway, 2008, p.16), y esa relación implica un nivel de tacto:

“(…) salpica a quienes participan de él con espacios de apego para crear mundos. El tacto, la consideración, devolver la mirada, devenir-con nos hacen responsables, en formas impredecibles, de los mundos que se constituyen. En el tacto y la consideración, los compañeros , les guste o no, entran en el barro mestizo que lleva nuestros cuerpos con todo aquello que produjo el contacto” (Haraway, 2019, p. 63).

En el caso de Gloria el contexto de pandemia le permitió dedicar más tiempo al jardín, el cual antes sólo regaba. En ese tiempo notó que había una plaga atacando al san pedro y

junto con su marido realizó una limpieza exhaustiva de los brazos y partes que presentaban aquella infección. Las partes de los que cortó y logró rescatar ya están plantadas en otros maceteros y creciendo. Del acto del tocar, del considerar al otro y tomar responsabilidad nace una conexión amorosa con un ser vivo y el resto del jardín. Esta tarea dentro de la relación va implicada directamente con el acto de cultivar como el de sembrar o plantar, y cuidar.

Lema propone el concepto de *crianza mutua* para plantear que son las mismas plantas quienes establecen las condiciones necesarias para ser cultivadas y cuidadas, denotando su agentividad (Lema, 2014). Las condiciones que san pedro establece para su cultivo, como cuenta Patricia H., exigen tener un cierto conocimiento para poder sembrar, plantar y cuidar, es una relación de interés que se nutre con el tiempo, *“entonces me necesita, es una conexión que yo tengo con ellos, para mi es súper bonito cultivarlos”* (Patricia H., V. Alemana). Es la crianza de ambos partes para que una vida continúe, como en el caso de Chagual que al no hacerse cargo de los cactus caídos estos podrían pudrirse. Aquí se involucran *“(…) prácticas que habilitan un intercambio propicio de flujos vitales entre criadores y criados a fin de que estos se reproduzcan y florezcan”* (Lema, 2017, p.164). Aquel florecer puede referirse a lo literal del florecimiento del cactus o al florecer de las personas que interactúan con él. En la ceremonia tradicional el humano que participa es representado como una semilla, quien renace luego de la ceremonia nocturna, que florece en espíritu por la noche así como lo hace la misma flor del cactus (Sharon, 1980). *“Estas relaciones se sustentan en una socialidad ampliada basada en el intercambio de esfuerzos, sustancias y/o flujos de energía, mediado por pagos, acuerdos y reciprocidades en relación a las particularidades de cada sujeto (humano o no humano)”* (Lema, 2017, p. 164). En las historias recorridas, los jardines domésticos, los viveros y jardines comerciales, representan contextos y formas en donde la wachuma se asegura de seguir caminando.

Chagual se refiere al concepto de *etiolado* como el acto de alargarse buscando el sol. Cuando el cactus hace esto a veces crece más delgado abajo y más gordo arriba lo que provoca que llegado a cierta altura pierda estabilidad y se quiebre. Esto se puede ver como una actitud poco inteligente por parte del cactus o como una estrategia: el brazo (o los brazos) caídos pueden replantarse, mientras que de aquel que cayeron van a brotar numerosos hijos en el sector del corte, logrando una **multiplicación eficaz**. Toda esta data la voy integrando mientras recorremos el jardín con Chagual, quien la ha recogido a lo largo de su relación social con dicha especie. Llegamos a un escritorio en un sector del jardín que es su lugar de trabajo, aquí hay diversos trozos de san pedro acostados, esperando a que su herida del corte cicatrice, este tiempo de espera asegura que al ser plantados sobrevivan en un mayor porcentaje, a diferencia de que si fueran enterrados inmediatamente. Así Chagual ayuda al cactus a seguir caminando y la planta le regala la dicha de vivir trabajando en lo que le apasiona y ama. Comparte el don del cactus mediante la venta o al regalarlo, a través de un recorrido por su jardín, o los trabajos de paisajismo que realiza.

Los san pedro de los casos recién expuestos provienen de viajes realizados por parientes o por los mismos participantes, que trajeron consigo el cactus a sus hogares para replantarlo; ¿de dónde nace este impulso? ¿ser pedro se comunica (a su manera) invitándolos a caminar juntos y seguir expandiéndose? Una lengua que aún no logramos sintonizar al cien, una mutua agencia entre organismos vivos donde la potencialidad de cada uno les permite relacionarse conservando una identidad propia (Lema, 2014).

Don

Podemos comprender el “don” como aquel atributo o característica intrínseca al ser que a la vez es un regalo que se puede compartir con otros. En este caso es interesante la perspectiva de Rodrigo quien hace referencia a aquellos atributos como parte de la personalidad de la planta: *“los dotes de medicina que pueda tener, puede ser ruda, boldo, cualquier cosa, que es una forma de medicina” (Rodrigo, V. Alemana)*. Catalina concuerda con esta noción al percibir el don del cactus por sólo ser; su poder innato es el hecho de ser una planta *“como un ser que da oxígeno, que respira, que se comunica telepáticamente con las personas, y que tiene una energía propia que emana” (Catalina, Rautén)*.

“El mundo del que me hablaban las fresas era un mundo cuyos dones se me ofrecían. Se me entregaban sin que hubiera de hacer nada en particular, de manera libre, por propia voluntad. No eran recompensas (...) Aparecían, sin más. Mi misión consistía en tener los ojos abiertos y estar presente. Los dones pertenecen al reino de la humanidad y del misterio; su origen, como el de la bondad desinteresada, nos resulta desconocido” (Kimmerer, 2015, p.37).

Este extracto de un libro de Kimmerer nos habla sobre lo que queremos exponer; el don se hace visible por medio de la presencia y del devolver la mirada a un otro: “Prestar atención es también una forma de reciprocidad con el mundo natural, para recibir sus dones con los ojos y el corazón abiertos” (Kimmerer, 2015, p. 256). Tal vez la relación directa con la tierra nos hace recordar la economía del don y los regalos de la vida.

Entonces:

Personalidad > Don > Compartir

Dones del wachuma

Entre los atributos y características que los entrevistados consideraron relevantes se encuentran elementos vegetativos como la reproducción y multiplicación, la

sustentabilidad y la floración; entre los aspectos más sutiles y/o mágicos están su medicina, la nobleza y el amor que reconocen en el cactus; sin embargo, ambos “tipos” de don en el fondo son sólo uno que se presenta a través de lo físico-vegetativo y lo sutil, por ejemplo, la sustentabilidad del cactus se manifiesta en rasgos evidentes como la capacidad de seguir multiplicándose y creciendo luego de cortar una parte de él, mas, también conlleva un aprendizaje por parte del ser humano que lo acompaña que en relación con una noción de *resiliencia* del mismo.

