



**UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL TÁCHIRA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS
ESCUELA DE DERECHO
CÁTEDRA DE SEMINARIO**

**IDENTIFICACIÓN DE LOS SUPUESTOS DE USO LÍCITO DE
AYAHUASCA EN VENEZUELA**

Trabajo de Grado para optar al Título de Abogado

Línea de investigación: Derechos Humanos

Autor: Óscar Rogelio Aguirre Márquez

Tutor: Jesús Gerardo Díaz

San Cristóbal, Junio de 2020.

A Dios.

A mis padres, por el tiempo.

A Beatriz, por la idea y el sacrificio.

Tu frente lleva pensamientos

Y drogas silvestres

Es una cesta y una cúpula.

Teófilo Tortolero

AGRADECIMIENTO

Gracias a Jesús Montoya, por la poesía, el portugués y la amistad.

Gracias a Andrea Patiño, por las conversaciones, la amistad y la ayuda.

Gracias a Estefany Sánchez, por el tiempo, la amistad y la compañía en el Derecho.

Gracias a Hjalmer Castro y a Xiomara Márquez, por el hogar, el alimento y el aprendizaje doméstico durante estos cinco años.

Gracias a Francy Márquez, por la vida.

Gracias a Beatriz Amundaray, por la compañía, la permanencia y el sueño.

Gracias a Gerardo Díaz, por la oportunidad.



**UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL TÁCHIRA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS
ESCUELA DE DERECHO
CÁTEDRA DE SEMINARIO**

APROBACIÓN DEL TUTOR

Por la presente hago constar que he leído el Proyecto de Trabajo de Grado presentado por Óscar Rogelio Aguirre Márquez para optar al Título de Abogado cuyo título es **“IDENTIFICACIÓN DE LOS SUPUESTOS DE USO LÍCITO DE AYAHUASCA EN VENEZUELA”**.

Así mismo hago constar que acepto asesorar al estudiante, en calidad de tutor, durante el desarrollo del trabajo hasta su presentación final y evaluación.

En San Cristóbal, a los 15 días del mes de Abril de 2020.

Jesús Gerardo Díaz

C.I V-12.972.878



UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL TÁCHIRA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS
ESCUELA DE DERECHO
CÁTEDRA DE SEMINARIO

ACEPTACIÓN DEL JURADO

Por la presente hacemos constar que el Trabajo de Grado presentado por **Aguirre Márquez Óscar Rogelio**, para optar por el Título de abogado, cuyo título es **“IDENTIFICACIÓN DE LOS SUPUESTOS DE USO LÍCITO DE AYAHUASCA EN VENEZUELA”**, es aprobado en nombre de la Universidad Católica del Táchira por el siguiente Jurado Examinador. En San Cristóbal, a los 20 días del mes de junio del año 2020.

Nicolás Duque

Ana Isabel Ochoa

Fabio Ochoa

INDÍCE GENERAL

	PP
AGRADECIMIENTO	iii
APROBACIÓN DEL TUTOR.....	iv
ACEPTACIÓN DEL JURADO	v
RESUMEN.....	xi
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	6
ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE RITUAL RELIGIOSO.....	6
1.1 NOTA PRELIMINAR	6
1.2 ACERCAMIENTO AL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN	6
1.2.1 Etimología.....	6
1.2.2 Presencia de la religión en la humanidad	7
1.2.3 Problemática al plantear la noción de religión.....	8
1.2.4 Nociones parcializadas	9
1.2.4.1 Distintas concepciones.	9
1.2.4.2 Predominancia de occidente.....	10
1.2.4.3 Magia y Religión.....	12
1.2.5 Posiciones teóricas contradictorias sobre la noción de religión	13
1.2.6 La noción de religión	17
1.3 ACERCAMIENTO A UN ESTUDIO DE LO SAGRADO	18
1.3.1 Noción de sagrado.....	18
1.3.2 Contraposición sagrado-profano.....	20
1.3.2.1 Noción de profano.....	20
1.3.2.2 La percepción de la realidad a través de lo sagrado.....	21
1.4 ACERCAMIENTO AL ESTUDIO DE LOS RITUALES	24
1.4.1 Discusión sobre la noción de ritual	24
1.4.2 El ritual religioso.....	30
1.4.2.1 Sujetos o roles del ritual.....	30
1.4.2.2 Etapas del ritual religioso	32

CAPÍTULO II.....	34
DEFINICIÓN DE MEDICINA TRADICIONAL INDÍGENA	34
2.1 NOCIÓN DE INDÍGENA	34
2.1.1 El indio	34
2.1.2 Dificultad al precisar la noción de indígena.....	35
2.2 LA SALUD.....	39
2.2.1 Complejidad de la noción de salud	39
2.2.2 Algunas nociones de salud	45
2.3 LOS SISTEMAS DE SALUD.....	48
2.4 MEDICINA TRADICIONAL INDÍGENA.....	51
2.4.1 Noción.....	51
2.4.2 Actores de la medicina tradicional indígena.....	55
2.4.2 Influencia de lo indígena en la medicina tradicional.....	56
2.4.4 La práctica medicinal o terapéutica.....	58
2.4.5 Fitoterapia.....	59
2.4.6.1 Las plantas y la medicina.....	62
2.4.6.2 Ciencias afines.....	63
2.4.6.3 Riesgos de la fitoterapia.....	64
CAPITULO III.....	67
CONCEPTUALIZACIÓN DE LA AYAHUASCA.....	67
3.1 NOTAS PRELIMINARES - LAS PLANTAS SAGRADAS.....	67
3.1.1 Plantas o sustancias sagradas en la historia	68
3.1.2 Plantas sagradas en Latinoamérica.....	69
3.2 NOCIÓN DE AYAHUASCA.....	71
3.4 INGREDIENTES Y PREPARACIÓN.....	71
3.4.1 Especies vegetales	72
3.4.2 Distintos tipos de ayahuasca	74
3.4.3 Preparación.....	75
3.5 EVOLUCIÓN HISTÓRICA	76
3.5.1 Posible origen	76
3.5.2 Primeros contactos	78

3.5.3 Vegetalismo	79
3.5.4 Iglesias ayahuasqueras	81
3.5.4.1 Santo Daime.	81
3.5.4.2 União do Vegetal.....	84
3.5.4.3 Barquinha.....	86
3.5.5 Globalización	87
3.5.5.1 Turismo ayahuasquero.	88
3.5.5.2 El neochamanismo y yagé	90
3.5.5.3 Psicoterapia y yagé.....	91
3.5.5.4 Ayahuasca como instrumento para el delito	93
3.5.5.5 Posiciones internacionales sobre la ayahuasca.....	94
3.6 FARMACOLOGÍA DE LA AYAHUASCA.....	95
3.6.1 Composición química.....	96
3.7 EFECTOS DE LA AYAHUASCA.....	97
3.7.1 Nota introductoria.....	97
3.7.2 Efectos en el consumo.....	98
3.7.2.1 Estados alterados de consciencia.....	98
3.7.2.2 Consecuencias físicas	100
3.7.3 Efectos a corto plazo.....	101
3.7.3.1 Físicos y sensoriales.....	101
3.7.3.2 Emocionales.	102
3.7.3.3 Cognitivos	103
3.7.3.4 Relaciones interpersonales.....	103
3.7.3.5 Disipación de efectos.	104
3.7.3.6 Desarrollo de recursos.	104
3.7.3.7 Procesos de cambio.....	104
3.7.4 A largo plazo	105
3.7.5 Efectos controversiales.....	109
3.7.5.1 Brotes psicóticos.	109
3.7.5.2 Muertes.	112
3.7.5.3 Milagros.	112

3.8 MODALIDADES DE USO DE LA AYAHUASCA.....	113
3.8.1 Tradicional	113
3.8.2 Mestizo.....	115
3.8.4 Neochamánico	117
3.8.5 Recreativo.....	119
3.9 ANÁLOGOS DE AYAHUASCA.....	120
3.10 NATURALEZA JURÍDICA DE LA AYAHUASCA	121
3.10.1 El problema de la naturaleza jurídica.....	121
3.10.2 Controversia al definir la naturaleza jurídica de la ayahuasca ...	122
3.10.2.1 Concepción de las sustancias visionarias.....	123
3.10.2.1.1 Psicoactivo.....	123
3.10.2.1.2 Droga.....	124
3.10.2.1.2.1 Abuso de drogas.....	128
3.10.2.1.2.1 La adicción.....	129
3.10.2.2 Ayahuasca y la terminología.....	130
3.10.3 Características jurídicas de la ayahuasca.....	132
CAPITULO IV.....	135
ANÁLISIS DEL MARCO REGULATORIO DE LA AYAHUASCA EN VENEZUELA.....	135
4.1 COMENTARIOS SOBRE LA REGULACIÓN JURÍDICA NACIONAL DE LA AYAHUASCA	135
4.1.1 Laguna jurídica	135
4.1.2 Soluciones al problema de las lagunas.....	139
4.1.2.1 Analogía.....	140
4.1.2.2. Principios generales del Derecho.....	143
4.2 DERECHOS RELACIONADOS CON EL USO DE AYAHUASCA	146
4.2.1 Derecho a la salud	146
4.2.2 Derecho a la medicina tradicional indígena	151
4.2.3 Derecho a la libertad religiosa.....	156
4.2.4 Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad	162
4.2.5 Regulación de DMT en Venezuela	166
4.2.5.1 Regulación Internacional.....	166

4.2.5.2 Regulación interna.	175
4.3 CONFLICTOS NORMATIVOS.....	176
4.3.1 Soluciones a los conflictos normativos.....	179
4.3.1.1. Criterios para la solución de las antinomias.....	180
4.3.1.2 La ponderación.	181
4.3.2 Conflictos entre normas relacionadas con el uso de ayahuasca.	184
4.3.2.1 Libertad religiosa contra la regulación de la DMT.	186
4.3.2.2 Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad contra la regulación de la DMT.	186
4.3.2.3. Derecho a la salud contra la regulación de la DMT.....	187
4.3.2.4 Derecho a la medicina tradicional indígena contra la regulación de la DMT.	188
4.3.2.5 La limitación del uso a la medicina tradicional indígena y el principio de universalidad de la salud.	190
CAPÍTULO V.....	192
CONCLUSIONES	192
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	196



UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL TÁCHIRA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS
ESCUELA DE DERECHO
CÁTEDRA DE SEMINARIO

Identificación de los supuestos de uso lícito de ayahuasca en Venezuela

Autor: Aguirre, Óscar

Tutor: Díaz, Gerardo

Año: 2020

RESUMEN

La ayahuasca o yagé es un brebaje psicoactivo derivado de la liana amazónica *Banisteriopsis Caapi* y algún ingrediente con el componente psicoactiva dimetiltriptamina, usualmente las hojas del arbusto *Psychotria Viridis*. Es utilizada tradicionalmente por pueblos indígenas latinoamericanos como medicina, planta sagrada y elemento de autoidentificación comunitaria, aunque en la actualidad su uso se extiende por más de 50 países, y por consecuencia, se ha mencionado en el debate público, cuestionando su licitud. Así, los convenios internacionales sobre drogas han sido la base de su regulación, no obstante, estos no mencionan directamente al brebaje, sino a su componente psicoactivo. Por esta razón, algunos órganos internacionales han emitido opiniones a favor de la licitud del yagé, por lo que a primera vista no existe seguridad jurídica acerca a su regulación. En este sentido, la presente investigación se enfoca en identificar los supuestos de uso lícito de ayahuasca en Venezuela la cual, a través de un trabajo monográfico, documental y descriptivo, ha concluido reconociendo dos modalidades lícitas: el uso tradicional indígena, enmarcado en los derechos de los pueblos indígenas y el carácter pluricultural y multiétnico de la nación, así como del principio de universalidad de la salud; y el restringido uso neochamánico medicinal.

Descriptores: Ayahuasca, Medicina tradicional indígena, Sustancia psicotrópica, Ritual religioso, Conflicto normativo

INTRODUCCIÓN

Existe una práctica ancestral en la Amazonia, denominada la toma de ayahuasca o yagé, la cual consiste en un brebaje a base de lianas, usado como instrumento de desarrollo espiritual y medicina tradicional de las culturas aborígenes latinoamericanas. Originalmente, la ayahuasca radica en un ritual chamánico de comunidades indígenas, sin embargo, hoy día es ingerida también por personas ajenas a estas comunidades, residentes del campo o la ciudad. En algunos casos, esta experiencia es realizada en la clandestinidad, puesto que en algunos Estados es penalizada, esto en razón de que la toma del yagé, además de sus efectos psicoactivos, produce ciertas contraindicaciones como posible envenenamiento, debilidad y vómito, llegando a ser considerada una droga ilícita y letal en ocasiones, un riesgo para la salud pública.

A causa de dicha clandestinidad la ayahuasca se consume en condiciones inseguras, sus practicantes pueden desconocer al sujeto que lidera la toma, por lo tanto, muchas veces ignoran si es realmente un chamán, si ha usado los ingredientes adecuados para la elaboración del brebaje, o si la persona tiene el conocimiento y la precaución necesaria para dirigir un ritual ayahuasquero. Por otra parte, los avances de la globalización y el fenómeno del comercio de plantas ancestrales han ocasionado el surgimiento de nuevos tipos de chamanes, quienes llevan las prácticas psicoactivas indígenas a espacios urbanos, distanciando al yagé de su uso originario. Esto deviene en nuevas formas y finalidades de las técnicas chamánicas, algunas distintas entre sí, como el uso psicoterapéutico para drogodependientes o el uso recreativo.

Además de la globalización y del cambio de contexto para el consumo del yagé, se presume que tales hechos tienen origen en la situación de incertidumbre sobre la licitud de la ayahuasca. En efecto, los organismos internacionales realizan interpretaciones contradictorias de los convenios

relativos a la regulación y fiscalización de estupefacientes, dentro de los cuales se encuentran prohibidos los componentes químicos del brebaje; no obstante, disposiciones admiten su uso en algunos escenarios. En lo que respecta al Derecho venezolano, existe una aparente indeterminación de las prácticas terapéuticas aborígenes, pues a pesar de que en su ordenamiento jurídico se consagra el derecho a la salud y al uso de medicina indígena, no hay claridad sobre las diversas y controvertidas formas de ejercer tales derechos.

Si no se corrigen dichas situaciones se mantendría la inseguridad jurídica sobre la licitud del uso del yagé, lo cual impediría el acceso a posibles pacientes para ser tratados con medicina alternativa cualificada. Además, aumentaría la ambigua persecución penal por parte de los Estados a los consumidores de ayahuasca, así como las tomas clandestinas, ocasionando que la salud de los practicantes esté en riesgo por no existir una regulación sobre su uso. En este sentido, podrían surgir más casos de intoxicación, sobredosis y muertes. Además -de ser ilícita- se estaría ante la posible comisión de delitos por traficar una sustancia probablemente nociva. También, puede que el uso ritual de la ayahuasca pierda su esencia ancestral, terapéutica y religiosa, extinguiendo así el conocimiento concerniente a la elaboración del brebaje por ceder ante el consumo recreativo de dicha bebida.

Este pronóstico pudiera evitarse con la unificación del tratamiento jurídico del yagé a través de convenios internacionales precisos sobre las plantas indígenas usadas en los rituales ayahuasqueros, corrigiendo la proliferación de opiniones contradictorias, probablemente basadas en prejuicios a los elementos psicoactivos de tales plantas. Otra manera de impedir los inconvenientes descritos, involucraría que la República Bolivariana de Venezuela establezca una regulación especial al uso de la ayahuasca y demás prácticas similares que tienen vida dentro de su espacio geográfico; es decir, dilucidar su licitud, ya sea al reglamentar su uso por el probable aporte

terapéutico, cultural y religioso, o tipificar como delito su elaboración y tráfico, a fin de evitar mayores perjuicios en la salud pública.

