

Genlizzie Elizabeth Garibay Munguía*

Psicodélicos S. A.: reflexiones sobre la capitalización y el corporativismo de las plantas de poder

Psychedelics Inc.: reflections on the capitalization and corporatism of power plants

Abstract | This article aims to understand how *contemporary psychedelic capitalism*, through medicalization, regulation, and commodification of ancestral psychoactive substances (such as psilocybin mushrooms, peyote, ayahuasca and others), reproduces dynamics of biopiracy and bioappropriation that exploit the territories, knowledge, and practices of indigenous communities. From a critical perspective grounded in the theory of the coloniality of power, the paper examines how the psychedelic industry of the Global North, supported by hegemonic biomedical and legal frameworks, extracts these knowledges and entheogens from their cultural contexts to transform them into commercial products, thereby reinforcing social, economic, and epistemic inequalities. Additionally, it analyzes the role of the United States' war on drugs as a biopolitical device that regulates and criminalizes these practices, limiting access to and the use of alternative forms of knowledge.

Keywords | psychedelics | biopiracy | medicalization | coloniality | biocultural heritage.

19

Resumen | Este artículo está enfocado en entender cómo el *capitalismo psicodélico contemporáneo*, a través de la medicalización, regulación y mercantilización de sustancias psicoactivas ancestrales (como hongos psilocibios, peyote, ayahuasca y otras), reproduce dinámicas de biopiratería y bioapropiación, las cuales explotan los territorios, saberes y prácticas de comunidades indígenas. Desde un enfoque crítico basado en la teoría de la colonialidad del poder, se examina cómo la industria psicodélica del Norte Global, respaldada por marcos biomédicos y legales hegemónicos, extrae estos conocimientos y enteógenos de sus contextos culturales para convertirlos en productos comerciales, reforzando desigualdades sociales, económicas y epistémicas. Asimismo, se analiza el papel de la guerra contra las drogas de Estados Unidos como dispositivo biopolítico, el cual regula y criminaliza estas prácticas, limitando el uso y acceso a formas de conocimiento alternativas.

Palabras clave | psicodélicos | biopiratería | medicalización | colonialidad | patrimonio biocultural.

Recibido: 10 de octubre, 2024.

Aceptado: 16 de mayo, 2025.

* Directora de la Asociación Civil CANNATIVA.

Correo electrónico: politapepper@gmail.com

Garibay Munguía, Genlizzie Elizabeth. «Psicodélicos S. A.: reflexiones sobre la capitalización y el corporativismo de las plantas de poder.» *INTER DISCIPLINA* vol. 13, nº 37 (septiembre–diciembre 2025): 19-41.

DOI: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2025.37.92500>

§

MÉXICO ES UNO DE LOS PAÍSES con mayor repertorio de especies enteógenas¹ o psicodélicas,² y cuenta con un rico legado cultural basado en los usos y costumbres de sus pueblos indígenas (Schultes y Hofmann 1982; Glockner 2010). Hace más de 500 años que los hongos psilocibes,³ el peyote,⁴ *Salvia divinorum* (Epling y Játiva),⁵ el bufo *Alvarius*⁶ y otras plantas y sustancias hacen parte de un marco

1 Un enteógeno es una sustancia psicoactiva utilizada con fines religiosos, espirituales o rituales para inducir experiencias de trascendencia y conexión con lo divino.

2 El término *psychedelic* fue popularizado por la revista *The Psychedelic Review*, en 1963, y por Timothy Leary, para referirse a sustancias psicoactivas que modifican la conciencia y otras funciones fisiológicas.

3 Usados en busca de los efectos de la psilocibina: sustancia activa de algunos 'hongos psilocibios'. Los principios activos presentes en los hongos psilocibios son la psilocibina (4-PO-DMT), la psilocina (4-HO-DMT) y la baeocistina (4-HO-NMT). La psilocibina es el componente principal de la mayoría de las variedades, y el alcaloide más estable de los tres. La psilocibina fue aislada por el químico suizo Albert Hofmann en 1957, de hongos *Psilocybe mexicana*, cultivados en París por el micólogo Roger Heim, a partir de hongos recogidos en México, durante la expedición de Heim y Wasson. Hofmann es conocido por haber sintetizado la LSD (dietilamida del ácido lisérgico), y también fue el primero en sintetizar la psilocibina en 1958. <https://www.iceers.org/es/hongos-psilocibes-informacion-basica/>.

4 El peyote o hikuri contiene mescalina, alcaloide del grupo de las feniletilaminas con propiedades alucinógenas. Su nombre sistemático es 2-(3,4,5-trimetoxifenil) etanamina, pero también es conocida como 3,4,5-trimetoxi-β-feniletilamina. Es el principal alcaloide de los cactus peyote (*Lophophora williamsii*) y los cactus de San Pedro (*Echinopsis pachanoi*, *Echinopsis peruviana*). Culturalmente su importancia se limita a los efectos enteógenos generados en las personas; sin embargo, tiene posibles aplicaciones médicas de mucha relevancia en campos como la psicología y la psiquiatría, así como en la investigación molecular de los mecanismos etiológicos de la esquizofrenia.

5 *Salvia divinorum*, documentada en 1962 por Carlos Epling y Carlos D., contiene la Salvinorina A, un componente activo de la *Salvia Divinorum* o Ska Pastora; esta planta enteogénica endémica de la sierra mazateca se ha estudiado para revisar sus propiedades terapéuticas despojada de su contexto cultural. Al ser una planta endémica, podemos hablar de su bioapropiación y biopiratería. Paja Faudree publicó un artículo donde evidencia bioapropiación de esta planta por parte de un sector científico. "Making medicine" with *Salvia divinorum*: competing approaches and their implications. <https://doi.org/10.1080/01459740.2020.1814772>.

6 El *Incilius alvarius* (conocido por el nombre incorrecto de *Bufo alvarius* o simplemente bufo) es un anfibio semiacuático que vive en el desierto de Sonora en México. Sus glándulas cutáneas contienen más de una decena de compuestos triptamínicos, entre ellos la bufotenina y 5-metoxi-N,N-dimetiltriptamina (5-MeO-DMT) pero no contienen DMT (N,N-dimetiltriptamina), el principio activo presente en la ayahuasca. La bufotenina y la 5-MeO-DMT son dos potentes sustancias psicodélicas. La peculiaridad del *I. alvarius* es que sus secreciones son las únicas que contienen 5-MeO-DMT, o 5-metoxidimetiltriptamina, de entre todas las especies de sapos conocidas. Esto se debe a que este sapo posee una enzima especial, llamada O-metil transferasa, la cual convierte la bufotenina en 5-MeO-DMT, una sustancia psicoactiva muy potente de efectos psicodélicos. El contenido de las secreciones puede llegar hasta el 5-15% del peso seco total en las glándulas parótidas, lo cual implica una cantidad considerable de 5-MeO-DMT. Un solo sapo puede producir hasta 75 mg de esta sustancia.

cultural de prácticas rituales de las sociedades prehispánicas. Con la llegada de los europeos en el siglo XVI, estas prácticas fueron etiquetadas como idolatrías, superstición, y asociadas con la brujería, llevándolas a su prohibición y persecución por la Santa Inquisición y otras autoridades religiosas (Olvera 2011). A pesar de la política prohibicionista iniciada en la época colonial y mantenida hasta la legislación contemporánea, el uso de estas plantas no solo persiste entre los grupos indígenas, sino también ha sido extendido a grupos mestizos no indígenas, y a extranjeros quienes visitan el país con ese propósito. Este fenómeno, evidencia el vibrante campo enteogénico mexicano (Genet Guzmán y Labate 2019) donde estas prácticas han perdurado, adaptándose, negociando y resistiendo ante los flujos de la globalización y la transnacionalización.

