

---

Anthony Richard Henman  
LA COCA COMO PLANTA MAESTRA:  
REFORMA Y NUEVA ÉTICA

**A** lo largo del 2005 tuve el honor de ser invitado a dictar dos conferencias magistrales sobre el tema de la coca como planta maestra. La primera inauguró el Foro Internacional de la Hoja de Coca realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, mientras la segunda dio inicio al simposio del Núcleo de Estudios Interdisciplinarios sobre Psicoactivos en la Universidad de São Paulo, en el Brasil. La acogida recibida por mis planteamientos, así como los debates que se desarrollaron después, demostraron la necesidad de un texto de síntesis, que es el que presento aquí y cuyo afán consiste en orientar las nuevas políticas que, tarde o temprano, tendrán que reemplazar la prohibición internacional que pesa tan injustamente sobre esta planta. Agradezco a mis colegas y a los organizadores el apoyo brindado durante los referidos eventos, y a CEPES la oportunidad de publicar una versión escrita de mis ideas sobre el tema.

¿De qué manera podemos entender el papel de la coca como planta maestra? ¿Cómo superar la herencia de nuestra cultura materialista y utilitaria, y la tendencia de convertir todas las demás especies en nuestras sirvientas, esclavas y fuentes de materia prima? ¿Cómo rescatar el concepto indígena y prehispánico de una planta que nos puede enseñar algo, tanto sobre nosotros mismos cuanto sobre ella y las otras especies vegetales y animales? ¿Cómo asumir la dependencia mutua que nos une: nosotros porque apreciamos sus múltiples dones farmacológicos y nutricionales, y ella porque aprecia nuestros cuidados agronómicos y hoy depende de nosotros para sobrevivir? ¿Cómo desarrollar un amor, una relación de paz que sustituya los modelos de conflicto permanente a que los líderes mundiales de la

actualidad nos quieren llevar? ¿Cómo acabar con la arrogancia de una guerra que no es contra las drogas, como se dice, sino contra ciertos miembros del reino vegetal y determinados sectores del cuerpo social? En fin, ¿cómo defender el derecho de la coca de existir y devolverle su autonomía y su condición de sujeto histórico, y no apenas objeto de nuestras intervenciones, nuestras necesidades, nuestros deseos y temores?

## REFORMA Y JUSTICIA

La primera tarea es, sin duda, reparar la singular injusticia con que la coca ha sido tratada por la cultura dominante. Desde los extirpadores de idolatrías del siglo XVI hasta las burocracias antidrogas del XXI, el mantra del poder ha seguido por el mismo camino de desaprobación moral y disgusto sanitarista:

[...] la coca es un embuste del demonio, hace mal al organismo, trae un estímulo falso y fugaz, crea dependencia y lleva a toda clase de perversiones del comportamiento [...]

¿Sobre qué base pueden afirmarse tan contundentes conclusiones? ¿En detallados estudios financiados por las Naciones Unidas, como los que fueron proyectados en 1950 con el objetivo de desterrar tan abominable flagelo de la faz de la tierra? En honor a la verdad, tales estudios nunca se han hecho ni nunca se harán: desde el punto de vista de las autoridades, es estrictamente contraproducente invertir en trabajos que más bien tenderían a quitarle la legitimidad a las campañas contra la coca.

En los últimos cincuenta años, solo dos encuestas con un amplio muestreo y algún grado de seriedad sociológica fueron realizadas entre usuarios de coca: la de Carter y Mamani (1986) en Bolivia, y la de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en el periodo 1992-1994. Las dos fueron prácticamente enterradas por los organismos que las habían encomendado, justamente porque se negaban a recitar la letanía 'demonizante' de la coca que predomina en los círculos políticos y en los medios de difusión. La injusticia sigue siendo la norma cuando se trata de esta planta: un desprecio no solo de las virtudes de la coca, sino también de la propia ciencia. Basta saber que el trabajo de Carter y Mamani, aunque encomendado por la Biblioteca del Congreso en Washington, jamás se editó en inglés, y que la publicación del informe final de la OMS fue explícitamente desautorizada por el Embajador de los Estados Unidos en la Asamblea General de esta entidad mediante amenazas de un corte de fondos para los demás programas de salud pública.