Tomando en cuenta lo expuesto se formula la interrogante: ¿Cuáles son los supuestos de uso lícito de la ayahuasca en Venezuela? Y, de ella se desprenden, a su vez las preguntas: ¿Qué es la ayahuasca? ¿Qué es una práctica medicinal indígena? ¿Qué es un ritual religioso? ¿Cuál es el marco regulatorio de la ayahuasca en Venezuela? De las cuales surgen los objetivos de la investigación. Así, el objetivo general es identificar los supuestos de uso lícito de la ayahuasca en Venezuela, el cual se desarrolla con los objetivos específicos: analizar la noción de ritual religioso, definir medicina tradicional indígena, conceptualizar ayahuasca y analizar el marco normativo de la ayahuasca en Venezuela.

Dicho así, los objetivos parten de un fenómeno general, el ritual religioso, para definir con anterioridad distintas categorías que resultan útiles al momento de estudiar a fondo al yagé. En el primer capítulo, el lector paseará por distintos conflictos entre conceptos como religión, ritual y la contraposición entre lo sagrado y lo profano, intentando esquivar nociones parcializadas de cada uno de estos fenómenos para garantizar un mayor acercamiento a las distintas religiones dominantes del mundo, así como los nuevos movimientos religiosos tradicionalmente excluidos.

En el segundo capítulo, se observa la dicotomía entre lo moderno y lo ancestral, partiendo desde una comparación de las nociones de indio, aborigen, tribu e indígena. También se contrastan los sistemas de salud modernos y tradicionales, sus actores, beneficios, perjuicios, así como concepciones peyorativas de cada uno de ellos. Por las características del objetivo, se hace énfasis en el carácter tradicional de la medicina indígena, partiendo de estudios sobre distintas etnias, como la Embera-Chamí, en Colombia y Piaroa en Venezuela. Finaliza con una aproximación a la fitoterapia, los mecanismos químicos de las plantas, así como distintas

ciencias que se dedican al estudio de las especies vegetales usadas tradicionalmente.

El estudio de la ayahuasca se facilita con la delimitación de los dos primeros capítulos, pues comprende dos de los principales usos de la misma. En este sentido, el tercer capítulo desarrolla al yagé *per se*, desde la noción general de planta sagrada, en comparación con otras plantas de uso religioso y medicinal. Así, se plantea una noción genérica del brebaje, se describen sus ingredientes y los principios activos que ocasionan los controversiales efectos. También se esquematiza la evolución histórica del yagé en cinco momentos: origen, primeros contactos de la tradición ayahuasquera con occidente, el vegetalismo o la adopción mestiza del brebaje, el uso religioso por parte de las iglesias ayahuasqueroas y la globalización, comprendiendo posiciones derivadas de la ideología *New Age* y el llamado neochamanismo.

Los efectos de la ayahuasca se exponen a partir del elemento temporal, es decir, del momento de su consumo. Por lo que documentan experiencias surgidas al momento de ingerir el brebaje, a corto plazo y a largo plazo. También se enumeran seis posibles tipos de usos de yagé, el tradicional indígena, el mestizo, el religioso, y el neochamánico, el cual comprende una modalidad medicinal y otra recreativa. Se mencionan los análogos de la ayahuasca, sus características y comparación de efectos con la bebida original, para así pasar al estudio de la naturaleza jurídica del yagé. En este último punto se discute sobre la utilidad del concepto de naturaleza jurídica y se describen los aparentes atributos del yagé, tanto jurídicos como extrajurídicos, pasando por la concepción de droga, psicoactivo, la adicción y la noción de bien inmaterial.

El último capítulo se centra la relación entre los usos de ayahuasca con el Derecho venezolano, la única manera de identificar normas que puedan regular el yagé debido a la ausencia de normas expresas sobre dicha sustancia. En este sentido, se analizan conceptos como laguna jurídica y los

mecanismos de integración del Derecho, la analogía y los principios generales del Derecho, enfatizando en las normas del ordenamiento venezolano. Tras esa explicación, se analizan criterios doctrinales y jurisprudenciales relativos al derecho a la salud, la libertad religiosa, el libre desenvolvimiento de la personalidad y la medicina tradicional indígena, además de la regulación internacional sobre sustancias psicotrópicas y los correspondientes delitos de tráfico de drogas en Venezuela.

Tal marco regulatorio no escapa de conflictos o tensiones, pues algunas de esas normas restringen derechos, mientras que otras facultan a los particulares para ejercerlos. Así, se analiza la figura de los conflictos normativos, y los instrumentos para resolverlos a partir de la diferencia entre reglas y principios. Por una parte, los criterios relativos a la solución de antinomias, por otra, la ponderación jurídica. Posteriormente se aplican estas teorías entre todos los derechos en tensión con los usos de ayahuasca. Esta es la parte fundamental del presente trabajo, pues aplica todos los conocimientos expresados en los tres capítulos, a decir, lo ritual y religioso con la libertad de religión, la definición de medicina tradicional con el derecho a su uso y el resto de información concerniente a la ayahuasca como objeto de estudio de la etnobotánica, química y antropología.

Cabe destacar que un adecuado estudio de la ayahuasca implica una actividad interdisciplinaria, de la cual carece el investigador. No obstante, se presentan teorías y posiciones de distintas ramas del conocimiento con respecto al amplio campo de la ayahuasca, e incluso, del resto de las llamadas plantas de los dioses.

CAPÍTULO I

ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE RITUAL RELIGIOSO

1.1 NOTA PRELIMINAR

A primera vista, la idea del ritual religioso se compone de dos elementos aparentemente fáciles de identificar. Por una parte, acciones repetidas en el tiempo y con un propósito. Por otra, creencias o ideales que las personas toman como ciertos y se identifican con ellos. Así, en uno predomina el carácter físico y en el otro lo ideológico o cognoscitivo. No obstante, entre ambos se encuentra un tercer elemento que sirve de nexo entre la acción y el pensamiento: la percepción de lo supremo, un sentimiento de inferioridad ante un ser o una realidad divina. En este sentido, la acción ritual se conecta con las creencias a través de lo sagrado, configurando cada una de estas categorías son las que se explican en el presente capítulo.

1.2 ACERCAMIENTO AL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

1.2.1 Etimología

La palabra religión deviene del latín *religio*¹, el cual ha tenido tres significados históricos. Por una parte, Cicerón le atribuyó su origen a la conjunción *re-legere*², es decir, volver a leer o recorrer, expresando la continuada necesidad del ser humano de reflexionar sobre la existencia de una razón superior. Por otra, *religo*³ o *religare*⁴, representando la "... ligadura, el

¹ Neville, R. C. (2018). *Defining religion: Essays in philosophy of religion*. [Libro en línea]. New York: SUNY. Disponible:

http://web.b.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fMTY5NjcxNI9fQU41?s_id=657c70f5-2773-46f7-8837-5891189a5fc7@pdc-v-sessmgr02&vid=2&format=EB&rid=4

[Consulta: 2020: Marzo 13].

² Monlau, P. F. (1856). *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. [Libro en línea]. Rivadeneyra: Madrid. Disponible: <https://es.scribd.com/document/153966008/Monlau-Pedro-Felipe-Diccionario-Etimologico-de-La-Lengua-Castellana-1856> [Consulta: 2020, Abril 15].

³ Neville, R. C. (2018). Op. Cit.

⁴ Neira Fernández, E. (2007). Religión y religiones. [Documento en línea]. Universidad de los Andes. Disponible: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/1688> [Consulta: 2020, Abril 15].

lazo ó vínculo, que une al hombre con Dios”⁵, tesis defendida por Lactancio, además de ser la más aceptada actualmente. San Agustín usó verbo *reeligere*⁶, que simboliza un reaceramiento a Dios, pues eligiéndole “... o, mejor dicho, reeligiéndole ...”⁷ -ya que la humanidad se habría separado de él- se puede alcanzar la perfección.

1.2.2 Presencia de la religión en la humanidad

El primero de los inconvenientes del estudio histórico de la religión se presenta al intentar teorizar sobre el origen de esa conexión entre lo divino y lo terrenal. Una documentación exacta sobre dicho asunto escapa de las posibilidades humanas, y seguramente nunca se pueda precisar el origen de la religión⁸. No obstante, este vínculo, o por lo menos, la necesidad de religarse con una entidad superior ha existido a lo largo de la historia. Inicialmente, se percibe al humano como un ser vulnerable, incompleto, arrojado a lo desconocido, desahuciado, sin protección⁹; es “... un ser que consiste no en lo que ya es, sino en lo que aún no es ...”¹⁰. Busca en a su alrededor o en sí mismo la razón de la existencia, tiene una “... necesidad ontológica ...”¹¹ que intenta satisfacer a través de creencias, ideales o hechos.

⁵ Monlau, P. F. (1856). Op. Cit. p 418.

⁶ Neira Fernández, E. (2007). Op. Cit.

⁷ Ibidem. p 2

⁸ Loisy, A. (1934). Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?. Barcelona, España: Labor (Apud. Hafez Sakabani, B. (2019). Religión: concepto, origen, estudios, clasificaciones y evolución. *Antropología Experimental* [Revista en línea], 19, 297-312. Disponible: http://scholar.google.es/scholar_url?url=https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/download/3776/4630&hl=es&sa=X&d=836827671747214417&scisig=AAGBfm0lgWaCZCEtUif090yu0D48ywEylQ&nossl=1&oi=scholaralrt&hist=kJdbS2sAAAAJ:3902822860738836521:AAGBfm0LOXBug3NxxY5aEY6RtpPpJHLlfa [Consulta: 2020, Febrero 09]).

⁹ Paz, O. (1986). *El arco y la lira*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

¹⁰ Morales, J. (2007). *Filosofía de la religión*. [Libro en línea]. Pamplona, España: Universidad de Navarra. Disponible: https://www.academia.edu/36830779/Filosofia_de_la_religion_jose_morales [Consulta: 2020, Marzo 20]. p.87.

¹¹ Neira Fernández, E. (2007). Op. Cit. p. 8.

Esta ansia de vinculación evidencia el carácter religioso del ser humano, que converge con sus demás facetas¹². Impregna su individualidad y también a su dimensión social. Así, la humanidad está repleta de símbolos religiosos. Casi todas las culturas tienen un relato mágico del origen de universo, sea de tradición oral o establecidos en textos fundacionales como La Biblia. Casi todas tienen rituales, prácticas que enaltecen un sentido comunitario. Divergen en sus formas, sí, pero cada sociedad tiene su manera de entender y de relacionarse con sus percepciones de lo superior.

La religión es un hecho universal, plural e intrínseco a la naturaleza humana¹³. Socialmente ha impulsado el progreso de la humanidad, así como su estancamiento. Se han declarado guerras por creencias religiosas, así como pueblos enteros se han unido a rendirle culto a una divinidad. Música, arquitectura, literatura y costumbres han sido moldeadas por creencias religiosas¹⁴. Podría decirse que la historia del hombre es, en gran parte, la historia de las religiones, extendiéndose al destino de todas las personas, directa o indirectamente.

1.2.3 Problemática al plantear la noción de religión

Siempre ha sido complicado definir fenómenos universales, y la religión no escapa de esa dificultad. Cada pueblo ha interpretado de distintas maneras su relación con lo divino y frecuentemente establecen una definición parcializada, poco flexible, de religión¹⁵. Así, antes de desarrollar una noción, es necesario ahondar en algunos de los inconvenientes existentes sobre este tema. Más que anclarse a una definición específica, se trata de darle una mirada panorámica a las concepciones que históricamente ha tenido ese vínculo con lo sagrado.

¹² Morales, J. (2007). Op. Cit.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Neville, R. C. (2018). Op. Cit.

1.2.4 Nociones parcializadas

1.2.4.1 Distintas concepciones.

Algo parcial es un fragmento separado del todo¹⁶. Una noción parcializada corresponde a un juicio que, aunque satisfactorio para su usuario, resulta incompleto. La humanidad ha tenido innumerables definiciones de la religión¹⁷. Para algunos, es sinónimo de camino espiritual individual, y para otros requiere una actividad comunitaria. Significa también la creencia en Dios, así como en otros seres sobrenaturales. Una idea de religión implica prácticas con un lenguaje distinto al común¹⁸, otra requiere la existencia de un texto sagrado, además de una institución que establezca patrones de conducta y pensamiento. También es entendida como una experiencia transformativa, un rito de pasaje, el nacimiento de un nuevo ser¹⁹. Esta muestra es meramente enunciativa -parcial- y no comprende a todas las creencias religiosas existentes.

Hay innumerables concepciones de lo religioso, así como de religiones. Es un hecho susceptible a caer en interpretaciones contrarias y a ser impregnado por factores culturales. En este sentido, los distintos tipos de religiones podrían clasificarse en dos categorías generales: religiones teístas y no teístas. Las primeras se fundamentan en la creencia en entidades superiores, por ejemplo: Dios, Alah, Zeus, Varuna, Enki²⁰ o María Lionza. Esta categoría, se puede dividir en: monoteísmo²¹, la fe en un único Dios,

¹⁶ Real Academia Española. (s.f). *Diccionario de la lengua española* (23.va Ed). [Página web]. Disponible: <https://dle.rae.es/> [Consulta: 2020, Abril 11].

¹⁷ Morales, J. (2007). Op. Cit.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Neville, R. C. (2018). Op. Cit.

²⁰ Eliade, M. (1980). *Historia de las creencias religiosas: IV: Las religiones en sus textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

²¹ Ramos, M. A. (s.f). *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas*. [Libro en línea]. Disponible: https://www.academia.edu/12965795/Nuevo_Diccionario_de_Religiones_Denominaciones_y_Sectas?swp=rr-rw-wc-19122777 [Consulta: 2020, Abril 19].

politeísmo²², creencia en varias divinidades, y henoteísmo²³, creencia en una entidad principal y otras de carácter secundario. En segundo lugar, las religiones no teístas “... rechazan la existencia de dioses absolutos o universales ...”²⁴, establecen un sistema ético particular²⁵, enfocado -como el caso del budismo- en una relación con la interioridad²⁶.

Muchas veces la definición de religión se aísla a la de una fe en específico. Los adeptos de una creencia usualmente suelen referirla como la única verdadera, o no menos grave, como la más importante. Toman un solo aspecto de lo que pudiera significar la religión – aspecto que son capaces de percibir-, sin tomar en cuenta otras experiencias. En este sentido, la palabra religión abarca tantos usos que definirla resulta contradictorio. Así, esta heterogeneidad ha llevado a pensar que en “... realidad no hay religión, sino religiones ...”²⁷, que no existe un punto medio entre todas las creencias divinas, y que la religión no tiene esencia, por lo tanto, no puede ser un concepto abstracto y general.

1.2.4.2 Predominancia de occidente.

A primera vista, lo occidental comprende una aparente unión geográfica-ideológica entre países culturalmente relacionados, cuyo origen “... se remonta a la división Oriente-Occidente del Imperio Romano”²⁸, además de su identificación con los valores judeocristianos, y más recientemente, con la

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Hafez Sakabani, B. (2019). Op. Cit. p 304.

²⁵ Morales, J. (2007). Op. Cit.

²⁶ Hafez Sakabani, B. (2019). Op. Cit. p. 305.

²⁷ Morales, J. (2007). Op. Cit. p 106.

²⁸ Oliveira Blanco, O. (s.f). El mito de occidente. [Documento en línea]. Departamento de Lenguas Extranjeras. ISP Rafael M. DE Mendive. Disponible: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://dialnet.unirioja.es/articulo/6320205.pdf&ved=2ahUKEwjs2f7u0f3oAhvCc98KHYZ9AqkQFAAegQIAxAB&usg=AOVvaw1toN9x86iJgKFC3UyQdGc> [Consulta: 2020, Abril 17].

democracia y el libre comercio²⁹. Esta noción parte de Europa como centro, extendiéndose a América, y a algunos países como Israel o Australia; marcando una diferencia con su contraparte, lo oriental. Por ello, más que un producto geográfico, ser occidental implica la adopción de ciertos valores, actitudes, creencias religiosas y algún afán de superioridad cultural con relación a otras tradiciones al calificarlas de primitivas³⁰.