La ciencia psicodélica, surge a principios del siglo XX en el Norte Global, teniendo como base saberes indígenas sobre diversas plantas enteogénicas o psicodélicas. Paradójicamente, desde sus inicios,⁷ los conocimientos indígenas no solo han sido omitidos, también se ha ignorado el ser construidos sobre una epistemología propia, la cual, raramente es reconocida en la ciencia moderna (De Sousa Santos 2014). En las últimas décadas, el llamado “renacimiento psicodélico” ha desencadenado un auge en la investigación y comercialización de sustancias psicodélicas, principalmente en el Norte Global. Estas sustancias, muchas de ellas derivadas de plantas y hongos utilizados ancestralmente por comunidades indígenas en contextos rituales, han sido despojadas de sus significados culturales para ser recontextualizadas dentro de un marco biomédico y capitalista.

La investigación psicodélica en Occidente, aunque aún emergente y controvertida, está consolidándose como un área significativa en el ámbito de la psiquiatría (Nutt 2021; Nichols *et al.* 2017) y de las ciencias neurocientíficas (Reiff *et al.* 2020). Diversos ensayos clínicos aleatorizados han evidenciado que ciertas

⁷ El inicio de la ciencia psicodélica está enmarcado en la anécdota del viaje en bicicleta de Albert Hofmann quien, en 1943, descubrió el LSD-25. Unos años después, en 1947, Sandoz patentó la sustancia con el nombre de Delysid. Esta sustancia se recomendaba para psicoterapia, y generó numerosos estudios sobre su aplicación y alivio del dolor psicológico en pacientes con cáncer terminal, como tratamiento en el abuso de sustancias y en terapias psicodélicas, donde el LSD facilitaba la amplificación y reconocimiento de procesos inconscientes. En los inicios de la ciencia psicodélica, el psicoanálisis jugó un papel crucial, y se exploró si estas sustancias podían facilitar y acelerar el proceso psicoterapéutico (Hoffer y Osmond 1961; Mithoefer *et al.* 2022). Desde entonces, se han llevado a cabo numerosos estudios sobre el potencial del LSD, y otros principios activos como la mescalina, la psilocibina y el MDMA para tratar la depresión, la ansiedad, los trastornos de personalidad, las adicciones e incluso la disfunción sexual (George *et al.* 2020). La investigación sobre estas sustancias se ha concentrado mayormente en países del Norte Global; sin embargo, ese conocimiento se ha construido de los viajes de investigadores y exploradores al Sur Global donde han entrado en contacto con las plantas de poder para después llevarlas al laboratorio con fines de investigación (Callaway *et al.* 1996).

sustancias conocidas como “medicinas espirituales” o psicodélicos, entre ellas la psilocibina, son eficaces en el tratamiento de trastornos como la depresión y la ansiedad asociada con el cáncer (McCulloch 2021; Carhart-Harris 2017; Davis *et al.* 2021; Watts *et al.* 2017). No obstante, el empleo de la ayahuasca para tratar afecciones psiquiátricas sigue en una fase exploratoria (Reiff *et al.* 2020). A pesar de ello, la aceptación de los psicodélicos ha ido en aumento, con una estimación superior a 30 millones de usuarios en Estados Unidos (Phelps 2017). En 2022, se registraron 367 estudios clínicos relacionados con estas sustancias, mientras un número creciente de ciudades y estados del país ha comenzado a regularizar su consumo. Se espera que el valor económico de esta industria alcance los 6.85 mil millones de dólares para el año 2027 (Smith 2021).

El resurgimiento del movimiento psicodélico en Occidente ha suscitado preocupaciones entre pueblos indígenas, académicos y activistas, quienes denuncian la biopiratería como una forma de apropiación cultural de medicinas tradicionales. Estas inquietudes se relacionan con la falta de reconocimiento del valor sagrado que dichas medicinas tienen en sus comunidades, la exclusión en investigaciones científicas, y la amenaza a sus derechos de propiedad intelectual a través de patentes sobre conocimientos ancestrales (Celidwen 2021; Tone-Pah-Hote 2022). El concepto de biopiratería fue introducido en 1994 por la ETC Group (RAFI 1994),⁸ aunque sus orígenes se remontan a las prácticas coloniales de apropiación cultural (Boumediene 2016; Shiva 1997). De acuerdo con la Coalición contra la Biopiratería (ETC Group), esta se refiere a la explotación de recursos genéticos y conocimientos culturales a través de derechos de propiedad intelectual, como la bioprospección, las patentes sobre genes y moléculas, y la comercialización de saberes tradicionales —entre los ejemplos más notorios se encuentran el neem y la cúrcuma en India, la ayahuasca y la maca en América Latina, y la hoodia en África— (Aubertin y Moretti 2013).

A pesar del crecimiento de la multimillonaria industria de los psicodélicos, hay poca evidencia de un retorno económico o de salud para las comunidades indígenas, las cuales representan el 6% de la población mundial, pero el 30% de

8 El Action Group on Erosion, Technology, and Concentration (ETC Group), anteriormente conocido como RAFI (Rural Advancement Foundation International), es una organización internacional sin fines de lucro, la cual trabaja en temas relacionados con el impacto de tecnologías emergentes en los derechos humanos, la biodiversidad, la agricultura y el desarrollo sostenible. Su enfoque incluye cuestiones como la concentración corporativa, la erosión genética, la biotecnología, la nanotecnología y otras tecnologías que afectan la justicia social y el medio ambiente, especialmente en comunidades rurales y países en desarrollo. En el comunicado de julio/agosto de 2001, probablemente abordaron temas relacionados con alguna tecnología emergente o amenazas a la diversidad genética. El sitio web www.etcgroup.org es su plataforma oficial, donde publican investigaciones, informes y comunicados sobre estos temas.

las personas en extrema pobreza, y cuya esperanza de vida es 20 años menor a la de las poblaciones no indígenas. Estas comunidades enfrentan una creciente disparidad económica. Por ejemplo, mientras los facilitadores psicodélicos occidentales pueden ganar un promedio de \$10,500 por evento, los practicantes de medicina indígena suelen recibir entre \$2 y \$150 por sus servicios en sus comunidades de origen (Celidwen *et al.* 2022).

La biopiratería representa un desafío crucial en países con gran biodiversidad, donde la aplicación de normativas como el Protocolo de Nagoya⁹—parte del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB)—¹⁰ se ve obstaculizada por factores como la corrupción y la falta de confianza por parte de las comunidades locales (CBD 2012). Lejos de proteger los recursos naturales y los saberes ancestrales, las políticas internacionales de conservación de la biodiversidad y los marcos de propiedad intelectual a menudo facilitan su apropiación por corporaciones y centros de investigación, los cuales obtienen beneficios económicos de ellos. Estas dinámicas no solo privan a los pueblos indígenas de su patrimonio cultural inmaterial, sino que también generan nuevas formas de explotación y comercialización de sus conocimientos. Además, refuerzan desigualdades sociales y epistémicas. Al respecto, la UNESCO ha empezado a reconocer la importancia de resguardar los saberes medicinales tradicionales dentro del Patrimonio Cultural Intangible (PCI).¹¹ En este sentido, las culturas están en cambio constante y los grupos de interés crean y se adaptan a nuevas formas y circunstancias históricas; “El patrimonio cultural intangible consiste básicamente en una propagación de significa-

9 El Protocolo de Nagoya sobre Acceso y Participación en los Beneficios es un nuevo tratado internacional, el cual se basa y apoya en la aplicación del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), en particular en uno de sus tres objetivos: la participación justa y equitativa en los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos. Es un acuerdo hito en la gobernanza de la biodiversidad y resulta relevante para diversos sectores comerciales y no comerciales relacionados con la utilización y el intercambio de recursos genéticos. Se basa en los principios fundamentales de acceso y participación en los beneficios consagrados en el CDB. El texto completo del Protocolo de Nagoya se encuentra disponible en: www.cbd.int/abs/text/.

10 El Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) es el primer acuerdo global que abarca todos los aspectos de la diversidad biológica: la conservación de la diversidad biológica, el uso sostenible de sus componentes y la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de los recursos genéticos. <https://www.cbd.int/>.