La reproducción y multiplicación abundante son uno de los atributos y dones más recalcados por los entrevistados (humanos y cactus); la particular y abundante multiplicación de esta especie. Basta tener sólo un trozo de cactus para que llegue a multiplicarse en muchos más en una corta cantidad de tiempo y con poco esfuerzo por parte de los humanos que lo ayudan. Pablo, quien se encuentra trabajando con Nicolás en el Parque La Gigante (y además también es antropólogo) la define como una planta *abundante*. Los jardines y viveros (comerciales y domésticos) de los entrevistados proliferan y aquellos que lo venden tienen la posibilidad de seguir sacando más de los mismos que crecen en sus jardines, creando un ciclo propio donde la abundancia e incluso a veces exceso de san pedro, conlleva a una casi-obligación de compartir el cactus. En el caso del vivero donde Pablo trabaja existen diferentes sectores de trabajo que dan cuenta de los diversos estadios del cactus y las formas de trabajar con él, además de uno donde recaen todos los desechos de vuelta a la tierra y donde muchas veces llegan trozos del mismo cactus. Llega a ser tanto que hay muchos trozos botados en la misma tierra porque el abasto de personal no alcanza para dedicarle el tiempo a tan abundante ser. Un hecho que parece clave para perpetuar su existencia.



(Carretilla en el Parque La Giganta con trozos de San Pedro rescatados caídos por diferentes sectores que muestran lo abundante de la planta, San Felipe, 25 de mayo de 2021)

En el caso de Lina y su jardín-vivero, los cactus san pedro que pone a la venta son brazos y/o trozos del mismo conjunto que tiene en el antejardín de su casa.

Es importante mencionar que en el caso de esta especie resulta más eficaz la multiplicación por esquejes que la reproducción con semillas, de acuerdo con la experiencia de los participantes. Podemos ver en los casos de viveros y jardines comerciales el uso de *plantas madre* para multiplicar san pedros. Las posicionan de forma horizontal directo sobre la tierra y allí las riegan mientras de ellas nacen nuevos brotes. Recostarlo horizontalmente es una estrategia para que crezcan mayor cantidad de brotes en vez de plantarlos verticalmente, esto se debe a la *dominancia apical* lo cual quiere decir que al buscar la luz del sol los nuevos brotes crecen en forma vertical desde la planta madre hacia arriba concentrando su energía en ello con mayor disponibilidad de puntos para hacerlo.



(Plantas madre, San Felipe, 25 de mayo de 2021)

La abundancia del cactus se ofrece como un don a los seres humanos con quienes comparte. Lewys Hyde propone que cuando los objetos son vistos como regalos se dan en abundancia (Kimmerer, 2015).

“Una relación con la naturaleza basada en los dones supone un constante “dar y recibir que reconoce nuestra participación en el progreso natural y nuestra dependencia de él” (...) el intercambio de dones es la forma más adecuada de comercio, pues contribuye al progreso de la naturaleza y armoniza con él” (Hyde en Kimmerer, 2015, p.44).

Sin llamarle “economía del don” como tal, los participantes tienen un reconocimiento respecto a los regalos del cactus “y el reconocimiento es el origen de la abundancia. ¿Y por qué no había de ser igual para la Madre Tierra, que nos prepara el almuerzo todos los días?” (Kimmerer, 2015, p.137). El ser visto por el otro, ayudado, tocado, etc., son aspectos de la atención del ser humano a los que las plantas responden (Lema, 2017).

“El vínculo de gratitud y reciprocidad que se establece puede aumentar la aptitud evolutiva de la planta (...) una especie y una cultura respetuosa con el mundo natural, capaces de corresponder a sus dones, pasarán sus genes a las generaciones futuras con mayor frecuencia que aquellas especies y aquella cultura que lo destruyen. Los relatos que modelan nuestros comportamientos, entonces, tienen consecuencias adaptativas” (Kimmerer, 2015, p.44).

En el caso de los san pedro que conviven con Chagual, al ser ayudados en su reproducción y multiplicación y ver su crecimiento, lo inspiran pensando en la *eternidad* -como él lo define- de la planta sabiendo que cuando él ya no esté los cactus seguirán creciendo: *“Aunque se vaya a morir este san pedro, las semillas de ese que se reproduzca acá van a producir otro, entonces al final es como un poquito eterno y eso es muy bonito”*.

El cactus no desaparece necesariamente al ser regalado, compartido o utilizado; aspecto que los participantes describen como *sustentable*; además no necesita tanto cuidado como otras especies. En el caso de usarlo para preparar medicina, si se respeta la tradición y se devuelve a la tierra, el cactus volverá a crecer. Este aspecto de su ancestralidad es una forma de respetar su don, de tomar sólo lo necesario y no hacerlo desaparecer dejando para el prójimo.

Otro de los dones más reconocidos es el de su floración siendo uno de los atributos que no lo hace pasar desapercibido, especialmente por su corta duración y el hecho de que florezca de noche. Un suceso que los toma por sorpresa y que varios esperan con emoción.

“Cuando el mío florezca yo creo que va a ser el mayor regalo que me va a dar el cactus (...) la gente se da cuenta cuando florece, siento que ahí el cactus muestra su magia ¿no? porque no hay nadie que no le suceda nada al verlo florecer (...) Ahí está la magia de él, allí se demuestra” (Patricia H, V. Alemana).



(Flor del cactus, San Felipe, 25 de mayo de 2021)

María Teresa también se refiere a la flor: *“Agua mínima, sol mínimo, tierra mínima, e igual crecen y te regalan una flor maravillosa”*.

La floración del san pedro se encuentra asociada también al beneficio que representa para las abejas. Chagual me cuenta que cuando el cactus está a punto de florecer las abejas ya están afuera zumbando esperando a que se abran. La cantidad de polen que libera la flor es abundante y la proporción de abejas que llegan a visitarlas también.

Es por estos regalos que muchos de los participantes se refieren a una amabilidad y generosidad presente en él, así como su nobleza al requerir los cuidados mínimos a diferencia de otras especies, y aún así entregar sus dones, por ello mismo rescatan aprendizajes y admiración hacia su ser.

El otro tipo de aprendizaje proviene del consumo de su brebaje; la entrega de la medicina por parte del cactus a cambio de su expansión vegetativa al ser trozado y re-plantado. Rodrigo dice: *“Él te ayudó a ti y tú lo estás ayudando a él también”* (Rodrigo, V. Alemana). Las espirales de Rodrigo, Juan Pablo y Patricia se transformaron con dicha experiencia. Recordemos: Rodrigo recalca el respeto por la vida y la conexión y reconfiguración en su relación con la naturaleza; Juan Pablo también habla sobre la conexión: *“te deja una enseñanza que es para tu vida, la manera de vivir la naturaleza”*. Patricia H. habla sobre la enseñanza de vivir con respeto.