En este sentido, la cultura occidental ha tomado parte en la definición de la religión. Así, a través de instituciones como la Iglesia Católica, se han planteado nociones absolutas, o por lo menos, restringidas de lo que pudiera significar religión. Para algunos esto implica una imposición colonial de los valores occidentales³¹, sustentada en una visión monoteísta del fenómeno religioso, excluyendo así a culturas que rinden culto a variedad de dioses o que simplemente exploran su vínculo con lo sagrado a través de una experiencia individual, negándoles su carácter divino.

Es decir, las religiones imperantes han influenciado la manera en que se percibe el concepto de religión, y en ocasiones aquellas creencias apartadas de la concepción oficial se convierten en algo menos que eso. Las reducen a sectas o cultos, términos "... claramente peyorativo(s), porque evoca(n) fanatismo, intolerancia, peligrosidad social y todo lo que pueda contribuir a amenazar las estructuras de la sociedad ..."³². Las sectas o los nuevos movimientos religiosos se presentan como una alternativa a las religiones principales, rechazando sus prácticas, parte de su fe o doctrina. Generalmente son organizaciones con estructuras piramidales, herméticas, con rangos y jerarquías internas. Estos nuevos movimientos han sido

²⁹ Esta dicotomía Oriente-Occidente es de creación europea. Por otra parte, lo que se denomina Oriente Medio desde una perspectiva china es Asia Occidental. Oliveira Blanco, O. (s.f). Op Cit.

³⁰ Paz, O. (1986). Op. Cit.

³¹ Neville, R. C. (2018). Op. Cit.

³² Vargas Llovera, M. D. (2000). Los nuevos movimientos religiosos y las sectas: Conceptos, definiciones y situación actual. *Antropológicas* [Revista en línea], 4, 46-54. Disponible: <https://core.ac.uk/download/pdf/61005718.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 16].

considerados como instituciones totalitarias³³, tan agresivas que anulan la voluntad del sujeto, y así su libertad³⁴.

Sin embargo, resultan ser una respuesta a las necesidades de individuos que no se sienten vinculados con los paradigmas de las religiones convencionales. Muchos de estos nuevos movimientos, además de separarse de lo tradicional, son producto de la fusión de varios credos, es decir, son sincréticos. El sincretismo "... se refiere a la presencia de elementos o creencias diferentes o de diverso origen dentro de la misma religión"³⁵, esta característica se puede encontrar en varias religiones africanas³⁶, así como en algunas ramas del budismo, o en credos americanos como el culto a la mencionada María Lionza en Venezuela y las religiones ayahuasqueras de Brasil.

1.2.4.3 Magia y Religión.

La magia, al igual que la religión, posee creencias y ritos, pero ambos fenómenos se diferencian en su funcionalidad³⁷. La magia ha sido definida como "... la acción del hombre dirigida a obrar un influjo en el ser o los seres divinos mediante conjuros o fórmulas equivalentes ..."38, se ha dicho que a través de ella se busca manipular la naturaleza o poderes sobrenaturales. No se trata de una relación humano-divinidad³⁹, sino que su uso implica un fin práctico: transformar la realidad. Así, "... la acción mágica se ejerce con

³³ Goffman, E. (1961). *Internados*. Buenos Aires: Amorroutu. (Apud. Ibidem.)

³⁴ Vargas Llovera, M. D. (2000). Op. Cit.

³⁵ Ramos, M. A. (s.f). Op. Cit.

³⁶ Eliade, M. y Couliano, I. P. (1991). *Diccionario de las religiones*. [Libro en línea]. Barcelona: Paidós. Disponible:

https://books.google.co.ve/books/about/Diccionario_de_las_religiones.html?id=RrJhDwAAQB&AJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

[Consulta: 2020, Marzo 17]

³⁷ Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. [Libro en línea]. Madrid: Akal. Disponible:

<http://libroesoterico.com/biblioteca/religiones/Durkheim%20Las%20Formas%20Elementales%20de%20La%20Vida%20Religiosa%20Completo.pdf> [Consulta: 2020, Abril 10]

³⁸ Morales, J. (2007). Op. Cit. p 111.

³⁹ Durkheim, E. (1982). Op. Cit.

intenciones de autoprotección, curación de enfermedades del cuerpo o del espíritu, adivinación, dominio sobre seres humanos o fenómenos naturales, modificaciones en el curso de la vida, adquisición de influencia (poder, dinero, ciencia).”⁴⁰

Por esta razón se ha considerado como una experiencia inferior a la religiosa, al punto de afirmar que es un intento de religión sin ética, una especie de ciencia no racional, declarada falsa, superada⁴¹. Su fuerza es momentánea y no puede satisfacer permanentemente al usuario⁴². Ha existido a lo largo de la historia humana, e incluso se ha identificado con la fase primitiva de la religión, el animismo. Sin embargo, la razón por la cual se califica peyorativamente a la magia no es su función, sino la intención del sujeto al usarla, recurrentemente dañina. A pesar de ello, la religión puede coexistir con la magia, como sucede en algunas facetas del islamismo⁴³.

1.2.5 Posiciones teóricas contradictorias sobre la noción de religión

La problemática sobre la definición no descansa únicamente en las concepciones que las religiones tienen de sí mismas, sino que varios investigadores han participado en el debate. Así, Jane Harrison considera un error iniciar la investigación a partir de una idea preconcebida de religión⁴⁴. Antes de definir, propone acercarse a los hechos que se admiten como religiosos, y desde allí analizar lo que generan en la experiencia humana⁴⁵. Parece ser una manera de evitar el reduccionismo antes expuesto, no

⁴⁰ Morales, J. (2007). Op. Cit. p 112.

⁴¹ Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales: Teorías antropológicas del ritual*. [Libro en línea] Barcelona, España: Anthropos. Disponible: <https://es.scribd.com/document/70467210/Diaz-Cruz-R-Archipelago-de-Rituales> [Consulta: 2020, Enero, 20].

⁴² Morales, J. (2007). Op. Cit.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Harrison, J. E. (1912). *Themis*. Londres: Cambridge. (Apud. Goody, J. (1961). Religion and ritual: The definitional problem. *The British Journal of Sociology* [Revista en línea], 12(2), 142-164. Disponible: https://antropologiadelareligion.files.wordpress.com/2016/07/ritual_goody.pdf [Consulta: 2020, Febrero 25]).

⁴⁵ Ibidem.

obstante, algunos autores advierten los peligros de este método, pues más que alejarse del problema planteado, lo oculta. El juicio sobre los supuestos hechos religiosos puede estar viciado por una posición inicial inconsciente, que por más que se intente neutralizar, existe en la mente del investigador, quien valorará el carácter trascendental de tales hechos a partir de su propio lente⁴⁶.

Por otra parte, "... el concepto de religión es pre científico ..."47, y resulta imposible definir la experiencia religiosa partiendo de la lógica formal, pues es un fenómeno que trasciende el pensamiento racional. La ciencia se limita a señalar los inconvenientes de dicha empresa y, a pesar de esa limitación, su utilidad puede extenderse para definir el componente cultural de dicha experiencia, la relación de las personas con sus semejantes, con la tradición, los ritos, la naturaleza y las instituciones, es decir, "... la situación del hombre en el mundo"48. Sin embargo, la noción que resulte de este tipo de estudio sería parcial y no podría generalizarse sin caer en posiciones arbitrarias.

Estas limitaciones no impidieron la elaboración de teorías y nociones de la religión. Así, Tylor adelanta una definición mínima, la creencia en seres espirituales⁴⁹. Es decir, identifica la religión con el animismo, la fe de que las almas perviven aún después de la muerte, comprendiendo a otros espíritus que intervienen en el mundo terrenal, que controlan o afectan las circunstancias humanas⁵⁰. En este sentido, animismo y religión primitiva son considerados términos sinónimos, y constituye una de las teorías sobre el origen de la religión⁵¹. Sin embargo, esta noción no incluye a religiones orientales como el budismo o el taoísmo, y ha sido criticada por ello⁵².

⁴⁶ Goody, J. (1961). Op. Cit.

⁴⁷ Hafez Sakabani, B. (2019). Op. Cit. p 300

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Taylor, C. (s.f). (Apud. Goody, J. (1961). Op. Cit.).

⁵⁰ Taylor, C. (1991). The dialogical self. En D. R. Hiley, J. F. Bohman y R. Shusterman (Eds.). *The interpretive turn*, Ithaca: Cornell University. (Apud. Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit.).

⁵¹ Ramos, M. A. (s.f). Op. Cit.

⁵² Goody, J. (1961). Op. Cit.

Algunos autores han ampliado dicha definición mínima. Frazer, por ejemplo, entiende a la religión como una "... propiciación y conciliación de poderes, superiores al hombre, que se cree dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana ..."53, los cuales pueden ser rechazados o adoptados por las personas. Por otra parte, Durkheim la define como "... un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas"54. Esta última definición contiene dos elementos: uno de carácter ideológico y otro institucional. El primero se conforma por las creencias divinas, marca una dicotomía entre lo sagrado y lo profano. El segundo elemento distingue, aparentemente, entre religión y magia.

Por otra parte, algunos autores se han acercado al fenómeno desde su utilidad para el ser humano, considerándola como la solución a todos los problemas55. Estas definiciones funcionales resaltan el carácter terapéutico o sanador de las religiones, hasta el punto de decir que "... se han formado para llevar el peso más abrumador de las necesidades humanas en el orden emocional"56, e incluso que son "... un esfuerzo organizado para transformar en virtud nuestras necesidades últimas ..."57. Son, a los ojos de estos autores, la herramienta infalible para solucionar crisis existenciales, pues su esencia consiste en la facultad humana para trascender del mundo material, biológico58. En consecuencia, la religión es un fenómeno antropológico, y se identifica con la realización interior de la persona59.

⁵³ Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit. p. 44-45.

⁵⁴ Durkheim, E. (1982). Op. Cit.

⁵⁵ Hafez Sakabani, B. (2019). Op. Cit.

⁵⁶ Yinger Milton, J. (1964). *Religion, société, personne*. Paris: universitaires. (Apud. Ibidem, p 298).

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Berger, P. L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, España: Kairós. (Apud. Ibidem).

⁵⁹ Ibidem.

Desde un punto de vista occidentalizado, Hafez define religión como una doctrina, es decir, un sistema de creencias y de normas de carácter ético, la cual ha sido otorgada o revelada como un regalo divino por parte de una entidad superior. Esta doctrina va dirigida, en primer lugar, a un sujeto -sea profeta, elegido o mensajero- para posteriormente ser difundida a tribus, pueblos, naciones o a toda la humanidad⁶⁰. Esta noción se asemeja con los relatos sagrados del judaísmo, cristianismo e islamismo. En estos casos, además del hinduismo, la divinidad se presenta de manera personalizada, como un ser que es, se expresa y siente. Sin embargo, existe también la posibilidad de que sea una entidad abstracta⁶¹.

Se ha dicho que "... la religión, sea la que sea, es una reacción total del hombre frente a la vida"⁶², contiene las razones últimas de la existencia humana. La adoración a lo divino, o para ser más preciso, aquella inquietud última⁶³ que se encuentra más allá de del ojo común. Comprendiendo la contraposición de nociones sobre la religión, Neville realiza un acercamiento heurístico⁶⁴ para poder definirla. Alejándose de posiciones arbitrarias, plantea que la religión se conforma de una armonía de componentes, algunos esenciales para mantener dicha estructura, y otros componentes accesorios, que añaden panoramas nuevos al concepto en cuestión⁶⁵. Así, Neville la define como "... un compromiso de trascendencia, expresado en articulaciones

⁶⁰ Ibidem

⁶¹ Caso del panteísmo, que identifica a Dios con el universo. Ramos, M. A. (s.f). Op. Cit.

⁶² James, E. O. (Apud. Ibidem. p 301.)

⁶³ Citando a Tillich, Neville se refiere sobre este punto en los siguientes términos: "Paul Tillich taught us to speak of "ultimate reality" instead of God (...) Instead of worship, he suggested we think of "ultimate concern," however that is worked out existentially." Tillich P. (Apud. Neville, R. C. (2018). Op. Cit. p 6.).

⁶⁴ "Heurístico, ca. Del gr εὐρίσκειν *heurískein* 'hallar', 'inventar' y *-tíco*. (...) 4. f. En algunas ciencias, manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, reglas empíricas, etc." Real Academia Española. (s.f). Op. Cit.

⁶⁵ Neville, R. C. (2018). Op. Cit.

cognitivas, respuestas existenciales a la ultimidad que involucran la definición última del individuo, modelos de vida y rituales al enfrentarse a la ultimidad”⁶⁶.

En este sentido, la religión posee cinco componentes. El primero se relaciona con aquella realidad e inquietud última, la necesidad humana de unirse con lo divino. En segundo lugar, se encuentra la estética, la percepción de la belleza materializada en el arte, música, danza, arquitectura y en los actos rituales. Además, el aspecto psicológico o espiritual, que corresponde a un entendimiento individual de la religión, donde se desarrollan fenómenos como la plenitud, el vacío y experiencias místicas. En cuarto lugar, el componente social y contextual, el cual varía dependiendo del rol o la actividad que desarrolla el sujeto, e incluso, depende de la concepción pública o privada de la práctica religiosa. Y el quinto, correspondiente al elemento cultural, semiótico, que abarca a las culturas, sus tradiciones y trayectorias históricas que apoyan las interpretaciones de creencias religiosas⁶⁷.

A diferencia del primero, cada dimensión puede ser entendida y estudiada individualmente. La vinculación con lo sagrado es esencial para el entendimiento de la religión, por ello, el estudio de la las cuestiones últimas de la humanidad no puede separarse de las demás dimensiones humanas. Al ser una armonía, si uno de estos componentes no se encuentra, o si estos no están equilibrados, no es religión⁶⁸.

1.2.6 La noción de religión

Adoptar una noción puede resultar arbitrario. Sin embargo, la investigación de los rituales no puede partir sin una base. Mal sería no definir un término para evitar la influencia de una idea preconcebida de la religión y

⁶⁶ “Now suppose we define religion as *human engagement of ultimacy expressed in cognitive articulations, existential responses to ultimacy that give ultimate definition to the individual, and patterns of life and ritual in the face of ultimacy*”. (Traducción propia). Ibidem. p 9.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

así evitar posibles vicios ideológicos⁶⁹. Si bien es cierto que el fenómeno religioso es casi indefinible por la lógica humana sin parecer reduccionista y parcial, resulta necesario zanjar la controversia y escoger una noción que se adecúe a las necesidades de la sociedad. Como se ha desarrollado, la religión es un vínculo armónico entre el ser humano y la razón suprema, susceptible a ser influenciado por el conocimiento, las relaciones sociales y la cultura; dimensiones que hacen posible, por una parte, la trascendencia individual, y por otra, la definición de pueblos enteros.

En este sentido, la religión no es un fenómeno estático, sino dinámico. Al estar relacionado con la naturaleza humana, su percepción cambia a través del tiempo. Las exigencias de una práctica religiosa son paralelas al desarrollo de la humanidad. La historia de las creencias divinas, como se ha expuesto *supra*, ha estado repleta de cambios abruptos y quebrantamiento de dogmas. Religiones que actualmente gozan de la aceptación popular, han surgido de la separación de una doctrina oficial. “El propio cristianismo fue considerado como una secta del judaísmo. El budismo lo sería del hinduismo y son también numerosas las sectas derivadas de la propia Iglesia Católica”⁷⁰. Aceptar el pluralismo religioso implica reconocer la validez de otras creencias, de otros vínculos que ha descubierto la humanidad para su realización espiritual.