11 La UNESCO define el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) como: “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, el cual se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.” (UNESCO 2003).

dos alojados en lo profundo de la memoria colectiva” (Arizpe 2013). Frente a esta realidad, surge la necesidad de crear nuevas categorías conceptuales para proteger estos conocimientos. Propuestas como la de “patrimonio etnoambiental” plantean la integración de saberes tradicionales y biodiversidad en un marco donde se respeten tanto los derechos colectivos como los sistemas comunitarios (Burelli 2004). Por su parte, el concepto “patrimonio biocultural” (Boege 2021) surge como respuesta a la preocupación planteada en 2005 ante Naciones Unidas por grupos indígenas y comunidades locales, quienes denunciaron el aumento de la biopiratería y el despojo de sus conocimientos tradicionales.

La protección del patrimonio biocultural de los pueblos originarios, subraya la importancia de preservar aquellos saberes resultantes de una relación armónica entre naturaleza y cultura, en la cual la explotación de los recursos se realiza en equilibrio con su conservación. Estos conocimientos, así como los símbolos y tradiciones, han sido preservados y transmitidos a lo largo del tiempo por vía oral. En este marco, los saberes relacionados con el uso terapéutico de plantas endémicas constituyen un legado genético y biocultural fundamental, confiriéndole identidad y autodeterminación a los pueblos originarios, siendo también vital para la supervivencia humana. La industria farmacéutica se apropiá y patenta estos conocimientos, insertándolos en un sistema de comercialización que distorsiona los valores originarios de las comunidades.

Plantas sagradas, ganancias profanas: el negocio de la sanación en el neoliberalismo

La investigación sobre los psicodélicos ha seguido un camino orientado principalmente hacia la medicalización de los compuestos activos derivados de plantas consideradas sagradas en muchas culturas. Este proceso ha generado tensiones tanto en el ámbito científico como en los sectores culturales que han sido históricamente excluidos de estos desarrollos. A lo largo de más de seis décadas, la ciencia psicodélica ha mantenido una perspectiva alineada con los intereses del corporativismo farmacéutico, donde estas sustancias se inscriben en el marco del discurso médico y político occidental. Dicho enfoque ha ampliado el control de la medicina sobre la sociedad, sometiendo a la observación médica no solo los cuerpos, sino también los estados de conciencia y las conductas humanas (Foucault 1990). El discurso científico está alineado principalmente con los intereses del corporativismo farmacéutico donde la medicalización de los psicodélicos se inscribe en el contexto de la ciencia y política occidental.¹² Esta narrativa moldea el

12 En 1946, la Organización Mundial de la Salud (OMS) extendió el campo de acción de la medicina, abarcando diversos aspectos de la vida de las personas, tales como la economía,

fenómeno de la medicalización de la vida y la sociedad, involucrando tres actores principales: los pacientes, los médicos y la industria farmacéutica. En la actualidad, este fenómeno ha evolucionado hasta convertirse en una concepción de la salud vista como un próspero negocio internacional (Parra 2019).

En las últimas décadas, los psicodélicos han sido promovidos como una solución innovadora a la crisis de salud mental, con la promesa de liberar a los individuos de hábitos y creencias limitantes para facilitar su transformación personal. Sin embargo, autores como Davies, Pace y Devenot (2023) cuestionan esta visión optimista al señalar que la industria de los psicodélicos reproduce las mismas lógicas neoliberales, las cuales han caracterizado el mercado de los antidepresivos y otros fármacos psiquiátricos. Aunque su medicalización ha sido presentada como una vía emancipadora, en la práctica sigue ofreciendo respuestas individualizadas al sufrimiento, desviando la atención de sus causas estructurales, como la desigualdad económica, la precariedad laboral y la crisis ecológica. Así, los psicodélicos han sido absorbidos por un sistema mercantilizador de la salud mental y prioritario de la rentabilidad sobre el bienestar real de los pacientes (Davies *et al.* 2023).

Este fenómeno se inscribe en una tendencia histórica dentro de la psiquiatría, caracterizada por la expansión de diagnósticos y el creciente uso de tratamientos farmacológicos. Desde la consolidación del neoliberalismo en la década de los años 80, manuales como el DSM han aumentado significativamente la cantidad de trastornos mentales reconocidos. Según Davies (2022), el número de categorías diagnósticas ha pasado de 106 en los años 70 a más de 365 en la actualidad, facilitando la proliferación de tratamientos farmacológicos (Davies *et al.* 2023). La incorporación de los psicodélicos en este modelo no solo los estandariza bajo regulaciones estrictas, sino, también, margina otras formas de uso, como los enfoques comunitarios basados en tradiciones indígenas (Celidwen *et al.* 2023). En este contexto, la despolitización tiene un papel clave al reducir el sufrimiento humano a un problema individual, aislando de sus causas sociales y económicas. Al situar al individuo como el único responsable de su bienestar, la industria psicodélica refuerza un enfoque omitiendo las desigualdades estructurales y reforzando el paradigma neoliberal (Davies *et al.* 2023); esta estrategia garantiza que los psicodélicos sean introducidos en la sociedad sin cuestionar las estructuras de poder existentes.

Paralelamente, el auge de los psicodélicos responde a una lógica de productivización, en la cual la salud mental se valora principalmente por su capacidad de contribuir al rendimiento económico. Su incorporación en entornos laborales

la política y la sociedad. Esto llevó a identificar los términos «salud» y «bienestar» como sinónimos.

y militares busca optimizar la productividad de trabajadores y soldados, en lugar de atender las verdaderas causas del sufrimiento psíquico (Davies *et al.* 2023). A esta tendencia se suma la mercantilización del malestar, la cual transforma el sufrimiento en una oportunidad de negocio. La industria psicodélica ha experimentado un crecimiento exponencial en los últimos años, con proyecciones que estiman un mercado superior a los 10 mil millones de dólares para 2027 (Phelps, Shah y Lieberman 2022). Empresas como COMPASS Pathways han registrado patentes para cientos de condiciones de salud mental sin contar con evidencia clínica suficiente, evidenciando lo anterior cómo la rentabilidad prevalece sobre la eficacia terapéutica (Hausfeld y Nickles 2021).

Este modelo refuerza la descolectivización, al fragmentar la experiencia individual y disolver la comunidad como un factor clave en la sanación. Mientras que en las tradiciones indígenas los psicodélicos han sido utilizados en rituales colectivos, la industria moderna los ha transformado en productos de consumo, reforzando la individualización del bienestar (Davies *et al.* 2023). La narrativa promovida en la terapia psicodélica enfatiza la transformación personal como clave para el cambio social (Campbell 1968), pero omite que el sufrimiento no es solo un problema individual, sino que tiene raíces estructurales las cuales requieren respuestas colectivas. Los psicodélicos pueden contribuir realmente a una transformación significativa en la salud mental, pero, para esto, deben desvincularse de las lógicas neoliberales, las cuales actualmente los moldean. Sin un cambio en la estructura socioeconómica, estas sustancias corren el riesgo de convertirse en una herramienta más de ajuste al *statu quo*, en lugar de ser un catalizador para el cambio (Davies *et al.* 2023).

La industria farmacéutica y la psicoterapia, al promover una narrativa de control científico, han favorecido una mercantilización de las experiencias psicodélicas, despojando a estas prácticas de su contexto cultural originario, lo cual genera una apropiación de conocimientos desarrollados durante siglos en comunidades del Sur Global (Hauskeller 2022; Noorani 2020). El monopolio ejercido por estas instituciones sobre el uso clínico de los psicodélicos refleja una estructura de poder biopolítico, regulando sobre quiénes pueden acceder legalmente a dichas sustancias. Esto se justifica bajo argumentos de seguridad pública y salud, mientras los usos tradicionales y espirituales continúan criminalizados (Gammella 2005). Además, el discurso científico positivista, de carácter universalista y excluyente, establece una jerarquía epistémica deslegitimando los saberes ancestrales, manteniendo una dicotomía rígida entre naturaleza y cultura (De Souza Santos 2009; Latour 2011).

