

¿QUIÉN DEBE REGULAR LOS ENTEÓGENOS?

Mauricio Genet GUZMÁN CHÁVEZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Enteógenos versus drogas*. III. *Activismo enteogénico*. IV. *Iniciativa de ley de reforma para los enteógenos*. V. *La política internacional contra las drogas y sus ecos en la normatividad mexicana*. VI. *Apuntes finales*. VII. *Referencias*.

I. INTRODUCCIÓN

Abordar el tema de regulación, descriminalización, despenalización o legalización de las plantas o sustancias naturales con propiedades psicoactivas a partir de los marcos normativos internacionales y de las disposiciones jurídicas y políticas en materia de salud pública en cada país ha generado una enorme confusión, fragmentación y diluido los esfuerzos encaminados a rehabilitar su importancia como agentes de primer orden en el tratamiento de diversas enfermedades y su papel como poderosas herramientas que obran a favor de la espiritualidad.

En su proyección universalista, los convenios y políticas internacionales contra las drogas han mezclado y confundido los conocimientos y prácticas asociadas a estas sustancias con las sustancias creadas en laboratorios dentro del modelo biomédico, farmacéutico e industrial, que caracteriza la ciencia moderna, altamente desarrollada, pero indiscutiblemente limitada en su concepción sobre las implicaciones holísticas e integrales de lo que significa el proceso salud-enfermedad.

El punto de inflexión en el que nos encontramos cobra singular importancia ante el evidente fracaso de un enfoque prohibicionista y criminalizante que ocurre de manera paralela a dos fenómenos que contradicen, o bien tornan ambivalente, la posición de que las sustancias naturales con propiedades psicoactivas son consideradas drogas: el primero de estos fenómenos atañe directamente la esfera sociocultural, en donde observamos la emergencia o fortalecimiento de redes de grupos que demandan políticas

más flexibles que posibiliten el uso de estas sustancias bajo determinados contextos rituales, más o menos apegados a la tradición, pero que, en todo caso, legitiman sus prácticas en determinadas cosmovisiones nativas para producir nuevas discursividades de cura, sanación y espiritualidad. Discursividades que acaban configurando formatos híbridos y nuevas claves de un diálogo intercultural no exento de fricciones, pero que, en todo caso, ha provocado interesantes fenómenos de revalorización de estas plantas en la contemporaneidad. Es decir, más allá de la tradición, las nuevas prácticas de uso dislocan los ámbitos originales de su consumo, trascienden a la condición urbana, moderna y desde una perspectiva de reencantamiento o nueva era, están siendo convertidas en panaceas, o, de manera prudente, en herramientas terapéuticas eficaces (Labate, 2004; Caicedo, 2012; MacLean *et al.*, 2012).

Esto último, traza un puente para el segundo fenómeno y determina el acrecentado interés en el mercado de los fármacos para incursionar en el, cada vez menos virgen, escenario de los tratamientos terapéuticos no convencionales para atender diferentes tipos de morbilidades que se acaban resumiendo en trastornos mentales, como la depresión, brotes psicóticos, ansiedad, ataques de pánico o el abuso de otras drogas adictivas que juegan un rol importante en la manifestación de estas (Winkelman y Roberts, 2007; Johnson y Griffiths, 2017; Carhart-Harris *et al.*, 2017; Barrett *et al.*, 2017; Passie *et al.*, 2002).

Desde nuestra perspectiva, estos dos fenómenos son expresivos de campos políticos, culturales y económicos que se organizan bajo sus propios principios y lógicas. Al vuelo, pareciera que el primero se guía exclusivamente por el ritmo del proceso cultural, que en la globalización ha extendido y logrado conectar nuevos sentidos de religiosidad, de *sentipensar* sobre la base de que las plantas sagradas son ancestrales y contenedoras de una sabiduría immanente de todo lo vivo, de todo lo que posee alma o espíritu, incluidos humanos, animales, plantas y otras manifestaciones del medio ambiente —el viento, las montañas, la lluvia, etcétera—. De una forma bastante simplificada, diríamos que las moléculas y alcaloides de estas plantas son vehículos emparentados con las sustancias bioquímicas que produce el propio organismo humano y, a su vez, responsables de los efectos psicoactivos que nos entrelazan con todo lo vivo (MacLean *et al.*, 2012; Shipley, 2014).

En los hechos, la desterritorialización o internacionalización de las prácticas rituales alrededor de estas plantas ha sido posible en condiciones de mercantilización que se expresan en la creación de circuitos de turismo esotérico o chamánico, la creación de públicos urbanos y la creciente demanda de determinadas variedades vegetales y animales, lo cual tiene

importantes repercusiones medioambientales en los entornos donde estas crecen de manera silvestre o son cultivadas (Caicedo, 2010). El cuidado que se debe tener al estudiar este proceso es no caer en la paranoia de las plantas sagradas, como el argumento que daría cabida a la imposición de mayores controles internacionales y su criminalización (Sánchez y Bouso, 2015).

Además, desde una cierta óptica, la facticidad terapéutica y los valores positivos que se adjudican a estas sustancias han entrado a una fase de operatividad tecnocientífica, a partir de la cual las plantas son traducidas y reducidas al carácter de sus componentes psicoactivos aislados. Lo que las educa para comportarse de acuerdo con los parámetros de seguridad y riesgo de una ciencia positiva que rechaza de antemano el papel del ritual y los elementos extra racionales. Así ha sido desde que Occidente ha pretendido redescubrir el valor de las plantas consideradas sagradas por los pueblos nativos. Lo que en consecuencia ha generado que ambas esferas o campos acaben intersectándose y creando un conjunto sociopolítico asimétrico.

Les resta, en este escenario, la lucha por la legitimación, que consiste en crear conexiones entre el horizonte chamánico y el católico, al cual se ven agarradas para más allá del discurso de la tradición, y las exigencias de la modernidad, pautadas en una ciencia experimental que busca extraer toda intencionalidad del mundo natural para alcanzar causas objetivas y que conforma una biopolítica imbuida de la tarea de regular cuerpos individuales y poblaciones y, así, cuidar por la salud de todos... Mientras tanto, parece que todavía no encontramos soluciones para promover verdaderamente la interfaz entre el conocimiento espiritual y el saber biomédico (Sztutman, 2013: 20 y 22).

