



# Aportes para un debate sobre la regulación de la ayahuasca en el Uruguay

CONTRIBUTIONS FOR A DISCUSSION ON THE AYAHUASCA REGULATION IN URUGUAY

***Juan Scuro***

Doctorando en Antropología. Programa de Pos-Graduación en Antropología Social (PPGAS). Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). juanscuro@gmail.com

***Ismael Apud***

Doctorando en Antropología, Universitat Rovira i Virgili. Docente de la Facultad de Psicología, Udelar. ismaelapud@psico.edu.uy

35

Recibido: 25/02/15 – Aceptado: 20/04/15

## RESUMEN

En este artículo analizamos los procesos legales y políticos relacionados con la regulación de la sustancia psicoactiva denominada “ayahuasca”. Nos centraremos en la relación entre las nuevas prácticas terapéuticas, espirituales y religiosas vinculadas al uso de ayahuasca, y su regulación en el contexto internacional y local. Comenzaremos con algunas breves consideraciones antropológicas de la categoría “droga”, y cómo occidente y sus políticas prohibicionistas han influenciado en nuestra manera de ver el problema. Luego proseguiremos con el caso específico de la ayahuasca en el contexto internacional, planteando algunos acontecimientos importantes en el marco legal de EEUU, Brasil y otros países. Finalmente, presentaremos el caso de Uruguay.

**Palabras Clave:** Ayahuasca; Regulación; Drogas; Espiritualidad/religiosidad.

## ABSTRACT

In this article we will analyze the process of legal and political regulation of the psychoactive substance “ayahuasca”. We will focus on the relationship between the new therapeutic, spiritual and religious practices related to the use of ayahuasca, and its legal regulation in the international

and local context. Firstly, we will briefly consider some cultural and anthropological definition of the general problem of “drugs”, and the influence of Western Culture and the prohibitionist movements in these topics. Secondly, we will analize the specific case of ayahuasca in the international context, stressing in some important events on the legal ground of U.S., Brazil and other countries. Finally we will focus on the case of Uruguay.

**Key Words:** ayahuasca, regulation, drugs, spirituality/religiosity

## Introducción

### Políticas sobre drogas desde una perspectiva antropológica

En este trabajo analizamos políticas sobre drogas desde una perspectiva antropológica, que incluye un análisis de las dimensiones históricas, sociales y culturales involucradas en las trayectorias de las políticas relacionadas con el control, regulación, prohibición y tránsito de las sustancias denominadas “drogas”. Siguiendo a Vaina Vargas (2008) entendemos la categoría “droga” como un conjunto complejo y polisémico que reúne diversas sustancias, definidas en forma ambigua e inestable a lo largo de la historia<sup>1</sup>. Esas sustancias pueden a su vez ser distinguidas por sus modalidades de uso, por lo que podemos decir que se tratarían de objetos socio-técnicos, no detentando propiedades intrínsecas absolutas o esenciales sino diferencias relacionales, vinculadas a los sujetos y los contextos en los que se utilizan. Siguiendo a Romani (2008) podemos concebir el uso de drogas como un fenómeno vinculado a:

...la incorporación al organismo humano de unas sustancias químicas, con unas características farmacológicas que actúan sobre todo a nivel psicotrópico, pero cuyas consecuencias, funciones, efectos y significados son el producto de las definiciones sociales, culturales, económicas y políticas que las diferentes formaciones sociales (grupos, colectivos e individuos) elaboran, negocian y/o disputan en el marco histórico en el que se sitúan sus prácticas (pp. 302)

Partiendo de este tipo de definiciones amplias, podemos decir que dicha categoría no implica sólo aquellas sustancias objeto de control y represión por parte del Estado, sino también de otras legales o de uso cotidiano, tales como el azúcar, el café, el té, el chocolate, los medicamentos. El punto de inflexión que separa las drogas en legales e ilegales, vinculado a las políticas prohibicionistas que analizaremos a continuación, puede ser entendido como una de las principales causas en la mala planificación del tema drogas, dado el consecuente mercado ilícito que ellas han producido, la imposibilidad de controlar la calidad de sus productos, y la estigmatización de los usuarios que las consumen.

Siguiendo a Escohotado (1992), a fines del siglo XIX la mayoría de las drogas actualmente ilegales eran mercancías libres, formando parte del botiquín casero. La

---

1. En occidente, la polisemia de “las drogas” responde a una doble tensión entre la búsqueda de paraísos y la pérdida del “dominio de sí”. Esta tensión se conjuga con la idea de lo exótico, con todo el misticismo y ominosidad que esto conlleva, tanto en las “drogas” como en otros productos de consumo. Por ejemplo, en el imaginario europeo del siglo XVI las especias llegadas de lejos (canela, pimienta, jengibre) eran vinculadas a un oriente de ensueños y riquezas. Esto produjo, según Schivelbusch, una fascinación y un uso y abuso de estas sustancias que trascendía las explicaciones pragmáticas de uso de condimentos o especias como conservantes de alimentos. Se trataba, en cambio, de “especies como nexo de unión con el paraíso; y este, imaginado en algún lugar de Oriente: un origen que fascinaba al hombre medieval” (Schivelbusch, 1995:16).

morfina, cocaína, codeína, heroína eran utilizadas como sedantes, hipnóticos, antitusígenos y estimulantes, la mayoría de las veces sugeridas por los médicos, quienes alababan sus propiedades. Este estado de *laissez faire* comenzará a transformarse, con EEUU al frente, en tanto potencia mundial que encabezará una política prohibicionista en la materia. Como antecedente a la prohibición de las drogas tenemos los movimientos de temperancia del siglo XIX, y su repudio al consumo de bebidas destiladas en los EEUU. Grupos como la “Asociación Americana de Temperancia”, emergían como movimientos religiosos protestantes que reaccionaban ante la oleada de inmigrantes católicos como los irlandeses, alemanes e italianos, todos grupos de una tradición cultural del buen beber. Distintos autores (Escohotado, 1992; Romani, 1999; Fernández Romar, 2000; Winkelman y Bletzer, 2007), enfatizan el origen racista y xenófobo de las cruzadas prohibicionistas en EEUU: el opio estaba asociado a los chinos, la cocaína a los afroamericanos, la marihuana a los mexicanos. Es importante tomar en cuenta este vínculo entre prohibicionismo y discriminación del inmigrante en tanto nos permite entender ciertas cuestiones relacionadas con nuestro tema, el uso de un psicoactivo por parte de grupos terapéutico/espirituales vinculados a modalidades exóticas de culto y prácticas culturales. De todas maneras el factor religioso no es el único que incide en la emergencia de las políticas prohibicionistas.