1.3 ACERCAMIENTO A UN ESTUDIO DE LO SAGRADO

1.3.1 Noción de sagrado

A lo largo de la historia, a la humanidad se le ha revelado incontables veces un conocimiento superior, alejado del ojo común, de la simple supervivencia. Es esa la experiencia de lo sagrado. Una muestra indescriptible de la fuerza divina que sobrepasa cualquier posibilidad humana, que evidencia

⁶⁹ Harrison, J. (Apud. Hafez Sakabani, B. (2019). Op. Cit.).

⁷⁰ Vargas Llovera, M. D. (2000). Op. Cit. p 47.

la insignificancia del hombre frente a la razón suprema⁷¹, su condición de “... polvo y ceniza ...”⁷². Consiste en una experiencia irracional, alejada de teorías filosóficas y de elaboradas arquitecturas mentales que reduzcan a una idea abstracta su significado.

Por ello, no existe una noción unánime de lo sagrado. Es para algunos lo opuesto a lo profano⁷³. Un poder misterioso⁷⁴ que se puede percibir en la experiencia humana, y que está relacionado con el componente individual de la religión. Así, si “... la religión tuviera una esencia, deberíamos decir que esa esencia radica en el comportamiento y las reacciones del ser humano ante lo que percibe como sagrado.”⁷⁵ Es un misterio tremendo⁷⁶, deja estupefacto a quien es capaz de percibirlo, al punto de la incredulidad: “Si os he dicho cosas terrenales, y no creéis, ¿cómo creeréis si os dijere las celestiales?”⁷⁷ Provoca extrañeza, alegría o terror⁷⁸. Es la divinidad, cuya presencia horroriza, no porque “... sea en sí misma amenazante, sino porque su visión es insoportable y fascinante al mismo tiempo”.⁷⁹

Lo sagrado se manifiesta, se hace visible a la humanidad⁸⁰. Eliade usa el término hierofanía⁸¹ para precisar dicha manifestación, y afirma que la historia de las religiones está compuesta de ellas⁸². Esta revelación rompe con los esquemas formales de la realidad, como la concepción del tiempo o la idea de

⁷¹ Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. [Libro en línea]. Guadarrama. Disponible: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1957-lo-sagrado-y-lo-profano.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 16].

⁷² La Sagrada Biblia. (1884). Colombia: Euroamericana. Génesis, XVIII, 27.

⁷³ Eliade, M. (1981). Op. Cit.

⁷⁴ Morales, J. (2007). Op. Cit.

⁷⁵ Ibidem. p 139.

⁷⁶ Paz, O. (1986). Op. Cit.

⁷⁷ La Sagrada Biblia. (1884). Op. Cit. Juan, III, 12.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem. p 130.

⁸⁰ Morales, J. (2007). Op. Cit.

⁸¹ “Hierofanía. ... 1. f. Manifestación de lo sagrado en una realidad profana. 2. f. Persona o cosa en la que se manifiesta lo sagrado *El dalái lama es una hierofanía de buda. La sagrada forma es una hierofanía católica.*” Real Academia Española. (s.f). Op. Cit.

⁸² Eliade, M. (1981). Op. Cit.

que los objetos son inanimados. Por lo general, la hierofanía recae sobre animales, piedras, acciones, imágenes, espacios y un largo etcétera de elementos aparentemente profanos⁸³. Ocasiona una transformación en los actos y objetos. Estos se convierten en otra cosa, generan otra energía, a pesar de que desde un punto de vista profano sigan siendo lo mismo. Por ejemplo, un árbol sakaki puede ser indistinguible de otras plantas similares, sin embargo, los sintoístas lo consideran una manifestación del Kami, al cual le realizan ofrendas como rito de purificación⁸⁴.

El sakaki representa algo más que un objeto, es adorado no por ser un árbol, sino por mostrar lo sagrado. Esta es una hierofanía muy común, sin embargo, también está presente en asuntos supremos de las religiones. Así, "... la encarnación de Dios en Jesucristo"⁸⁵, para algunos, es una manifestación de lo sagrado. Se trata, pues, de un acto misterioso, algo que transforma la realidad cotidiana en sobrenatural, que le añade una presencia sacra a las cosas, las supera, les da un instante de eternidad. Revela la verdadera condición humana, inferior, a partir de lo irracional, de una aparente contradicción con lo palpable. Por ello se le ha llamado también "... lo Otro frente a todo lo conocido, o lo no-terrenal ..."⁸⁶, lo santo, lo numinoso, lo trascendente, lo puro, lo colocado aparte o lo divino⁸⁷.

1.3.2 Contraposición sagrado-profano

1.3.2.1 Noción de profano.

Un acercamiento adecuado a lo sagrado requiere el análisis de su antípoda, lo profano. La sociedad moderna no se identifica con hierofanías, le resulta difícil reconocer la irracionalidad de la experiencia sagrada⁸⁸. Así, "...

⁸³ Morales, J. (2007). Op. Cit

⁸⁴ Eliade, M. y Couliano, I. P. (1991). Op. Cit.

⁸⁵ Eliade, M. (1981). Op. Cit. p. 9.

⁸⁶ Guardini, R. (1937). *Religión y revelación*. Madrid. (Apud. Morales, J. (2007). Op. Cit. p. 140).

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Eliade, M. (1981). Op. Cit.

para los modernos desprovistos de religiosidad, el Cosmos se ha vuelto opaco, inerte mudo: no transmite mensajes, no es portador de ninguna clave”⁸⁹. El hombre profano experimenta la realidad desde la desacralización de los objetos. La vida no es más que aquello susceptible de ser apreciado por los sentidos y confirmado por la ciencia. Es una suerte de cientifismo e incredulidad que reduce lo no terrenal a supuestos seres primitivos. Esta concepción de la realidad parte de la cultura occidental, no obstante, no se limita a ella.

Los fenómenos se presentan sin ninguna particularidad cualitativa que los diferencie de otros⁹⁰. Todo es materia, el espacio es totalmente homogéneo, neutro, sin más particularidades que su diseño. La morada no es más que “... una máquina de residir ...”⁹¹, los objetos no representan algo adicional, valen únicamente por su funcionalidad. Así sucede también con las acciones, el hombre profano no se interesa en rituales simbólicos, sino en actividades mecánicas, desligadas de una finalidad trascendental. El tiempo es siempre el mismo, es la línea imaginaria de su existencia, el nacimiento y la muerte, el comienzo y el fin. Su percepción del tiempo puede variar dependiendo de la intensidad de su trabajo, de la actividad que realice. Más no presenta rupturas, no se liga a una experiencia originaria⁹². Lo profano carece de hondura, es una experiencia limitada, parcial.

1.3.2.2 La percepción de la realidad a través de lo sagrado.

La realidad sagrada se expone con una doble naturaleza. Por una parte, lo material, como sería el árbol sakaki. Y por otra, su esencia trascendental, que arropa a los objetos, como la presencia de Kami en el árbol. Al evidenciar

⁸⁹ Villegas, J. (1973). *La estructura del héroe en la novela del siglo XX*. Barcelona, España: Planeta. (Apud. Liscano, J. (2015). *Espiritualidad y literatura: Una relación tormentosa*. Caracas: CEC).

⁹⁰ Eliade, M. (1981). Op. Cit.

⁹¹ Le Corbusier. (s.f). (Apud. Ibidem).

⁹² Ibidem.

lo sagrado, el "... creyente está y no está en este mundo. Este mundo es y no es real ..."⁹³. Así, para el religioso, el espacio no es homogéneo. Hay lugares que se distinguen por un poder superior, como lo evidencian afirmaciones sobre la existencia de una tierra santa, de un recinto sagrado. El espacio se convierte en algo significativo, y se distingue otros lugares que no transmiten la misma fuerza, que no comunican con Dios o la razón última⁹⁴. Es decir, el espacio se experimenta a través de rupturas, las cuales evidencian un carácter superior. Es un cosmos sacralizado lo que circunda al sujeto religioso.

La creación de un espacio sagrado simboliza, para algunos pueblos, la creación del mundo, la experiencia original⁹⁵. Al descubrir un territorio desconocido, los nuevos habitantes lo organizan, lo construyen, y al hacerlo reiteran "... la obra ejemplar de los dioses ..."⁹⁶. En relatos míticos de los Achilpa, Numbakula -un ser divino- sacralizó el territorio con un poste untado con su sangre, y luego de ello, desapareció⁹⁷. Dicho pueblo, en sus peregrinaciones, usa el poste sagrado de Numbaluka, y dependiendo de su inclinación, les orienta en el camino. Ese objeto representa el centro del mundo. Es una hierofanía de lo verdadero para el pueblo Achilpa. Es un punto fijo en el espacio que le comunica con el cielo.

Similar es el uso de pilares que "... sostienen el Cielo a la vez que abren el camino hacia el mundo de los dioses ..."⁹⁸, como sucedió con los celtas y germanos, que mantenían el culto hacia dichos pilares hasta su evangelización. Este mismo carácter cosmogónico lo poseen las ciudades y los hogares, pues, representan la voluntad de asumir la creación del mundo, del espacio que se escoge para habitar. Asunto que en la actualidad se

⁹³ Paz, O. (1986). Op. Cit. p.128.

⁹⁴ Eliade, M. (1981). Op. Cit.

⁹⁵ Paz, O. (1986). Op. Cit.

⁹⁶ Eliade, M. (1981). Op. Cit.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem. p 18.

mantiene, pues algunos pueblos luchan por el derecho a permanecer en un sitio que consideran sagrado⁹⁹.

Además, la naturaleza adquiere un valor espiritual, pues es de creación divina. Así, lo natural se identifica, para el religioso, con lo sobrenatural. Es un símbolo de la unidad, pues representa un cosmos, una estructura superior. Así, la tierra o el cielo pueden simbolizar la presencia de algún dios en la tierra¹⁰⁰. Además, la vegetación cumple un importante rol en las religiones originarias de la selva Sudamericana. En principio, todas las plantas se consideran sagradas¹⁰¹, no obstante, la manifestación de esa realidad sagrada es accesible únicamente a través de estados alterados de consciencia, "... como el sueño, el trance, la visión provocada por la inhalación de drogas ...¹⁰²", además de una preparación mística o ideológica¹⁰³, tras la cual el chamán adquiere capacidades superiores y funge como intermediario entre lo terrenal y lo divino.

Por último, el tiempo obtiene una naturaleza reversible¹⁰⁴. No representa una línea histórica, no es continuo¹⁰⁵. El religioso revive el tiempo originario, la experiencia religiosa que fundamenta su creencia. Así, el cristiano renueva la última cena al comulgar, participa en el tiempo y espacio con el espíritu del mesías. El sujeto encarna simbólicamente a sus deidades para acceder a lo sagrado¹⁰⁶. La cuaresma y la semana santa se convierten en un rito de pasaje para el religioso, de renovación espiritual. Así, el tiempo profano de detiene con la participación en los rituales, es una suerte de "... tiempo festivo ..."¹⁰⁷, eterno; pues siempre se reanuda el momento sagrado que

⁹⁹ Infra. 2.1.2 Dificultad al precisar la noción de indígena.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Infra. 4.1 Notas introductorias - Las plantas sagradas.

¹⁰² Eliade, M. y Couliano, I. P. (1991). Op. Cit. p 48.

¹⁰³ Ogalde Herrera, J. P. (2007). El vagomundo del chamán: Epistemología de la praxis psicotrópica chamánica, *Diálogo Andino*, N°29.

¹⁰⁴ Eliade, M. (1981). Op. Cit.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Liscano, J. (2015). Op. Cit.

¹⁰⁷ Ibidem. p 39.

manifiesta la hierofanía. No se trata de reinterpretar el pasado, sino de vivirlo. Así, todo ritual se celebra en tiempo presente.

1.4 ACERCAMIENTO AL ESTUDIO DE LOS RITUALES

1.4.1 Discusión sobre la noción de ritual

Así como con la religión, no hay consenso sobre la definición de ritual. Se puede reconocer un ritual tan solo con verlo, sin embargo, es difícil elaborar una noción generalizable, pues también es afectada por las razones que Harrison expuso sobre las ideas preconcebidas al estudiar la religión¹⁰⁸. Además, conforme a los avances de la sociedad y su desacralización, se ha usado la concepción de ritual para establecer diferencias entre sociedades supuestamente primitivas¹⁰⁹, y modernas. Bajo esta interpretación, por una parte, el ritual tendría un carácter simbólico y mitológico, pero sin utilidad. Por la otra, no hay ritual, sino actividades mecánicas, eficaces y racionales, arrojadas por ciencias y técnicas que "... han sabido desarraigar las creencias y prácticas rituales de los espíritus humanos."¹¹⁰ No obstante, la noción de ritual no se limita a una demarcación de las sociedades.

El término ritual suscita, generalmente, dos lugares comunes. El primero consiste en actos repetidos en tiempos, modos y lugares ya conocidos con anterioridad, como tomar café en las mañanas. Se trata de actividades convencionales, comunes, quizá profanas. El segundo recae sobre la imagen de ceremonias de carácter trascendental¹¹¹. Son dos ideas similares a lo expuesto sobre lo primitivo o mágico contra lo moderno o mecánico. Es de conocimiento público que los rituales se usan para fines religiosos. Sin embargo, la idea del ritual dentro de ese contexto no se aleja de la

¹⁰⁸ Harrison, J. (Apud. Goody, J. (1961). Op. Cit.).

¹⁰⁹ Lo primitivo viene a identificarse con lo irracional, la simpleza y el atraso. Lo moderno con el avance, la ciencia y la razón. Es, para algunos autores, una categoría más que cuestionable. Sobre ello, vid. Paz, O. (1986). Op. Cit.

¹¹⁰ Díaz Cruz, R. (1998) Op. Cit.

¹¹¹ Ibidem.

controversia. Así, en 1771 surge la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica*, que posee una breve entrada sobre la palabra ritual, la cual define como un libro que establece el orden de las ceremonias religiosas, es decir, un guion¹¹². Noción que se expande en 1797 con la tercera edición, de la siguiente manera:

RITUAL, a book directing the order and manner to be observed in performing divine service in a particular church, diocese, or the like. The ancient heathens had also their rituals, which contained their rites and ceremonies to be observed in building a city, consecrating a temple or altar, in sacrificing, and deifying, in dividing the curiae, tribes, centuries, and in general, in all their religious ceremonies. There are several passages in Cato's books *De Re Rustica*, which may give us some idea of the rituals of the ancients.¹¹³

Posteriormente, en su onceava edición de 1910, se modifica todo lo relativo al ritual. Deja de ser un libreto y pasa a considerarse como una conducta, una serie de actos simbólicos presentes en toda cultura, que expresan un significado oculto¹¹⁴, el cual es susceptible de ser interpretado. Así, partiendo del lugar común de lo primitivo, el ritual expone la cosmovisión de la comunidad, se puede inferir el conocimiento de la tribu a partir del estudio de sus rituales. Según Taylor, las creencias de los primitivos se igualan objetivamente al acto que las representa¹¹⁵. Es decir, conciben un mundo sacralizado, el cual pueden afectar a través de sus acciones. El ritual cumple esa otra función: transformar la realidad¹¹⁶. En resumen, además de ser una

¹¹² Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. [Libro en línea]. Baltimore: The John Hopkins University. Disponible: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/532537/mod_resource/content/1/Genealogies-of-Religion-Discipline-and-Reasons-of-Power-in-Christianity-and-Islam.pdf [Consulta: 2020, Febrero 15]

¹¹³ RITUAL, un libro que dirige el orden y las actividades realizadas en servicio divino de una iglesia particular, diócesis, o similares. Los antiguos paganos tenían también sus rituales, que contenían sus ritos y ceremonias para tomados en cuenta para la construcción de una ciudad, consagración de un templo o altar, sacrificando y deificando, dividiendo las curiae, tribus, centurias, y en general, en todas sus ceremonias religiosas. Hay varios pasajes en los libros de Cato *De Re Rustica* que pueden darnos alguna idea de los rituales de los antiguos. (Traducción propia). Ibidem. p 56.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Taylor, (1965). (Apud. Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit).