A veces, la injusticia y el desprecio no se manifiestan de manera explícita, sino oculta, a través del miedo y del silencio. Un pequeño ejemplo trata de una de las grandes instituciones de la ciudad de Lima, que en principio debería ser uno de los últimos bastiones en defensa de la herencia indígena en los Andes: el Museo Nacional de Historia y Arqueología. En el 2003 se inauguró una nueva sala Inca en este local, donde se evitó por completo cualquier referencia a la hoja de coca. Lo que tanto impresionó a los cronistas españoles de la época, que era la presencia de la coca en todos los rituales religiosos, en todas las discusiones políticas, en todas las reuniones sociales del Tahuantinsuyo, hoy día se deja de lado por ser políticamente incorrecto, y de poco agrado de los financiadores de obras culturales. Mucho más ‘marquetable’ es el concepto de los incas no como ‘coqueros’, sino como grandes artistas, al punto que unos aplicadores de *llipta*, pequeñas agujas de plata que se usaban para llevar cal o ceniza al bolo de coca en la boca, aparecen en la dicha sala no para ilustrar su utilidad y empleo cotidiano, sino como *objets d’art* que demuestran la extraordinaria habilidad de los artesanos de la época incaica. Acá entramos de plano en una reescritura de la historia, que unos llamarían posmoderna, por la que un objeto utilitario ya no es visto en términos de su función práctica sino como “arte”, y aun por encima, arte auténticamente andino...

El arte al servicio de la mistificación, de una cobardía que no consigue nombrar la coca, ni siquiera en una sala dedicada a uno de los grupos sociales que más la supo apreciar y poner en valor. De esta manera se construye la visión que apoya el discurso alienante de la guerra a las drogas; silencio en el Museo, mientras por todo Lima se leen los grandes letreros que rezan “La coca también tiene sus frutos: violencia, corrupción, delincuencia, drogadicción”. Así, poco a poco, se va cambiando la conciencia histórica de un pueblo y el perfil de una planta inocente en sí misma, pero que unos quieren convertir en el termómetro ético de nuestra época. Cuando ya nos ponemos de acuerdo en que la coca es, para decirlo llanamente, mala, una obra del demonio, podemos todos hacerle el coro al funcionario español que, al redactar un informe sobre el uso de la coca en la década de 1620, dictaminaba así: “Juzgo que si la Inquisición no mete la mano en esta infernal superstición, se ha de perder esto [...]”.<sup>1</sup>

El “se ha de perder esto” se ha convertido, en sus mil variantes, en la lógica que sostiene un sinnúmero de abusos de los estados de la nueva era. Y si la proyección de la responsabilidad por todas las maldades en un actor

<sup>1</sup> Henman, Anthony: *Mama coca*. 6.<sup>a</sup> edición. Lima: Juan Gutemberg Editores, 2005, p. 54.

externo puede haber sido lo que sostenía la lógica de la Inquisición, es también lo que sostiene y justifica la actual guerra a las drogas. En vez de hablar de la tala indiscriminada de los bosques, de la sistemática polución de las aguas por las grandes empresas mineras, se echa toda la culpa de la depredación ambiental al “narcotráfico”, y se erradican los modestos cocales del campesinado. En vez de admitir que el modelo económico está acentuando las desigualdades de renta y creando una masa de población sin recursos y sin expectativas, se atribuye la culpa al “narcotráfico” y se construyen más cárceles para enterrar en vida a los supuestos “traficantes”. En vez de analizar serenamente el doble juego del periodo Montesinos, y admitir que este no fue una excepción, sino más bien la regla, se culpa al “narcotráfico” y se pide más recursos para nuevos y más refinados órganos de inteligencia.