Con la llegada del siglo XX vemos cómo distintos factores comienzan a converger en la consolidación de una perspectiva prohibicionista: la presión de movimientos religioso-espirituales, las tensiones sociales producto del proceso de proletarización e industrialización, el crecimiento del estamento médico y la industria farmacéutica como poderes hegemónicos en la producción y regulación de fármacos, una progresiva liquidación del Estado mínimo, el conflicto chino-inglés del opio, el conflicto de EEUU y España por Puerto Rico, Guam, Filipinas y Cuba, entre otros. A nivel mundial son las conferencias de Shangai de 1909 y de La Haya en 1912 que marcan el inicio de la ideología internacional del prohibicionismo (Labrousse, 2011), y con el Convenio de Ginebra de 1925 comienza la limitación de las mismas a usos médicos y científicos, así como producción y venta de ciertos fármacos. A partir de allí se crea el Comité Central Permanente de ocho expertos, que se llama luego Comité de Expertos en Drogas que producen Adicción, cuya tarea era definir adicción, en un debate de décadas, donde no se logra cristalizar una definición científica precisa.

Pasadas algunas décadas, los años sesenta fueron un momento de experimentación en el uso de sustancias psicoactivas en occidente, principalmente el cannabis y también el ácido lisérgico LSD, descubierto por Albert Hoffman en 1943. Los movimientos contraculturales y las investigaciones científicas en torno a la psicodelia, colocaban en el centro de atención de diferentes gobiernos (principalmente los Estados Unidos) la problemática del uso y “abusos” de las llamadas drogas. La década comenzaría con la *Convención Única de Estupefacientes* de las Naciones Unidas, firmada por 71 países, y la preocupación por salud mental y moral de la humanidad. Marca un punto de inflexión en la prohibición y regulación del uso de estas sustancias, que sería posteriormente ampliada y reforzada con el Convenio Sobre sustancias Psicotrópicas de 1971 y el Protocolo de 1972 que modifica el Convenio de 1961. La convención Única supuso: i. destruir cosechas ilícitas en todo el planeta, ii. Exportar en idéntica magnitud las drogas lícitas, iii. Lograr que los países restantes adoptasen en su legislación estos criterios “civilizados”. Supone el abandono de las medicinas “atrasadas” y “naturales” de las poblaciones indígenas, llevándolas al “progreso” del planeta a través de las drogas sintéticas, las verdaderas medicinas. El convenio de 1971 fue luego

aplicado en los diferentes países firmantes, resultando, en Uruguay, en el decreto ley nº 14.294 de 1974<sup>2</sup>,

## La ayahuasca como fenómeno cultural

Según Henrique Carneiro (2005), la obra más influyente en la clasificación de las sustancias psicoactivas continúa siendo la del alemán Ludwig Lewin, que en 1924 publicó su famosa *Phantastica*, donde estableció una taxonomía para estas sustancias que consistió en cinco categorías. Fueron estas la *Euphorica*, *Phantastica*, *Inebriantia*, *Hypnotica* y *Excitantia*. La ayahuasca, según esta clasificación, pertenece a la categoría *Phantastica*, que incluye sustancias más conocidas como alucinógenos. Posteriormente, esta taxonomía derivó en la propuesta por Delay en 1952 que consistió en tres categorías: depresores, estimulantes, y alteradores de la conciencia (Carneiro, 2005), donde nuevamente encontramos a la ayahuasca dentro de las alteradoras de la conciencia. En este sentido de sustancias alteradoras de la conciencia ha surgido también la idea de ser psicotomiméticas, esto es, inductoras de estados psicóticos transitorios, aunque esta es una forma de definirlas no muy aceptada entre especialistas. Sin embargo, Evans-Schultes y Hoffman (2000) utilizan tanto la idea de alucinógenos como de psicotomiméticos para referirse a algunas sustancias psicoactivas entre las que podríamos incluir a la ayahuasca. Aunque otros autores (Furst (2002) [1976], Harner, 1973) han utilizado la noción alucinógenos, esta categoría cayó en desuso y por ejemplo, el movimiento psicodélico de las décadas de 1960 y 1970 prefirió pensar en términos justamente de psicodélicos, es decir, de reveladores de la conciencia, para referirse a este tipo de sustancias. Hacia fines de la década de 1970, surgiría un término para pensar de otra forma los efectos de sustancias psicoactivas como la ayahuasca, el peyote, San Pedro, varios tipos de hongos y tantas otras. En 1979, Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott e Gordon Wasson propusieron el neologismo enteógeno, derivado de los vocablos *entheos* (dios dentro) y *gen* (devenir, crear), queriendo dar cuenta así de la distinción que establecían de esta forma con el movimiento psicodélico encabezado por Timothy Leary, estableciendo que estas sustancias funcionan como tales en caso de ser utilizadas en contextos rituales preestablecidos (Ruck, et al, 1979). Posteriormente, otras dos formas de identificar este tipo de sustancias fueron propuestas. Antropologizando el debate, Luis Eduardo Luna propone en 1984, dar atención a los sentidos “emic” en contexto del vegetalismo peruano para el uso de ayahuasca y otras plantas. Así, surge la idea de plantas maestras, plantas de poder (Luna, 1984, 1986). Por otra parte, con una perspectiva biopsicosocial, Michael Winkelman propone el término plantas psicointegradoras (1996) para referirse a este tipo de sustancias.