¿Será que podemos establecer relaciones de afecto y amor con las plantas y ellas hacia nosotros?

Tomando la idea del parentesco con otro tipo de seres, claro que es posible; así como quiero a mis parientes humanos y animales ¿por qué no a aquellos seres vegetales que conviven conmigo y ellos a mi? De acuerdo con Kimmerer, en la economía del don se desarrollan relaciones particulares que implican una emocionalidad por parte de los involucrados. Al regalar y recibir regalos se da una tendencia a corresponder al otro en un

ciclo de reciprocidad y beneficio mutuo que perdura en el tiempo, muy diferente al intercambio de mercancías (Kimmerer, 2015). Para la autora existen dos tipos de relato: el de la economía de mercado y el del don y nosotros somos libres -y responsables- de elegir con cuál queremos quedarnos.

“Uno de estos relatos puede conservar los sistemas de vida de los que dependemos (...) nos permite vivir con gratitud y asombro ante las riquezas y la generosidad del mundo (...) nos pide que sigamos repartiendo los dones que recibimos, que celebremos nuestro parentesco con el mundo” (Kimmerer, 2015, p. 45).

Este parentesco con el mundo, el vínculo donde dos seres contribuyen, puede verse nutrido también por el amor. La misma autora ofrece una lista sobre los comportamientos básicos que atribuye al amor, entre ellos se encuentran: fomentar el crecimiento y el desarrollo del otro, cuidar de su salud y bienestar, protegerlo frente a los peligros, el deseo de compartir juntos aun de forma interdependiente, ayudarse en la obtención de recursos, etc. (Kimmerer, 2015). Si nos fijamos, cada uno de estos comportamientos podemos atribuirlo a la relación que establecen un humano y una planta en el jardín de su casa o en la raíz de la espiral de vida de cada uno. Son claros casos de lo que hemos revisado hasta ahora. Aunque nos cueste creerlo e integrarlo, son relaciones amorosas de una especie vegetal *hacia* el ser humano. Las líneas de vida se ven tocadas por su interior, de forma sentimental también: “Saber que tú amas a la tierra te transforma, te activa para defenderla y protegerla y celebrarla. Pero cuando sientes que la tierra te ama a ti también, ese sentimiento convierte una relación unidireccional en un vínculo sagrado” (Kimmerer, 2015, p.145).

Qué poderoso es tener la noción respecto a un amor recíproco; los vínculos que hemos revisado en los diferentes contextos dan cuenta del re-conocimiento por parte del ser humano de que existe una respuesta y una agencia del san pedro hacia ellos, hacia los cuidados y apoyo que le dan, los cuales el cactus manifiesta en forma de regalos, compartiendo sus dones. También hay una relación de cuidado y protección entre ellos mismos, las personas entrevistadas nos contaban que los cactus prefieren crecer junto a otros san pedro antes que solos o separados; esto lo atribuyen a que de esta forma pueden sostenerse entre sí cuando alcanzan mayor altura y necesitan algún soporte para no tambalearse y quebrarse.

Es el mismo san pedro quien a través de sus signos nos cuenta cómo necesita y quiere ser criado, sólo necesitamos abrir el pensamiento, observar y escuchar para que él mismo nos lo pueda contar, y aprender de ello. En este sentido, las plantas también nos domesticar al moldear ciertos comportamientos y prácticas de los humanos para con ellas que muchas veces se ve beneficiado por los dones que entregan:

“Los intercambios entre las especies vegetales y el ser humano han condicionado la historia evolutiva de ambos (...) Nuestro apetito por sus frutos nos han llevado a cultivarlas, podarlas, irrigarlas, fertilizar la tierra en que crecen y quitarles las hierbas que

las rodean, todo en su beneficio. Pero es posible que ellas nos hayan domesticado también a nosotros (...) La domesticación es recíproca” (Kimmerer, 2015, p. 144).

Es ese movimiento y flujo incesante al compartir el don lo que le da valor, anclado en la reciprocidad, cultivando relaciones, a diferencia de la economía de la mercancía donde los regalos son vistos como *gratis*: “Para el pensamiento occidental, la propiedad privada de la tierra se sustenta en una “lista de derechos”. En la economía de los dones, la propiedad lleva consigo una “lista de responsabilidades” (Kimmerer, 2015, p.44).

Obtener los dones significa también saber responderles, entonces, ¿cuál sería nuestra responsabilidad y don para con el san pedro y las otras especies vegetales? Kimmerer responde a esta pregunta refiriéndose a que la especie humana tiene la capacidad de dar las gracias y es por allí donde podemos ver un inicio, así como en las prácticas de cuidado y amor que tenemos hacia ellas haciendo que la relación prospere y las fronteras se diluyan.

Otro tipo de corresponderles son las prácticas de carácter ceremonial-ritual donde se reconoce la presencia de la planta, se le agradece y se le entrega algo a cambio; es una forma de comunicación también.

En los contextos revisados se puede experimentar la recuperación del vínculo, una semilla que se planta en el jardín y en los humanos para volver a la naturaleza explorando las formas que adquiere un ciclo de colaboración y respeto mutuo.

7. “Es mágico y es científico a la vez”:



(Fotografía entregada por Gabriel Orrego, Pucón, 20 de octubre de 2021)

Todo lo que hemos expuesto sobre los dones que el san pedro ofrece y las relaciones que cultiva quedan sin anclaje si aún no podemos reconocerlo como un ser inteligente sensible y vivo, diferente del ser humano, mas no por eso situado en un nivel jerárquico menor como hemos acostumbrado mirarlo a pesar de que entre las dos especies son ellas las que llevan más tiempo (*mucho* más) en este planeta. Afortunadamente en los últimos años se ha otorgado mayor atención a los estudios que exponen dichas cualidades y les dan validez como seres agenciales también.

Desde la etnobotánica se han llevado a cabo investigaciones que abordan el rol social de las plantas y la influencia que tienen en las vidas de los grupos humanos. Los límites que una vez definieron la inteligencia y quiénes son dotados de ella se han puesto en cuestión y es parte también de lo que deseamos explorar en este trabajo. Aspectos como la inmovilidad e insensibilidad son características que mayormente se les atribuyen. Esta creencia que proviene de Aristóteles, quien propuso que las especies vegetales no tenían alma (entendida que como aquello que dotaba de movilidad al ser), generó el establecimiento de una jerarquía donde ellas quedaron por debajo de nosotros y los animales. Es así como la noción de lo que está vivo y lo que no, se desarrolló a partir de una creencia. Nada más alejado de la realidad donde las plantas sí son capaces de moverse, sólo que a un ritmo mucho menos perceptible para el ojo humano que el de los animales, por ejemplo (Mancuso, 2015). Lo que las plantas no pueden hacer es desplazarse, por lo tanto no son organismos inmóviles sino *sésiles* o arraigadas (Mancuso, 2019), y a pesar de ello, encuentran formas de desplazarse y migrar a través de los diferentes mecanismos y estrategias que han desarrollado a lo largo de los años, cada vez más refinados.