En efecto, se ha de perder esto... El llamado “narcotráfico” se ha vuelto uno de los grandes actores de la actualidad, no por su modesta contribución al producto bruto interno, ni por sus francamente exageradas capacidades de organización, ni por su violencia específica que muy engañosamente se ha tratado de asimilar al modelo del terrorismo político. Se ha vuelto un gran actor justamente por su invisibilidad —ni los mismos auténticos narcotraficantes se dicen portavoces del maldito narcotráfico—, y por el hecho de que, como institución, vive del acto de creación que fue la prohibición original, hace casi cien años ya, de ciertas plantas y ciertas sustancias psicoactivas. Es, en todos los sentidos, una criatura del poder, una proyección mágica y maligna, un diablo en el más estricto sentido medieval. ¡Qué pena, para los que tienen este poder, que no se pueda —como lo intentan las campañas publicitarias— casar el narcotráfico con la coca, y hacer de todo un solo diablo, un solo mal! Esto porque, al contrario del “narcotráfico”, la coca sí tiene existencia real, una presencia palpable, una subjetividad histórica, independiente y autónoma con relación a nuestros temores y nuestras proyecciones.

## LA COCA COMO SUJETO

¿De qué manera un reconocimiento de esta subjetividad ajena, una atenta escucha de las enseñanzas de la coca, podría ayudarnos a reeducar la demanda, a sustituir algunos de los usos más problemáticos de sus derivados? ¿Cómo podría la coca volverse herramienta de lo que los anglosajones llaman *harm reduction*, y que en América Latina se ha denominado la “reducción de daños”? Habría que insertarla dentro de una postura ética de responsabilidad y autocontrol que es la verdadera tradición filosófica del Occidente (y no solo de él, sino también de todas las sociedades que han conseguido escapar del estéril circuito de la proyección del mal en un agente

externo). En el caso preciso de la coca, este reconocimiento tiene al menos tres aspectos:

- Una práctica, la de demostrar que la farmacología de la coca en *chacchado* es la forma más sana, y sobre todo más eficiente y exacta, de absorber los alcaloides y otras propiedades de esta planta.
- Una social, que consiste en subrayar que hay muchas modalidades distintas en el uso de la coca —desde los clásicos patrones quechuas y aimaras hasta las múltiples variantes colombianas y selváticas—, pero que todas demuestran que una adecuada contextualización cultural es la que lleva el uso de cualquier sustancia a tener un valor positivo, tanto para el individuo cuanto para el cuerpo social.
- Y, por último, una vertiente propiamente ética, que implica reconocer que los males vienen de dentro de cada uno, que los diablos —sean satanases con pelos y uñas, o narcotráficos con violencia y corrupción— son nuestras creaciones, nuestras proyecciones, y que una actitud digna le devolvería a la coca su condición de sujeto interlocutor, su identidad de planta maestra, y reconocería la reflexión a que ella nos invita cada vez que sentimos su sabor en la boca.

Es esta realidad la que se debe sobreponer a los mezquinos y cobardes intereses de la *realpolitik* del momento. Se dice que es una planta sin futuro económico, pero constantemente se le descubren nuevas aplicaciones industriales, tanto en el campo de la medicina cuanto en el de la nutrición. Se afirma que su uso como *chacchado* está en vías de desaparecer, pero a cada rato se reinventan nuevos usos, nuevos contextos y nuevas formas de consumo. Se trata de encerrar el “uso tradicional” dentro de rígidos parámetros legales, ambientales, étnicos, para que el auténtico ‘coquero’ sea una figura incompatible con la modernidad, un fósil social, una reliquia de otra época.

Un buen ejemplo de la continuidad de este discurso se ve en la reciente publicación sobre el uso tradicional de la coca en el Perú, encomendada en el 2004 por la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devida) al Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). A partir de un análisis muy superficial de los datos arqueológicos y etnohistóricos, se llega a la conclusión de que:

[...] a la llegada de los españoles la mayoría de la población originaria del Perú no tenía libre acceso a, ni grande disponibilidad de, hojas de coca para practicar el mascado como hábito cotidiano.