En este breve texto nos interesa dar continuidad a la reflexión sobre la regulación del uso de la ayahuasca dentro del formato ritual del Santo Daimé en México (Guzmán, 2013; 2021). Proceso que no debe desvincularse de los intentos e iniciativas que han promovido diversos grupos y asociaciones para que el Estado mexicano conceda legitimidad a los grupos no indígenas que emplean el peyote como parte de sus rituales (Guzmán y Labate, 2018; 2019). De igual forma, reconocemos lo mucho que estas iniciativas le deben al movimiento procannábico: hacer visible una agenda ciudadana relacionada con las plantas consideradas drogas ilícitas. Lejos de atender agendas comunes, los usuarios y activistas parecen reconocer un accionar pragmático que se adecúa en buena medida a los espacios que la sociedad, los medios y las autoridades, parecen conceder a una problemática que, a nuestro juicio, debería comprenderse como la regulación —que incluye los asuntos de legitimidad, legalidad, comercialización, seguridad y salud pública— del campo enteogénico mexicano, un campo que es tanto local como global.

En el presente texto, el objetivo es presentar un enfoque sobre las plantas sagradas y las tensiones que genera en términos de regulación. No pretendemos mostrar un panorama completo de sus usos, por ello hablamos de manera esquemática de un campo enteogénico, dentro del cual distinguimos dos casos paradigmáticos: el peyote y la ayahuasca. La primera es una cactácea que crece en varios estados de bioma conocido como Desierto Chihuahuense, que comprende varios estados de la República mexicana y que abarca, asimismo, el sur del estado de Texas, en Estados Unidos. La ayahuasca es la bebida resultado de la decocción de dos plantas originarias de la cuenca amazónica en Sudamérica y que, por tanto, tiene que ser importada.

Consideramos que la reflexión sobre plantas sagradas que crecen al interior y fuera del territorio de un Estado nacional como México, nos permitirá valorar los desafíos y poner a prueba la imaginación antropológica, que es, en última instancia, imaginación sociocultural situada. Esa es la razón para girar en torno a la iniciativa de reforma que encabezó el diputado federal por el partido político Morena, Armando Contreras, para la reclasificación de enteógenos de origen natural y que incluye modificaciones a la Ley General de Salud y el Código Penal Federal, la cual fue recibida por la Comisión de Salud de la Cámara de Diputados. Esta iniciativa se encuentra actualmente “congelada” y en espera de resolución. Aun cuando su aprobación resulta improbable, el ejercicio que nos proponemos podría resultar útil si reconocemos, de entrada, que se trata de una iniciativa que incluye un cambio de perspectiva y al mismo tiempo logramos identificar sus limitaciones. En realidad, partimos de la iniciativa para reflexionar sobre cuestiones que resultan más complicadas, pues evidentemente no es suficiente debatir los procesos para regular el uso de las plantas y los hongos con propiedades psicoactivas, sino pensar de manera integral el tipo de modelo institucional (regulatorio) que dé cabida y responda a los fenómenos de internacionalización que caracterizan el campo cultural enteogénico en nuestro país.

II. ENTEÓGENOS *VERSUS* DROGAS

Es de vital importancia que nombremos con precisión lo que se encuentra en el centro del debate. Probablemente no alcancemos un consenso, pero sí visualizar las connotaciones semánticas que nos inducen a yerros interpretativos. Dos cuestiones claves: 1) ¿por qué hablar de enteógenos en lugar de drogas?, y 2) ¿es lo mismo regular que legalizar?

1. *Drogas*

La palabra *droga* posee diversas acepciones. De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, se refiere a cualquier sustancia de origen natural, vegetal o mineral que puede ser empleada en la medicina, la industria y las bellas artes. Asimismo, se le llama a toda sustancia medicamentosa que tiene efecto estimulante, sedante, deprimente, narcótico o alucinógeno. En el habla coloquial una droga es una deuda contraída (por ejemplo, “estoy endrogado con el préstamo que me otorgó el banco”); algo que resulta tedioso o aburrido o bien algo que crea una conducta adictiva (la coca cola y la televisión, por ejemplo).

Todas estas definiciones acomodan, pero se quedan cortas para estimar sus atributos y potencialidades; las drogas son objetivadas para crear una distancia de forma que sus efectos operen homogéneamente sin distinciones, que nos permitan determinar los hábitos, los valores y percepciones que las construyen como tales. En esta forma quedan opacados los contextos culturales y los procesos relacionales siempre cambiantes y dinámicos que se traducen en determinadas formas de manipulación para obtener ciertas satisfacciones o provocar determinados estados de ánimo que, en el ser humano, pueden tornarse recurrencias del habitar. Pensando en las sustancias, las drogas, dicen los historiadores, han acompañado la historia de la humanidad y presentan ante sí la recurrente trama de la experimentación, que, en la sociedad de consumo y del ocio, fácilmente pueden transmutar en vehículos del tedio y del hartazgo (Escohotado 2019; Pérez, 2016; Glockner, 2016).

Bajo ese espectro que recorre nuestros hábitos de comensalidad, nuestra interacción con los no humanos y el desarrollo de las artes terapéuticas, las plantas y sustancias naturales con propiedades psicoactivas se localizan en el plano de las drogas buenas para pensar, para soñar y para ampliar los horizontes del conocimiento. Si ahora los activistas enteogénicos se enfadan tanto cuando se les nombra drogas, hay que comprender el acto político y ontológico que restituye sus valores a la gama kinestésica de sus atributos. Si recurrimos a las lenguas nativas estas plantas cuentan como algo diferenciado, plantas que poseen inteligencia, que se comunican o que existen como dispositivos comunicantes con los ancestros, los seres sagrados del mundo (Belaúnde, 2013). Son “plantas maestro”, tíos, abuelos, hermanos mayores, etcétera. Por sus atributos o ciertos detalles de su morfología se refieren a ellas como florecitas, serpientes o capullos, y bajo estos nombres se intuyen las metáforas del renacimiento, la metamorfosis o la iluminación-

obscuridad que forman parte fundamental de los procesos de vida-muerte (Glockner, 2016; De la Garza, 2012).

La ciencia biomédica, la farmacología, la psiquiatría, etcétera, han nombrado de diferentes formas sus principios psicoactivos y, por extensión, a las plantas sagradas como: alucinógenos, psicotrópicos, psicodélicos, psicomiméticos y psicodinamizadores. En realidad, no existe un consenso, aunque para nosotros el término más neutral es el de “psicoactivos”, aun cuando se trata también de una definición que sujeta la experiencia al trabajo de la mente, cuando la experiencia es algo más, una amplia conmoción cognitivo-sensorial.

El término “enteógeno” propuesto por Ruck *et al.* (1973; Ott, 2011), asumiría una perspectiva *emic* mucho más cercana a las otras definiciones que antes hemos citado como plantas sagradas o maestro. Formada por dos palabras de raíz griega, “enteógeno” se refiere a esa perspectiva relacional que las plantas habilitarían para comunicar la esencia divina que habita en cada uno de los seres y que vivencia el individuo que las consume. Si asumimos un punto de vista fenomenológico podría cuestionarse qué tanto esta nueva definición recoge los aspectos de la corporalidad y el entorno como fuente de la experiencia entendida como totalidad. No obstante, como más adelante argumentaremos, este término se adecua a un campo normativo que debe tener como base la cultura en tanto campo dinámico de saberes y prácticas, y no en la ciencia, que impondría un régimen hegemónico de tutela biomédica. Al final, se trata de identificar los medios para hacer efectivo el diálogo de saberes.