“A pesar de que las plantas no pueden desplazarse durante el curso de su vida individual, a medida que avanzan las generaciones son capaces de conquistar los

territorios más remotos, las zonas más inhóspitas y las regiones más hostiles a la vida, haciendo gala de una perseverancia y una capacidad de adaptación” (Mancuso, 2019, p.12).

Es lo que hemos visto en el caso de la wachuma quien desde Ecuador, Bolivia y Perú logró hacerse paso hasta nuestro territorio -sí, con ayuda humana- mas, prosperando en diversos rincones del territorio.

Es aún muy poco lo que sabemos sobre las plantas y a menudo lo que creemos saber puede ser puesto en duda. Creemos que no poseen percepción de su entorno, que no se comunican o que no mantienen relaciones sociales, y el hecho de que nos estemos tardando tanto en darles el crédito que merecen no es más que la manifestación de la gran dificultad que tenemos como especie para abrirnos a *realidades* distintas de la nuestra. “Cuando un organismo es tan distinto de nosotros, debemos observarlo desde la óptica de la comprensión, no de la diferencia (...) Son una forma de vida diferente, ni más simple ni menos desarrollada que las formas de vida animales” (Mancuso, 2019, p.12).

Gabriel Orrego ha tenido desde la infancia un vínculo especial con la planta de nuestro interés. Su familia los considera espíritus protectores y la presencia en las casas era -y es- segura, marcando hitos allí donde eran y son plantados. Estudió ingeniería forestal y luego un magíster en ecología de plantas. Aquí estudió y se interesó por la ecología del bosque, la interacción entre plantas, animales y hongos, y llegó al tema de la sensibilidad e inteligencia vegetal. Actualmente vive en el sur de Chile, Pucón y me cuenta que *debe* tener un san pedro dentro de su casa como protector y aliado.

Me cuenta que desde que se empezó a hablar sobre la inteligencia de las plantas y su comunicación en términos antropomorfos hubo una mayor recepción por parte del público, sin embargo, Gabriel cuestiona si aquello realmente sucede como tal o también es una muestra de nuestro antropocentrismo al otorgar cualidades en forma humana a otra especie; sea como sea, la inteligencia está, entendiéndola como un mecanismo para sobrevivir.

Las plantas no tienen neuronas o cerebro pero sí tienen un sistema similar que funciona mediante impulsos e intercambios eléctricos, químicos e hidráulicos. Esto es lo que se considera inteligencia vegetal y no está ni más abajo ni más arriba en un nivel jerárquico (que fue impuesto culturalmente). Además “no existe ninguna razón por la que un organismo carente de cerebro no pueda transmitir mensajes a través de su cuerpo” (Mancuso, 2015, p.74).

Tomemos la idea de que podemos llegar a comprender estos seres una vez que aceptamos que no somos los únicos dotados de inteligencia, y que los seres vegetales poseen *su* forma particular. Haraway describe en uno de sus textos la relación entre una bio-antropóloga (B. Smuts) y los babuinos en donde debió “ajustar sus acciones y quién era ella -de acuerdo a las pautas semióticas de los babuinos” (Haraway, 2019, p.19) para poder llevar a cabo su estudio. Podemos intentar esto mismo con las plantas -como lo hemos hecho en este trabajo- explorando los signos que emiten y *nos dan* respecto a sus

motivaciones e intenciones, e incluso, intentar responderles (Haraway, 2019). Sus pautas semióticas son diferentes a las nuestras, mas no por ello no son *reales*. Recordemos que el lenguaje humano deriva en *un* tipo de comunicación que implica la simbología y los otros organismos vivos también se comunican a través de índices e íconos.

“Nosotros los humanos no somos los únicos que hacen cosas en aras de un futuro por medio de re-presentarlo en el presente (...) Esta es la razón por la que es apropiado decir que hay agentividad en el mundo viviente que se extiende más allá” (Kohn, 2021, p.58).

¿Tomar acción a modo de previsión de un futuro no es acaso una muestra de inteligencia? Mancuso (2015) la describe en términos básicos como la forma de resolver problemas lo cual implica tener sensibilidad al entorno y elaborar soluciones a esos estímulos. Kohn (2021) también propone que los organismos vivos están dotados de inteligencia, que pueden resolver cuestiones referentes al hábitat, al agua, a su reproducción, etc. Mancuso nos pregunta: “¿Existe un umbral por encima de la cual aparece la inteligencia como por arte de magia, o más bien debemos concebirla como algo connatural a la vida, lo cual desde el punto de vista evolutivo sería lo más correcto?” (Mancuso, 2015, p.112).

Para Gabriel el proceso de re-conocer el mundo vegetal es fundamental; prácticas como observarlas, aprender sus nombres y pasar tiempo con ellas es lo que va ayudando a formar una conexión y una comunicación recíproca. En el caso de la wachuma me cuenta que sus interacciones son increíblemente inteligentes, especialmente en el sentido de su dispersión.

Las plantas pueden dotarse a sí mismas de características para resultar más atractivas al ser humano y otras especies y así lograr expandirse: olores, belleza, colores, sabores, etc.. Pueden migrar mediante diferentes sistemas -como las semillas y esporas- por ejemplo. Respecto a las cualidades de las especies invasoras Mancuso escribe:

“ (...) gran capacidad para dispersar las semillas; crecimiento muy rápido; habilidad para cambiar de forma en función de las condiciones ambientales; tolerancia a múltiples factores de estrés; habilidad para asociar con el ser humano. Se trata, en conjunto, de características que hacen que la planta sea eficaz, resistente (...) En pocas palabras, son cualidades que describen la inteligencia” (Mancuso, 2019, p.40).

Respecto a la capacidad del san pedro para ser más atractivo a nosotros Gabriel dice: “*Es lindo pero tampoco lindo como una flor; es algo mucho más intrínseco, más profundo, valores así como poderosos, y eso para mí es inteligencia o nada*” (Gabriel, Pucón).