Lo que viene atrás es el viejo cuento del embrutecimiento del ‘cholo’ a través de la imposición de un uso de la coca que es síntoma de la explota-

ción colonial. Esta versión tiene una larga historia: empieza con los escritos del pseudo-Inca Garcilaso de la Vega, y sigue siendo creencia de ciertos sectores de la izquierda política en la actualidad; pero lo interesante es que sus portavoces siempre han sido intelectuales criollos urbanos y, por así decir, “progresistas”, los que miran hacia el llamado desarrollo como salvación. Así era en el siglo XVI, y así es hoy. No se ven usuarios de coca que hablen de su hábito como síntoma de la sobreexplotación y el colonialismo. (Esta versión es monopolio de las supuestas mentes esclarecidas.)

Es tan grande la sobredeterminación ideológica que resulta de esta situación, que a nadie le pareció extraño que en el citado estudio del INEI se incluyeran preguntas tendenciosas, supuestamente diseñadas para descubrir lo que serían las opiniones sobre el consumo de los mismos consumidores. Vale la pena resaltar cómo se estructuraban estas preguntas: “¿cree usted que sus hijos consumirán hojas de coca cuando sean adultos?”; y, “¿cree usted que más jóvenes y niños deberían consumir hojas de coca?”. Lo que sigue a este tipo de planteamientos es lo que todos sabemos: que, dado el monopolio del discurso social por los ‘no-coqueros’, los que usan la hoja tienen tendencia a esconder su hábito cuando visitan las ciudades, y, dejando de lado la honorable excepción de Baldomero Cáceres, cuando aparecen en la televisión.

El estigma del ‘coquero’ produce un sentimiento de casi-vergüenza entre los mismos usuarios, y esa sí es la expresión fiel del colonialismo y de la sobreexplotación. Así tenemos un actual extirpador de idolatrías, el director del INEI, rezando en pleno 2004:

[...] si asumimos que los chacchadores habituales son un *subproducto* de la cosificación europea de la hoja de coca, el fin de este patrón cultural reduciría el uso lícito en volumen a la quinta parte de lo actual.<sup>2</sup> (Énfasis del autor.)

Lo que quiere decir, en términos práctico-políticos, ¡adelante con la erradicación!, justificada, por un lado (a la derecha), en nombre del progreso y la modernización, y, por otro (a la izquierda), como rechazo a la “cosificación europea”. “You win both ways...”, imagino riéndose al consejero de la DEA. Así, el momento exige firmeza y una clara sensibilidad histórica, para que este monopolio del discurso no se imponga, y para demostrar además que el uso tradicional no se está acabando, sino se reinventa, reaparece, bajo nuevas modalidades que tienen como acto constituyente el encuentro

<sup>2</sup> Instituto Nacional de Estadística e Informática: *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*. Lima: INEI, 2004.

del ser humano —de cualquier género, edad, cultura o nación— con una planta de uso milenario.

## REFORMA Y NUEVA ÉTICA

Ya estamos acostumbrados a que, en el campo de las llamadas “drogas”, el uso de la palabra *ética* siga siendo más o menos una exclusividad del puritanismo prohibicionista, que se considera a sí mismo como el único actor por encima de cualquier sospecha. Desde esta perspectiva, estar “contra las drogas” es la única postura ética posible; todo lo demás sería una justificación del vicio. Contesto: Dentro de una discusión moralizante de nivel primario, cabría levantar la bandera de la autorresponsabilidad en el uso de las sustancias más diversas, y no solo en el de la coca y sus derivados. Pero más allá de tales consideraciones —elementales, diría uno— la ética a que me refiero es la teoría trabajada en el libro del mismo nombre por el filósofo Spinoza, una obra analizada recientemente por varios autores, incluyendo a Deleuze,<sup>3</sup> Negri<sup>4</sup> y Chauí.<sup>5</sup> Es un texto denso y difícil, como admitió el mismo Spinoza, pero tiene una relevancia particular para el estudio de la conciencia y sus diversas alteraciones, así como varios paralelos que podrían desarrollarse en la apreciación del chamanismo y de lo que el antropólogo brasileño Viveiros de Castro<sup>6</sup> llama ‘perspectivismo’ en el pensamiento indígena.