2. Regular no es legalizar

Muy a menudo se confunde la regulación con la legalización de enteógenos. Algunos sectores mal informados consideran que la defensa del uso de las plantas sagradas con propiedades psicoactivas parte del presupuesto de que todos los ciudadanos se verían compelidos a consumirlas o que al menos no encontrarían ningún tipo de obstáculo legal para hacerlo. El alcohol y el tabaco se encuentran legalizados y regulados en ciertos aspectos, a pesar de que son las sustancias más adictivas y las causantes del mayor número de muertes en todo el planeta (Menéndez y Pardo, 2006). La prohibición, como ya se ha intentado en otros tiempos, no es la solución, pero la regulación es tan manipulable y llena de lagunas que no ha servido para evitar su consumo abusivo, ni transitar hacia una política de reducción de daños (Singer, 2018). La política que regula el consumo de

estas drogas nos muestra un claro ejemplo de los impactos negativos en la salud cuando un *lobby* empresarial secuestra la voluntad de los consumidores y los postra en una situación de indefensión ante la avalancha de mensaje de la cultura ética y nicotínica.

¿Qué nos asegura que la regulación de los enteógenos no se despeñe en una situación semejante a la regulación del tabaco y el alcohol? La respuesta no es sencilla. Podemos ensayar algunas respuestas. Quizás lo más importante es contemplar el vasto escenario del uso de las drogas a partir de los fenómenos de sacralización-profanación. Cuando hablamos de derechos humanos, que incluyen los religiosos, la regulación de los enteógenos debería ser laica, pero si es laica ya no serían enteógenos, sino expansores de la conciencia, o como se les quiera llamar cuando la dimensión visionaria no se encuentra ligada a ningún tipo de dogma, creencia o formato, sea religioso o espiritual. Hemos afirmado en diferentes foros que la postura antireligiosa es legítima, pero aún incipiente y desarticulada, que no debería descartarse, pero en todo caso, esperar a que se formule como demanda específica de un sector de la población. La regulación de los enteógenos por ahora puede ser acusada de sesgar o limitar el acceso a estas sustancias a quienes no comulgan con ciertos trasfondos religiosos o espirituales, pero sinceramente no veo la forma de plantear algo que escapa a la formulación de demandas específicas.

Analizaré la iniciativa para reclasificar los enteógenos. Me parece que esta se topa en primera instancia al desafío de crear y darle legitimidad a un sujeto-objeto jurídico. No es la cosa sustancia en sí, sino la planta como un todo, un brebaje en su dimensión relacional sagrada. Veamos si esto alcanza.

III. ACTIVISMO ENTEOGÉNICO

En esta sección haremos visible la presencia de un activismo enteogénico, es decir, daremos cuenta de la existencia de personas y agrupaciones que se vinculan de manera explícita para ampliar el debate, generar foros de discusión que se traduzcan en un nuevo enfoque para atender el uso de ciertas plantas y sustancias de origen natural, dentro de un marco institucional que corrija las deficiencias del marco normativo prohibicionista y criminalizante vigente en nuestro país. El activismo enteogénico, como el conservacionismo, opera en la lógica de la glocalidad; el altruismo, la pedagogía, la generosidad y la ética responden en buena medida a los órdenes del prestigio y de la reputación y a la eficacia de los canales de mediación que hacen posible el contacto o la interacción entre gente con capacidad monetaria y gente con capacidad operativa.

En México, el principal impulso del activismo enteogénico proviene de los propios usuarios (temazcaleros, danzantes de la mexicanidad, del sol, huicholeros, daimistas y miembros de la Iglesia Nativa Americana). La posibilidad de que sus reclamos entren en una vía de demanda o expresión no depende enteramente de sus convicciones, sino de la manera en que se establecen mediaciones o coaliciones de discurso con el sector académico, artístico, periodistas y formadores de opinión, pero especialmente de sus vínculos con las asociaciones y organismos internacionales que disponen de fondos para subsidiar foros, congresos, publicaciones o incluso implementar políticas de asistencia social en zonas indígenas.

Resulta difícil en este espacio presentar una cartografía de todas las entidades que forman parte de este entramado de organizaciones que se encargan de organizar encuentros, seminarios, congresos y talleres para fomentar una cultura enteogénica. Algunos detalles importantes que he podido observar son similares a las formas como operan las entidades conservacionistas. Las asociaciones pueden ser de carácter local o nacional, o bien han focalizado su trabajo en ciertas temáticas. Estas entidades de base normalmente se vinculan con asociaciones asentadas en Estados Unidos o Europa para recibir fondos y financiamiento. En estas relaciones, los grupos académicos son importantes puentes o enlaces, ya que proporcionan la batería discursiva para ligar los temas de regulación con una argumentación científica, ya sea sociocultural o biomédica. Casi todas estas asociaciones poseen sus portales o páginas en Facebook y poseen directorios del público interesado al cual apelan para donaciones que les permita proseguir con su misión o programas específicos. Esto incluye desde apoyos en especie para comunidades indígenas, hasta la compra de terrenos para la conservación del peyote en el sur de Texas. Estas asociaciones abogan por el uso responsable de las plantas sagradas y en ese sentido han promovido publicaciones para orientar a los consumidores. En algunos casos cuentan con equipos de abogados, en otros simplemente cuentan con la capacidad para movilizar personas que puedan enfrentar procesos judiciales relacionados con detenciones arbitrarias en diferentes partes del mundo por el traslado de las sustancias psicoactivas.

IV. INICIATIVA DE LEY DE REFORMA PARA LOS ENTEÓGENOS

El documento al que haremos referencia es de carácter público, se trata de la Iniciativa que reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley General

de Salud, en materia de la reclasificación de enteógenos de origen natural, suscrita por el diputado Armando Contreras Castillo e integrantes de los grupos parlamentarios de Morena y PT, con fecha del 3 de marzo de 2021, en la Cámara de Diputados.

Por su carácter de iniciativa en espera de resolución representa tan solo la formulación de una perspectiva, o si se quiere de una argumentación, para solventar lo que se consideran lagunas y contradicciones en las normas federales en materia penal y de salud. Por tanto, no podemos considerarla como la expresión de la demanda que reúne todas las voces autorizadas e interesadas. Es, así nos parece, un documento polémico, un documento tipo bisagra, a partir del cual buscaremos ampliar el debate en torno a la regulación de las plantas sagradas con efectos psicoactivos, nombradas enteógenos en el mismo documento.