Resulta interesante esta postura en donde las principales características del cactus para lograr dispersarse eficazmente son de carácter sutil -no tan evidente como la belleza de una flor- sino algo que apela más a lo mágico y espiritual. Gabriel se lo llevó al sur porque lo quiere tener cerca: “*Es más la parte espiritual que me llama a tenerlo cerca y eso para mi es inteligencia (...) yo dispersando esa planta es algo que realmente no entiendo, ni siquiera me lo voy a comer*” (Gabriel, Pucón).

Las formas de vida más allá de lo humano comprenden *valores* que aún no llegamos a conocer y/o entender del todo, sin embargo, están ancladas al igual que nosotros a un campo semiótico que implica todo lo que es la vida. Acceder a ello es una empresa desafiante, mas no imposible.

Kohn escribe sobre la *moral* humana y la diferencia entre ella y el *valor* que todos los seres vivos poseemos. El antropólogo se refiere al concepto de *floreecer* que usa Haraway -como el vivir bien con otros- mas, escribe que la moralidad no es un factor condicionante para ello: "(...) el valor, en cambio, es intrínseco al más amplio mundo viviente no humano porque es intrínseco a la vida. Hay cosas que son buenas o malas para un ser viviente y para su potencial "crecimiento" " (Kohn, 2021, p.182). Esas cosas se irán manifestando a lo largo de la experiencia y hay algunas que compartimos, las cuales pueden beneficiar o perjudicar nuestro desarrollo como seres vivos.

Si el valor es intrínseco a la vida, en su aspecto humano entonces es la continuación emergente de ese valor más amplio. Para entenderlo mejor: "La moralidad existe en una relación de continuidad emergente con el valor, así como la referencia simbólica existe en una relación de continuidad emergente con la referencia indexical" (Kohn, 2021, p.183).

Podemos estar de acuerdo entonces en que las especies vegetales son sensibles e inteligentes bajo otros términos de los que conocemos, además de su valor indiscutible como especie. Reconociendo la continuidad entre su valía y la nuestra nos damos cuenta de que las actitudes y prácticas que tenemos hacia ellas también son hacia nosotros como humanos.

Ahora, sobre la comunicación, en la definición más básica esta requiere de un emisor, un mensaje y un receptor. Así como el valor, es intrínseca a la vida, "les permite evitar peligros, acumular experiencia y conocer su propio cuerpo, así como el entorno" (Mancuso, 2019, p.74). También revisamos el tema de la migración del san pedro para el cual el ser humano se ha vuelto un fiel ayudante: "¿Cuál entre todos los animales es el vector más eficaz para una planta? Sin duda el ser humano, que garantiza la reproducción, la supervivencia y la difusión de ciertas especies vegetales en detrimento de otras" (Mancuso, 2015, p.99). Mancuso cree que probablemente las plantas utilizaron y utilizan sus dotes (frutos, sabores, propiedades curativas, colores, etc.) para manipular al ser humano y así lograr su expansión por el mundo de forma eficiente. Le pregunto a Gabriel sobre esta idea de la manipulación y me confiesa que es algo muy misterioso:

"No podría decirte si es que creo que es activo o pasivo, para ser más sincero lo que aún pienso es que es caótico, es que nosotros encontramos ese compuesto y por puro caos y pura coincidencia tiene este efecto en nosotros. Ahora, no significa que eso no sea mágico; estamos comunicándonos con el san pedro, hay un mensaje que está siendo traspasado químicamente a nosotros" (Gabriel, Pucón).

Así, Gabriel cree que ciencia y magia son una sola, que están integradas en las investigaciones y observaciones en el bosque y en las preguntas que uno hace.

Otro de los temas que salen a luz a partir de la migración de la planta es su baja variabilidad genética; Chagual también me había comentado esto anteriormente. *“Como siempre ha sido llevado vegetativamente, como un pedacito que tú lo plantas, en estricto rigor por el mismo individuo, no es un hijo, en verdad es la misma genética” (Gabriel, Pucón)*. Sin semillas no hay reproducción sexual, sólo clones de la planta madre. Gabriel entiende esta baja necesidad de reproducirse como un éxito evolutivo del cactus ya que la reproducción funciona como un mecanismo para no averiarse ni estancarse y prosperar como especie esperando que los hijos tengan una mejor genética, lo que al parecer en el caso del cactus, ya no es una necesidad de primer orden.

8. Reflexiones finales: sobre flujos, el giro ontológico y el método etnográfico

Flujos

En los casos de estudio planteados y la información recabada hemos podido contemplar el caminar de esta especie desde la antigüedad hasta nuestros días; su presencia en contextos de viveros, jardines domésticos, jardines comerciales, ceremonias-rituales medicinales nos han permitido explorar otro tipo de antropología que va más allá de lo humano.

Las personas entrevistadas tienen la creencia común de que el cactus habría llegado a nuestro territorio por el camino del inca: *“Habría sido traído por la gente que lo usaba, junto con sus otras cosas (...) Lo usaban entonces era obvio que lo trajeran consigo”* (Catalina, Rautén). Catalina cree que lo habrían llevado en trozos, no por semillas, y lo plantaron aquí develando su presencia ciertos asentamientos incaicos allí donde era encontrado. La tradición de la medicina y gran parte de su don logró seguir expandiéndose hasta hoy, siendo un pilar fundamental y uno de los dones principales para seguir caminando de la mano de los humanos. Como nos contaba Rodrigo, wachuma viene de la tierra, se alimenta de ella y tiene una historia con todos aquellos seres que allí conviven, incluso nosotros. Sí, los humanos podemos desplazarnos, mas, seguimos estando anclados a la tierra, somos como árboles que pueden caminar; sin embargo, nuestras raíces están pegadas al suelo al igual que las de ellos, ambos somos *arraigados*. Deberíamos poder comprender *nuestro* lenguaje común.

Su espiral de vida alcanza otros lugares también gracias a los regalos y el compartir entre-humanos quedando anudados con la línea de vida de la planta, sujetos y a la vez cada uno en *su* lugar (Ingold, 2018). Es una junta de raíces y espirales de forma interdependiente en donde ambos se encuentran y pueden seguir caminando el propio camino con la dicha de aquel parentesco, simpatía y memoria ya integrados.

“Uno puede leer el movimiento y la dirección a partir de una pisada, igual que a partir de una inscripción (...) como un registro” (Ingold, 2018, p. 96). Y creo que eso es gran parte de lo que hemos intencionado hacer aquí; siguiendo las pisadas del cactus y su movimiento a partir de aquel registro que deja a distintos niveles: puede ser en el encuentro con las personas; cómo queda plantado allí donde va, directo en la tierra o en las palabras de aquellos que toca; por las historias que de él se cuenta; por el viento que emite un silbido y lo tambalea haciéndolo caer y continuar... Como escribe Kimmerer “la historia de las plantas no está en lo que dicen sino en lo que hacen” (Kimmerer, 2015, p.149) y aquí intencionamos hacer una lectura y escucha de sus señales de la forma más honesta posible, con los primeros pasos para aprender a conocerlo a través de su hacer con parientes humanos; “ligar a los seres humanos y no humanos a esa dimensión parental de la vida social que trasciende el universo social de los humanos vivos y que

trasciende también lo que nosotros entendemos por ámbito doméstico” (Lema, 2017, p.165).