¿Dónde se encuentra el lazo entre el pensamiento de un judío apóstata del siglo XVII en Holanda y los conceptos manejados por sus contemporáneos de la época, los todavía no cristianizados chamanes del Nuevo Mundo? La respuesta está en la inmensa vitalidad subversiva de una corriente que se podría llamar monista, pero que en el fondo no es más que la aceptación de un modelo único e integrado de representación. Las cosas vivas singulares —personas, animales, plantas— participan en este modelo cada una a su manera, con las estructuras cognitivas determinadas por sus cuerpos físicos, lo que Spinoza llamaría “modos de extensión de la naturaleza universal”. Mas si los cuerpos privilegian la alteridad, las vidas y las identi-

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Philosophie pratique*. París: Presses Universitaires de France, 1970.

<sup>4</sup> Negri, Antonio: *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

<sup>5</sup> Chauí, Marilena: *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>6</sup> Viveiros de Castro, Eduardo: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

dades únicas, el proceso de representación interna apunta en la otra dirección, hacia el infinito desdoblamiento de la sustancia única y original; la “obra de Dios” para los creyentes, en el concepto chamánico la interacción mágica de todos los seres, o —en la versión más ascética y materialista de la doctora Chauí— la apreciación de la *nervura do real*.

La práctica del chamanismo, así como el estudio de Spinoza, llevan a una praxis sin reposo, un trabajo de creación y manifestación que acepta el cambio constante, que respeta la inestable dinámica de la materialización. Es este el aprendizaje más importante cuando estudiamos la coca y todas las plantas psicoactivas: el hecho de reconocer que es inadecuado y hasta fútil decir que la sustancia ‘x’ produce el efecto ‘y’. La propia experiencia de utilizar una planta o sustancia cambia todas las coordenadas anteriores; ¿cómo podemos aseverar, como la fórmula de una farmacia, que tal efecto está en la mente y tal otro en el cuerpo? Existe un sinnúmero de redes de retroalimentación —*feedback loops*, en inglés— que desestructuran las explicaciones sustentadas en una jerarquía rígida de efectos. A decir verdad —o sea, en la práctica—, la actuación de un agente psicoactivo es siempre imprevisible, y estará siempre sujeto a modificaciones y variantes que vuelven ridículo el concepto de un efecto sujeto a un patrón.

Esto no quiere decir que sea inútil hacerse una idea de las calidades de cada sustancia, de cada planta en particular; en el caso de la coca, de sus diversas variedades botánicas, sus distintas técnicas de aprovechamiento. Personalmente, tengo un aprecio muy grande por la forma en que la coca es elaborada en la cuenca amazónica, en particular entre los pueblos de habla witoto y tukano, en la zona de las tres fronteras del Perú, el Brasil y Colombia. Esta coca, llamada *mambe* en el río Putumayo e *ypadú* en el Vaupés, se hace pulverizando la hoja tostada y pasándola por un tamiz junto con la ceniza de hojas de yarumo (*Cecropia spp.*). El fino polvo resultante es de fácil manejo y absorción, y ha encontrado una buena acogida entre usuarios “no tradicionales”, lo que sugiere que podría tener un futuro promisorio para la reeducación de la demanda internacional. En el territorio brasileño, muy particularmente, es la única forma de coca auténticamente “tradicional”, y serviría tanto para pelear ante las Naciones Unidas la condición de un país con una producción histórica de la hoja de coca, cuanto para sugerir nuevas modalidades de tratamiento y desintoxicación para los usuarios problemáticos de cocaína.

Lo que llama la atención en el hallazgo de una nueva modalidad de uso de la coca es precisamente el hecho de que no se puede proyectar, a ciencia cierta, cuál será el resultado del encuentro entre el ser humano y la *Erythroxylum coca*. Lejos de sugerir un abordaje mecánico o enciclopédico —con capítulos brindados por cada una de la ciencias—, este encuentro

debe ser visto como una experiencia única, un “contacto inmediato”, en el que sobresale la representación de una intersubjetividad, el reconocimiento de una “inteligencia” no humana en la planta. Es esto lo que implica el concepto indígena de las plantas maestras, de las plantas que enseñan: la aceptación del otro como ser extraño, pero también la autonomía de un proceso que es original y diferente aunque se repita mil veces, con millones de individuos. La actitud “ética” consiste aquí en estar atento a la dignidad y a la trascendencia de la realidad vivida a cada momento; si no nos resulta posible conocer a Dios o la sustancia que está en el origen de las cosas, podemos al menos observar su manifestación, su espejo en el mundo de aquí y ahora.