¹¹⁶ Ibidem.

actividad simbólica, también tiene una funcionalidad instrumental. Howitt describe un ritual con esta característica, así:

Es creencia general de las tribus que integran el pueblo Karamundi, que viven en los confines del Río Darling, que es posible provocar la lluvia mediante la siguiente ceremonia. Se abre una vena del brazo de un hombre y se deja correr la sangre sobre un trozo de corteza hueca hasta que se forma un charquito. Se le añade un poco de yeso molido muy finamente y se remueve hasta que se forma una pasta espesa y consistente. Se le arrancan al mismo individuo algunos pelos de la barba y se mezclan con la pasta, que se coloca entre dos piezas de corteza y se sumerge bajo el agua de un río o charca, haciendo que descienda hasta el fondo con ayuda de palos aguzados. Cuando toda la mezcla se ha disuelto, los indígenas afirman que se formará una gran nube que traerá las lluvias. Desde el momento en que tiene lugar esta ceremonia hasta que aparece la lluvia, los hombres son un tabú para las mujeres, pues de lo contrario se perderá la fuerza del conjuro. Los ancianos afirman que si se respeta debidamente esta prohibición, la lluvia aparecerá siempre que se ejecute la ceremonia. En épocas de sequía, cuando se hace sentir la falta de agua, toda la tribu se reúne para celebrar esta ceremonia.¹¹⁷

Dicho carácter simbólico del ritual llevó a confundir conducta y creencia. Se afirma que las religiones antiguas no tienen un credo definido, por lo tanto, la experiencia religiosa del primitivo se origina a través de instituciones y prácticas¹¹⁸. En otras palabras, el vínculo con lo superior nace a través de los rituales, más no de la fe. En este sentido, el "... supuesto de que la creencia es primaria y la acción una expresión secundaria de ella es propia de ciertos periodos del pensamiento occidental ..."¹¹⁹. Es, de cierta manera, la consecuencia advertida por Harrison anteriormente¹²⁰. La idea un ritual sin creencia se contrapone a la teoría del acto simbólico¹²¹, pues, si no es el credo, ¿qué proyecta el ritual? Es una paradoja, el huevo o la gallina, la conducta o la creencia.

¹¹⁷ Howitt, A. W. (1904). *The native tribes of South-East Australia*. Londres. (Apud. Eliade, M. (1980). Op. Cit. p 244).

¹¹⁸ Robertson-Smith, W. (1959): (Apud. Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit.).

¹¹⁹ Grimes, R. L. (1990). (Apud. Ibidem).

¹²⁰ Supra. 1.2.5 Posiciones teóricas contradictorias sobre la noción de religión.

¹²¹ Asad, T. (1993). Op. Cit.

No obstante, estas posturas caen en el vicio del intelectualismo, pues es imposible determinar si todos los participantes conocen la existencia de un credo o, conociéndolo, no se sabe si todos los participantes comparten el mismo. Sin ir muy lejos, el ejemplo de una misa dominical es ilustrador: se presume que quienes creen en Dios, pero no se puede estar seguro de ello. Por esas razones los investigadores suelen incurrir en la falacia del consenso de las creencias¹²². Por otra parte, se presume que los contrayentes de matrimonio eclesiástico creen en la inmutabilidad del vínculo sagrado, ellos asisten a la iglesia, escuchan al sacerdote, sin embargo, nada de ello expone el pensamiento de los contrayentes, pues puede que solo estén cumpliendo una formalidad, e incluso, puede que no crean en Dios¹²³. Y en este caso se comete la falacia de la congruencia entre las creencias y las acciones¹²⁴.

Así, sobre la concepción mágica de los rituales aparece otra concerniente a la historia y ubicación de los pueblos que los realizan. Es la teoría sociológica del ritual la que expone su capacidad de representar a un colectivo¹²⁵. Existe, pues, una relación entre las prácticas y la definición de la sociedad. No se trata de una relación entre el sujeto, sus creencias y el ritual, sino de un sentir social abstracto, y las actividades realizadas por una pluralidad de personas. Es una postura que se aleja de la definición de las creencias y decide enfocarse en el estudio de lo visible y comprobable, es decir, los actos. Para Durkheim, la conducta ritual establece los límites del mundo¹²⁶, pues reiteran y consagran el sentimiento de la sociedad, encarnándolo repetidas veces, o crean sensaciones colectivas nuevas a través de interpretaciones de sus rituales¹²⁷.

¹²² Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit

¹²³ Leech, E. (1969). *Virgin Birth*. (Apud. Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit.).

¹²⁴ Esta falacia se refiere a la situación en que a todos los casos asigna una perfecta racionalidad en las acciones de los otros. *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Durkheim. (Apud. *Ibidem*).

¹²⁷ *Ibidem*.

Estas representaciones colectivas del ritual poseen tres principales características: Una, la externalidad, pues existen independientemente de las consideraciones individuales¹²⁸. Dos, la intersubjetividad, es decir, forman una memoria colectiva, un conocimiento compartido por el grupo, que estructura e integra a dicha sociedad. Tres, la normatividad legítima que le da el carácter obligatorio al sentir colectivo, una suerte de convencionalismo social. Los rituales son importantes pues al intervenir con la espiritualidad de las personas, son capaces de transformar aquellas normas sociales en actividades deseables, confortantes. En otras palabras, no es solo la autoridad lo que motiva la actuación de sujeto bajo la concepción de esta teoría, sino que cada participante obtiene una satisfacción al intervenir en el desarrollo de sus rituales, integrando a la sociedad¹²⁹.

Pareciera que la noción de ritual como acto simbólico es la más razonable. Sin embargo, no escapa de polémicas, pues varios autores han discutido sobre su funcionalidad. Algunos parten de la intencionalidad de la conducta, pudiendo ser instrumental o práctica desde el punto de vista de un usuario de la magia¹³⁰ -pues el sujeto tiene el propósito de transformar la realidad, implica un hacer¹³¹- y simplemente expresivo para los rituales religiosos¹³². En este sentido, Jack Goody define al ritual como un comportamiento estandarizado en el cual no existe una relación intrínseca entre medios y fines, sea irracional o no racional¹³³. Así, en una ceremonia, tal relación es simbólica¹³⁴, poética. Se trata de un decir, un lenguaje que se diferencia del ordinario, pero resulta arropado por una fuerza sagrada, no

¹²⁸ Beriain. (1990). (Apud. Ibidem.).

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Goody, J. (1961). Op. Cit.

¹³¹ Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit

¹³² Goody, J. (1961). Op. Cit.

¹³³ "In conclusion then, by ritual we refer to a category of standardized behavior (custom) in which the relationship between the means and the end is not 'intrinsic', i.e is either irrational or non rational." (Traducción propia). Goody, J. (1961). Op. Cit. 159.

¹³⁴ Durkheim. (Apud. Díaz Cruz, R. (1998). Cit.).

racional¹³⁵. Así, si los actos son lenguaje, entonces son expresivos y por lo tanto “todo rito es una representación”¹³⁶.

Los rituales, entonces, son simbólicos, pero surge un inconveniente al precisar la expresividad de sus actos. Pues se discute sobre quién es la persona adecuada para determinar el significado de los ritos. Goody afirma que la conducta mágica-religiosa solo puede ser definida por el observador, es decir, una persona externa al círculo de los participantes. Así, solo un tercero es capaz de distinguir la dicotomía de lo sagrado y lo profano, además de compararla con su propia percepción del universo¹³⁷. No obstante, los actores de la ceremonia pueden tener una concepción distinta al del observador¹³⁸. No considerar este hecho puede significar, por una parte, incurrir en el reduccionismo a las ideas preconcebidas, y por otra, en la falacia de la congruencia entre creencias y acciones.

Además, si es un tercero quién determina el significado del ritual, se pueden presentar problemas con la interpretación de prácticas indígenas, pues muchas de estas culturas carecen de un sistema exegético, y su acercamiento a estos fenómenos es distinto. Revirtiendo a Wittgenstein, los límites del lenguaje son los límites del mundo, de la experiencia. En un estudio sobre los rituales de la tribu Umeda, Gell expuso: “Among my Umeda informants I found none willing to discuss the meaning of their symbols – to discuss their symbols as symbols (...) Questions about symbols were taken by the Umedas as questions about the *identity* rather than the *meaning*”¹³⁹. El idioma encausa el pensamiento, así como la de los actos. En este sentido, es un absurdo

¹³⁵ Op. Cit. Con Morales, J.

¹³⁶ Paz, O. (1986). Op. Cit. p 128.

¹³⁷ Goody, J. (1961). Op. Cit.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Entre mis informants Umeda no conseguí ninguno dispuesto a discutir el significado de sus símbolos, de discutir sus símbolos como símbolos (...) Las preguntas sobre los símbolos fueron tomadas como preguntas sobre la identidad, más que sobre el significado. (Traducción Propia). Gell, A. (1975). The enlightenment: An interpretation. London: Wilwood House. (Apud. Asad, T. (1993). Op. Cit. p 61).

pretender que los rituales son únicamente definibles por terceros, negando la autodeterminación de los pueblos, reduciéndola a la exegesis académica.

1.4.2 El ritual religioso

Como se esbozó anteriormente¹⁴⁰, el análisis objeto de este capítulo requiere la definición de sus componentes, la religión, lo sagrado, y el ritual. Hecho esto, se puede decir que un ritual religioso constituye una serie de actos realizados repetitivamente por grupos de personas relacionadas con un credo, dichos actos manifiestan un elemento sagrado de la fe, y simbolizan una conexión con el poder superior representado en ellos. Así, las ceremonias poseen dos dimensiones principales: la colectiva y la individual. La primera, correspondiente al efecto del ritual en el grupo, funciona como instrumento de unificación, pues genera en los participantes un sentido de pertenencia con la fe y sus conductas¹⁴¹. Es decir, hace que los sujetos se identifiquen como comunidad.

Además, al ser hierofanías, los rituales representan hechos fundacionales de la religión. Por ejemplo, en el viacrucis se personifican los últimos días de Jesús, siendo de gran importancia para los católicos, pues por una parte rememoran la historia del mesías, y por otra, dicho sentimiento colectivo se realiza, cohesionando a la sociedad católica. En segundo lugar, al encarnar los símbolos que se representan en el ritual, los sujetos pasan por un proceso de introspección. Reordenan la experiencia a partir de su credo. La concepción que cada persona tiene de sí misma, sus aciertos y errores. Cambia incluso la idea que se tiene del mundo. En palabras de Díaz Cruz, "... los rituales articulan y potencian nuestra humanidad ..." ¹⁴².

1.4.2.1 Sujetos o roles del ritual

¹⁴⁰ Supra. 1.1 Notas preliminares.

¹⁴¹ Díaz Cruz, R. (1998). Op. Cit.

¹⁴² Ibidem. p 14.

Existen muchos tipos de rituales, sean de construcción, matrimonios, mágicos y un largo etcétera. Sin embargo, el lugar común de esta práctica es un conjunto de personas reunidas alrededor de un maestro de ceremonia, sacerdote o chamán al que todos siguen. Así, sobre esta imagen generalizable se mencionarán los roles que interpretan en la ejecución de un ritual. En este sentido, puede haber al menos tres tipos de individuos: líderes que establecen las pautas a seguir y organizan a los demás sujetos, actores o practicantes a los cuales van los efectos del ritual, y observadores, terceros que asisten al rito con otras intenciones como finalizar investigaciones académicas¹⁴³. Estos últimos podrían actuar a su vez como actores del ritual, siempre que participen en ellos.

Los primeros se erigen como instructores, pues poseen un conocimiento superior sobre la conducta que debe desarrollarse en el ritual, así como mayor experiencia espiritual. Este sujeto es un guía, ofrece ayuda a los practicantes en su camino, les recuerda los pasos a seguir, así como las prohibiciones con la finalidad de mantener la armonía¹⁴⁴, de lo contrario, la ceremonia no tendría el mismo efecto. Se apoya en elementos sagrados para establecer el orden del ritual, como la lectura de algún texto, cantos, el uso de cierto tipo de sustancias o polvos, así como su tradición. Además, tienen la capacidad de interpretar los símbolos desplegados en el ritual. Son líderes espirituales, tales como sacerdotes, monjes, ancianos, brahmanes o chamanes.

Por otra parte, los practicantes, pasajeros¹⁴⁵, u oficiantes¹⁴⁶, principalmente son miembros de la comunidad religiosa, asiduos a la práctica

¹⁴³ Solís Zepeda, M. L. y Fontanille, J. (2012). El sosiego ritual. *Tópicos del seminario* [Revista en línea], 27, 15-34. Disponible: <http://www.scielo.org.mx/pdf/tods/n27/n27a2.pdf> [Consulta: 2020, Febrero 25].

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Solís Zepeda, M. L. y Fontanille, J. (2012). Op. Cit.

¹⁴⁶ Giove, N. R. (2012). Ayahuasca, pasado, presente y perspectivas. *Pueblo Continente* [Revista en línea], 23(1), 82-85. Disponible:

de esos rituales, excepcionalmente algunos curiosos que asisten a las ceremonias con la finalidad de experimentar una forma religiosa distinta. Estos sujetos son los que realizan la acción ritual, además de estar dirigida a ellos. Se preparan internamente, siguen las prescripciones del guía -como no comulgar sin confesarse, en el caso del cristianismo, o la abstinencia sexual en otros tipos de religiones-, observan y realizan todas las interacciones necesarias del ritual¹⁴⁷, a fin de preservar sus efectos. Los pasajeros son los "... individuos protagonistas del ritual ..." ¹⁴⁸ y de la introspección generada por el mismo. Son aquellos que realzan el carácter social de los ritos.

1.4.2.2 Etapas del ritual religioso

El ritual como acto transformador se divide en tres fases consecutivas: inicial o de separación, intermedia o liminar y final o de agregación¹⁴⁹. La primera implica un conocimiento previo sobre las acciones que conforman el rito, el guía cumple su deber y explica cuáles son las normas a seguir para la adecuada consecución de la ceremonia, es decir, enseña a los pasajeros las prescripciones y prohibiciones¹⁵⁰. Luego de esta sub fase instructiva, los oficiantes comienzan desplegar la conducta señalada previamente, y poco a poco se va percibiendo una separación "... de su situación anterior dentro de una estructura social convencional ..." ¹⁵¹ por parte de los oficiantes. En esta etapa se rompe con la visión profana de la realidad y, de ejecutarse correctamente, podría sentirse la manifestación de una hierofanía.

Sin embargo, los efectos de estas acciones no son totalmente predecibles, pues aun siendo explicada previamente, existe la posibilidad de accidentes o errores que le resten eficacia al ritual. En un viacrucis italiano, el practicante

https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/ayahuascapasadopresenteRosa.pdf [Consulta: 2020, Febrero 15].

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Solís Zepeda, M. L. y Fontanille, J. (2012). Op. Cit.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ibidem. p 18.

que representaba a Judas Iscariote falleció realizando el ahorcamiento del apóstol, este desafortunado hecho, en un sentido religioso, pudiera entenderse como (...) una señal divina, o (...) por el contrario, se le considere una treta mundana o demoniaca ...”¹⁵². A pesar de los posibles errores con diversas consecuencias, esta etapa es una preparación para el desarrollo del ritual.

En la fase liminar el sujeto ya se separó de la estructura convencional profana, es decir, ha dejado de experimentar los objetos como cosas inanimadas, y empieza a percibir una ruptura en el espacio y el tiempo, un valor sagrado¹⁵³. En este sentido, el espacio ritual adquiere una cualidad divina que lo diferencia a otros lugares, se trasciende la concepción cronológica del tiempo. Además, el sujeto se separa de su identidad¹⁵⁴, inmerso en el rol, atraviesa una especie de rito de pasaje, una muerte simbólica que le facilita la introspección posterior al ritual.