Una relación que muchas veces trasciende incluso las diferentes generaciones de familias humanas donde se *siembra* el interés y el respeto por esos otros seres. Claros ejemplos son los de Chagual o Gabriel y su familia, también el de María Teresa y Gloria, así como el de ambas Patricias. Son seres que forman parte de sus biografías de vida y ellos humanos también forman parte de la espiral biográfica del ser-planta.

Se ha hablado y escrito también sobre un intercambio cultural entre especies; ¿y si ya está y no hemos querido verlo?, ¿y si ha estado desde siempre y nos ha hecho ser lo que somos como especie humana? Tal vez nos toca reconocer con claras y sinceras palabras de rendición que no lo sabemos todo, que no somos los únicos seres con capacidad agencial en este mundo, que no estamos solos... ¿No sería esto en parte un alivio y también un remezón a nuestro gran ego? Aceptar que tenemos relaciones de respeto, protección, cuidado y amor con las especies vegetales. Después de todo ambos estamos anclados a la tierra y al reconocer esto, nuestro mensaje a través de palabras y acciones puede ser *colectivo*.

Leamos a Ingold al hablar sobre el parentesco:

“El regalo de un grupo a otro en el circuito es realmente el impulso reproductor de la vida misma que recibe nuevos ímpetus de cada generación por la que pasa, asegurándose así que nunca se seque la corriente. Esto no es sobre solidaridad social (...) sino todo lo contrario. Es sobre el establecimiento de una relación de correspondencia entre líneas de descendencia, quienes hacen posible que el movimiento continúe al enroscarse o enrollarse unas con otras” (Ingold, 2018, p.89).

Podemos atribuir el impulso de la fuerza de vida del cactus asegurando su expansión y continuidad para que “no se seque la corriente” del flujo, por ejemplo, pasando de generación en generación entre las familias humanas. Hay dones que nos impulsan a traspararlo, compartirlo, ayudarlo, incluso, inconscientemente. “*Yo las cosas que he pensado llevarme son mis cactus, mis san pedro. No los quiero dejar, quiero que me acompañen hacia donde yo vaya*” (Patricia H., Villa Alemana).

“Cada día está plagado de regalos. Para respetar su naturaleza no tenemos que guardarlos celosamente para nosotros. Su vida se realiza en movimiento, en la inhalación y exhalación de un aliento compartido. Nuestra labor y nuestra alegría se encuentran en la transmisión de los dones que recibimos y en la confianza de que aquello que lanzamos al universo siempre regresará” (Kimmerer, 2015, p.123).

Inhalación y exhalación, enrollar y desenrollar, experimentar e incorporar una relación, traerla al cuerpo, integrar el don y su enseñanza, y en la exhalación, compartirlo. Es una ley natural y cuando actuamos en su contra vamos en contra de nuestra propia naturaleza, y nos cuesta sostenernos y avanzar; estamos yendo en contra de nuestros

propios dones, dando la espalda a la naturaleza y por ende a nosotros mismos. Como escribe Lema: “ La historia es el proceso en el cual humanos y no humanos están impulsándose mutuamente en “ser” “ (Lema, 2014, p.305).

Giro ontológico

La exploración de los otros seres que hacen de nuestra vida lo que es podemos observarlo desde el llamado “giro ontológico” que abrió posibilidades en nuestra disciplina antropológica. Como Tola (2016) explica, el giro es una intención de reflexión teórica y no un movimiento unificado, que conlleva una alteración en cuanto a lo metodológico “ya que es un cuestionamiento de las categorías y oposiciones binarias forjadas en y para las realidades sociales europeas” (Tola, 2016, p.132). En estos casos el proceso etnográfico es clave para la elaboración de conceptos y no a la inversa. El intento es desmarcar la data que se recolecta en la etnografía de las limitaciones conceptuales que son de una ontología diferente al caso de estudio; debe ser la misma data la que proporcione el marco conceptual pertinente. En cuanto a las ontologías atribuidas a otro tipo de seres Tola sugiere tomarlas seriamente dejando de “tomar los enunciados y prácticas del otro como proyecciones simbólicas, metáforas o enunciados equívocos de lo que realmente sabemos que existe (nuestro único mundo)” (Tola, 2016, p. 132). O sea, considerar el *hecho* de que compartimos realmente la vida y un mundo emergente con-otros.

“Invertida la relación entre conceptos y datos etnográficos, la labor del antropólogo ya no sería la de explicar, interpretar o contextualizar los datos” (Tola, 2016, p.132) sino darse cuenta de los límites conceptuales que existen en su propia ontología. Aquellos seres que antes no eran considerados en este tipo de estudios por ser irrelevantes o de poca influencia hoy son fuente de conocimiento y curiosidad. Si ya se está hablando de cultura animal, ¿por qué no vegetal? “La cultura es un hecho biológico que tiene uno de sus casos en nosotros. Es decir, la cultura humana es una de las tantas modalidades dentro del fenómeno de la cultura animal” (Anzoátegui, 2021, p.81)

“La cultura puede entenderse mejor como una manera de adaptarse al ambiente (...) así veremos una historia de encuentros e intercambios culturales entre especies, donde las culturas humanas son parte de un entramado mayor; influyen y son influenciadas por culturas más-que-humanas” (Anzoátegui, 2021, p.81).

Un entramado mayor que puede tener mucho que ver con el *mundo más allá* del que Kohn escribe; él también se refiere a la “ontología” en la antropología como un término que podemos relacionar negativamente “con la búsqueda de verdades últimas” (Kohn, 2021, p.14), mas, se pregunta:

“¿Puede la antropología hacer afirmaciones generales sobre la manera en que el mundo es? (...) para ser fiel al mundo, debe encontrar maneras de hacer esas afirmaciones (...) la generalidad es una propiedad del mundo y no solamente algo que los humanos le imponemos” (Kohn, 2021, p.14).

Kohn no se refiere a lo ontológico desde lo humano sino a atender las formas de relacionarse con la naturaleza. “Como una labor ontológica (...) nos pone en una posición especial para repensar los conceptos que usamos y para desarrollar nuevos” (Kohn, 2021, p.15). Y ello también requiere una transformación del método etnográfico como desafío. ¿Cómo podrían o deberían hablar los antropólogos con y para los otros no humanos? (Kirskey, 2010, p.554), cuando esto muchas veces se confunde en nuestra disciplina como el “hablar por” algún otro y frente a lo cual debemos cuidarnos.