Desde una perspectiva bioquímica la ayahuasca es una bebida psicoactiva compuesta por la mezcla de dos o más plantas, generalmente: *Psychotria viridis* y *Banisteriopsis caapi*. La *p. viridis* es un arbusto selvático cuyo principio activo es la N,N-dimetiltriptamina (DMT), alcaloide indol que actúa como un agonista parcial en

---

2. Actualmente, el marco legal uruguayo en relación a las drogas está pautado por la ley 17.016, de 1998. Esta ley modifica sutilmente algunos artículos del decreto 14.294, de 1974, a través del cual Uruguay creó el marco legal conforme a las nuevas normativas internacionales lideradas por la Convención de Viena de 1971. De forma diferente a la ley brasileña actual, por ejemplo, que prevé, en su segundo artículo, la hipótesis de un uso “ritualístico-religioso” de sustancias psicoactivas, la homóloga uruguaya no hace ningún tipo de referencia explícita a esta posibilidad de uso.

los mecanismos de neurotransmisión serotoninérgicos. La serotonina está íntimamente vinculada a funciones vinculadas con el sueño, y alucinaciones, por lo que no es de extrañar que los efectos del DMT se asocien en muchas ocasiones con el mundo onírico. La *b. caapi* es una liana amazónica cuyos principios activos son sustancias como la harmina, harmalina y tetrahidroharmina, todas ellas derivadas de los beta carbonilos, que en la literatura farmacológica se agrupan como inhibidores de la monoaminoxidasa (IMAOs). La presencia de estas sustancias es la que permite que el DMT no sea descompuesto en el tracto intestinal por las enzimas monoaminoxidadas (MAOs), por lo que la ingestión de ambas plantas resulta esencial para los efectos psicoactivos de la sustancia ingerida vía oral. El cultivo de ambas especies resulta difícil de realizar fuera de la selva amazónica, lo que conlleva a que los distintos centros e iglesias alrededor del mundo deban elaborar estrategias para conseguir el brebaje.

La ayahuasca puede ser analizada como objeto socio-técnico, al decir de Vaina Vargas (2008), enmarcado en distintas tradiciones culturales, y concebida por ellas como sacramento o bebida espiritual, de suma importancia para las creencias y prácticas de estos conjuntos de personas. Podríamos distinguir cuatro momentos históricos en el uso de la ayahuasca (Mikosz, 2009). Una primera generación relacionada con la invención del brebaje por parte de indígenas de la selva, cuyo origen histórico resulta incierto. Esta primera generación incluiría algunos grupos indígenas que actualmente utilizan el brebaje en sus ceremonias como ser los *tukano* de Colombia y Brasil, o los *shipibo-conibo* de Perú. Una segunda generación es la de los descendientes de indios o de uniones entre distintos grupos de procedencia, que utilizan distintas plantas medicinales –entre ellas la ayahuasca-, bajo una concepción sincrética con diversas influencias culturales, por ejemplo, en la forma de lo que se ha denominado como vegetalismo (Luna, 1986) entre quienes estas plantas son entendidas como maestras, doctoras, etc. (Luna, 1984).

Una tercera generación, quizás la más importante desde el punto de vista de su conocimiento público mundial, es la de las iglesias espiritistas de Brasil conocidas como *Santo Daime*, *Barquinha* y *União do Vegetal*. Son producto de una particular mezcla entre umbandismo, espiritismo kardecista, catolicismo popular, e indigenismo amazónico, conjugados de distintas maneras según la iglesia que se trate. Su origen se sitúa a lo largo de la primera mitad del siglo XX, con la explotación de la *borracha* o caucho en la amazonía del noroeste brasileño, cuando familias principalmente provenientes del nordeste brasileño -en su mayoría negros, mestizos y mulatos-, comenzaron a establecerse en el estado de Acre, formando parte de los trabajadores denominados *soldados da borracha*. Los *seringueiros* o trabajadores del caucho entran en contacto con la ayahuasca, utilizándola para el diagnóstico y la cura, en una zona donde la atención médica y sanitaria era prácticamente nula. El primer culto conocido surge en la década de los treinta con la creación de Santo Daime, iglesia fundada por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) en Río Branco, Acre. En 1945 surge una nueva iglesia, *O barco da Santa Cruz*, posteriormente conocida como Barquinha, también en Río Branco, creada por Daniel Pereira de Mattos (Mestre Daniel), quien había participado en las ceremonias de Santo Daime pero con el tiempo su experiencia religiosa lo convence de que su misión religiosa era otra. En 1961 surge la *União do Vegetal* (UDV), fundada por José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel) en Porto Velho, Rondônia. Con la muerte de Mestre Irineu en 1971, Santo Daime se fractura en dos líneas principales: Alto Santo, que continúa la tradición en su forma más ortodoxa, bajo un encuadre ceremonial y jerárquico con escasas variaciones y una política regionalista, y *Centro Ecléctico da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS) fundado en

Rio Branco en 1975 por Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião), organización expansionista la cual supone la continua creación de centros a lo largo y fuera de Brasil, llegando a Uruguay a través de la creación de la iglesia Ceu de Luz. Tanto UDV como CEFLURIS (actualmente, bajo la dirección del Padrinho Alfredo Gregorio de Melo, hijo de Sebastião, se denomina ICEFLU) tienen como cometido la creación constante de nuevos centros y núcleos, sea en Brasil como en el exterior, contando con centros en países como EEUU, Japón, España, Holanda, Portugal, Italia, Grecia, Inglaterra, Gales, Francia, Suiza y Alemania, además de otros países latinoamericanos y Sudáfrica.

Por último, tenemos una cuarta generación, en la cual Mikosz sitúa a los nuevos usos y adaptaciones religiosas, dentro de las cuales encontramos a las prácticas neochamánicas. En el caso de Perú o Colombia vemos la migración de las ceremonias tradicionales a contextos urbanos, bajo la demanda de una clase media intelectual posmoderna, ávida de un encuentro con lo sagrado, por lo general bajo un fuerte influjo de una cultura “psi”. En Brasil está relacionado no sólo con modalidades de neochamanismo, sino también con las constantes rupturas y reinversiones que forman nuevos grupos disidentes de las iglesias espiritistas “tradicionales”. Dentro de esta generación también se incluyen los nuevos centros de atención basados en medicinas alternativas, como el “Centro de Rehabilitación para Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi”, fundado en Perú en 1992 en la periferia de la ciudad de Tarapoto y dirigido por el Dr. Jacques Mabit. El centro trabaja el tratamiento de las adicciones y otros disturbios de orden psicológico y físico. Se utiliza el trabajo manual, sesiones de ayahuasca, sesiones de integración de la experiencia en grupo, meditación, terapias gestálticas, psicología transpersonal, entre otras técnicas.

40

En Uruguay comienzan a llegar a mediados de los noventa distintos centros religioso/espirituales que utilizan ayahuasca en sus ceremonias, tanto a través de organizaciones del estilo iglesia (como el Santo Daime), como de centros de terapias alternativas, holísticas y espirituales, además de prácticas psiconáuticas que puedan encontrarse espontáneamente bajo iniciativas seculares.