La ceremonia concluye “... mediante algún un acto significativo ...”¹⁵⁵ que reintegra al sujeto a su realidad ordinaria. En esta última etapa, los oficiantes perciben un cambio en su realidad, regresan como personas transformadas, adoptan “... nuevos roles y atributos ...”¹⁵⁶. Por ejemplo, en algunas tribus africanas existe un ritual de pasaje, en el cual un niño se baña en la sangre de un animal para convertirse en hombre¹⁵⁷. Su identidad se modifica, al contacto con una manifestación de lo sagrado. Es otro ser, renovado y con mayor sabiduría.

¹⁵² Leone, M. Lo spazio d'esperienza delle precessione religiose. *Lexia*. (Apud. Ibidem.)

¹⁵³ Giove, N. R. (2012). Op. Cit.

¹⁵⁴ Solís Zepeda, M. L. y Fontanille, J. (2012). Op. Cit.

¹⁵⁵ Giove, N. R. (2012). Op. Cit.

¹⁵⁶ Solís Zepeda, M. L. y Fontanille, J. (2012). Op. Cit.

¹⁵⁷ Liscano, J. (2015). Op. Cit.

CAPÍTULO II

DEFINICIÓN DE MEDICINA TRADICIONAL INDÍGENA

2.1 NOCIÓN DE INDÍGENA

2.1.1 El indio

Antes del viaje de Colón, los europeos usaban la palabra indio para referirse al gentilicio de los habitantes de la región del sur de Asia Oriental, denominada por los europeos como las Indias¹⁵⁸. Zona de ricos vínculos comerciales, pero de difícil acceso para Europa, por lo que era común buscar rutas de comercio más accesibles a fin de evitar el encarecimiento de algunos productos. Inicialmente Cristóbal Colón se dirigía a Las Indias, sin embargo, llegó a una tierra desconocida que denominaron Reinos castellanos de las Indias, Indias Occidentales y por último, América. Así, indio fue el apelativo utilizado para designar a las personas originarias de ese *nuevo* continente¹⁵⁹.

Sin embargo, el uso de dicho termino ha sido y continúa siendo controvertido por la sociedad. Se crítica su origen como una imposición colonial, además de que no identifica con precisión a los habitantes americanos, pues deviene de una confusión histórica entre la India y América. Así, en las ediciones del diccionario de la Real Academia Española de 1726 y 1736, se define indio como "... natural de la India ..."¹⁶⁰, y actualmente correspondería a los habitantes de dicha zona asiática. Por otra parte, dicho termino resultó ser usado con fines peyorativos, para reducir a los habitantes originarios a salvajes, ignorantes, seres indefensos y limitados. Sobre los nativos americanos se llegó a decir que "... se marchitan los ingenios y se

¹⁵⁸ Ramírez Zavala, A. L. (2011). Indio/indígena: 1750-1850. *Historia Mexicana*, [Revista en línea], LX(3), 1643-1681. Disponible: <https://www.redalyc.org/pdf/600/60023594007.pdf> [Consulta: 2020, Abril 28].

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Alcides, R. R. (1983). El indio en los diccionarios: Exégesis léxica de un estereotipo. México, Instituto Nacional Indigenista. (Apud. Ibidem. p. 1645).

eclipsan los juicios de los indianos a los setenta años ...”¹⁶¹, hasta afirmar que el indio es un ser inferior en comparación el europeo¹⁶².

2.1.2 Dificultad al precisar la noción de indígena

Por ese carácter despectivo de la palabra indio, se ha recomendado el uso del término indígena¹⁶³. Sin embargo, a pesar de ser más aceptado por la sociedad, no carece de inconvenientes. A primera vista da a entender una homogeneidad entre los grupos que, en realidad, son muy diferentes. Lo cual también es reduccionismo, pues pretende que todas las comunidades originarias son iguales, que presentan los mismos valores y se identifican de la misma manera. Por lo contrario, existe una multiplicidad de grupos, con distintas creencias, tradiciones y acercamientos o rechazos a la sociedad moderna. A pesar de esto, es una palabra que reviste de mayor dignidad y se aleja del sentimiento despectivo que rodea la expresión indio.

También es común denominarles como aborígenes, término que hace alusión a los habitantes originarios a un territorio, es decir, que viven allí con anterioridad a la llegada de los estados modernos o estados nación, son “... primeros pueblos o primeras naciones ...”¹⁶⁴. Esta es una denominación amplia pero imprecisa, pues en ocasiones los pueblos indígenas han llegado a esas tierras con posterioridad a otras comunidades, sea por migraciones masivas, conflictos o desplazamientos, causando que recién llegados se proclamen dueños ancestrales de esos territorios. Además de que varios de

¹⁶¹ Eiguara y Eguren, J. J. (1996). *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*. México, Fondo de Cultura Económica. (Apud. Ibidem. p. 1649).

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Serrano, S. (2006, Enero 21). Indio e indígena. *El País*, [Periódico en línea]. Disponible: https://elpais.com/diario/2006/01/22/opinion/1137884409_850215.html [Consulta: 2020, Abril 1].

¹⁶⁴ Figuera Vargas, S. C. (2011). *La jurisdicción especial indígena y su reconocimiento en el sistema judicial español* [Versión completa en línea]. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca. Disponible: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/108961/DDAFP_Figuera_Vargas_SC_LaJuris%F3nEspecial.pdf;jsessionid=C4733B1C9AE2FF2B28DE53B2278F7F0B?sequence=1 [Consulta: Marzo 22].

estos aborígenes se organizaron en estructuras estatales complejas, y este término pudiera indicar lo contrario¹⁶⁵.

Tribu es otro vocablo cuestionable, el cual se aplica a comunidades que habitan un territorio tradicionalmente, sin ser el pueblo originario, y es la principal distinción con el término aborígen. La dificultad de su uso radica en que algunos indígenas consideran como un insulto dicha palabra, y genera conflictos al momento de ser usado. Así, en Canadá no se admite totalmente, y prefieren el uso de la expresión primeras naciones¹⁶⁶. También se discute sobre si estos grupos constituyen pueblos o poblaciones, sobre esto los indigenistas han rechazado reiteradas veces el uso de la locución poblaciones indígenas, pues alude a personas unidas pero desorganizadas, sin identidad. Por ello, estos grupos han pedido ser reconocidos como pueblos, pues representa "... la aceptación definitiva de la naturaleza colectiva de los derechos indígenas"¹⁶⁷.

En ocasiones estos pueblos son considerados como minorías, asunto que también genera conflictos. Muchas comunidades han sido renuentes a ser tomados como tales, reclamando sus derechos y sus tierras originarias de las cuales fueron despojados¹⁶⁸. Sobre la noción de minoría Figuera Vargas expuso que:

Al hablar de minorías se suele aludir a una categoría determinada de colectividad, específicamente a una comunidad nacional o similar, diferenciada del grupo dominante dentro de un Estado. Esta colectividad o comunidad diferenciada puede estar asentada en un territorio estatal o fronterizo hermanadas por un patrimonio cultural propio e innegociable (bien sea la raza, la lengua, la religión, las

¹⁶⁵ Hughes, L. (2004): *Pueblos indígenas*. [Libro en línea] Barcelona: Intermón Oxfam. Disponible:

https://books.google.co.ve/books?hl=es&lr=&id=KvaWFhvXkFAC&oi=fnd&pg=PA9&dq=Historia+del+t%C3%A9rmino+ind%C3%ADgena&ots=OTNj2AcNN7&sig=iRDMgQiY4BDt0ulUS7G-AtOY-Ao&redir_esc=y#v=onepage&q=Historia%20del%20t%C3%A9rmino%20ind%C3%ADgena&f=false [Consulta: 2020, Marzo 20].

¹⁶⁶ Ibidem.

¹⁶⁷ Figueras Vargas, S. C. (2011). Op. Cit.

¹⁶⁸ Ibidem.

tradiciones, etc.), en una aguda dependencia política en relación con la estructura de poder dominante¹⁶⁹.

En este sentido algunos exponen que el progresivo reconocimiento de los derechos indígenas es suficiente para no ser consideradas minorías¹⁷⁰. Sin embargo, no es tarea sencilla determinar qué grupo tiene esa calificación, pues no siempre la conquista de derechos implica una superación de la mencionada dependencia política al Estado. Es un adjetivo no generalizable, pues puede que algunos pueblos indígenas no sufran la negación de las autoridades y no requieran demasiada actividad estatal para poder ejercer sus derechos, como en Bolivia, pero en países como Venezuela o Brasil las circunstancias podrían ser distintas.

Se puede observar que los inconvenientes al escoger un vocablo adecuado radican en dos principales asuntos: la mencionada multiplicidad de etnias indígenas con marcadas diferencias, y el derecho a la libre identificación. Cada comunidad quiere ser reconocida por sus características, así como definirse por sí mismas a través de sus valores, cosmovisiones, costumbres y demás aspectos culturales que la distinguen¹⁷¹. Este derecho ha sido uno de los principales objetos de las reivindicaciones indígenas, pues la autoidentificación es considerada parte esencial del derecho a la libre determinación¹⁷². En este sentido, el artículo 33 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo expone que “1. Los pueblos indígenas

¹⁶⁹ Ibidem. p. 48-49.

¹⁷⁰ Capotorti, F. (1999). *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas y lingüísticas*. Nueva York: Centro de Derechos Humanos, Naciones Unidas. (Apud. Figuera Vargas, S. C. (2011). Op Cit.).

¹⁷¹ Aguilar Cavallo, G. (2006). La aspiración indígena a la propia identidad. *Universum* [Revista en línea], 21(1), 106-119. Disponible: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000100007 [Consulta: 2020, Abril 1].

¹⁷² Vid. Bello, L. J. (1999). *Los derechos de los pueblos indígenas en Venezuela*. [Libro en línea] Copenhague: IWGIA. Disponible: https://www.iwgia.org/images/publications//0352_derechos_venezuela.pdf [Consulta: 2020, Marzo 26].

tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones ...”¹⁷³.

El ejercicio de la libre identificación se puede ejercer desde el punto de vista colectivo e individual, aunque predomine del primero. En este sentido, la comunidad se define por decisión de sus propios miembros, y no por un tercero, además implica un autorreconocimiento del grupo en específico, es decir, no es solo denominarse comunidad indígena, tribu o aborígen, sino también tomar el nombre propio que los antepasados usaron, por ejemplo, Yanomami, Guahibo, Shipibo, Warao o Pemón¹⁷⁴. Sin embargo, la pura autodefinición como pueblo indígena no es suficiente, pues mal podrían atribuirse herencias culturales que no existen, por lo que estos grupos deben poseer ciertas características objetivas que permitan calificarles. Este requisito también se presenta en el aspecto individual de la autoidentificación, además del control realizado por la misma comunidad que lo acepta o lo rechaza¹⁷⁵.

En este sentido, el aspecto de mayor importancia al referirse a uno de estos pueblos es tomar en cuenta su propia definición, a fin de no erosionar aún más la soberanía que en algún momento les fue despojada. Pese a estas recomendaciones, la palabra indígena resulta de gran utilidad para referirse a varias naciones originarias, e incluso, resulta ser el término más aceptado por las mismas comunidades. Así, una noción planteada por la IWGIA les relaciona con los descendientes desfavorecidos de los habitantes de tierras que fueron afectadas por el colonialismo, quienes aún mantienen su identidad y vínculo con tradiciones y tierras ancestrales que habitan¹⁷⁶. Por otra parte, el

¹⁷³ Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314 [Consulta: 2020, Marzo 20]. p. 120.

¹⁷⁴ Aguilar Carvallo, G. (2006). Op. Cit.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Hughes, L. (2004). Op. Cit.

numeral 1 del artículo 3 de la Ley Orgánica de Comunidades y Pueblos Indígenas entiende por pueblo indígena lo siguiente:

Son grupos humanos descendientes de los pueblos originarios que habitan en el espacio geográfico que corresponde al territorio nacional, de conformidad con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y las leyes, que se reconocen a sí mismos como tales, por tener uno o algunos de los siguientes elementos: identidades étnicas, tierras, instituciones sociales, económicas, políticas, culturales y, sistemas de justicia propios, que los distinguen de otros sectores de la sociedad nacional y que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras.¹⁷⁷

Esta última definición limita la identificación a la soberanía nacional, asociando lo indígena a un grupo minoritario que requiere la tutela del Estado, sin considerarlo como una entidad propia que puede trascender del territorio de la República. En este sentido, fusionando ambas nociones se puede plantear que la palabra indígena se refiere a los descendientes de pueblos que habitaban con anterioridad a la llegada de otras culturas, quienes viven o desean vivir o respetan las tierras que ancestralmente les son naturales y fueron despojadas históricamente por el colonialismo; quienes poseen un conocimiento religioso, medicinal y cultural que les diferencia de las sociedades dominantes, además de una identificación expresa con sus tierras, costumbres y etnias, considerándose a sí mismos como indígenas.

2.2 LA SALUD

2.2.1 Complejidad de la noción de salud

Lo primero que se entiende por salud está relacionado con un sentimiento de bienestar, el cual se reconoce por la existencia de la enfermedad. Es un concepto que se comprende al compararlo con su

¹⁷⁷ Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (República Bolivariana de Venezuela). (2005, Diciembre 27). [Transcripción en línea] Disponible: www.cne.gob.ve/registrocivil/uploads/repoDocs/8d86ab45be0689e387c167f160374a4556690ce0_1293027392.pdf [Consulta: 2020, Febrero 15].

antípoda. En este sentido, la salud es la ausencia de la enfermedad¹⁷⁸. Es producto la historia, pues en algún momento el ser humano comenzó a identificar situaciones de malestar, así como de tranquilidad, plenitud o euforia, y a partir de tales experiencias contrapuestas nace dicha noción común de salud¹⁷⁹. Algunas personas entienden a la salud de la misma manera que sienten la libertad, así, Henri-Francois Becque piensa que “La libertad y la salud son condiciones semejantes: el hombre sólo percibe su presencia cuando están ausentes”¹⁸⁰.

Esta idea inicial parte de la dicotomía entre dos sentimientos humanos. Sin embargo, también está relacionada con aspectos sociales, económicos, políticos, culturales, científicos e incluso religiosos, que influyen en su concepción y en la propia patología¹⁸¹. Por ende, la salud es un fenómeno social que responde a valores históricos y a interacciones humanas, es “... un hecho social que puede ser tratado como cosa y es externo y coercitivo al individuo”¹⁸². Así, la salud como hecho social tiene una dimensión material, y otra inmaterial. La primera está relacionada con la estadística, e implica la recolección de datos como tasas de natalidad o mortalidad, incidencia de

¹⁷⁸ Gómez-Arias, R. D. (2003). La noción de salud. [Documento en línea]. Universidad de Antioquía. Disponible: <http://saludpublicavirtual.udea.edu.co/cvsp/La%20nacion%20de%20salud.pdf> [Consulta: 2020, Abril 2].

¹⁷⁹ Cardona, J. (1975, junio). El concepto de salud, enfermedad y salud pública según los diferentes modos de producción. *Revista costarricense de salud pública*, [Revista en línea]. (Apud. Ibidem.).

¹⁸⁰ Márquez, F. (2000). *Frases celebres*. Madrid: EDIMAT. (Apud. Vega-Franco, L. (2002). Ideas, creencias y percepciones acerca de la salud. *Salud pública de México* [Revista en línea], 44(3), 258-265. Disponible: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342002000300010 [Consulta: 2020, Marzo 22]. p. 259).

¹⁸¹ Vergara Quintero, M. C. (2007). Tres concepciones históricas del proceso salud-enfermedad. *Hacia la Promoción de la Salud* [Revista en línea], 12, 41-50. Disponible: www.scielo.org.co/pdf/hpsal/v12n1/v12n1a03.pdf [Consulta: 2020, Marzo 20].