Toda iniciativa de reforma, además de las personas que la subscriben, debe orientarse a un público o a un sector de la ciudadanía y argumentarse bajo los principios constitucionales que rigen el pacto social de un Estado, en este caso el mexicano. En otros textos nos hemos referido al campo cultural enteogénico el cual se define por los valores, *habitus*, conocimientos y prácticas que definen las redes formadas por usuarios de las plantas, y las plantas mismas bajo determinados contextos institucionales. Metodológica y epistemológicamente, estos campos se expanden y se contraen, interactúan con otros campos y sus lógicas rebasan circunscripciones geográficas fijas. El campo enteogénico no es local, en todo caso es globalizado, pero sus manifestaciones pueden registrarse en diferentes escalas: locales, regionales, estatales o internacionales. Bajo una cierta perspectiva, el campo enteogénico es cultural, sobre todo intercultural porque entrelaza diferentes concepciones del mundo que se recrean y combinan en variadas formas rituales legitimadas en la práctica. Pero es, asimismo, un campo político, no solo porque gravita en un mundo de prescripciones y prohibiciones normativas inherentes al propio campo, que a su vez se suman a aquellas impuestas por la política internacional contra las drogas. Así, esta cualidad política se activa de diversas formas y en distintos momentos, pero, sobre todo, cuando los dispositivos rituales o los contenidos sagrados o terapéuticos son invocados para hacer presión y demandar el reconocimiento de derechos confiscados por las leyes.

Exposición de motivos y planteamiento del problema

La iniciativa de ley en discusión presenta una falla de origen consustancial a toda postura esencialista. El problema que debe fundamentar el

reclamo para que los enteógenos sean regulados no debe basarse en sus orígenes prehispánicos, sino en sus usos contemporáneos. La vitalidad de los procesos rituales que hacen uso de los enteógenos no debería juzgarse a partir de un canon u ortodoxia, sino de la dinámica cultural en el contexto de la globalización. Las diásporas, los fenómenos de migración, las crisis normativas de las grandes religiones y hasta el turismo, son importantes incentivos para entender los procesos de etnogénesis, la neoindianización y el *New Age* como contextos prácticos que han vuelto obsoleto el discurso de la conservación de la tradición. Los usos contemporáneos recomponen la trama narrativa de una historicidad repleta de diferentes tipos de violencias ejercidas contra los grupos indígenas, entre ellas la evangelización, y los presenta en un sentido abierto, presente, en construcción. En esta nueva forma no es la figura prototípica del chamán frente a su comunidad, es el chamán frente a su comunidad heterogénea y la comunidad más amplia de blancos, mestizos, urbanos y gringos.

Por eso, la solicitud para que los enteógenos sean reclasificados del numeral I al IV del artículo 245 de la Ley General de Salud se justifica, pero no debería fundamentarse en un reclamo de la nación multicultural —derechos discretos a las minorías—, sino a partir del reconocimiento de los procesos culturales y religiosos contemporáneos, es decir, que no pueden abstraerse de la esfera económica que involucra a diferentes sectores de la sociedad: indígenas y no indígenas, instituciones y diferente tipo de intermediarios.

Desde luego, esta es una posición que contrasta con la opinión de los estudiosos que consideran que la mercantilización, el turismo místico-espiritual y el neochamanismo constituye, en su conjunto, otra forma más de penetración del capital, la modernidad y del mundo occidental en las culturas indígenas. En realidad, las iniciativas a favor del reconocimiento de las prácticas religiosas que emplean el peyote en nuestro país no han contado con los recursos discursivos que lo habiliten en la construcción de una legitimidad que vaya más allá de los recursos ideológicos de la tradición. En Guzmán y Labate (2019) se analiza el caso de la Iglesia Nativa Mexicana, nombre con el cual un grupo de personas presentó su solicitud a la Dirección de Registro de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación, para que sus ceremonias, bajo influencia de los encuentros de la Iglesia Nativa Americana, fuera reconocida y autorizada. La respuesta negativa que se le dispensó se refiere a varias polémicas aun irresueltas con relación a la regulación de las plantas sagradas con propiedades psicoactivas. Aquí podemos mencionar dos cuestiones: 1) las autoridades cuestionaron la reivindicación de los solicitantes para reconocer su práctica como auténticamente religiosa

por no aplicarse a los criterios dogmáticos y doctrinarios de las religiones históricas hegemónicas, por ejemplo, resulta difuso entender la figura del Gran Espíritu, no poseen un texto doctrinario como la Biblia o el Corán, y 2) los solicitantes reivindican su derecho a realizar una práctica ancestral en su calidad de indígenas, la autoridad argumenta que no demuestran el dominio de una lengua indígena, ni la fijación histórica a un territorio, a pesar de que en México el criterio de autoadscripción étnica está contemplado. Además, la autoridad considera que el derecho de la libertad de culto admitida en la Constitución política del país solo tiene sentido cuando no se pone en riesgo la paz y el orden de la sociedad, y en este caso el consumo de una planta protegida por las normas ambientales (Norma Oficial Mexicana 059) constituye de hecho un delito sancionado a nivel federal.

Es importante hacer notar que este tipo de controversia no es un caso aislado en México, lo mismo sucede en relación con los esfuerzos de grupos no indígenas para reglamentar el uso de la ayahuasca en Estados Unidos, bajo la bandera de Native American Church (Feeney, Labate y Hudson, 2018). En Sudamérica encontramos un reclamo similar. En Brasil, un grupo autoidentificado como de la línea de la Native American Church, la Igreja Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil, también ha presentado una solicitud ante el gobierno de ese país con la intención de reglamentar su consumo de peyote. Los trámites desde el 2010 llevan casi una década sin éxito (Guzmán y Labate, 2019: 19).

Alhena Caicedo (2010: 82-84) ha planteado los problemas inherentes a la patrimonialización del yagé (ayahuasca) en Colombia, los cuales admiten procesos que van más allá de una mera apropiación, descontextualización o usurpación de prácticas, llegando hasta el ejercicio de la charlatanería. Ella identifica intentos, en el seno de los grupos indígenas yageceros (Unión de Médicos Indígenas Yageceros [UMIYAC]), por establecer algunos tipos de controles, códigos de conducta y buenas prácticas. Pero esto definitivamente no podrá ocurrir si los marcos normativos nacionales continúan criminalizando el uso de las plantas sagradas, aun y cuando como mal menor, se mantengan fuera del rango de la guerra contra las drogas. En este sentido, la solicitud de la Iglesia Nativa Americana de México y la respuesta cuestionan el tipo de estrategias que pretenden regular a partir de una visión patrimonialista restringida al discurso de la ancestralidad.