## Ayahuasca y controles internacionales

La transnacionalización de la *ayahuasca* adquiere dimensiones globales a partir de la última década del siglo pasado. Esto acontece en un contexto global en el cual la mayoría de los Estados del mundo regulan el consumo de sustancias psicotrópicas basados en convenios internacionales suscritos anteriormente, productores de imaginarios hegemónicos, clasificadores, de las distintas sustancias.

Actualmente la DMT es una sustancia incluida en la llamada “lista 1” de la Convención de Viena de la ONU de 1971, lo que prohíbe su uso restringiéndolo exclusivamente a fines científicos. Sin embargo, la inclusión de esta sustancia en la mencionada lista 1 no determina el control internacional de plantas o bebidas que, como la *ayahuasca*, contengan DMT. Las controversias en relación a la situación legal de la *ayahuasca* en el mundo, generadas principalmente a partir de la transnacionalización de las religiones *ayahuasqueras* brasileras y el conocimiento público de estas manifestaciones religiosas en diferentes países, hizo que organismos como Naciones Unidas, manifestaran expresamente que la *ayahuasca* no es una sustancia bajo control internacional.

El marco legal internacional para el control de sustancias psicotrópicas está pautado por la Convención de 1971. La Organización de las Naciones Unidas, a través de su órgano competente en materia de drogas, La Junta Internacional de Fiscalización de Es-

tupeficientes (JIFE), declara no ser la *ayahuasca* una bebida bajo control internacional, al mismo tiempo que recomienda a los gobiernos de cada país desarrollar sus propios mecanismos de regulación, consumo y circulación de la bebida. En las últimas décadas vemos una progresiva legitimación de su uso religioso, llevando a que países como Holanda, Brasil, Perú y EEUU amparen su uso ritual. A partir de 1980 la expansión de líneas como CEFLURIS y UDV, así como el surgimiento de grupos neo-ayahuasqueros, reconfiguran en el mapa mundial la distribución de los cultos, en sus comienzos localizados en regiones cercanas al Amazonas. La cuestión adquiere relevancia internacional, principalmente por la exportación del producto a países como EEUU, Francia, España, Holanda. Si bien los procesos de legalización comienzan en la década de los noventa, éstos adquieren su cierre definitivo en la década siguiente: en Brasil es en el 2004 que el gobierno aprueba el uso de ayahuasca bajo el derecho constitucional de libre ejercicio de culto y fe; en Perú es en el 2008, a través de la declaración de la ayahuasca como patrimonio cultural nacional por parte del Instituto Nacional de Cultura.

## Estados Unidos

En EEUU es en el 2006 que la Suprema Corte publica el fallo unánime en favor de la UDV y el uso religioso de la hoasca, bajo la *Religious Freedom Restoration Act* (“Ley de Reestablecimiento de la Libertad Religiosa”) El DMT es una sustancia prohibida bajo la Convención de Sustancias Psicotrópicas de 1971, clasificado como una droga *Schedule I* (Categoría I, para las drogas más “peligrosas”) por la DEA, lo que implica que el tráfico de toda preparación o elemento que contenga dicha sustancia es penado por ley a un máximo de 20 años de prisión en EEUU. Sin embargo el uso de la ayahuasca adquiere estatuto legal a través de diversos procedimientos legales vinculados al *Religious Freedom Act*. Como antecedente tenemos el caso de la *Native American Church* (NAC, o “Iglesia Nativa Americana”), que nuclea más de 300 mil miembros de los principales grupos indígenas vinculados al uso ritual del peyote, y que en 1994 obtiene una plena protección en el uso del peyote para sus miembros a través de la *Amendments to the American Indian Religious Freedmon Act*, aprobada por el gobierno y firmada por el presidente Bill Clinton.

Años más tarde y para el caso de la ayahuasca, la UDV obtiene en Nuevo México el amparo legal de forma similar a la NAC. En 1999 Se incauta un encargo de hoasca bajo la *Controlled Substances Act*. Miembros de la UDV invocaron el *Religious Freedom Restoration Act*. En el 2002 se dictamina el fallo en el Distrito Federal de Nuevo México donde se explicita que el Gobierno no pudo probar que la hoasca ponía en riesgo la salud de sus miembros. En 2006 la Suprema Corte de los EEUU publica un fallo unánime a favor de la UDV y el uso religioso de la hoasca (Hayden Griffin III, 2013). La UDV contaba con varias ventajas, no sólo de ser una institución con formato de iglesia cristiana muy parecida al estereotipo de EEUU, sino también contaba con una gran cantidad de estudios e investigaciones (Beyer, 2009). También con el proceso de NAC como precedente para su caso; desde un punto de vista jurídico el terreno estaba claramente despejado. En el año 2009 el precedente de la UDV es utilizado en Oregon para la Iglesia del Santo Daime (Groisman, 2013).

## Europa

Para el caso europeo, la situación de las iglesias y centros ayahuasqueros resulta distinta de país en país, más allá de la existencia de convenciones internacionales que intentan

unificar criterios, principalmente la *European Convention of Human Rights* (ECHR, “Convención Europea de Derechos Humanos”) y la *Convention on Psychotropic Substances* (CPS, “Convención de Sustancias Psicotrópicas”) de las Naciones Unidas. Según Labate y Feeney (2013) podemos encontrar tres barreras legales en Europa:

- i. la relacionada con la legalidad o no de la ayahuasca en tanto contiene DMT, y la ambigüedad de las convenciones mencionadas en torno al concepto de preparación, solución y mixtura;
- ii. la ambivalencia en torno al ser vistas o no como prácticas religiosas legítimas, bajo protección de ECHR. Establecida en 1950; Artículo 9 protege el derecho individual a la religión, en sus creencias, ritual, enseñanza, práctica y observancia. La restricción de prácticas religiosas debe ser justificada proporcionalmente a los objetivos legítimos perseguidos;
- iii. Si representan una amenaza significativa a la salud pública, la moral o la seguridad.

Las religiones ayahuasqueras comienzan a aparecer en dicho continente en los años 1980s, a través de las iglesias brasileras y las nuevas modalidades de religiosidad/ espiritualidad vinculadas al chamanismo/neochamanismo y terapias alternativas *New Age*. En España la tensión entre libertad religiosa y salud pública ha llevado a un largo litigio por parte del Santo Daime, que se inicia con el arresto de dos miembros de la iglesia y la incautación del brebaje en el año 2000, y que finaliza con el amparo legal de la iglesia del Santo Daime, en cierta medida gracias a ciertos errores administrativos en el cumplimiento de los tiempos establecidos para las resoluciones (López-Pavillard y de las Casas, 2011). En Holanda, y luego de varios litigios, la ayahuasca es reconocida como sacramento fundamental de prácticas religiosas. En Francia y en Italia se determinó que la ayahuasca es un derivado de productos naturales no controlados, y por lo tanto no es específicamente prohibida. En Alemania, se determina que la mera presencia de DMT es suficiente para considerarla una amenaza a la salud pública, justificando la prohibición de su uso religioso (Labate y Feeney, 2013).