¹⁸² Ritzer, G. (2002). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: Mc Graw Hill. (Apud. Alcántara Moreno, G. (2008). La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad. *Sapiens* [Revista en línea] 9(1), 93-107. Disponible: <https://www.uv.es/comsal/pdf/Re-Esc12-Concepto-Salud.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 23]).

enfermedades número de operadores médicos por cápita, así como los demás aspectos susceptibles de ser mesurables cuantitativamente¹⁸³.

Por otra parte, la dimensión inmaterial comprende "... normas y valores culturales que no necesariamente se exteriorizan y materializan"¹⁸⁴, la cual evidencia el carácter social de la salud, y se integra por creencias o valores culturales, como el actual prestigio de los médicos, o la preferencia de cierto tipo de tratamientos alternativos, así como vínculos entre maleficios, el malestar y su curación a través de oraciones o rituales. Sin embargo, una apropiada noción de salud va de la mano con un acercamiento al significado de enfermedad. Es innegable su relación tanto histórica como material, pues es aquel fenómeno que se desea evitar a través de prácticas o estados de salud¹⁸⁵.

La noción de enfermedad ha mutado a lo largo del tiempo, al igual que la salud, su concepto está ligado al imaginario colectivo, influenciando cambios especialmente en la idea que se tiene sobre la causa de la enfermedad. En la antigüedad, así como también se considera actualmente en algunos pueblos, se presenta con un carácter mágico o sobrenatural. El malestar se originaría de maleficios, conjuros o encantamientos, como el mal de ojo. También se entendió como un castigo divino por violación de las normas religiosas o de la moral, además como el efecto de una posesión espiritual, demoníaca, o de una perversión del espíritu¹⁸⁶. Posteriormente se atribuiría a causas naturales como el desequilibrio entre el cuerpo y el ambiente, o a través de teorías humorales o infecciosas¹⁸⁷.

¹⁸³ Vergara Quintero, M. C. (2007). Op. Cit.

¹⁸⁴ Ritzer, G. (2002). (Apud. Alcántara Moreno, G. (2008). Op. Cit.).

¹⁸⁵ Gómez-Arias, R. D. (2003). Op. Cit.

¹⁸⁶ Vega-Franco, L. (2002). Op. Cit.

¹⁸⁷ Gavidia, V. y Talavera, M. (2012). La construcción del concepto de salud. *Didáctica de ciencias experimentales y sociales* [Revista en línea], 26, 161-175. Disponible: <https://www.uv.es/comsal/pdf/Re-Esc12-Concepto-Salud.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 23].

Con el avance de la ciencia se ha dado mayor importancia al acercamiento médico de la enfermedad a partir de una explicación biológica, la consecuencia de microorganismos en el cuerpo. Posteriormente esta concepción se expandió hasta incluir el aspecto psicológico y cultural, con la catalogación de enfermedades como la depresión, ansiedad, bulimia o estrés, configurándose así acercamientos biopsíquicos y socioculturales. Otros intentaron dar respuesta a la pregunta ¿Qué es enfermedad? Desde un punto de vista objetivo, obteniendo como resultado tres dimensiones: la ontológica, entendiéndola como una entidad independiente del portador, la fisiológica da importancia el funcionamiento del fenómeno dentro del organismo y, por último, la dimensión patológica, que explica las complejas alteraciones del organismo, sus órganos y sistemas¹⁸⁸.

Una definición clásica de enfermedad corresponde a una visión técnica o nosológica.¹⁸⁹ Es la alteración de la salud, la desviación de los patrones funcionales y estructurales que conforman un estado normal o sano de cuerpo. Esta concepción ha sido catalogada de paradigma¹⁹⁰, pues en ocasiones se ha presentado como una idea casi institucional, legitimada inconscientemente por la sociedad, casi invulnerable a la crítica e incuestionable. Por ello, el paradigma de la salud y la enfermedad tiene raíces en la teoría natural de la enfermedad, por lo que admite una curación a partir de cálculos y medidas estudiadas científicamente. Así, es posible cuantificar la enfermedad, la

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ En la entrada del Diccionario de la Real Academia Española se expone que: "Nosología. Del gr. νόσος *nósos* 'enfermedad' y -logía. 1. *Med. Parte de la medicina que tiene por objeto describir, diferenciar y clasificar las enfermedades.*". Real Academia Española. (s.f). Op. Cit. Para ahondar sobre el tema: vid. Klerman, G. L. (1978). *The evolution of a scientific nosology*. En J. C. Shershow (Comp.), *Schizophrenia: Science and practice*. Cambridge, MA: Harvard University. Disponible: https://books.google.co.ve/books?hl=es&lr=&id=NaCbrCVwi_sC&oi=fnd&pg=PA99&dq=nosology&ots=d1RHNT01qr&sig=uKei0tsjSVdOGkSqKaeQTYoM0p8&redir_esc=y#v=onepage&q=nosology&f=false [Consulta: 2020, Mayo 1].

¹⁹⁰ Vid. Viniestra-Velázquez, L. (2008). La historia cultural de la enfermedad. *Revista de Investigación Clínica* [Revista en línea], 60(6), 527-544. Disponible: <https://www.medigraphic.com/pdfs/revinvcli/nn-2008/nn086j.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 22].

detección, prevención y control, además de que permite un proceso de sanación dosificado, resultando en una información precisa y fiable sobre el malestar en cuestión y su estudio¹⁹¹.

A pesar de su fiabilidad técnica, esta definición separa al objeto del sujeto, es decir, entiende a la enfermedad como un ente diferenciado e independiente de la persona, planta, animal u organismo sobre el cual recae, es autónoma, sin influencias externas. Bajo esta idea, se explica a la enfermedad en sí y por sí misma, sin tomar en cuenta al ser afectado por ella, además de factores como condiciones de vida, ambientales u otras circunstancias rodean al sujeto. Es el resultado de una concepción medicalizada de la vida que identifica al paciente con una máquina, dividiendo a la persona en piezas a fin de estudiarlas de manera individual, lograr reparar el cuerpo y reestablecer su funcionamiento adecuado. Así, se da primacía a los estudios especializados, sin considerar todas las características del sujeto¹⁹².

Dicha visión nosológica o científica tiende a darle mayor importancia al punto de vista médico, lo cual deshumaniza la interacción entre el operador de salud y el paciente. En ocasiones las consultas han llegado a parecerse a la revisión de un vehículo, pues el médico cuenta con tiempo, disposición y acercamientos limitados al paciente, por lo tanto, el paciente se siente incomprendido. La respuesta es sencilla, el paciente no es considerado una persona, sino un objeto sistematizado, el cual tiene partes averiadas. Esta idea recae inconscientemente en la práctica médica, empobrece la relación, e incluso obstaculiza un diagnóstico más amplio y una curación que considere al paciente y sus circunstancias de vida¹⁹³. Así, algunos han afirmado que los

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Gavidia, V. y Talavera, M. (2012). Op. Cit.

médicos son quienes menos investigan el concepto de salud o enfermedad, pues le dan mayor relevancia al aspecto técnico, más no al significado¹⁹⁴.

No obstante, la concepción médica ha obtenido resultados favorables al momento de curar enfermedades, pues cumple con su finalidad mecánica. El sentido práctico es su fuerte, y es algo que se valora con el avance de la ciencia, además que su fijación en la enfermedad como ente aislado permite la concentración necesaria para entender su funcionamiento físico o biológico con mayor rapidez, y responder eficazmente con algunas demandas sanitarias de la sociedad. El problema no es ese, sino el reduccionismo que genera el paradigma de dicha concepción, el discurso medicalizado, y la exclusión de alternativas o definiciones que se encuentran al margen de la ciencia médica.

Contra esta idea, finalizando la década de los sesenta nace una rama de la filosofía médica que critica el acercamiento meramente natural y biológico de la enfermedad que dominaba, y quizá aún domina, las instituciones de salud, en otras palabras, se cuestiona lo incuestionable. Se origina porque dicha concepción nosológica falló en su tarea de encontrar información sobre las causas de los malestares que aquejan a las sociedades modernas. Así surge la concepción social o histórica de la enfermedad, siendo más preciso, del proceso salud-enfermedad¹⁹⁵. Así, sobre esta teoría cabe destacar dos aspectos: el primero concierne a una noción dinámica de la salud, en la cual no se trata de una contraposición con las dolencias, sino de un proceso, unos conceptos intrínsecamente relacionados.

La segunda, realiza un carácter histórico del malestar a través de la idea del proceso que se da en una colectividad humana. Explica la característica social de la enfermedad que "... no se verifica en el caso clínico, sino en el

¹⁹⁴ Vergara Quintero, M. C. (2007). Op. Cit.

¹⁹⁵ Laurell, A. C. (1981). La salud enfermedad como proceso social. *Revista Latinoamericana de Salud* [Revista en línea], 2(1), 7-25. Disponible: https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:gQnJKEWS8NEJ:scholar.google.com/+enfermedad&hl=es&as_sdt=0.5 [Consulta: 2020, Marzo 22].

modo característico de enfermar y morir de los grupos humanos ...”¹⁹⁶. Así advierte sobre cambios de los comportamientos humanos de los cuales pueden surgir enfermedades, además como asuntos relativos a la prevención u otro tipo de interacciones que son determinantes al momento de estudiar el crecimiento e influencia de una enfermedad. Considera aspectos como el desarrollo económico, las tradiciones, decisiones políticas, tasa migratoria y de nutrición. Así cada sociedad tiene su propio perfil patológico, el cual se explica a través de la sumatoria de las dolencias de una comunidad¹⁹⁷.

En este sentido, esa relación salud enfermedad se ha definido como “... el conjunto de problemas de salud identificados, explicados y jerarquizados, que son consecuencia de las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales de la población ...”¹⁹⁸, el cual va más enfocado al estudio institucional o de políticas de salud aplicables a sectores de la sociedad. Además, con esta noción se pueden analizar y comparar los problemas de salud de diversas poblaciones. Así, comprende tres dimensiones: estilo de vida, que abarca el nivel individual, las acciones que cada persona realiza y sobre las cuales tiene responsabilidad directa. Las condiciones de vida que corresponden a prácticas grupales como las que se dan en la universidad o el trabajo. Por último, los modos de vida. contempla a toda la sociedad, incluyendo la economía, el medio ambiente, la política e incluso, tradiciones e historia¹⁹⁹.

2.2.2 Algunas nociones de salud

¹⁹⁶ Laurell, A. C. Op. Cit. p. 3.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Castellanos, P. (1998). Los modelos explicativos del proceso salud enfermedad: los determinantes sociales. En Martínez, F. Castellanos, P. L. y Navarro, V. *Salud Pública*. Ciudad de México: Mc Graw Hill. (Apud. Alcántara Moreno, G. (2008). La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad. *Sapiens* [Revista en línea] 9(1), 93-107. Disponible: <https://www.uv.es/comsal/pdf/Re-Esc12-Concepto-Salud.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 23], p. 104).

¹⁹⁹ Alcántara Moreno, G. (2008). Op. Cit.

La mencionada idea medicalizada de la salud consiste en lo opuesto a la enfermedad. Sin embargo, es criticada porque no contempla otras dimensiones del ser humano, como ciertas condiciones que garantizan el disfrute de la vida, como un ambiente agradable, suficientes bienes y servicios para garantizar la satisfacción de necesidades. Además de algunas condiciones subjetivas, deseos individuales que nacen de experiencias, deseos y metas que se inclinan a la satisfacción de las metas personales. Ambas dimensiones se complementan y sobrepasan la noción científica de salud²⁰⁰.

Una de las más famosas definiciones de salud es la realizada por la Organización Mundial de la Salud, expuesta en el preámbulo de su Constitución como "... un estado de completo bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades"²⁰¹. Esta noción ha sido acogida por la mayoría de los estados, e incluso, incorporándola a nivel interno en sus instrumentos normativos²⁰². Concibe a la salud desde un punto de vista general, homogéneo, además de estático, pues entenderla como un estado implica una situación definitiva, la cual existe o no. Así, si alguien tiene gripe o alguna carie, no podría encontrarse en un estado completo de bienestar físico²⁰³. Identifica a dicho estado de salud con lo normal, sin tomar en cuenta que generalmente casi todas las personas padecen alguna variación en ese estado o dolencia y, sin embargo, son considerados normales²⁰⁴.

²⁰⁰ Gómez-Arias, R. D. (2003). Op. Cit.

²⁰¹ Organización Mundial de la Salud. (2006). *Documentos básicos*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_sp.pdf [Consulta: 2020, Mayo 6]. p. 1.

²⁰² Tal es el caso de la Ley Orgánica de Salud venezolana que en su artículo segundo expone "Se entiende por salud no sólo la ausencia de enfermedades sino el completo estado de bienestar físico, mental, social y ambiental." Ley Orgánica de Salud (República de Venezuela). (1998, Noviembre 11). [Transcripción en línea]. Disponible: https://www.derechos.org/ve/pw/wp-content/uploads/ley_organica_salud.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

²⁰³ Gómez-Arias, R. D. (2003). Op. Cit.

²⁰⁴ Alcántara Moreno, G. (2008). Op. Cit.

Por otra parte, esta noción que se aplica a todos los grupos sociales, a todos los períodos históricos, sin diferenciarlos por sus particularidades. Sin embargo, es importante recordar la influencia cultural de la definición de salud, así, al hacer un esfuerzo en crear una noción generalizable, apolítica y ahistórica, la OMS genera un término descontextualizado, el cual es susceptible de ser usado subjetivamente para amparar los intereses de algunas instituciones, grupos o Estados²⁰⁵.

No obstante, también presenta algunas ventajas, como la separación de la idea científicista de salud como ausencia de una enfermedad o lesión física, pues se trata de una definición holística que considera a la salud como un fenómeno social. Rompe el esquema médico e incluye otros aspectos de la vida como la producción, la renta, el consumo, el ambiente o el trabajo²⁰⁶; por ende, resulta necesario un equipo interdisciplinario para estudiar este fenómeno desde más puntos de vista, tomando en cuenta los procedimientos y metodologías de cada uno de ellos, evitando así el reduccionismo. La salud es un hecho complejo, con variedad de causas y dimensiones, el cual sobrepasa la concepción médica²⁰⁷.

Contra ese estado completo de salud ha surgido la teoría del proceso salud-enfermedad, en la cual ambos aspectos "... coexisten de manera dinámica a lo largo el tiempo ..."²⁰⁸, pues no se trata de una normalidad o equilibrio en el organismo -situación casi insostenible en el tiempo-, sino que se entiende la salud de la persona como un concepto dinámico, de continuo cambio. Así, se trata de medir por grados la condición de salud de algún individuo, pudiendo existir momentos favorables cuando el bienestar predomina, o de lo contrario, desfavorables. Generalmente la calificación de

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Navarro, V. (1998). Concepto actual de salud pública. En Martínez, F. Castellanos, P. L. Navarro, V. *Salud Pública*. Ciudad de México: Mc Graw-Hill. (Apud. Alcántara Moreno, G. (2008). Op. Cit.).

²⁰⁷ Alcántara Moreno, G. (2008). Op. Cit.

²⁰⁸ Gómez-Arias, R. D. (2003). Op. Cit.

enfermo deviene de criterios prácticos, más que de una definición de la persona, pues alguien pudiera padecer, por ejemplo, de algún síndrome latente, silencioso, durante un tiempo prolongado, y actuar como una persona saludable dentro de la sociedad.²⁰⁹

Tal es el caso de personas que padecen VIH-SIDA y a través de tratamiento logran reducir los efectos de su enfermedad, así como del síndrome crónico de dolor pélvico. “La salud es una categoría biológica y social que existe en unidad dialéctica con la enfermedad, resultante de la interrelación dinámica entre el individuo y su medio y que se expresa en un estado de bienestar físico, mental y social, y está condicionada por cada momento histórico del desarrollo social”²¹⁰

2.3 LOS SISTEMAS DE SALUD

Un sistema de salud se conforma de un conjunto de prácticas y conocimientos sobre las causas, curación o eliminación de enfermedades, el cual se constituye por influencias económicas, científicas, educativas, sociales, religiosas y familiares. Así, todo sistema sanitario debe corresponder con las creencias relacionadas con ese proceso salud-enfermedad que tiene cada sociedad, pues está vinculado intrínsecamente a ella. Aplica sus teorías a la definición, origen clasificación y efectos de las dolencias, y por otra parte, al cuidado, los elementos o recursos de curación (Como hierbas, pastillas, cirugía, meditación, o adivinación) y a los actores o practicantes (como médicos, enfermeros, chamanes o parteras)²¹¹.