### NI BIEN, NI MAL

Una postura que trata de entender de modo único la experiencia de la representación lleva a un observador atento a alejarse de modelos que explican la realidad mediante la separación. En el plano teórico, con relación a los psicoactivos, la separación se manifiesta por el concepto de que existe una experiencia “desnuda”, puramente farmacológica, que enseguida es “interpretada” por el aparato psíquico, por la cultura colectiva y la ideología de un determinado grupo social. Las teorías de Becker y Zinberg<sup>7</sup> partieron de la constatación de que el modelo puramente farmacológico era inadecuado, y representaron una posición progresista en el contexto de la *War on Drugs* en los Estados Unidos del siglo XX. No obstante, acabaron por caer en la misma trampa dualista que buscaban superar; en vez de la antigua separación entre cuerpo y mente, reificaron sus conceptos de *set* (expectativa) y *setting* (ambiente) al punto de volverlos una nueva ortodoxia, que trata la cultura como una herramienta dirigida a homogeneizar las experiencias individuales mediante indudables procesos de legitimación como la creación de reglas de consumo y la organización ritual.

Los eventos observados en la últimas décadas, en lo que toca al surgimiento de nuevos usos de las sustancias psicoactivas, han demostrado tanto la utilidad del modelo de *set and setting* como heurística e instrumento de análisis, cuanto, también, su incapacidad de previsión de las novedades —en términos de sustancias, contextos sociales, significados culturales y experiencias individuales— que están a la vuelta de la esquina. La imprevisibilidad, la espontaneidad, serán siempre un “misterio” para los modelos

<sup>7</sup> Zinberg, Norman: *Drug, Set and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*. New Haven: Yale University Press, 1982.

que explican la unidad por la separación; pero para la persona que considera que una planta (o una sustancia) tiene algo para “enseñar”, ellas son apenas la expresión de la alteridad, del hecho de que convivimos en una realidad donde existe una multiplicidad de sujetos, humanos y no humanos. Aquí la ética, como en la filosofía de Spinoza, no apunta a un misticismo barato donde la naturaleza es habitada por espíritus antropomorfos, sino a un “materialismo trascendental”, donde se pide un respeto a una realidad siempre cambiante, siempre en proceso de manifestación —una “inmanencia” en el discurso metafísico—.

Una postura unificante es también necesariamente contraria a los modelos de separación que buscan clasificar ciertas experiencias con los psicoactivos como legítimas, y otras como un callejón sin salida, una “huida” decadente, o —en términos medievales— una “obra del demonio”. En América Latina tenemos varias experiencias con las dos vertientes de este proceso. La primera, la separación por sustancias: “la coca es buena, la cocaína es mala”, “la marihuana es sana, el tabaco hace daño”, “el ayahuasca es divino, el éxtasis es falso”, y así por delante, siempre reservando el papel del más dañino para las sustancias que más le gustan a la gente, y que más consumen. Si la separación por sustancias es la versión de los clérigos de base, de los fundamentalistas que ven lo propio como bueno y lo extraño como pecado, la segunda versión del modelo tiene más sutileza. Se trata del etnocentrismo de los dueños de la verdad, de los que creen que su propio contexto social es el único que sabe disciplinar el uso de una determinada sustancia. La condena no pesa solo sobre las otras “drogas”, sino también sobre los otros contextos de uso de una misma sustancia. La misma identidad social y cultural pasa crecientemente por tales procesos de discriminación en los tipos de consumo, por la separación entre usuarios “integrados” y “problemáticos”, “ilustrados” y “perdidos”, “chéveres” y “zanahorias”.