42

## Brasil

El proceso de regulación del uso de *ayahuasca* en Brasil ha transitado por más de veinticinco años de controversias. El marco legal vigente en Brasil en relación a la temática “drogas” está regido por la ley 11.343 de Agosto de 2006. La actual ley, en su último artículo, deroga las anteriores 6.368, de 1976, y la 10.409, de 2002. Aunque la actual ley en vigor haya sido interpretada por algunos sectores involucrados en el debate como un avance en materia de legislación, algunos autores mantienen una posición crítica en relación a ella, afirmando, entre otras cosas que “a lei 11.343/06 mantém a criminalização da posse para uso pessoal das drogas qualificadas de ilícitas” (Karam, 2008, p.115), aunque acaba con la pena de prisión para el usuario (Policarpo, 2008).

La visibilidad que los usuarios de *ayahuasca* comenzaban a tener a partir de la década de 1980 desencadenó una serie de cuestionamientos sobre las características psicoactivas de la sustancia. En 1985, la División de Medicamentos (DIMED) del Ministerio de Salud incluyó la *Banisteriopsis Caapi* (una de las plantas necesarias para la elaboración de *ayahuasca*) en la lista de sustancias proscritas. Ante reclamos provenientes principalmente de dirigentes de la UDV, el entonces Consejo Federal de Estupefacientes (CONFEN) formó un Grupo de Trabajo (GT) que tendría por objetivo estudiar el uso religioso de la *ayahuasca*. El GT realizó varias visitas a comunidades

usuarias de *ayahuasca* y entregó un informe final que hizo que el CONFEN, a través de una resolución de 1986, excluyese de las listas de sustancias proscritas de la DIMED a las especies vegetales necesarias para la elaboración de *ayahuasca* (MacRae, 2008; CONAD, 2010; Groisman, 2010).

Luego de realizadas las observaciones por parte del GT constituido en 1985, y después que la *Banisteriopsis Caapi* fuera retirada de las listas de sustancias proscritas, las comunidades usuarias de *ayahuasca* pasaron algunos años sin mayor presencia en la escena pública. Los problemas volverían en 1991 cuando una denuncia anónima provocó una nueva investigación sobre el contexto de producción y consumo de *ayahuasca*. En 1992, el CONFEN consideró que no existían motivos para alterar la resolución anterior que permitía el uso de la sustancia en contextos religiosos (MacRae, 2008).

La llegada del nuevo siglo no significó el fin de los problemas. Usos inadecuados de la bebida fueron denunciados, principalmente al Conejo Nacional Antidrogas (CONAD). En los últimos años de la década pasada se constituyó un Grupo Multidisciplinario de Trabajo (GMT) que estaría formado por doce miembros, siendo la mitad representantes de las diferentes líneas religiosas, lo que dejó en evidencia las disputas internas y conflictos entre los cuales se destacan acusaciones a CEFLURIS:

El eventual uso asociado de *Cannabis* en los rituales de CEFLURIS (ICEFLU) ha significado una de las principales dificultades de legitimación pública enfrentadas por esta colectividad. El informe final del GMT fue publicado en forma de resolución del CONAD, en enero de 2010. El informe constituye actualmente el más detallado y vigente marco legal de regulación del uso de *ayahuasca*. En el informe, se establecen normas, restricciones y condiciones (entre otros varios detalles) de las formas y contextos a través y en los cuales debe ser producida, transportada y consumida. El informe ratifica la legitimidad del uso religioso de *ayahuasca* entendiendo que se trata de una manifestación cultural ancestral. La legitimidad del uso religioso de *ayahuasca* entra en el marco legal tanto nacional como internacional; sin embargo, dada la vigencia del Convenio de Viena de 1971, es prohibido el uso asociado de otras sustancias psicoactivas ilícitas. El informe regula los mecanismos de circulación, prohibiendo su comercialización, el uso con fines turísticos, etc. Sugiere también a las entidades religiosas que se inscriban en una lista de instituciones formales con personería jurídica, establece protocolos para los mecanismos de aceptación de nuevos adeptos, establece que menores de 18 años deben ser autorizados por sus responsables legales y deja a criterio de las mujeres embarazadas la decisión de participar de rituales en los que se consume *ayahuasca*.

La resolución que entró en vigor en enero de 2010 se transformó en el marco legal regulador del uso de *ayahuasca*. Pocos días después de su aprobación, la resolución del CONAD se enfrentó a la tentativa del diputado Jairo Paes de Lira de anular los efectos de dicha resolución a través de un proyecto que fue finalmente archivado sin modificar ningún aspecto de la resolución del CONAD.

Otro acontecimiento relevante en relación a la *ayahuasca* fue el pedido de patrimonialización de esta sustancia. Después de algunos encuentros que se llevaron a cabo entre grupos *ayahuasqueros* y la Prefeitura de Rio Branco (AC), esta solicitó al Ministerio de Cultura que se iniciara un proceso de reconocimiento de los usos de *ayahuasca* en rituales religiosos como patrimonio inmaterial de la cultura brasiliense (Otero dos Santos, 2010). Los grupos participantes en las reuniones con el organismo de gobierno fueron, “Alto Santo” (CICLU), “Barquinha” y “União do Vegetal” (UDV). Como muestra el documento entregado al Ministerio, la línea de CEFLURIS no fue invitada por “ter elementos complementares destoantes das demais doutrinas” (Ibid., p.2). El argumento para la patrimonialización presentado en el documento, siguiendo a Otero dos Santos,

fue que las doctrinas del Daime/Vegetal (diferentes denominaciones para la *ayahuasca*) son, tal como fueron constituidas por sus fundadores, “indissociáveis da sociedade brasileira” (Ibid.). La asociación entre las tres líneas mencionadas, que, como muestra Otero dos Santos, dan significados diversos a la *ayahuasca*, llama la atención, pues “não podemos, contudo, deixar de imaginar que essa associação fortalece os atores que compõem a rede de patrimonialização da *Ayahuasca*” (Ibid.:12).

El Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), órgano del Ministerio de Cultura responsable por la política de patrimonio, solicitó la creación de un Grupo de Trabajo para inventariar los usos rituales de *ayahuasca* a fin de deliberar sobre el asunto de la patrimonialización solicitada.

## El proceso uruguayo

En Uruguay los grupos usuarios de ayahuasca se encuentran con un doble desafío. Por un lado lo relacionado con las políticas sobre drogas, por otro el del reconocimiento de la espiritualidad en un Estado forjado bajo un modelo laico reacio a lo religioso. En el caso de la ayahuasca ambos frentes marcaron presencia en las oportunidades que el tema fue tratado por la prensa, a través de la difusión sensacionalista del tema, utilizando palabras como “secta” y “droga”. Por un lado la aplicación de la noción droga, que en el imaginario colectivo se asocia directamente a adicción, pero que también la recorre el estigma occidental judeo-cristiano de lo prohibido, del desorden y de la trasgresión. Por otro la noción de secta, recurriendo a una imagen de la religión como un grupo de fanáticos que perpetúan sus rituales locos y aíslan al sujeto de la sociedad y la familia, a través del “lavado de cerebro”. Hemos abordado algunos aspectos sobre la forma en que la prensa ha tratado estas temáticas en (Apud, Sanchez, Scuro, 2013). Veamos ahora otros vértices de la problemática en cuestión.

El 14 de Noviembre de 2009 un ciudadano brasileño pretendió ingresar al Uruguay, a través de la frontera del Chuy (Uruguay-Brasil), con treinta litros de Santo Daime (nombre por el cual también se designa a la *ayahuasca*). Al llegar a la aduana y tras inspeccionar su carga, la bebida fue detenida. La persona quedó en libertad, pero los treinta litros de Santo Daime nunca llegaron a su destino final, la iglesia Céu de Luz, en el área metropolitana de Montevideo.

En la aduana del Chuy, al detener el Santo Daime, se dio inicio a un proceso judicial para deliberar en el asunto. Fueron realizadas pericias sobre la bebida detenida, tanto por el Instituto Técnico Forense (dependencia del Poder Judicial), como por la Policía Técnica (Ministerio del Interior), encontrando en ella “sustancia alucinógena”.

La detención del Santo Daime en la aduana provocó para Céu de Luz un momento de debate en torno a la continuidad de la práctica de sus rituales. El temor a posibles problemas o futuras detenciones hizo que los miembros de la iglesia intercambiaron opiniones sobre la pertinencia o no de la continuidad de los *trabajos*, aspecto que se resolvió favorablemente a la continuidad.

La asociación civil Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves (nombre oficial de la iglesia daimista uruguaya Céu de Luz) inició ante la justicia un pedido de devolución de los treinta litros de Daime detenidos en la aduana, solicitando la completa libertad de culto amparada en la Constitución de la República<sup>3</sup>.

---

3. El artículo quinto de la Constitución uruguaya dice: Artículo 5º.- Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia

Durante los años 2010 y 2011 fueron solicitados, por parte de la justicia, testimonios de los responsables de la asociación civil. En los días próximos al aniversario número 15 de Céu de Luz, en Abril de 2011, se produjeron avances en el Chuy, en dirección a una posible resolución favorable a la iglesia, lo que acabó determinando el archivo del caso por parte de la justicia, en 2012. Finalizado este proceso judicial con archivo del caso, la iglesia Céu de Luz sigue organizada con el propósito de obtener la devolución del Santo Daime detenido en la aduana. La *ayahuasca* no es ni la primera ni la única sustancia a la que son atribuidos diferentes sentidos al atravesar fronteras nacionales.

Vimos cómo fue constituida, a partir de la segunda mitad del siglo XX y pautada por los Convenios de las Naciones Unidas, una legislación internacional ocupada con la determinación de los deseos en torno a sustancias mediante su clasificación en conjuntos de drogas lícitas e ilícitas. Los gobiernos (tanto democráticos como dictatoriales) de Brasil y Uruguay han conducido sus regulaciones sobre los usos de drogas regidos por los Convenios mencionados. Como vemos en el caso de Brasil y Uruguay, las actuales leyes sobre drogas de ambos países contienen modificaciones ínfimas en relación a las sancionadas por ambos países en 1976 y 1974 respectivamente, año (1976) en el que entraba realmente en vigor el Convenio de Viena de 1971<sup>4</sup>. Después de las modificaciones a estas leyes en ambos países, durante la década de 1990 y ya entrado el siglo XXI, se aprecia que los cambios fueron poco significativos si pensamos, por ejemplo, que no consideran otro modelo posible al determinado por el Convenio de Viena. Los principios del Convenio de Viena de 1971, como fuera señalado por Gilberto Gil y Juca Ferreira “desconsideram algumas especificidades culturais das nações latino-americanas” (Gil e Ferreira, 2008). Sin embargo, las mismas Naciones Unidas han ido reconociendo los usos tradicionales y religiosos de sustancias psicoactivas, principalmente del conjunto de las denominadas “alucinógenas” o “enteógenas”.

Actualmente, el marco legal uruguayo en relación a la temática “drogas” está pautado por la ley 17.016, de 1998. Esta ley modifica algunos artículos del decreto 14.294, de 1974, a través del cual Uruguay creaba el marco legal conforme las nuevas normativas internacionales lideradas por el Convenio de Viena de 1971. Diferente a la ley brasiliense actual, que prevé, en su segundo artículo, la hipótesis de uso “ritualístico-religioso” de sustancias psicoactivas; su homóloga uruguaya no establece ningún tipo de referencia a ese tipo de uso de estas sustancias.

En Uruguay no existe, actualmente, un marco jurídico legal específico para la regulación de una sustancia particular como la *ayahuasca*, aunque sí existe, desde diciembre de 2013, para el caso de la marihuana, con la ley nº 19.172 que regula todo el proceso envuelto en el uso de cannabis, desde su cultivo, distribución, comercialización y consumo. Dentro del marco legal brasiliense, tanto el antiguo CONFEN como el actual CONAD han desarrollado vías específicas de regulación de una sustancia que produce una serie de encuentros de sentidos. Por otro lado, en el caso uruguayo, se trata de una sustancia relativamente nueva y desconocida por las autoridades sanitarias. Aunque el uso individual de sustancias psicotrópicas no esté estrictamente penalizado

Católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones.