La situación en el contexto latinoamericano, particularmente en México, resulta paradigmática. Mientras especies vegetales como el peyote (*Lophophora williamsii*), *Salvia divinorum* (Epling y Játiva) y los hongos psilocibios (por ejem-

plo, *Psilocybe mexicana*), junto con compuestos químicos como la 5-MeO-DMT (obtenida del sapo *Incilius alvarius* o de plantas como *Anadenanthera peregrina*) forman parte de prácticas rituales ancestrales, el mercado global los ha convertido en bienes de alto valor comercial. Este fenómeno se enmarca bajo etiquetas como el “renacimiento de los psicodélicos”, justificando su sobrevaloración económica en ámbitos vinculados con el *New Age* (De la Peña 2018). Sin embargo, las legislaciones sobre drogas en la región continúan penalizando el cultivo y uso de estas plantas, hongos y sustancias psicoactivas en sus contextos tradicionales, lo cual favorece desproporcionadamente a industrias transnacionales en detrimento de las comunidades locales, quienes históricamente han custodiado estos recursos. Este desplazamiento simbólico y material, definido por los procesos de territorialización y desterritorialización (Deleuze y Guattari 2014), constituye un fenómeno cultural de alcance global. Las comunidades originarias son folklorizadas y romantizadas bajo un exotismo que trivializa sus conocimientos y rituales, resultando en una caricaturización de su patrimonio tangible e intangible. Al mismo tiempo, estas prácticas son incorporadas en espacios ajenos a sus significados originales, con fines turísticos o comerciales, lo cual despoja a las comunidades de sus derechos sobre sus propios saberes.

Estados alterados, estados controlados: el imperio biopolítico de la guerra contra las drogas

Joshua Falcon (2021) ofrece una perspectiva relevante al interpretar la guerra contra las drogas en Estados Unidos como una estrategia biopolítica, entendida como una forma de gobernanza regulando cuerpos y conciencias mediante el control de sustancias psicoactivas. En esta línea, Michel Foucault (1978, 2003 y 2007) define el biopoder como el conjunto de mecanismos mediante los cuales los gobiernos gestionan los aspectos biológicos de la población, organizando sus relaciones con la naturaleza y entre sí. Desde esta mirada, la guerra contra las drogas se configura como una tecnología de control, la cual restringe los estados de conciencia posibles al prohibir determinadas sustancias, limitando así tanto las formas de conocimiento como las experiencias subjetivas (Falcon 2021). La criminalización de compuestos como los psicodélicos no solo regula el acceso a estos estados alterados de percepción, sino que también construye al consumidor como una figura moralmente desviada o incluso como una amenaza a la seguridad nacional (Lovering 2015; Monteith 2018).

La regulación de estas sustancias tiene profundas raíces históricas. A finales del siglo XIX, comenzaron a implementarse las primeras leyes restringiendo el uso de drogas en Estados Unidos, como el impuesto federal sobre el opio y la morfina en 1890 (Redford y Powell 2016). Estas medidas se intensificaron con la

Ley Harrison de 1914, la cual regulaba la importación y venta de opiáceos y cocaína bajo estrictos criterios médicos (Caquet 2021). Sin embargo, fue en 1971 cuando la administración de Richard Nixon declaró una “Guerra contra las Drogas”, consolidando una política de control masivo sobre el uso de sustancias a través de la Ley de Sustancias Controladas (CSA) y la creación de la Administración para el Control de Drogas (DEA). Esta política estableció sentencias obligatorias para delitos relacionados con drogas y amplió la capacidad del aparato policial para perseguir a los infractores (Benavie 2012).

A lo largo de los años, estas medidas han afectado de forma desproporcionada a las comunidades racializadas, particularmente a las poblaciones negras y latinas. Durante la presidencia de Ronald Reagan, las penas por delitos no violentos relacionados con drogas se endurecieron, incrementando drásticamente las tasas de encarcelamiento en Estados Unidos. Esta masiva encarcelación, la cual aún persiste, ha perpetuado desigualdades estructurales, contribuyendo a que Estados Unidos tenga una de las tasas de encarcelamiento más altas del mundo (Alexander 2020; Kuzmarov 2018).

El impacto de esta política no se limita al ámbito penal. La guerra contra las drogas también afecta las formas de conocer el mundo, negando las dimensiones epistémicas y terapéuticas asociadas con los psicodélicos. Los compuestos psicodélicos, como los hongos que contienen psilocibina, han sido utilizados durante más de dos mil años por comunidades indígenas para resolver conflictos sociales, diagnosticar enfermedades y adquirir conocimientos especializados (Schultes, Hoffman y Rätsch 1998; Rätsch 2005). Sin embargo, estas prácticas han sido deslegitimadas por un discurso patologizante y criminalizador de los estados de conciencia alternativos. Tal exclusión se vincula con legados coloniales, en los cuales las autoridades europeas reprimieron tanto las prácticas espirituales como el uso de sustancias psicoactivas en diversos contextos (McKenna 1992).

La racionalidad biopolítica que sostiene la guerra contra las drogas en Estados Unidos continúa perpetuando una jerarquía epistémica, favoreciendo los intereses del Estado y de las industrias asociadas con el complejo farmacéutico penal. A través del control psicofarmacológico, se restringen las posibilidades de explorar formas de conocimiento y percepción diferentes, afectando tanto a las comunidades, quienes tradicionalmente han empleado estas sustancias, como a los individuos buscando alternativas terapéuticas. Foucault (1978) describe este fenómeno como una “anatomopolítica”, donde el cuerpo humano es vigilado, disciplinado y controlado por el aparato estatal. Es así como la guerra contra las drogas ha contribuido a sostener la desigualdad social y a limitar el acceso a estados de conciencia otros, los cuales podrían ofrecer beneficios epistémicos y terapéuticos. A pesar de haber implementado otros países políticas de

despenalización más racionales y económicamente viables (Nadelmann 1991 y 2014), Estados Unidos ha mantenido su enfoque punitivo, con pocas excepciones como la reciente despenalización de ciertas sustancias en Oregón.

Cuando el Sur cura y el Norte cobra: nuevas formas de apropiación y comercialización de saberes

La distinción hecha por Occidente entre las sustancias psicoactivas ha sido moldeada por factores políticos, lo cual ha restringido tanto su uso medicinal como sus aplicaciones en otros ámbitos. La interacción entre los contextos indígenas del Sur Global y la ciencia psicodélica del Norte Global se desarrolla en un escenario de globalización y transnacionalización, caracterizado por complejas dinámicas de poder y negociación entre actores locales y externos, así como por los condicionamientos políticos, económicos y sociales de ambas realidades.

En los pueblos originarios y otras culturas no occidentales, los enteógenos trascienden su dimensión química: su creación (selección rigurosa de especies), nombramiento (lenguajes rituales y tabúes lingüísticos) y distribución (redes de intercambio reguladas por jerarquías comunitarias) son actos impregnados de normas ético-espirituales (Labate y Cavnar 2014; Shepard, 2004). Estos procesos reflejan cómo las comunidades articulan su interpretación de la realidad, organizan relaciones de poder y negocian su lugar en el cosmos, en un marco en el cual Viveiros de Castro (1998) denomina “cosmopolítica”. Como señala Santos-Granero (2009), en las cosmologías amazónicas, las llamadas “plantas de poder” son concebidas como entidades con agencia, capaces de interactuar con dimensiones extrahumanas mediante relaciones dialógicas basadas en reciprocidad. Un ejemplo paradigmático es la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), considerada por pueblos como los yine o los shipibo-conibo como una *sacharuna* —término quechua para “persona vegetal”—. Según Luna (2011), su ingestión ritualizada opera como un puente de comunicación consciente con espíritus de la selva, mediado por *ícaros* (cantos sagrados) y restricciones dietéticas asegurando el respeto mutuo. Esta interacción no es un mero acto individual, sino un fenómeno colectivo donde la planta, lejos de ser un recurso pasivo, ejerce un rol activo como maestra (*plant teacher*), guiando a los participantes en la reconstrucción de narrativas comunitarias y la sanación de tejidos sociales fracturados.