Cabe decir aquí que no me opongo a un abordaje relativista en el buen sentido: una cierta distinción entre las diversas sustancias, una identificación de los contextos sociales más o menos adecuados para el uso de una misma sustancia. Me parece particularmente interesante el modelo de consumo creado por la ilegalidad, o por el tipo de mercado “gris” que caracteriza la mayor parte de la distribución de la coca en los países andinos. Al privilegiar la clandestinidad y la especificidad de los atributos culturales de estos productos, se ha dinamizado también la intensidad de los contactos sociales que rodean su comercialización. Paradójicamente, en vez de crearse un mercado infinito —la pasta como un tipo de Macdonalds del mundo marginal—, la ilegalidad ha dado origen a un repunte del mercantilismo, con su mercado caracterizado por un sinfín de nichos protegidos y significados locales, que a largo plazo van a servir históricamente como contra-

propuestas al modelo neoliberal. El desarrollo de esta evolución no deja de ser interesante: la prohibición, en el fondo, es la gran falla interna del llamado *free market* y, por esto mismo, acabará por engendrar un patrón económico que es su antítesis, o sea, un mercado social gerenciado por principios de reducción de daños, minimalización de riesgos, maximalización del placer, etcétera. De nuevo la paradoja: la clandestinidad ha creado problemas, sin duda, pero también ha dado un impulso a soluciones por así decir “nativas”, que evolucionaron a partir de la propia experiencia de los usuarios, como resultado del repudio de la responsabilidad del Estado que se expresa por la prohibición. Las contradicciones son mutuas, retroalimentadas y no separables, y el dragón de la política antidrogas acaba por comerse su propia cola...

Pues el modelo de la separación por sustancias es también el modelo utilizado por el poder para justificar una posición que se expresa por la ley y por las políticas públicas. Ciertas plantas, y ciertas sustancias, son legales, y otras no. Ciertos contextos de uso, hasta de plantas y sustancias inscritas en la ley, son legitimadas: la coca en el Perú y Bolivia, en ciertos resguardos indígenas en Colombia, en dos provincias del norte argentino; el ayahuasca en ciertas religiones del Brasil; los opiáceos, estimulantes y analgésicos en la medicina; algunos ansiolíticos y alucinógenos en la psicoterapia; el uso de marihuana entre dos grupos indígenas del estado de Maranhão. Las fronteras aquí son maleables: podrían existir, ahora y en el futuro, religiones y curanderos que utilizan diferentes especies de cactus, de árboles leguminosos, de hongos; la medicina y la psicoterapia podrían asumir el uso de nuevos fármacos; el movimiento de reducción de daños podría defender la distribución de formas más *light* de coca y opio, o la sustitución de productos sintéticos por sustancias vegetales; otras etnias podrían levantar la bandera del uso tradicional ya aceptado, hasta por las Naciones Unidas, en algunos países y en algunos contextos indígenas. En fin, las fronteras de la definición están en un flujo constante; lo que importa, desde el punto de vista del poder, no es solo disputar dónde exactamente se sitúan (lo que, al final, es negociable), sino en aceptar el hecho de que existen, de asumir como realidad política el papel del Estado y de las instancias supranacionales como entidades con poder de definición, de separación entre los usos aceptables y no aceptables.

A largo plazo, esta prepotencia es insostenible. Todos los observadores conocemos casos de excepción que escapan de las reglas: desde un uso controlado de la pasta básica en La Victoria, Perú, hasta el autoritarismo paranoico de algunas religiones ayahuasqueras en el Brasil, pasando por mil otras variantes que sencillamente no encajan ni en los términos legales ni en los estereotipos culturales asumidos por ciertos grupos de usuarios. Lo que

está en crisis no es solo el modelo de la prohibición, sino el modelo del dualismo entre el bien y el mal. Contra la separación de sustancias, contra la calificación y descalificación de los contextos sociales, contra la aprobación solo de los usos debidos y la desaprobación de los indebidos, debemos responder con un modelo que respeta la unicidad de cada momento y de cada lugar, y el carácter particular de cada usuario y de cada experiencia. Y, claro está, de cada planta y cada sustancia: ellas tienen algo que enseñarnos, y la única postura verdaderamente *ética* consiste en prestar atención al desarrollo de este intercambio. De tal modo, la coca sí puede ser nuestra maestra. Felizmente, todavía no sabemos cuál va a ser su lección...