Método etnográfico

“La meta en la etnografía multiespecie no debería ser sólo dar voz, agencia o subjetividad a lo no-humano -reconocerlos como otros, visibles en su diferencia- sino forzarnos a repensar radicalmente estas categorías de nuestros análisis, ya que pertenecen a todos los seres” (Kirskey, 2010, p.562), y que es el ejercicio que hemos intentado hacer en esta tesis. Para ello nos servimos mucho del método etnográfico expuesto por Kohn (2021) al asumir de forma inocente y responsable nuevas formas de escuchar; aquietar el pensamiento personal y actuar como una suerte de canal para que los pensamientos de otros seres, en este caso del san pedro, nos atraviesen ya sabiendo que ambos utilizamos signos como base semiótica.

Los sueños también cumplen un rol clave en la etnografía de Kohn a los cuales dedica su atención, y también en la de nuestro trabajo:

“Los sueños también forman parte de lo empírico y son una faceta de lo real. Brotan de y trabajan sobre el mundo, y aprenden a estar en sintonía con sus lógicas especiales y sus frágiles formas de eficacia ayuda a revelar algo acerca del mundo más allá de lo humano” (Kohn, 2021, p.19).

De esto también tomamos nota y lo pusimos en práctica, escuchando aquellas cosas que se develaban en el período nocturno y que para nuestra sorpresa, muchas veces fue clave para continuar de forma asertiva la investigación.

La etnografía multiespecie da la oportunidad de un *replanteamiento ético* (Haraway, 2019; Kohn, 2021) haciendo una invitación a la escucha explorativa, más allá de la moralidad y centrada en el valor intrínseco de lo que es *estar vivos*.

La observación participante también juega un rol clave para educarnos en una “práctica de correspondencia: una forma de vivir atentamente con aquellos entre los cuales trabajamos” (Ingold, 2018, p.219).

Y esa es la invitación: pasar más tiempo en y con la naturaleza, pasar más tiempo con nuestra propia naturaleza también; nos daremos cuenta de que no somos tan distintos, de que si bajamos la barrera podemos comprender y sentir algo de lo que nuestras *compañeras* las plantas, los ríos, las montañas y brisas nos quieren decir.

Finalizamos con la siguiente cita:

“Abrir nuestros pensamientos de esta manera podría permitirnos realizar un mejor nosotros; un nosotros que pueda “florecer” no sólo en nuestras vidas, sino también en la vida de aquellos que vivirán más allá de nosotros. Ese sería nuestro humilde don para el futuro viviente” (Kohn, 2021, p.317).

A florecer como la blanca flor del cactus, a compartir nuestro polen con *todos* nuestros parientes.

VII. Bibliografía

Aldunate, C. et.al. (1981). Estudio etnobotánico en una comunidad precordillerana de Antofagasta: Toconce. Boletín del Museo de Historia Natural 38. Chile.

Barley, N (2019). El antropólogo inocente. Anagrama Editorial.

Azoátegui, M. (2021). Una arqueología de las culturas no-humanas. *Endémico, volúmen* (8), 76-81.

Barros, M.J (2021). Donna Haraway. Tejer un mundo de relaciones multiespecies. *Endémico, volúmen* (8), 82-91.

Benítez, V. (2017) El uso de San Pedro en el norte del Perú. Un acercamiento etnohistórico The Use of San Pedro in Northern Peru. An Ethnohistorical Approach. Textos Antropológicos, La Paz, v. 18, n. 1. Disponible en <http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-31812017000100004&lng=es&nrm=iso>. accedido en 20 enero 2020.

Bourdieu, P. (1999). El conocimiento por cuerpos. En *Meditaciones pascalianas* (pp. 169-214). Barcelona: Anagrama.

Bussmann, R. y Sharon, D. (2015). Medicinal plants of the Andes and the Amazon: The magic and medicinal flora of Northern Peru. Trujillo, Perú: Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-11583

Bussmann, R. y Sharon, D. (2010) From collection to market and cure - Traditional medicinal use in Northern Peru. En Paulino, U. y Hanazaki, A. *Recent Developments and Case Studies in Ethnobotany*. (pp. 184 - 207): Nupeea.

Canales, M. (2006). Metodologías de investigación social. Lom Ediciones. Santiago de Chile.

Canales, M. (2013). Escucha de la escucha. Análisis e interpretación en la investigación cualitativa. LOM Ediciones. Santiago, Chile.

Carreño, P (2016). La Etnobotánica y su importancia como herramienta para la articulación entre conocimientos ancestrales y científicos. Análisis de los estudios sobre las plantas medicinales usadas por las diferentes comunidades del Valle de Sibundoy, Alto

Putumayo Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Facultad de Ciencias y Educación. Bogotá Colombia.

Clayton, S. (2007). Domesticated nature: Motivations for gardening and perceptions of environmental impact. *Journal of Environmental Psychology*, volumen 27, 215-224. Recuperado de: https://www.academia.edu/647319/Domesticated_nature_Motivations_for_gardening_and_perceptions_of_environmental_impact

Descola, P (2001). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. Siglo veintiuno editores. D.F., México.

Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En: *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. (155-171). Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Colombia.

Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Doyle, R. (14 de marzo de 2012). Healing with Plant Intelligence: A Report from Ayahuasca. *AnthroSource*, volumen 23 (1), 28-43. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01055.x>

Dunnet, N. y Qasim, M. (2000). Perceived Benefits to Human Well-being of Urban Gardens. *HortTechnology*, volumen 10, 40-45. Recuperado de: <https://journals.ashs.org/horttech/view/journals/horttech/10/1/article-p40.xml>

Durand, L. (2002). La relación ambiente-cultura en Antropología: recuento y perspectivas. *Revista Nueva Antropología*, septiembre, vol. XVIII, número 61, 169-184. D.F., México.

Escobar, A. (2012). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Icanh – Universidad del Cauca.

Feldman, L. (2006). *El cactus San Pedro: su función y significado en Chavín de Huantar y la tradición religiosa de los andes centrales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Lima. Perú

Feldman, L. (2011). *Coca y wachuma: sus prácticas y significados culturales en la cultura andina y en Lima*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Lima. Perú.

Fulca, J. (2021). Cultura animal. *Endémico*, volumen (8), 49-53.

Guber, R. (2001). La etnografía. Método, campo y reflexividad. Enciclopedia latinoamericana de sociocultura y comunicación. Grupo editorial Norma.

Haraway, D. (2008). When species meet. Posthumanities, Volume 3. University of Minnesota Press.