Sin duda, la mercantilización puede ser una parte del problema, pero no todo el problema. Son los procesos reiterativos de fusión y recreación cultural que requieren soporte institucional y no dejarse en la deriva de un marco jurídico que va en contra de las dinámicas culturales.

La otra cuestión que llama la atención de esta iniciativa es enfocarse principalmente al peyote y los hongos psilocibes, dejando fuera no solo otro tipo de plantas sagradas o sustancias de origen animal que se encuentran dentro del territorio nacional (por ejemplo, *Salvia divinorum* o *Bufo alvarius*), así como plantas o compuestos preparados con plantas que no son nativas de este territorio, como sería el caso de la ayahuasca. La decisión para no incluirlas podría resultar de un cálculo estratégico: pensar en reformas graduales que permitan ir allanando un camino que se estima bastante más largo y complicado. En este caso, concentrarse en la cactácea y en los hongos remite de manera concreta a los usos culturales llevados a cabo por agrupaciones más o menos identificadas, que en algún momento ya han levantado la mano y se han pronunciado. El problema, a nuestro juicio, continúa siendo el de la legitimidad. En el caso del peyote, el sector políticamente más influyente se encuentra en el pueblo wixárika, quienes podrían simplemente no estar interesados en una ley que extienda derechos que en cierto modo ellos detentan, y, en dado caso, acusar la falta de consulta previa para decidir algo que puede repercutir en su cultura. En esta condición, la iniciativa de ley tendría que pensar en una norma reglamentaria que ayude a definir los sujetos beneficiarios de la reforma a la ley, pues se trata de usuarios que no se definen en términos de una identidad étnica.

Algo similar pasa con el tema del consumo de la ayahuasca en México, pues en el contexto de esta iniciativa genera mayor ambigüedad y hace aún más complejo la regulación de plantas sagradas, pero debe ser focalizado en algún momento de los debates y de las propuestas para pensar en un modelo distinto y novedoso. Esto es lo que discutiré en la próxima sección.

V. LA POLÍTICA INTERNACIONAL CONTRA LAS DROGAS Y SUS ECOS EN LA NORMATIVIDAD MEXICANA

La preocupación por regular el uso de drogas (producción, comercialización, transporte, distribución, etcétera) es tan reciente como la propia construcción de un entramado institucional de gobernanza supranacional en torno a la Organización de las Naciones Unidas. En tal sentido, se trata de un dispositivo de control moderno; no obstante, con relación a los principios psicoactivos de los enteógenos carga con el lastre de los prejuicios premodernos que durante el periodo colonial y bajo la autoridad de los tribunales de la Santa Inquisición impusieron valores negativos, demoniacos, que ahora son actualizados bajo el discurso medicalizante.

A nivel internacional, los tres instrumentos más importantes que pesan sobre las legislaciones de los países signatarios son: la Convención Única sobre Estupefacientes de 1961, el Convenio Internacional sobre Substancias Psicotrópicas de 1971 y la Convención de las Naciones Unidas contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Substancias Psicotrópicas de 1988. Para lograr el cumplimiento de las políticas dispuestas en estos convenios existe la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE), órgano que sesiona cada cuatro años y en cuyo seno se discuten modificaciones o actualizaciones, ahí los Estados miembros presentan sus consideraciones de acuerdo con sus situaciones particulares. Estos tratados presentan un sistema de listas bajo las cuales son catalogadas cientos de sustancias de acuerdo con su valor terapéutico y el riesgo potencial de abuso. En todas ellas aparecen los principios activos que se encuentran presentes en casi todos los enteógenos, pero no los enteógenos en sí mismos (léase las plantas), ni sus preparados bajo métodos sencillos como cocción, maceración, secado, etcétera.

En la lista 1 aparecen, por ejemplo, la mescalina, alcaloide presente en los cactus del peyote y del San Pedro; la cocaína, presente en la hoja de coca; la dimetil triptamina, presente en la bebida ayahuasca; el ácido lisérgico (LSD), presente en ciertas variedades de hongos. En todo lo anterior se subrayan los procesos de manipulación en laboratorio que empatarían con los procesos mediante los cuales han sido descubiertas diferentes sustancias bajo la lógica de experimentación de la ciencia occidental. Esta definición deja un campo libre a las legislaciones nacionales para imponer restricciones como recurso metonímico —la parte por el todo— a las plantas o preparados que entre muchos otros componentes las contienen.

El Estado mexicano asumió sus responsabilidades bajo una postura, en apariencia, progresista y flexible al recurrir al mecanismo de reserva para permitir el uso de peyote y hongos psilocibes dentro de contextos ceremoniales respaldados por una práctica ancestral, es decir, dentro de los grupos indígenas en donde el uso de estos forma parte de su cultura. A la par, impuso una norma mucho más restrictiva al incluirlos en el artículo 245 de la Ley General de Salud (LGS). No prohibió solo la mescalina, la psilocibina y la psilocina en tanto principios psicoactivos, sino el peyote y “los hongos alucinantes de cualquier variedad botánica” como tales.

La iniciativa de ley que estamos comentando reconoce acertadamente que la legislación mexicana implica un retroceso, aunque de hecho resulta simplemente anacrónica, dado que desde 1984, fecha de la última actualización de la LGS, no se han abierto protocolos que posibiliten su revisión y permitan cambios para transitar a un modelo que logre conciliar los atri-

butos médicos, culturales y religiosos que están siendo identificados dentro del campo enteogénico.

En este punto, la iniciativa se queda corta en la prospectiva que desemboca en la propuesta para la creación de un Instituto Mexicano de Medicina Enteogénica. Nos queda claro que el andamiaje prohibitivo y criminalizante dispuesto en el Código Penal se sustenta en la Ley General de Salud. En ella, los hongos psilocibes y el peyote aparecen como plantas con escaso o nulo valor terapéutico, representan un riesgo de uso indebido y constituyen un problema especialmente grave para la salud.

Desde nuestro punto de vista, es necesario establecer mecanismos interinstitucionales previos que permitan vislumbrar los alcances de la reforma para delinear y perfilar las características de un organismo gubernamental que se oriente bajo una ley reglamentaria, es decir, un Instituto de Medicina Enteogénica podría quedar trabado bajo los principios axiomáticos con los cuales opera la ciencia médica, restando importancia y, probablemente, soterrando los atributos enraizados en las cosmovisiones indígenas que operan desde ontologías radicalmente distintas a las de cuerpo/mente, subjetividad/objetividad, racionalidad/irracionalidad. Aquí nos referimos a la distinción fundamental que estableció el gobierno brasileño al autorizar el consumo de ayahuasca bajo los formatos institucionalizados del Santo Daimé, Barquinha y la Unión del Vegetal. Estas denominaciones religiosas no pueden afirmar beneficios terapéuticos desde una base científica dado que no existen las evidencias suficientes que permitan constatarlos. Si se habla de cura o sanación, dice el organismo regulador, esto deberá ser entendido bajo los principios de la creencia, de la fe. Toda promesa de curación, entonces, puede calificarse de charlatanería.