4. El artículo 26 del Convenio establece que entrará en vigor noventa días después que cuarenta países firmen el Convenio. Uruguay adhirió, sin restricciones, al Convenio de Viena a través del Decreto 14.369 del 8 de mayo de 1975.

en el Uruguay, la ley vigente (a excepción de la marihuana, regulada con ley propia) atribuye al criterio del Juez el poder de determinar cuáles son las cantidades razonables consideradas como consumo personal y a partir de qué cantidad se configuraría un posible delito<sup>5</sup>. Hace algún tiempo se vienen produciendo “avances” en el Uruguay en relación al debate sobre un nuevo marco jurídico en torno a las llamadas “drogas”.

En el Ministerio de Salud Pública del Uruguay no existen antecedentes de importación oficial de *ayahuasca*. La ley vigente ampara este tipo de importación legal únicamente para fines médico-científicos, como estipula el Convenio de Viena de 1971, lo cual restringe las posibilidades de importación, vía aparato estatal, de *ayahuasca* para otros fines no “científicos”.

De este modo, los mecanismos de tránsito de esta sustancia se deben restringir a vías “no oficiales” (personas que atraviesan las fronteras con la bebida). Fue esto lo que aconteció en el caso aquí desarrollado y que desencadenara los movimientos institucionales previstos. Luego de la detención del Santo Daime en la frontera del Chuy y del pase a la justicia, la comunidad de Céu de Luz presentó una primera manifestación en defensa y reivindicando el uso de su *sacramento* y de la libertad de culto, recurriendo, principalmente, al argumento de que las religiones *ayahuasqueras* son reconocidas en Brasil y que así como ocurre en Uruguay, estas religiones están presentes en muchos otros países.

El Ministerio de Salud Pública cumple un papel de “policía sanitaria”. La presencia en aquel ámbito (MSP) de un antropólogo preguntando por la posibilidad del uso de una sustancia con fines religiosos, no era esperada. Destacamos que las autoridades del Departamento de Medicamentos de dicho Ministerio manifestaron interés y profesionalismo en el tema aunque desconocimiento sobre la “aya...que?”.

Una funcionaria que se manifestó contraria a la posibilidad del uso de esta sustancia desconocida esbozó un gesto de desconfianza al saber del origen brasileño de estas manifestaciones religiosas. Expresó desconcierto ante la regulación de la *ayahuasca* en Brasil ya que, según ella, Brasil es el país que más impone controles estrictos sobre las drogas, influenciando fuertemente al Uruguay. El diálogo duró algunos minutos y hacia evidente la dificultad de un intercambio en el que fuera posible pensar la posibilidad del uso religioso de una “droga”. Todo parecía conducir hacia una rápida negación, tanto a la posibilidad de pensar otras “drogas”, otros “usos”, etc., religión y drogas no parecen poder ir juntos.

Al llegar a la Secretaría Nacional de Drogas (SND), las autoridades del organismo público ya tenían informaciones de que antropólogos estaban interesados por el tema de la *ayahuasca*. Aunque el tema de los usos de sustancias como la *ayahuasca* no sea una preocupación inmediata de la Junta<sup>6</sup>, el organismo cuenta con informaciones relacionadas a esta bebida. El entonces secretario general de la SND, Julio Calzada, se mostró interesado en la temática, aunque, como ya afirmamos, no sea la *ayahuasca*, sus usos y el conjunto de temáticas en torno a ella, una preocupación urgente de la

---

5. Una lectura reciente de esta ley es realizada por Gianella Bardazano (2011), que se detiene, justamente, en el análisis de las múltiples interpretaciones morales provenientes de la Justicia.

6. En Octubre de 1993, a través del Decreto 446/93, es creada la Dirección General del Tráfico Ilícito de Drogas, con competencias de Dirección Nacional sobre dependencia directa del Ministerio del Interior. En 1998, es creada la Junta Nacional de Prevención y Represión del Tráfico Ilícito y Uso Abusivo de Drogas, integrada por los ministros del Interior, Relaciones Exteriores, Economía y Finanzas, Educación y Cultura, Salud Pública y por el pro-secretario de la Presidencia de la República. Posteriormente, en 1999, otro decreto (346/99) cambió el nombre anterior por Junta Nacional de Drogas. Finalmente, en 2005, se incorporaron al organismo los subsecretarios de los ministerios de Desarrollo Social y de Turismo y Deporte.

Secretaría. El consumo de alcohol y “pasta base” (principalmente entre “menores” de edad) ocupan la atención prioritaria de este organismo.

Así como sucedió en Brasil durante el proceso de regulación de los usos de *ayahuasca*, desde 1985, fecha en la cual comenzaron a hacerse públicas algunas denuncias contra las religiones *ayahuasqueras*, en Uruguay, y más específicamente en la SND, también han llegado denuncias relacionadas al uso de esta bebida.

## Conclusiones

En el caso específico de brebajes como la ayahuasca, los patrones culturales de valoración y connotación peyorativa quedan aún más en evidencia, dada la conjunción entre por un lado el carácter sacramental, terapéutico y espiritual de la sustancia, y por otro la baja peligrosidad de su uso en contextos religiosos o cuidadosamente preparados. La situación legal de la ayahuasca resulta actualmente heterogénea de país en país, aunque bajo el impulso de algunos casos particulares como los de EEUU, Brasil o Perú, quizás presenciamos un escenario favorable para su uso ritual y/o terapéutico.

En Uruguay hay un vacío legal, no existiendo un marco jurídico que contemple la situación de la ayahuasca y sus usos rituales. Por un lado el consumo de psicotrópicos no está prohibido, mas si el tráfico, situación que ha llevado en 2009 a la confiscación de un envío de ayahuasca de la comunidad de Santo Daime en la frontera con Brasil (cfr. Scuro, 2011). Por otro lado la preocupación se instaló en los medios de comunicación cuando en 2012 el padre de un ex-participante acusa a dicha iglesia –y principalmente a la ayahuasca en tanto “droga”– por el suicidio de su hijo en el año 2009. Como decíamos en la introducción, el “escándalo mediático” utilizó dos potentes estigmas del imaginario colectivo: el tema de las drogas y el de las sectas, tratando al Santo Daime como una congregación sectaria que utiliza la ayahuasca para el “lavado de cerebro”. Sin embargo la preocupación del Estado, a través de la Junta Nacional de Drogas, parece estar centrada en otros problemas, como el consumo de pasta base, intentando discriminar los consumos problemáticos de aquellos que no lo son, entre ellos la marihuana, de la que actualmente existe un marco legal propio.