La relación simbiótica entre humanos y enteógenos se extiende más allá de lo ritual: redefine la comprensión del cuerpo-territorio como un continuo inseparable. Como argumenta Latour (2009), en estas cosmovisiones no existe una división dicotómica entre “naturaleza” y “cultura”, sino una red de actantes humanos y no humanos que co-construyen agencias compartidas. Así, el uso tradicional de enteógenos no solo preserva conocimientos botánicos, sino que sustenta ecolo-

gías políticas donde lo sagrado y lo ecológico son dimensiones indivisibles. Esta perspectiva holística constituye un componente fundamental de su identidad colectiva.

La ciencia psicodélica ha recurrido a la observación de rituales y prácticas indígenas para enriquecer su comprensión sobre el uso de estas sustancias. No obstante, dichas narrativas han sido opacadas por la hegemonía de los métodos científicos occidentales y por la medicalización de los compuestos activos, un proceso impulsado por la experimentación en laboratorios y universidades prestigiosas del Norte Global. Este enfoque tiene como principal motivación el desarrollo de fármacos destinados a tratar enfermedades mentales, un concepto que difiere significativamente de las visiones ontológicas y epistemológicas de otras culturas sobre el cuerpo y la salud. La ciencia ha contribuido a este sesgo al *terrapizar* los enteógenos procedentes de diversas comunidades indígenas, con el propósito de aislar sus propiedades terapéuticas y reducirlas a mecanismos cerebrales (Labate *et al.* 2022). Esta perspectiva fragmenta los elementos místicos, socio-contextuales y personales de la experiencia psicodélica, permitiendo que estas sustancias se ajusten al modelo de producción del capitalismo farmacéutico. Paralelamente, se comercializan los saberes indígenas y sus prácticas, las cuales, a menudo, son idealizadas o romantizadas al ser presentadas en el marco del movimiento psicodélico global (Spiers *et al.* 2024).

La prohibición histórica de los enteógenos en Occidente ha dado lugar a una paradoja: las mismas sustancias que fueron —y en muchos casos aún son— criminalizadas bajo el marco de la guerra contra las drogas están siendo reintroducidas en el mercado mediante un modelo biomédico y capitalista. La ciencia psicodélica ha contribuido a legitimar su uso a través de investigaciones en laboratorios y su aplicación en tratamientos psiquiátricos, mientras que, de forma paralela, ha emergido una industria que extrae estas plantas y compuestos de sus contextos originales para satisfacer la creciente demanda del Norte Global. Como consecuencia de esto, se ha generado un mercado clandestino, el cual opera bajo dinámicas de exclusión y explotación. Así, el proceso de reintroducción de estas sustancias, lejos de eliminar la marginalización histórica, reproduce las desigualdades estructurales al tiempo que capitaliza el valor de los saberes y recursos de las comunidades originarias.

Resulta por ello indispensable abordar, a través de la investigación social, estas dinámicas de apropiación, exclusión y desigualdad. La ciencia psicodélica contemporánea, al operar bajo un modelo de racionalidad hegemónico, precisa abrirse a otras formas de conocimiento, integrando las construcciones ontológicas y epistemológicas de los pueblos originarios. Como sostiene Fotiou (2019), el reconocimiento de estas ontologías, las cuales perciben el cuerpo y la naturaleza de manera holística e interdependiente, podría transformar la forma en la

cual la ciencia aborda las sustancias psicoactivas. Además, es crucial explorar modelos de despenalización y regulación sin favorecer tan solo los intereses económicos y médicos del Norte Global, sino que también promuevan el respeto por los derechos culturales, territoriales y ambientales de las comunidades indígenas. La construcción de un marco ético, sostenible e inclusivo es necesaria para contrarrestar la explotación actual y garantizar que los beneficios del renacimiento psicodélico puedan ser compartidos de manera justa; como señala De Sousa Santos (2018): no puede haber justicia social sin justicia en el acceso a múltiples formas de conocimiento.

Estas plantas y sustancias, utilizadas por comunidades indígenas en contextos rituales durante siglos, han sido objeto de control estatal y apropiación cultural en el marco de políticas de prohibición globales (Redford y Powell 2016). A través de estas políticas, se ha restringido el acceso a estados de conciencia alternativos, perpetuando una hegemonía epistémica que desvaloriza los saberes ancestrales (Foucault 2007). La guerra contra las drogas en Estados Unidos ejemplifica esta estrategia biopolítica, al criminalizar a quienes utilizan sustancias psicoactivas fuera del ámbito médico autorizado. Este proceso no solo afecta a los usuarios, sino también a las comunidades productoras, las cuales ven sus prácticas tradicionales deslegitimadas y sus territorios sometidos a políticas de control y vigilancia (Alexander 2020). En América Latina, donde la producción de estas plantas y sustancias es parte del tejido cultural, las políticas de drogas han generado escenarios de conflicto y despojo, exacerbando las desigualdades sociales (Gamella 2005).

Además, el renacimiento psicodélico en el Norte Global ha consolidado nuevas formas de biopiratería. Los psicodélicos, ahora promovidos como tratamientos para la salud mental, son presentados como descubrimientos científicos, sin reconocer su origen en conocimientos indígenas. Este fenómeno de bioapropiación invisibiliza las aportaciones culturales de las comunidades y perpetúa el extractivismo epistémico (Celidwen 2021; Spiers *et al.* 2024). En este contexto, es necesario cuestionar cómo se estructuran los discursos regulatorios y científicos para mantener estas desigualdades estructurales. La relevancia del problema también se manifiesta en la expansión del turismo psicodélico, donde las prácticas rituales se convierten en espectáculos para consumidores del Norte Global. Esta dinámica de consumo refuerza una caricaturización de los saberes indígenas, reduciéndolos a mercancías exóticas (De la Peña 2018). A su vez, las comunidades locales quedan excluidas de los beneficios económicos generados por este mercado, lo cual agrava su vulnerabilidad socioeconómica.

En el ámbito político, el control sobre las sustancias psicoactivas refleja una tensión entre la soberanía de los pueblos originarios y los intereses corporativos transnacionales. Las regulaciones internacionales, diseñadas para proteger los

derechos de propiedad intelectual de las empresas, no han sido suficientes para salvaguardar los derechos colectivos de las comunidades productoras. Esto plantea un desafío urgente para los estudios sobre justicia epistémica y política de drogas (Aubertin y Moretti 2013).

Así, descolonizar la ciencia psicodélica implica no solo integrar saberes indígenas de manera ética y respetuosa, sino también cuestionar el enfoque exclusivo en los psicodélicos como objeto central de estudio y legalización, relegando otras sustancias clasificadas como drogas predominantemente consumidas por las poblaciones más vulnerables en el Norte y Sur Global fuera del debate del “potencial terapéutico”. Este sesgo podría perpetuar una visión selectiva y colonial de las sustancias psicoactivas, ignorando otras realidades de consumo, las cuales impactan de manera desproporcionada a los grupos más vulnerables.

Por último, la política de drogas debe ampliar su enfoque para abordar equitativamente todas las sustancias y contextos de consumo, desafiando así las jerarquías impuestas conservando estigmas y exclusiones históricas. Es crucial no limitar este proceso a una revisión superficial de las prácticas científicas y políticas actuales, sino que también fomente un diálogo inclusivo y sensible sobre las diversas formas de consumo de sustancias. Al hacerlo, podremos avanzar hacia políticas de drogas más justas y efectivas, las cuales no solo beneficien a algunos sectores sociales, sino que atiendan las necesidades reales y los derechos de todas las comunidades, especialmente de aquellas que han sido históricamente marginadas y afectadas por la discriminación racial y social.