La más evidente limitación de un Instituto de Medicina Enteogénica es fundamentar su pertinencia sobre la base de dos plantas psicoactivas (peyote y hongos), cuyos estudios científicos no han sido establecidos a partir de premisas e hipótesis que surjan de contextos concretos en México. Nuestro *corpus* de experimentación y demostración biomédica es incipiente. Aunque se entiende que esto es así por los obstáculos que la misma ley impone, el argumento prospectivo debería sugerir los caminos para tornar esto posible en el corto y mediano plazo. Esto nos llevaría a cuestionar el papel de la Cofepris: ¿es este el órgano que debe auspiciar y brindar las condiciones para llevar a cabo las investigaciones desde una perspectiva multi e interdisciplinaria sobre los efectos terapéuticos de los enteógenos? ¿Es una caja negra la Cofepris? ¿Cuáles son los parámetros éticos, epistemológicos y ontológicos bajo los cuales se han estimado las solicitudes para autorizar protocolos de investigación sobre los enteógenos?

Para decirlo de otro modo: ¿es suficiente la vía legislativa para un cambio de modelo? Probablemente esta resulte la vía más inmediata, pero no necesariamente la que conduzca a una transformación sobre las formas como queremos establecer los diálogos entre saberes terapéuticos relacionados con la flora de nuestro país.

La ayahuasca en México

Nuestra preocupación no es determinar cómo y cuándo la ayahuasca hizo su arribo a tierras mexicanas; está presente como tal y en la forma de Santo Daimé por lo menos desde hace unos 15 años en nuestro país y es parte insustituible del campo enteogénico.

La ayahuasca modula y desafía a la política doméstica sobre drogas de origen natural en su condición regulada de religiones ayahuasqueras en Brasil, y como modalidad chamánica peruana, colombiana y también brasileña.

Los pocos textos disponibles de su uso en México remiten a contextos rituales y no existen reportes de empleo para fines recreacionales (Guzmán, 2013; 2019; Nevárez, 2021). Académicamente es un tema novedoso para las ciencias sociales, pero no lo es tanto en función de la proliferación de talleres, ceremonias y retiros en varias partes de la República mexicana. Sorprende, por ejemplo, que diversos sectores de la sociedad comenten experiencias personales o relatos de familiares y conocidos que se animaron a participar en este tipo de ceremonias. No sorprende que un “pueblo mágico” como Tepoztlán sea el escenario de este tipo de ceremonias, pero sí que ciudades más conservadoras como San Luis Potosí o León difundían y lleven a cabo dos o más ceremonias de ayahuasca en un mismo fin de semana.

A continuación, presentaremos un relato que demuestra cómo la ayahuasca pasa de ser un asunto sin importancia, irrelevante o desapercibido, a formar parte de la agenda judicial del gobierno mexicano.

Hasta la primera década del siglo XXI, la ayahuasca ingresaba sin mayores restricciones a nuestro país. Importada a través de servicios de mensajería fue incluso rotulada como *Banisteriopsis caapi* —uno de sus ingredientes—, o bien era introducida por viajeros en sus maletas, quienes al ser inquiridos declaraban tratarse de un té o concentrado medicinal, tras lo cual se les permitía el ingreso.

Tal y como hemos narrado en Guzmán (2013), durante un tiempo la importación de la bebida se realizaba por la aduana de Monclova en el estado de Coahuila, hasta que se reventó un par de botellas pet de dos litros que venían embaladas en hieleras de unicel. Las autoridades, al investigar

por simple curiosidad que era la banisteriopsis, descubrieron que contenía una sustancia psicotrópica, por lo que solicitaron al importador que si quería continuar recibiendo este producto debería obtener un permiso de la Cofepris. En los tres o cuatro años posteriores la ayahuasca entró por otras aduanas a través de servicios de mensajería. Ciertas restricciones en Brasil cancelaron la importación en grandes cantidades y entonces la importación se restringió a las cantidades que un viajero podía transportar en su maleta. Una situación que sigue ocurriendo. Las importaciones fueron en aumento a medida que las ceremonias, ya no solo del Santo Daime, sino de tradiciones indígenas peruanas y colombianas, comenzaron a proliferar en todo el territorio nacional. Pero a finales de la segunda década comenzaron las primeras incautaciones que, de acuerdo con algunos informantes, se relacionó con la introducción de grandes volúmenes que no pasaron desapercibidos a las autoridades aduanales.

Todo nos indica que la ayahuasca tiene una visibilidad que antes no tenía, pero sobre todo que priva un desconocimiento de los marcos regulatorios internacionales, y entonces cuál debería ser el protocolo de actuación más adecuado para regular en lugar de criminalizar. Por principio, ni uno de los tratados internacionales que antes mencionamos considera que la ayahuasca sea una droga ilícita. De hecho, ninguna planta con propiedades psicoactivas está mencionada en las listas de estos tratados y en ellos se dice expresamente que tampoco serán objeto de fiscalización los preparados (tinturas), decocciones, tés o macerados que contengan una o más de dichas plantas. Lo que sí está prohibido, tanto en el Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de 197 como en LGS mexicana, es la dimetiltriptamina

La ayahuasca es una bebida preparada a partir de la decocción de dos plantas, la liana o bejuco *Banisteriopsis caapi* y, más comúnmente, la hoja de la planta *Psychotria viridis*, aunque dependiendo de la región y de los efectos buscados pueden emplearse otras variedades.

...la *P. viridis* contiene el alcaloide dimetil triptamina (DMT). Por su parte, la *B. caapi* contiene los alcaloides, pertenecientes a la familia química de las betacarbolinas, harmina, harmalina y tetrahidroharmina (conocidos genéricamente como alcaloides harmalínicos). La DMT es psicoactiva al ingerirse por vía intravenosa o fumando su base libre, pero no por vía oral, ya que es destruida en el tracto gastrointestinal por una enzima llamada monoaminooxidasa (MAO), que impide que llegue al cerebro. Pero los alcaloides harmalínicos tienen precisamente acción inhibitoria sobre la MAO, esto es, bloquean su acción de tal forma que cuando se ingiere DMT en combinación con alcaloides harmalínicos, la DMT llega al sistema nervioso ejerciendo sus efectos psicoactivos (Sánchez y Bouso, 2015: 4).