- (2019). Cuando las especies se encuentran: introducciones. Tabula Rasa, 31, 23-75. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>

Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, M. (2014). Metodología de la investigación. Sexta edición. McGraw Hill Education.

Ingold, T. (2000). The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge.

Ingold, T. (2018). La vida de las líneas. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Colección Antropología. Santiago de Chile. Chile.

Kimmerer, W. R (2015). Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas. Capitán Swing Libros. Madrid. España.

KIRKSEY, S. & HELMREICH, S. (2010) "The Emergence Of Multispecies Ethnography." Cultural Anthropology 25.4: 545-576. © 2010 by the American Anthropological Association <http://hdl.handle.net/1721.1/61966>

Kohn, E. (2007). How dogs dream. Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. American Ethnologist. Volume 34. Number 1. February. Cornell University.

Kohn, E. (2013) How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human. University of California Press.

- (2021) Cómo piensan los bosques. Editorial Abya-Yala. Buenos Aires, Argentina.

Kohn, E. (2015). "Anthropology of ontologies". Annual Review of Anthropology 44: 311-327.

DOI : 10.1146/annurev-anthro-102214-014127

Lema, V (2014). Criar y ser criados por las Plantas y sus Espacios en los Andes Septentrionales de Argentina. En Benedetti, A. y Tomasi, J. (Tomo I) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*. 301-338. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Lema, V. (2017). Al toro, ¿por las astas? Reflexiones sobre aproximaciones teóricas y metodológicas a la temática de la domesticación en el Área Andina Meridional. En Casas

et al. (Vol. 2) *Domesticación en el continente americano. Investigación para el manejo sustentable de recursos energéticos en el Nuevo Mundo*. 151-169. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Longhurst, R. (20 de noviembre de 2006). Plots, plants and paradoxes: contemporary domestic gardens in Aotearoa/ New Zealand. *Routledge, volumen 7, número 4*, 581- 593, , DOI: 10.1080/ 14649360600825729

López-Pavillard, S. (2003). Los enteógenos y la ciencia. Madrid, España. Universidad Complutense de Madrid.

Mancuso, S. y Viola, A. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.

Mancuso, S. (2019). El increíble viaje de las plantas. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.

Mancuso, S. (2021). La planta del mundo. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.

Mandujano, M. y Mandujano, A. (2014). El cactus San Pedro ayer y hoy. Un enfoque etnobotánico. *Cactáceas y suculentas mexicanas*, Vol. 59.

Marín, I. et. al. (2015). El San Pedro y la mujer Saraguro. La medicina tradicional aplicada por la yachakkuna. VII Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres / Manuel Cabrera Espinosa (ed. lit.), Juan Antonio López Cordero (ed. lit.), 2015, págs. 433-446.

Ministerio del Ambiente-Perú. (2013). El San Pedro” o “Achuma” El género *Echinopsis*, Taxonomía, distribución y comercio Informe de la Autoridad Científica CITES Perú.

Ocampo, RA. (1994). Domesticación de plantas medicinales en Centroamérica. Centro agronómico tropical de investigación y enseñanza. San José de Costa Rica.

Orrego, G. (2021). La sensibilidad de las plantas. *Endémico, volumen (8)*, 42-47.

Palacio, G. & Ulloa, A. (2002) Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Colombia.

Pinto, A. (2016). “ABUELO SAN PEDRO”: ENTRE LO DIONISIACO Y APOLÍNEO. LA BÚSQUEDA MODERNA DE LA INICIACIÓN. (2007-2010; 2015).Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Ciencias Sociales. La Paz. Bolivia.

Povinelli, E. (2001). "Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability". *Annual Review of Anthropology* 30: 319-334. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>. DOI : 10.1146/annurev.anthro.30.1.319

Povinelli, E. (2014). "Geontologies of the Otherwise". *Cultural Anthropology Online*. <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores. Departamento de estudios culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogota.

Revista Visión Chamánica. Entrevista a Anthony Henman. Una antropología que florece fuera de la academia: Anthony Henman y el cactus San Pedrito. https://www.visionchamanica.com/yage EMC/san_pedro.htm

Reyna, V., Carbajal, M., Carbajal, J. (2009). Estudio etnomedicinal de las mesas con San Pedro. Verificación de casos de curación. Universidad Nacional de Ingeniería. Lima. Perú.

Ruiz, D. & Del Cairo, C. (2016) « Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno », *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 55 | Enero 2016, Publicado el 01 enero 2016, consultado el 20 enero 2020. URL : <http://journals.openedition.org/revestudsoc/9774>

Sánchez, T. (2009). Reseña de "The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill" de Tim Ingold AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 1, enero-abril, 2009, pp. 142-158 Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid, Organismo Internacional.

Sharon, D. (1972). *The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing*. En P. Furst (1972), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens* (pp. 115-135). NY, Estados Unidos: Praeger Publishers.

Sharon, D. (1980). *El Chamán de los Cuatro Vientos*. D.F, México. Siglo Veintiuno Editores.

Schultes, R. y Hofmann, A. (1979). *Plantas de los Dioses. Orígenes del Uso de Alucinógenos*. Recuperado de <https://ww2.ebookelo.com/ebook/49595/plantas-de-los-dioses>

Silla, R. (2013). Tim Ingold, neo-materialismo y pensamiento pos-relacional en antropología. Papeles de Trabajo. *Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*. ISSN 1851-2577. Año 7, N°

11, Buenos Aires, Argentina. Dossier: "Materialidad y agencia: un debate con la obra de Tim Ingold

Tartakowsky, I. (2014). Psicoterapia asistida con LSD, Psilocibina y MDMA. Descripciones realizadas por los terapeutas en torno a los procesos clínicos. Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/135079>

Tola, F. (2016). El " giro ontológico " y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. Apuntes de Investigación del CECYP, 2016, (27):128-139. ISSN 0329-2142 // ISSNe 1851-9814

Ulloa, A (2001). Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. Revista Colombiana de Antropología, vol. 37, enero-diciembre, pp. 188-232 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia
<https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015287008.pdf>

Vera, C. (2019). Jardines de campo en Chile central: Espacios habitacionales y sus significados. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/173286>.

Villagrán, C., Castro Rojas, M. V., & Sánchez, G. (1). Etnobotánica y Percepción del Paisaje en Caspana (Provincia de El Loa, Región de Antofagasta, Chile): ¿una cuña atacameña en el Loa Superior?*. *Estudios Atacameños (En línea)*, (16), 107-170. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1998.0016.00003>

Viveiros de Castro, E. (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexander Surrallés y Pedro García Hierro, 37-79. Documento No. 39. Copenhague.

Viveiros de Castro, E. (2010). "Metafísicas Caníbales". *Líneas de Antropología Postestructural*. Katz Editores. Buenos Aires. Argentina.