Entre saberes y sustancias: tejiendo futuros desde la fricción

Si como afirma Boaventura de Sousa Santos: “no hay justicia social sin justicia cognitiva” (2018, 45), entonces las políticas de drogas deben ir más allá de la despenalización o la regulación clínica. Deben convertirse en plataformas vivas de fricción epistémica: espacios donde colisionen, se tensionen y co-produzcan los saberes indígenas, científicos y populares, en condiciones simétricas y no jerárquicas. Este enfoque exige reconocer las violencias históricas del extractivismo epistémico y reconfigurar nuestras relaciones con plantas, territorios y formas de vida (De la Peña 2018; Celidwen *et al.* 2022). Una política psicodélica intercultural podría estructurarse en torno a tres ejes clave: reconocimiento epistémico, autodeterminación territorial y corresponsabilidad transnacional.

Reconocimiento epistémico: más allá del principio activo

Implica aceptar que las plantas psicoactivas no solo contienen principios farmacológicamente activos, sino también —para múltiples pueblos originarios— el

estar inmersas en sistemas ontológicos, los cuales les confieren agencia, ética y vínculo. Como recuerda Viveiros de Castro (1998), en muchas cosmologías indígenas las plantas no son “recursos” sino personas no humanas, con quienes se entablan relaciones de reciprocidad. Este saber no debe ser tratado como folcloré, sino como conocimiento legítimo. Para ello, es indispensable integrar a sabedores tradicionales en comités de ética, procesos de investigación y sistemas de protección de conocimientos colectivos (Fotiou 2019; Labate y Cavnar 2014). La creación de comités de ética interculturales permitiría evaluar proyectos en diálogo con cosmovisiones locales (Labate y Feeney 2014). Además, urge fortalecer mecanismos de protección contra la biopiratería, reformando los sistemas de propiedad intelectual para priorizar derechos colectivos. Modelos como el *Registro peruano de conocimientos tradicionales asociados a la hoja de coca* (Decreto Supremo N° 003-2021-MINCETUR) ofrecen precedentes viables.

Autodeterminación territorial: soberanía biocultural

Los pueblos custodiadores de estos saberes durante generaciones deben tener soberanía sobre el uso, circulación y protección de las plantas que forman parte de su patrimonio biocultural. Esto implica reformular el marco legal, el cual criminaliza sus prácticas tradicionales mientras facilita el aprovechamiento corporativo. Como señala Boege (2021), reconocer el patrimonio biocultural exige repensar las categorías de propiedad intelectual desde formas de gestión comunal, basadas en la reciprocidad y no en la mercantilización. La criminalización del uso ceremonial del peyote o de la hoja de coca contrasta con la explotación lucrativa de sus derivados por parte de la industria. Ejemplos como la gestión comunitaria wixárika de los sitios sagrados de recolección de peyote en México muestran caminos viables para evitar su sobreexplotación por el turismo y la farmacéutica (Labate y Feeney 2014). Asimismo, marcos legales como el de Ecuador —el cual reconoce los derechos de la naturaleza en su Constitución (2008)— abren la posibilidad de reconocer a las plantas sagradas como sujetos (Gudynas 2019).

Corresponsabilidad transnacional: redistribución y reparación

Las industrias psicodélicas, los centros de investigación y los gobiernos del Norte Global tienen una deuda ética, política y económica con los pueblos de donde se han originado los saberes y sustancias que hoy mercantilizan. Es imperativo construir mecanismos de redistribución justa, incluyendo regalías, acceso gratuito a tratamientos, y fondos para fortalecer los sistemas de salud tradicionales. Como argumentan Celidwen *et al.* (2022), la bioética intercultural debe trascender

der el principio de “no dañar” y avanzar hacia la reparación, la reintegración y el respeto. Esto implica beneficios compartidos: las empresas lucrando con la psilocibina o la mescalina deberían considerar canalizar recursos hacia las comunidades guardianas de estos saberes, mediante regalías, apoyo a centros de medicina tradicional o alianzas de investigación justa (Oguamanam 2020). Existen ya precedentes: en Canadá, parte de los impuestos al cannabis se destinan a programas de salud mental para comunidades indígenas, en un modelo de fondos de reciprocidad gestionados por Health Canada (2023).

Finalmente, nada de esto será posible sin una crítica frontal a la colonialidad del saber (Quijano 2000), la cual aún estructura la ciencia psicodélica contemporánea. Superar las jerarquías que privilegian el conocimiento biomédico implica transformar nuestra noción de salud, sanación y relación. Los psicodélicos no son, en este marco, solo herramientas terapéuticas: son vehículos de rearticulación ontológica, capaces de reconfigurar las relaciones entre pueblos, cuerpos, territorios y mundos. Pero para ver florecer su potencial transformador, no basta con incluir epistemologías subalternas dentro del sistema existente. Es necesario rescribir el marco completo, desde su pluralidad constitutiva. Esto implica adoptar metodologías de investigación colaborativa, como la propuesta por Fotiou (2019), quien co-diseñó su estudio sobre ayahuasca junto con curanderos shipibo-konibo. También requiere implementar educación epistémica: formar operadores, investigadores y tomadores de decisiones en justicia cognitiva. La experiencia de la Corte Constitucional de Colombia, la cual incorpora el pensamiento indígena en decisiones sobre el yagé, es un ejemplo potente de esta posibilidad (Uprimny 2019).

Por último, desmontar la colonialidad del saber es también rehacer el vínculo. Solo desde políticas de drogas construidas en la intersección —no en la subordinación— de mundos, podremos imaginar futuros donde la curación no sea privilegio de unos pocos, sino un proceso colectivo, ritual y reparador. Frente al extractivismo, proponemos reciprocidad. Frente al control biopolítico, autodeterminación psicopolítica. Y frente al monopolio del saber, ecologías epistémicas que florezcan en diversidad para construir futuros verdaderamente plurales. **ID**

Referencias

- Agin-Liebes, G., Haas, T. F., Lancelotta, R., Uthaug, M. V., Ramaekers, J. G. y Davis, A. K. 2021. Naturalistic use of mescaline is associated with self-reported psychiatric improvements and enduring positive life changes. *ACS Pharmacology & Translational Science*, 4(2), 543-552. <https://doi.org/10.1021/acsptsci.1c00018>.
- Alexander, M. 2020. *The new Jim Crow: mass incarceration in the age of colorblindness*. Nueva York: The New Press.

- Arizpe, L. 2015. Patrimonio cultural intangible: los orígenes del concepto. En C. Amescua Chávez y H. Topete Lara (eds.), *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial: nuevas miradas*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 27-49.
- Arizpe, L. y Amescua, C. (eds.). 2013. *Anthropological perspectives on intangible cultural heritage*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-00855-4>.
- Aubertin, C. y Moretti, E. 2013. La biopiraterie, entre illégalité et illégitimité. En *Les marchés de la biodiversité*. Institut de Recherche pour le Développement, 269.
- Benavie, A. 2012. *Drugs: America's holy war*. Abingdon: Routledge.
- Bender, E. 2022. Finding medical value in mescaline. *Nature*, 609(7929), S90-S91. <https://doi.org/10.1038/d41586-022-02873-8>.
- Boege, E. 2021. *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable: construyendo territorio de vida con autonomía y libre determinación*. Puebla, Pue.: BUAP, INAH.
- Boumediene, S. 2016. *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du 'Nouveau Monde' (1492-1750)*. Vaulx-en-Velin: Les éditions des mondes à faire.
- Burelli, M. 2004. Le patrimoine ethno-environnemental: nouveau paradigme pour la définition des droits intellectuels autochtones. Presses Universitaires de La Nouvelle-Calédonie, 87-117.
- Callaway, J. C., Airaksinen, M. M., McKenna, D. J., Brito, G. S. y Grob, C. S. 1994. Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca. *Psychopharmacology*, 116(3), 385-387. <https://doi.org/10.1007/BF02245347>.
- Callaway, J. C., McKenna, D. J., Grob, C. S., Brito, G. S., Raymon, L. P., Poland, R. E., Andrade, E. N., Andrade, E. O. y Mash, D. C. 1999. Pharmacokinetics of hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of Ethnopharmacology*, 65(3): 243-256. [https://doi.org/10.1016/S0378-8741\(98\)00168-8](https://doi.org/10.1016/S0378-8741(98)00168-8).
- Callaway, J. C., Raymon, L. P., Hearn, W. L., McKenna, D. J., Grob, C. S., Brito, G. S. y Mash, D. C. 1996. Quantitation of N, N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids in human plasma after oral dosing with ayahuasca. *Journal of Analytical Toxicology*, 20(6), 492-497. <https://doi.org/10.1093/jat/20.6.492>.
- Campbell, J. 1968. *The hero with a thousand faces*. Princeton University Press.
- Caquet, Pierre E. 2021. France, Germany, and the origins of drug prohibition. *The International History Review*, 43(2): 207-225.
- Carhart-Harris, R. 2017. The entropic brain – Revisited. *Neuropharmacology*, 142: 167-178.
- CBD. 2012. *Protocole de Nagoya sur l'accès aux ressources génétiques et le partage juste et équitable des avantages découlant de leur utilisation relatif à la Convention sur la diversité biologique*. Convention Sur La Diversité Biologi-