El 8 de noviembre de 2021, Macario Garrido (homónimo) recibió un citatorio de la Fiscalía General de la República (FGR) para que se presentará a comparecer el día 10 del mismo mes y año con una identificación y un abogado defensor en la agencia de esa dependencia, localizada en el estado de San Luis Potosí. En caso de no contar, se asienta en el oficio, se asignará un defensor público federal.

Macario G. se presentó con el temor de que se cumplimentara la multa de 100 días de Unidad de Medida y Actualización (UMA) en caso de no hacerlo. Dado que se presentó sin un abogado ese día y que no estaba disponible un defensor de oficio, la encargada de la Mesa de Exhortos en acuerdo con el señor Macario transfirió el citatorio para el 25 de noviembre. Lo importante de ese primer encuentro fue conocer el motivo del citatorio y tener acceso a la carpeta de investigación (FED/JAL/GDL/0002147/20). Se trataba de una diligencia iniciada por la delegación de la PGR de Jalisco el 6 de julio de 2021, en la que se solicita apoyo de su homóloga en San Luis Potosí para tomar declaración al señor Macario en su calidad de imputado/destinatario “de la guía aérea 816115494012, que contiene una caja de cartón y su interior dos frascos de plástico con sustancia espesa que químicamente resulto ser N-N-Dimetiltriptamina, considerada como PSICOTRÓPICO del Grupo I, del artículo 245 de la Ley General de Salud...” (PGR, Carpeta de Investigación FED/JAL/GDL/0002147 EXH/UII/SLP/SLP/0000028/2021).

Entre el 10 y el 25 de noviembre, Macario entró en contacto con un abogado brasileño, miembro de la iglesia del Santo Daime, quien le informó que la PGR había solicitado, a través de la Interpol, que la Policía Federal de Brasil esclareciera y tomara testimonio a la persona cuyo nombre aparecía en la guía como remitente. La declaración de Erick el día 10 consistió en señalar que el envío lo realizó a una persona perteneciente a la Iglesia del Santo Daime con fines religiosos. Que, dado que las variedades vegetales no crecen en México y que en Brasil el transporte y consumo de la ayahuasca no es un delito, jamás pensó que estaría prohibido en otro país. El día 25 de noviembre el defensor de oficio, el abogado Cesar Fernando Solano, se entrevistó con el señor Macario quien le ofreció su punto de vista y le sugirió un argumento para presentar la declaración: se trataba de demostrar que la bebida ayahuasca no está prohibida en México y que existe un respaldo de la normatividad internacional en materia de drogas para sustentar que el contenido de DMT en la decocción es tan insignificante como para que se pueda considerar tráfico.

El abogado dijo que estudiaría el caso y que le enviaría una versión previa a su correo y si estaba de acuerdo fijar una fecha para firmar la

declaración y dejar que siguiera el proceso. La declaración, ya revisada, estuvo lista para firma el 15 de diciembre de 2021. En la argumentación no hubo necesidad de recurrir a una argumentación relacionada con la política de drogas, sino al derecho constitucional a la inviolabilidad de las comunicaciones.

Así lo expresa la carpeta de investigación FED/JAL/GDL/0002147 EXH/UIIL/SLP/SLP/0000028/2021. Control Interno/2021/INV: 4-6:

Empero, como se señaló hasta este momento dentro de la carpeta de investigación se advierte una violación a derechos fundamentales misma que se desprende en el parte informativo en el que se actualiza una transgresión al principio de inviolabilidad de las comunicaciones en el sentido que un paquete a través de una empresa privada, conforme artículo 58 de la Ley de Caminos, Puentes y Autotransportes Federales, y los numerales 1,2,3, fracciones II, VI, VII y VIII, y 19, párrafos primero y segundo 13, del Reglamento de Paquetería y Mensajería, se encuentran protegidos por el derecho de privacidad, conforme a lo establecido en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos... por lo que cualquier intervención de una comunicación privada que no se haya autorizado en términos de lo establecido en el artículo 16 constitucional constituye una prueba ilícita que carece de todo valor probatorio.

Algunas cuestiones de este caso merecen ser destacadas, pues por la comunicación sostenida por el señor Macario con sus contrapartes brasileñas y amistades que participan de igual forma en las ceremonias en otras partes del país, resultó que las incautaciones de los envíos por mensajería han ocurrido en la aduana de Guadalajara, Jalisco. “Dos amigos me buscaron en los primeros meses del 2022 para comentar que en Brasil los habían citado para declarar por los mismos motivos” (Comunicación telefónica el 21 de febrero de 2022). Y de igual forma al revisar con detenimiento su expediente es notorio que el proceso para realizar los análisis cromatográficos en laboratorio para determinar la presencia de N, N-Dimetiltriptamina, se llevaron a cabo con la mayor diligencia, como si se supiera de antemano lo que se podía encontrar.

Esto nos hace pensar que en México podría exacerbarse el furor prohibicionista en caso de que no existan los consensos y acuerdos entre los distintos usuarios para exigir el reconocimiento de sus actividades independientemente de que sean formatos más religiosos o espirituales de tipo chamánico. Aun cuando la normativa internacional no prohíbe la ayahuasca, los Estados adherentes pueden ser más restrictivos y no más laxos, y en ese sentido prohibir tajantemente, como Francia, el uso de esta planta. Más allá

de un incidente con sus réplicas, en México observamos contradicciones, paradojas y ambigüedades. Se prohíbe el peyote y los hongos, aunque se permite su uso entre ciertos grupos indígenas, pero no hay una regulación de forma que, en los hechos, todos quienes lo deseen pueden tener acceso a estas como a otras plantas sagradas que podrían representar potencialmente riesgos a la salud si son usados indebidamente. Se prohíbe la sustancia DMT, pero no existe regulación alguna para los compuestos de la ayahuasca, que se importan de otros países o crecen en propio territorio mexicano; o la jurema —conocida como tepezcohuite—.

En esa laxitud restrictiva no podemos omitir el hecho de que mientras los taitas kofanes de Colombia, los pajés huni kuin de Brasil, y los jóvenes de clase media-alta introducen sin mayor contratiempo ayahuasca a nuestro país, amparados por una política multicultural y por una distinción de clase, mientras que maestros, guías y facilitadores que viajan sin hacer ostentación del exotismo y su imagen remita a la de una persona mestiza empobrecida son detenidos y enviados directamente a prisión mientras se les dicta sentencia.

VI. APUNTES FINALES

Pensar en los procesos de regulación y descriminalización de las plantas sagradas con propiedades psicoactivas en México debe partir de una base pragmática y una perspectiva deontológica. No quiero demeritar el trabajo de mis colegas antropólogos, psicólogos y diferentes especialistas en las ciencias sociales, que continúan insistiendo en los usos tradicionales, que aun siendo “neo” nos muestran un contexto sumamente complejo, de intercambios, fusiones, combinaciones y nuevos horizontes discursivos y prácticos.