Siguiendo a Groisman proponemos entender los conceptos de salud, enfermedad y uso religioso como categorías en disputas,

Conforme a circunstancias y contextos, entonces, estas palabras se constituyen agregadoras, o desagregadoras, semánticas –en cuanto articulan significados- y agregadoras políticas, cuando son articuladoras de fuerzas sociales e institucionales (2013:257)

Esto implica procesos judiciales largos, conflictos. Es necesario comprender la búsqueda de éxtasis en contextos no religiosos (lúdico-recreativos; de escrutinio espiritual) como igualmente válidos.

Aquí proponemos aportar una mirada antropológica a una realidad social actual compleja, mostrando los procesos implicados y desarrollados por otros países, apuntando a subrayar la importancia de incluir en los debates judiciales los estudios antropológicos, sociológicos y el conocimiento adquirido por los usuarios, y escapar de la exclusividad de los peritos con concepciones biomédicas.

## Bibliografía

- Apud Ismael; Sanchez, Victor; Scuro, Juan. 2013. “Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay”. En: Romero, Sonnia (Ed.). Anuario de antropología social y cultural en Uruguay. Vol 11. Montevideo. Nordan.
- Bardazano, Gianella. 2012. “Se presume culpable. Sobre la justificación de las decisiones judiciales relativas a la interpretación del artículo 31 del Decreto Ley 14.294 en su redacción dada por la Ley 17.016”. En: Varios Autores. Aporte universitario al debate nacional sobre drogas. Montevideo. Udelar.
- Beyer, Stephen. 2009 Singing to the plants. A guide to mestizo shamanism in the upper amazon. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Carneiro, Henrique. 2005. “A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas”. En: Labate, Beatriz y Goulart, Sandra (Orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado de letras.
- Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD). 2010. Resolução Número 1. Diário Oficial da União, Nº17.
- Escohotado, Antonio. 1992. Historia General de las Drogas. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández Romar, Juan. 2000. Los fármacos malditos. El holograma de las drogas y otros ensayos. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Furst, Peter. 2002. Alucinógenos y cultura. Madrid: FCE.
- Gil, Gilberto e Ferreira, Juca. 2008. “Apresentação. A cultura, o Estado e os diversos usos das ‘drogas’”. En: Labate, Beatriz et al (Orgs.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EdUFBA.
- Groisman, Alberto. 2010. Proibições (Im)Possíveis? Um olhar sobre as fronteiras simbólicas entre texto jurídico e concepções religiosas. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP. Disponible en: neip.info
- 48 2013. “‘Salud, Riesgo y Uso religioso’ en disputas por el estatus legal del uso de ayahuasca: implicaciones y desenlaces de procesos judiciales ocurridos en los Estados Unidos.” En: Labate, Beatriz y Bouso, José Carlos (Eds.) Ayahuasca y Salud. Barcelona: La liebre de marzo.
- Harner, Michael (Ed). 1973. Hallucinogens and Shamanism. NY: Oxford University Press.
- Hayden Griffin III, O. 2013. “The Role of the United States Supreme Court in Shaping Federal Drug Policy”. En: American Journal of Criminal Justice, November.
- Mikosz, Jose. 2009. A Arte Visionária e a Ayahuasca: Representações Visuais de Espirais e Vórtices Inspiradas nos Estados Não Ordinários de Consciência (ENOC). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Karam, Maria. 2008. “A lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo. En: Labate, Beatriz, et al (Orgs.). Drogas e Cultura: novas perspectivas. Salvador: EdUFBA.
- Labate, Beatriz; Feeney, K. 2013. “Religious Freedom and the Expansion of Ayahuasca Ceremonies in Europe”. En: Adams, C.; Luke, D.; Waldstein, A.; Sessa, B.; King, D. (ed.) Breaking Convention: Essays on Psychedelic Consciousness. Londres: Strange Attractor Press.
- Labrousse, Alain. 2011. Geopolítica de las drogas. Montevideo: Trilce.
- López-Pavillard, S.; de las Casas, D. 2011. “Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament” En: Labate, B.; Jungaberle, H. (ed.) The Internationalization of Ayahuasca. Berlin : LIT VERLAG.
- Luna, Luis Eduardo. 1984. The Concept of Plants as Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú. The Journal of Ethnopharmacology. 11:135-156
- Luna, Luis Eduardo. 1986. Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon. Stockholm: University of Stockholm.

- MacRae, Edward. 2008. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. En: Labate, Beatriz, et al (Orgs.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EdUFBA.
- Otero dos Santos, Julia. 2010. Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca. Trabajo presentado en la 27<sup>a</sup>. Reunião Brasileira de Antropologia, Belém.
- Policarpo, Frederico. 2008. O usuário e a nova lei de drogas: apontamentos preliminares para pesquisa. Trabajo presentado en la 26<sup>o</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro.
- Romaní, Oriol. 1999. *Las Drogas. Sueños y Razones*. Barcelona: Editorial Ariel.
2008. Políticas de drogas: prevención, participación y reducción del daño. En: *Salud Colectiva*, 4(3):301-318.
- Ruck C; Bigwood J; Staples D; Ott J; Wasson G. 1979. Entheogens. *Journal of Psychoactive Drugs*. 11(1-2):145-146.
- Schivelbusch, Wolfgang. 1995. *Historia de los estimulantes*. Barcelona: Anagrama.
- Schultes, Richard Evans y Hofmann, Albert. 2000. *Plantas de los dioses*. México: FCE.
- Scuro, Juan. 2011. El Astral pide permiso para ingresar al Uruguay: etnografía de un proceso de transnacionalización y resemantización religiosa. En: *XVI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas En América Latina*. ACSRM.
- Vaina Vargas, Eduardo. 2008. “Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas”. En: Labate, B. C.; Goulart, S. L.; Fiore, M.; MacRae, E.; Carneiro, H (comp.) *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: Edufa.
- Winkelman, Michael. 1996. Psychointegrator plants: their role in human culture, consciousness and health. In: Winkelman M, Andritzky W (Ed.) *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy 1995. Sacred Plants, Consciousness and healing*. Berlin.
- Winkelman, Michael; Bletzer, Keith. 2007. “Drugs and Modernization”. En: Casey, C.; Edgerton, R. B. *A companion to Psychological Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.