- que Nations Unies, 26. <http://www.cbd.int/abs/doc/protocol/nagoya-protocol-fr.pdf>.
- Celidwen, C. et al. 2022. Ethical principles of traditional indigenous medicine to guide western psychedelic research and practice. *The Lancet Regional Health – Americas*, 18, 100410. <https://doi.org/10.1016/j.lana.2022.100410>.
- Celidwen, C. et al. 2023. Indigenous voices in the psychedelic renaissance: ethical considerations and cultural appropriation. *Journal of Psychedelic Studies*.
- Celidwen, Y. 2021. Connected and embedded. *One Earth Sangha*, 20 de junio. <https://oneearthsangha.org/articles/connected-and-embedded/>.
- Davies, J. 2022. *Sedated: how modern capitalism created our mental health crisis*. Atlantic Books.
- Davies, J., Pace, B. y Devenot, N. 2023. Beyond the psychedelic hype: exploring the persistence of the neoliberal paradigm. *Journal of Psychedelic Studies*, 7(S1): 9-21.
- Davies, J., Pace, C. y Devenot, N. 2023. The psychedelic revival and the neoliberal medicalization of mental health. *Health: An Interdisciplinary Journal*.
- Davis, A. K., Barrett, F. S., May, D. G. et al. 2021. Effects of psilocybin-assisted therapy on major depressive disorder: a randomized clinical trial. *JAMA Psychiatry*, 78(5): 481-489.
- De la Peña, G. 2018. Nueva Era, neochamanismo y utopía psicodélica. En Steill, A., De la Torre, R. y Toniol, R. (coords.), *Entre trópicos. Diálogos de Estudios Nueva Era en México y Brasil*. México: CIESAS y El Colegio de San Luis, Publicaciones de la Casa Chata
- De Sousa Santos, B. 2004. *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. Fondo de Cultura Económica.
- De Sousa Santos, B. 2009. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI / Clacso.
- De Sousa Santos, B. 2014. *Epistemologies of the South: justice against epistemocide*. Routledge. ISBN: 978-1612055459.
- De Sousa Santos, B. 2018a. *Construyendo las epistemologías del Sur. Antología esencial. Volumen I: Para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO.
- De Sousa Santos, B. 2018b. *El fin del imperio cognitivo: la afirmación de las epistemologías del sur*. Madrid: Akal.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 2014. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos.
- Dev, L. 2018. Plant knowledges: indigenous approaches and interspecies listening toward decolonizing ayahuasca research. In B. C. Labate y C. Cavnar (eds.), *Plant medicines, healing and psychedelic science*. Springer, 185-204.
- Epling, C. y Játiva, C. D. 1962. *Salvia divinorum* (Lamiaceae). *Brittonia*, 14(3): 247-

251. <https://doi.org/10.2307/2805071>.
- Falcon, J. 2021. Situating psychedelics and the war on drugs within the decolonization of consciousness. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 20(2): 151-170.
- Faudre, P. 2020. Making medicine with *Salvia divinorum*: competing approaches and their implications. *Medical Anthropology*. <https://doi.org/10.1080/01459740.2020.1814772>.
- Feinberg, B. 2018. Undiscovering the pueblo mágico: lessons from Huautla for the psychedelic renaissance. En B. C. Labate y C. Cavnar (eds.), *Plant medicines, healing and psychedelic science*. Springer, 37-54.
- Foucault, M. 1990. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- Fotiou, E. 2010. Encounters with sorcery: an ethnographer's account. *Anthropology and Humanism*, 35(2): 192-203. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1409.2010.01066.x>
- Fotiou, E. 2012. Working with “la medicina”: Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23(1): 6-27. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01054.x>
- Fotiou, E. 2016. The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2): 151-179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Fotiou, E. 2019. Technologies of the body in contemporary Amazonian shamanism: implications for future research. *Human Ecology*, 47(1): 145-151. <https://doi.org/10.1007/s10745-018-0043-6>.
- Foucault, M. 1978. *The history of sexuality*. Nueva York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1990. *The history of sexuality: an introduction, vol. 1*. Traducción de R. Hurley. Vintage Books.
- Foucault, M. 2003. *Society must be defended: lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Nueva York: Picador.
- Foucault, M. 2006. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 2007. *Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Gamella, J. F. 2005. *Prohibición, despenalización, legalización. Tres modelos en el control jurídico y político de las drogas ilegales*. Universidad de Granada. https://www.ararteko.eus/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_2567_1.pdf.
- Genet Guzmán, Mauricio y Labate, Beatriz. 2019. Reflexiones sobre la expansión y legalidad del campo peyotero en México. *Frontera norte*, 31: e2060. (Epub 5 de febrero, 2020). <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2060>.
- George, J. R., Michaels, T. I., Sevelius, J. y Williams, M. T. 2019. The psychedelic renaissance and the limitations of a white-dominant medical framework: a

- call for indigenous and ethnic minority inclusion. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1): 4-15. <https://doi.org/10.1556/2054.2019.015>
- George, J. R., Michaels, T. I., Sevelius, J. y Williams, M. T. 2020. The psychedelic renaissance and the limitations of a white-dominant medical framework: a call for indigenous and ethnic minority inclusion. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1): 4-15. <https://doi.org/10.1556/2054.2019.015>.
- Gudynas, E. 2019. *Derechos de la naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: RedGE.
- Hausfeld, L. y Nickles, D. 2021. *Patents, monopolies, and psychedelics: the battle for access and innovation*. Chacruna Institute.
- Hauskeller, C. 2022. De las sombras a la luz, los psicodélicos y los poderes institucionales. *Reflexiones Marginales*, 67.
- Health Canada. 2023. *Cannabis revenue and indigenous health programs*. Gobierno de Canadá. <https://www.canada.ca/en/health-canada/services/cannabis/revenue-indigenous-programs.html>.
- Hoffer, A. y Osmond, H. 1961. A card sorting test helpful in making psychiatric diagnosis. *Journal of Neuropsychiatry*, 2: 306-330.
- Hoffer, A. y Osmond, H. 1961. The use of psychedelic agents in psychotherapy. *Journal of Mental Science*, 107(448): 503-516. <https://doi.org/10.1192/bjp.107.448.503>.
- Kuzmarov, J. 2018. The cultural politics of drug prohibition in the U.S. *Critical Criminology*, 26(2): 245-260. <https://doi.org/10.1007/s10612-018-9404-0>.
- Labate, B. C. et al. 2022. Plant knowledges: indigenous approaches and interspecies listening toward decolonizing ayahuasca research. En B. C. Labate y C. Cavnar (eds.), *Plant medicines, healing and psychedelic science*. Cham, Suiza: Springer, 185-204.
- Labate, B. C. y Cavnar, C. (eds.). 2014a. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199341191.001.0001>.
- Labate, B. C. y Cavnar, C. 2014b. *The therapeutic use of ayahuasca*. Berlín, Alemania / Nueva York, NY: Springer.
- Labate, B. C. y Feeney, K. 2014. Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: implications and challenges. *International Journal of Drug Policy*, 25(6): 901-909. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2014.01.019>.
- Latour, B. 2009. *Nunca fuimos modernos. Memorias del grupo de Estudio CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad)*. Flacso-Ecuador.
- Latour, B. 2011. Politics of nature: East and West perspectives. *Ethics and Global Politics*, 4(1): 1-10. <https://doi.org/10.3402/egp.v4i1.6373>.
- Levitsky, S. y Way, L. 2004. Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo. *Estudios Políticos*, 24: 159-176.