Para muchos de nosotros, el desafío consiste en fomentar el diálogo de saberes que permitan redescubrir la simetría y la unidad que recrea y da vida a los modelos o formatos de creencia religiosa y de pensamiento filosófico, a los biomédicos y a los mágicos. El carácter ontológico de los enteógenos ofrece la posibilidad para que establezcamos diferentes planos relacionales. La biomedicina no debe ser el saber que legitima, sino el procedimiento que acompaña y sigue determinadas pistas del misterio o realidad inefable que, por cierto, no se agota. El desafío también puede plantearse como el horizonte de la asimetría que permite epistemologías distintas para trazar sus propios senderos. Nos parece que no hay una manera de regular que sea la correcta, pues es aquí donde los instrumentos de gobernaza global, deben ser sintonizados y adecuados a los contextos nacionales y locales.

Las plantas sagradas curan y que bueno que contemos con más estudios que lo corroboren, pero ya curan, han curado y nos interesa que no pierdan su función en las décadas venideras. Su regulación no debe recaer en la decisión de una sola institución. Aunque las reformas propuestas para cambiar su condición en la Ley General de Salud son necesarias, consideramos que la vía legislativa es limitada si no se cuenta con informes y diagnósticos interdisciplinarios e interinstitucionales que nos permitan evaluar los usos dentro de los principales formatos rituales presentes a lo largo del territorio nacional.

Finalmente, regular implica reconocer los problemas asociados con los procesos de consumo y mercantilización, así como las instancias que tendrían la capacidad para lograr buenas prácticas, pero, en particular, nos permitiría evaluar las reformas sin perder de vista las prácticas o a los usuarios; aquí lo que importa es saber quiénes serían los beneficiarios y si realmente dichas reformas favorecen no solo a los humanos, sino a las plantas mismas.

VII. REFERENCIAS

- AIXALÁ, M. y BOUSO C. (2018). *Informe técnico sobre plantas psicoactivas*. Volúmenes I, II y III. Barcelona: International Center for Ethnobotanical Education Research and Service.
- BARRETT, F. *et al.* (2017). “Neuroticism is Associated with Challenging Experiences with Psilocybin Mushrooms”. *Pers Individ Dif*, 117, pp. 155-160.
- BELAUNDE, L. E. (2013). “Entrevista con Herlinda Agustín. Mujer onaya del pueblo shipibo-konibo”. En LABATE, B. y BOUSO, J. C. (eds.) *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, pp. 48-65.
- CAICEDO, A. (2010). “El uso ritual del yagé: patrimonialización y consumo en debate”, *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (1), pp. 63-86.
- CARHART-HARRIS, R. L. *et al.* (2017). “Psilocybin for Treatment-Resistant Depression: fMRI-Measured Brain Mechanism”. *Sci Rep*, 7 (1).
- DE LA GARZA, M. (2012). *Sueño y éxtasis. Visión sagrada de los nahuas y mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- ESCOHOTADO, A. (2019). *Historia general de las drogas. Completado con el apéndice Fenomenología de las drogas*. Madrid: Espasa.
- GLOCKNER, J. (2016). *La mirada interior. Plantas sagradas del mundo amerindio*. México: Penguin Random House.

- GUZMÁN, M. (2013). “El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales”. *Revista de El Colegio de San Luis*, 3 (5), pp. 56-89.
- GUZMÁN, M. (2021). *Conservación y uso regulado del peyote en México. Estudio prospectivo de la problemática jurídica, cultural y ambiental*. México: El Colegio de San Luis, A. C.
- GUZMÁN, M. y LABATE B. (2018). “Notas sobre el uso de ayahuasca y peyote en México: un campo enteogénico emergente”. En STEIL, C. *et al.*(coords.). *Entre trópicos. Diálogos de estudios sobre nueva era entre México y Brasil*. México: CIESAS-El Colegio de San Luis, A. C., pp. 115-141.
- GUZMÁN, M. y LABATE B. (2019). “Reflexiones sobre la expansión y legalidad del campo peyotero en México”. *Frontera Norte. Revista Internacional de Fronteras, Territorios y Regiones*, 31 (1). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2060>.
- JOHNSON, M. W. y GRIFFITHS, R. R. (2017). “Potential Therapeutic Effects of Psilocybin”. *Neurotherapeutics*, 14 (3), pp. 734-740.
- JUNTA INTERNACIONAL DE FISCALIZACIÓN DE ESTUPEFACIENTES (2011). *Informe Técnico Junta Internacional para la Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 2010*. Nueva York: ONU. Disponible en: https://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2010/AR_2010_Spanish.pdf.
- LABATE, B. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras.
- LABATE, B. y BOUSO, J. C. (eds.) (2013). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La liebre de marzo.
- LABATE, B. y CAVNAR C. (eds.) (2016). *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. California: Praeger.
- LABATE, B. y Feeny, K. (2012). “Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implication and Challenges”. *International Journal of Drug Policy*, 23 (2), pp. 154-161.
- MACLEAN, K. *et al.* (2012). “Factor Analysis of the Mystical Experience Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (4), pp. 721-737.
- MENÉNDEZ, E. y PARDO, R. (2006). “Alcoholismo: políticas e incongruencias del sector salud en México”. *Desacatos*, 20, pp. 29-52.
- OTT, J. (2011). *Pharmacotheon: Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- PASSIE, T. *et al.* (2002). “The Pharmacology of Psilocybin”. *Addiction Biology*, 7, pp. 357-364.

- PÉREZ MONTFORT, R. (2016). *Tolerancia y prohibición. Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México, 1840-1940*. México: Debate.
- RUCK, C. et al. (1979) “Entheogens”. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11 (1-2), pp. 145-146.
- SÁNCHEZ, C. y BOUSO, J. C. (2015). *Ayahuasca: de la Amazonía a la aldea global*. Informe sobre Políticas de Drogas núm. 43: International Center for Ethnobotanical Education Research and Service-Transnational Institute.
- SINGER, J. (2018). “Harm Reduction: Shifting from a War on Drug to a War on Drug-Related Deaths”. *Policy Analysis*, 858, pp. 1-19.
- SZTUTMAN, R. (2013). “Prefacio: la ayahuasca en la encrucijada de los saberes”. En LABATE, B. y BOUSO, J. C. (eds.) *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, pp. 15-27.
- WINKELMAN, M. y ROBERTS T. (eds.) (2007). *Psychedelic Medicine: New Evidences for Hallucinogenic Substances as Treatments*. Connecticut: Praeger Pub.