- Lovering, T. 2015. Moral panic and drug use in contemporary media discourse. *Journal of Drug Issues*, 45(3): 292-308.
- Luna, L. E. 2011. Indigenous and mestizo use of ayahuasca: an overview. *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, 2: 01-21.
- Marchese, D. 2023. What psychedelic therapy can teach us about ourselves. *The New York Times Magazine*.
- McCulloch, D. E. W., Grzywacz M. Z., Madsen M. K. et al. 2021. A quantitative and qualitative report of psilocybin induced mystical-type experiences and their relation to lasting positive effect. <https://doi.org/10.31234/osf.io/xqzu2>.
- McKenna, T. 1992. *Food of the gods: the search for the original tree of knowledge*. Nueva York: Bantam Books.
- Mithoefer, M., Wolfson, P. y Bershad, A. 2022. Psychedelics and psychotherapy: the healing potential of expanded States. *Current Topics in Behavioral Neurosciences*, 56: 1-15. https://doi.org/10.1007/7854_2022_340.
- Monteith, S. 2018. The cultural politics of drug prohibition in the U.S. *Critical Criminology*, 26(2): 245-260.
- Nadelmann, E. 1991. America's drug problem: alternative perspectives, alternative futures. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 45(3): 24-40.
- Nadelmann, E. 2014. Drug prohibition in the United States: costs, consequences, and alternatives. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy*, 5(8): 783-808.
- Narby, J. 1999. *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge*. Ed.: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
- Nichols, D. E., Johnson, M. W. y Griffiths, R. R. 2017. Psychedelics as medicines: an emerging new paradigm. *Clinical Pharmacology & Therapeutics*, 101(2): 209-219. <https://doi.org/10.1002/cpt.557>.
- Noorani, T. 2020. Making psychedelics into medicines: the politics and paradoxes of medicalization. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1): 34-39. <https://doi.org/10.1556/2054.2020.00123>.
- Noorani, Tehseen. 2020. Making psychedelics into medicines: the politics and paradoxes of medicalization. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1): 34-39. <https://doi.org/10.1556/2054.2020.00123>.
- Nutt, D. 2020. *Drugs without the hot air: minimising the harms of legal and illegal drugs*. Cambridge: UIT Cambridge.
- Nutt, D. y Carhart-Harris, R. 2021. The current status of psychedelics in psychiatry. *JAMA Psychiatry*, 78(2): 121-122. <https://doi.org/10.1001/jamapsychiatry.2020.2171>.
- Oguamanam, C. 2020. *Intellectual property in global governance: a developmental perspective*. Nueva York: Routledge.
- Olvera Hernández, N. 2011. *De las yerbas que emborrachan: un estudio diacrónico*.

- co de los usos, visiones y prohibiciones de los psicodislépticos.* Tesis de licenciatura en etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Pace, B. A. y Devenot, N. 2021. Right-wing psychedelia: case studies in cultural plasticity and political pluripotency. *Frontiers in Psychology*, 12: 733185. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.733185>.
- Parra Sáez, J. 2019. La medicalización de la vida y la sociedad contemporánea: origen, participantes y consecuencias. *Bajo Palabra*, 22: 221-238. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.011>.
- Phelps, J. 2017. Developing guidelines and competencies for the training of psychedelic therapists. *Journal of Humanistic Psychology*, 57(5): 450-487. <https://doi.org/10.1177/0022167817711304>.
- Phelps, J., Shah, R. y Lieberman, D. 2022. *Psychedelics industry insight report*. Psychedelic Science Funders Collaborative.
- Pollan, M. 2018. *How to change your mind: what the new science of psychedelics teaches us about consciousness, dying, addiction, depression, and transcendence*. Nueva York: Penguin Press.
- Quijano, A. 2000. Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3): 533-580. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>.
- RAFI. 1994. COPs... and robbers... transfer-sourcing indigenous knowledge. Pirating medicinal plants. *Occasional Paper Series*, 1(4): 20. <http://www.etc-group.org/content/volume-1-4-pirating-medicinal-plants>.
- Rätsch, C. 2005. *The encyclopedia of psychoactive plants: ethnopharmacology and its applications*. Inner Traditions/Bear & Co. ISBN: 978-089281978-2.
- Redford, K. y Powell, G. 2016. The origins of drug prohibition. *The International History Review*, 43(2): 207-225.
- Reiff, C. M., Richman, E. E., Nemerooff, C. B., Carpenter, L. L., Widge, A. S., Rodríguez, C. I., ... y McDonald, W. M. 2020. Psychedelics and psychedelic-assisted psychotherapy. *American Journal of Psychiatry*, 177(5): 391-410. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2019.19010035>
- Santos-Granero, F. 2009. *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. University of Arizona Press. ISBN: 978-0816527096.
- Schultes, R. E. y Hofmann, A. 1992. *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Healing Arts Press.
- Schultes, R. E. y Raffauf, R. F. 1992. *Vine of the soul: medicine men, their plants and rituals in the Colombian Amazonia*. Nuevo México: Synergetic Press.
- Schultes, R. E., Hofmann, A. y Rätsch, C. 1998. *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. 2a ed. Healing Arts Press. ISBN: 978-089281979-9.
- Shepard, G. H. 2004. A sensory ecology of medicinal plant therapy in two Ama-

- zonian societies. *American Anthropologist*, 106(2): 252-266. <https://doi.org/10.1525/aa.2004.106.2.252>.
- Shiva, V. 1997. *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*. Ontario: Between the Lines.
- Smith, W. R. y Appelbaum, P. S. 2021. Two models of legalization of psychedelic substances: reasons for concern. *JAMA*, 326(8): 697-698. <https://doi.org/10.1001/jama.2021.12481>.
- Spiers, N., Labate, B. C., Ermakova, A. O., Farrell, P., González Romero, O. S., Gabriell, I. y Olvera, N. 2024. Indigenous psilocybin mushroom practices: an annotated bibliography. *Journal of Psychedelic Studies*, 8(1): 3-25. <https://doi.org/10.1556/2054.2023.00297>
- Tone-Pah-Hote, J. 2022. The commercialization of biospecimens from indigenous peoples: a scoping review of benefit-sharing. *Frontiers in Medicine*, 9: 978826. <https://doi.org/10.3389/fmed.2022.978826>
- Tupper, K. y Labate, B. 2015. Ayahuasca, psychedelic studies and health sciences: the politics of knowledge and inquiry into an Amazonian plant brew. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(2): 71-80. <https://doi.org/10.2174/187447370866150107155042>.
- UNESCO. 2003. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. <https://ich.unesco.org/es/convención>.
- Uprimny, R. 2019. Justicia intercultural y diálogo de saberes: el caso del yagé y la Corte Constitucional de Colombia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 34: 3-30. <https://doi.org/10.7440/antipoda34.2019.01>.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3): 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>.
- Watts, R., Day, C., Krzanowski, J., Nutt, D. y Carhart-Harris, R. 2017. Patients' accounts of increased "connectedness" and "acceptance" after psilocybin for treatment-resistant depression. *Journal of Humanistic Psychology*, 57(5): 520-564. <https://doi.org/10.1177/0022167817709585>.
- Znamenski, A. A. 2007. *The beauty of the primitive: shamanism and Western imagination*. Oxford University Press.