²⁰⁹ Alcántara Moreno, G. (2008). Op. Cit.

²¹⁰ Cardona, J. (1998, Enero-Julio). El concepto de salud, enfermedad y salud pública según los diferentes modos de producción. Revista Costarricense de Salud Pública. (Apud. Gómez-Arias, R. D. (2003). Op. Cit.).

²¹¹ Cardona-Arias, J. A. (2012). Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas-Colombia. *Salud pública* [Revista en línea], 14(4), 630-643. Disponible: www.scielo.org.co/pdf/rsap/v14n4/v14n4a08.pdf [Consulta: Febrero 11].

Podría decirse que existen dos tipos generales de sistemas de salud, el moderno u occidentalizado, y los tradicionales. El primero se compone de los avances científicos de la medicina nosológica²¹², sus actores se instruyen en universidades, y goza de una aceptación social generalizada²¹³. En otras palabras, es un sistema institucionalizado por los Estados modernos, y predomina al punto de ser considerado por algunos el único sistema de salud legitimado, funcional y racional, que constantemente se pone a prueba a sí mismo por los avances de la medicina²¹⁴.

Por otra parte, los sistemas tradicionales son aquellos que nacen de concepciones apartadas de las ideas occidentales. Son usadas por grupos indígenas o descendientes de ellos, y corresponden a prácticas reiteradas, generalmente poco agresivas con la naturaleza, que provienen del empirismo milenario de los antepasados. Cabe destacar que dicho sistema tradicional es difuso como concepto, pues no existe ninguna medicina tradicional per sé o general, sino que varía por la cosmovisión particular de cada pueblo, pudiendo incluso rechazar a otros sistemas, así como adoptarlos. Han sido menospreciadas por el hombre moderno al considerarlas contrarias al desarrollo de la humanidad, reduciéndolas a prácticas atrasadas que no corresponden con los nuevos valores del mundo²¹⁵.

Ambos tienen ventajas y desventajas. Así, la medicina occidental es costosa social y económicamente. A pesar de ser efectivos, funcionales, gozar de recursos para avanzar en la investigación científica y así responder con

²¹² En el presente trabajo se usan como sinónimos las expresiones medicina nosológica, medicina alopática, medicina moderna, medicina científica y medicina convencional.

²¹³ Mabit, J. (2004). *Articulación de las medicinas tradicionales y occidentales: El reto de la coherencia*. [Documento en línea]. Centro Takiwasi. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/330449877_Articulacion_de_las_Medicinas_Tradicionales_y_Occidentales_El_Reto_de_la_Coherencia [Consulta: 2020, Abril 5].

²¹⁴ Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación: ¿Qué es medicina tradicional?. *Alteridades* [Revista en línea] 4(7), 71-83. Disponible: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74711357008.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 23].

²¹⁵ Mabit, J. (2004). Op. Cit.

mayor rapidez ante eventualidades inesperadas²¹⁶; son comunes las complicaciones de las cirugías y los tratamientos, así como la facilidad de utilizar medicamentos de manera indebida, abundan las sobredosis, los efectos secundarios, las mezclas con alcohol. Los costos de salud son demasiado elevados, y en ocasiones un sistema de salud pública satisface las necesidades de una población empobrecida, y en ocasiones dichos sistemas no existen. Este sistema peca de ser excluyente e insuficiente, pues incluso, hay personas con patologías crónicas aparentemente incurables para el médico moderno²¹⁷.

Por otra parte, los sistemas tradicionales necesitan de recursos para impulsar sus propias investigaciones, por lo que normalmente requieren del empujón de algún curioso que se atreva a estudiar sobre este tipo de medicina. Además, carecen de un diagnóstico preciso de las enfermedades, por lo que a los ojos del extranjero puede parecer irracional y peligroso por no poder considerar la totalidad de las características del paciente. Así un remedio podría darse a quién no pueda tolerarlo, y resultar en contraindicaciones graves. Sin embargo, resulta de utilidad para aliviar ciertos malestares con un tratamiento suave y económico, siendo accesible para todas las personas. Además, este tipo de medicina considera otras visiones culturales que permiten distintos acercamientos a la curación o alivio de la enfermedad²¹⁸.

No obstante, ambos tipos de sistemas pueden mezclarse, pues "... las medicinas son dinámicas, evolucionan, agregan nuevos conocimientos, modifican otros, abandonan los que considera obsoletos (...) y ese principio lo comparten todas las formas de práctica terapéutica"²¹⁹, lo que permite su mixtura. Esto se evidencia en el surgimiento de medicinas alternativas o complementarias a la moderna, como la acupuntura o la terapia neural que, a

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ibidem. p. 3.

pesar de pertenecer a un concepto distinto, no es totalmente excluyente, ya que la finalidad de los sistemas médicos es la misma: sanar²²⁰. Desde otro punto de vista, lo tradicional también se articula con la medicina occidental, pues hasta los mismos médicos tradicionales utilizan algunos recursos para realizar diagnósticos, e incluso, en algunas circunstancias se tratan en hospitales. Así lo cuenta uno de ellos:

(Para) Nosotros como médicos tradicionales el lema no es luchar contra lo imposible, en base a ello cuando vemos que una enfermedad debe ser tratada más con la medicina occidental que la tradicional, nosotros le decimos ese problema no es de la medicina tradicional, asista al hospital para que allí le den un mejor diagnóstico y así poder salir de muchas dudas. Incluso le decimos al paciente que vaya donde el médico que le mande unos exámenes.²²¹

Ambos sistemas pueden trabajar en conjunto. La realidad médica no se compone de límites precisos planteados por los discursos ideológicos. No hay sistemas totalmente excluyentes. La interculturalidad permite que lo tradicional y lo moderno se articulen para crear un instrumento más completo. Las prácticas médicas, como América, se vuelven mestizas, se mezclan; son utilizadas alternativamente en algunos pueblos latinoamericanos, y así cada una logra cubrir las carencias de la otra²²².

2.4 MEDICINA TRADICIONAL INDÍGENA

2.4.1 Noción

Así, como parte del sistema médico tradicional, la medicina tradicional indígena es una expresión difusa, pues como se ha expuesto anteriormente²²³, no es una categoría generalizable, sino que debe contrastarse con las costumbres de cada pueblo, en este caso, indígena. Una de los métodos más comunes para definirla consiste en identificar a los grupos que pudieran ser

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Cardona-Arias, J. A. (2012). Op. Cit. p. 636.

²²² Mabit, J. (2004). Op. Cit.

²²³ Supra. 2.1 Noción de indígena.

tradicionales. En ese sentido, el tipo de medicina que usen estas colectividades tendrá el mismo calificativo, tal es el caso de grupos étnicos, campesinos, algunos mestizos, indígenas que conviven en la ciudad, entre otros. Sin embargo, de este análisis podría resultar una discriminación entre qué grupo es más tradicional que otro²²⁴. Por ende, hay que tomar en consideración lo siguiente:

La denominada medicina tradicional, en manos de un grupo determinado de gentes, no debiera ser analizada “en sí”, sino referida a un sistema cultural dentro del cual el grupo utiliza un espectro de representaciones y prácticas producto no sólo de dicha “medicina”, sino de un conjunto de saberes que redefinen continuamente el sentido, significado y uso de la “medicina tradicional”. En América Latina la aproximación dominante en el análisis de la llamada medicina tradicional opera en forma opuesta, no sólo centrándose en lo tradicional, sino ignorando frecuentemente el sistema relacional en el cual se desarrolla. Esto ha conducido a malinterpretar las funciones y significados que los grupos estudiados dan, en su práctica, a lo tradicional, dado que estos autores suelen buscar “lo tradicional en sí”, aislándolo del conjunto de prácticas y representaciones operadas respecto del proceso s/e/a por los grupos concretos.²²⁵

Este tipo de acercamiento ocasiona un rechazo a las posiciones eclécticas o mixturas entre la medicina propia de un pueblo con otros tipos de curación. En ocasiones una visión antropológica, casi paternalista, limita la medicina tradicional al considerarla totalmente opuesta, incluso antagonica de la medicina alopática. Por otra parte, desde un punto de vista ideológico-político, lo tradicional es inmodificable, pues lo importante es preservar la esencia de la cultura indígena contra el avance colonizador de las ciencias occidentales. No obstante, olvidan que la ciencia y las prácticas de curación tienen una finalidad común, y que muchos pueblos indígenas han adoptado algunos fármacos como alka-selzer, vitaminas, aspirinas, hasta antibióticos o

²²⁴ Menéndez, E. (1994). Op. Cit.

²²⁵ Ibidem. p. 74.

analgésicos. E incluso, dentro de las reivindicaciones indígenas se encuentra el libre acceso a los sistemas de salud alopática del Estado²²⁶.

Tomando en cuenta estas consideraciones, podría decirse que la medicina tradicional indígena es la suma de conocimientos, técnicas y saberes²²⁷ en torno al diagnóstico de enfermedades, su tratamiento, así como cuidados físicos, mentales y espirituales, aplicables a la persona o a la comunidad²²⁸; los cuales están relacionados con la cosmovisión y cultura de un pueblo en específico, incluyendo elementos políticos, económicos y sociales, explicables o no bajo el lente occidental²²⁹. Esta noción está enfocada al estudio de la medicina tradicional indígena latinoamericana, aunque pudiera extenderse en algunos aspectos a sistemas médicos de otras latitudes. En este sentido, son reconocidas internacionalmente las prácticas terapéuticas chinas, como la acupuntura²³⁰.

2.4.2 Ámbito de aplicación y aceptación social

Prima facie, la medicina tradicional se puede aplicar en un contexto propiamente indígena, al pueblo específico en cuestión, considerando la totalidad de sus creencias. También pudiera tener un uso mestizo, que vincula incipientemente lo milenario y lo moderno, situación común en espacios rurales con la terapia a base de hierbas o herbolaria. Una mayor unión entre

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ El saber implica un aprendizaje a través de la experiencia, de la esencia viva de las cosas. El conocimiento, por otra parte, consiste en aquella información, útil y acumulativa, que se obtiene a través del estudio. Liscano, J. (2015). Op. Cit.

²²⁸ Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. [Libro en línea]. Santiago de Chile: Naciones Unidas. Disponible: <https://cpalsocial.org/documentos/71.pdf> [Consulta: 2020, Abril 15].

²²⁹ Organización Mundial de la Salud. (2000). General guidelines for methodologies on research and evaluation of traditional medicine [Documento en línea]. Disponible: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/66783/WHO_EDM_TRM_2000.1.pdf?sequence=1 [Consulta: 2020, Mayo 1].

²³⁰ Vid. Collazo, E. (2012). Fundamentos actuales de la terapia acupuntural. *Revista de la Sociedad Española del Dolor* [Revista en línea], 19(6), 325-331. Disponible: scielo.isciii.es/pdf/dolor/v19n6/revision3.pdf [Consulta: 2020, Mayo 8].

ambas concepciones médicas se da en las ciudades, como resultado de la movilización de la población mundial a los centros urbanos, muchos descendientes de indígenas o campesinos utilizan estas técnicas para aliviar sus males. En este último sentido, la medicina podría ser de uso exclusivo, consistir en un rechazo a lo moderno, al sistema dominante²³¹. Por otra parte, podría ser utilizada de manera complementaria²³², o alternativa a la medicina alopática, resultando en mayor fusión entre ambos conocimientos²³³.

Una característica destacable de la medicina tradicional es su influencia cultural, pues usualmente estos saberes no se registran en textos, sino que se aprenden y transmiten a través de la memoria y la tradición oral. Así, estas prácticas devienen de conocimientos milenarios o centenarios, pues a través de la repetición los pueblos han podido controlar la seguridad y eficacia de sus tratamientos²³⁴. Sin embargo, es vista con malos ojos por algunos simpatizantes de la medicina alopática, pues apelan a la poca información confirmada científicamente sobre las prácticas indígenas, lo cual constituye un riesgo²³⁵.

Aun así, se ha promovido el respeto a dichas prácticas, hasta el punto de ser consideradas derechos humanos en varios instrumentos internacionales y nacionales. Ahora bien, a pesar de dicho reconocimiento, muchos de los inconvenientes que viven los usuarios de la medicina tradicional indígena son consecuencia del limitado o nulo apoyo de los Estados. Dicha medicina no es incluida dentro de las legislaciones como parte del sistema nacional de salud, o de serlo, es letra muerta, pues no son aplicadas dichas

²³¹ Menéndez, E. (1994). Op. Cit.

²³² Es común la comparación entre medicina alternativa, complementaria y herbaria. Pareciera que comprenden especies de un mismo género, la medicina tradicional. Dichos términos constituyen distintas concepciones -o usos, quizá- de las prácticas médicas indígenas, a pesar de que son usados como sinónimos. Así, el término *complementario* se refiere a una serie de prácticas que no forman parte de la tradición de un país, y que no se encuentran incluidas en el sistema de salud estatal. Organización Mundial de la Salud. (2000). Op. Cit.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Mabit, J. (2004). Op. Cit.

²³⁵ Organización Mundial de la Salud. (2000). Op. Cit.

normas²³⁶. En países como Bolivia, Chile y Colombia se otorgan permisos para el ejercicio de la medicina tradicional, no obstante, dependen de la aprobación de la Administración Pública, cuyo otorgamiento es, generalmente, discrecional.²³⁷

2.4.2 Actores de la medicina tradicional indígena

Existe una diversidad de roles o tipos de participantes en un sistema médico tradicional. Pueden estar organizados jerárquicamente, como es el caso del pueblo Emberá-Chamí. No obstante, existe la posibilidad de que otras comunidades se estructuren de maneras distintas, pues es importante recordar que toda clasificación es arbitraria, y que no siempre incluye la totalidad de los supuestos. La necesidad de describir a la medicina tradicional indígena parte de su consideración como sistema autónomo, y por lo tanto, sus actores. Esta clasificación parte de la dificultad del tratamiento, la gravedad de la enfermedad y, por ende, la especialidad del saber o conocimiento aplicable²³⁸.

En un nivel inferior están los integrantes del pueblo, quienes realizan prácticas de autocuidado y autoatención, aplicable a malestares simples, sin mayor gravedad. Este conocimiento se fundamenta en la tradición familiar, a partir de la enseñanza de los abuelos o personas mayores del grupo. En segundo lugar, los sobanderos se encargan de las lesiones relativas a la ortopedia y traumatismos, quienes asisten al enfermo, sea para aliviar su malestar sin salir de la comunidad o para remitirlo a un hospital. Por otra parte,

²³⁶ Tal es el caso de Venezuela, en el artículo 112 de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas está contemplado el deber del Estado de incorporar la medicina tradicional demás prácticas terapéuticas indígenas al Sistema Nacional de Salud dirigido a dichas comunidades indígenas. No obstante, se duda de la aplicación de esa norma. Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit.

²³⁷ Nigenda, G. Mora-Flores, G. Aldama-López, S. y Orozco-Núñez, E. (2001). La práctica de la medicina tradicional en América Latina y el Caribe: Dilema entre regulación y tolerancia. *Salud pública de México* [Revista en línea], 43(1), 41-51. Disponible: <https://www.scielosp.org/pdf/spm/2001.v43n1/41-51/es> [Consulta: 2020, Marzo 26].

²³⁸ Cardona-Arias, J. A. (2012). Op. Cit.

los curanderos y rezanderos que auxilian en los problemas psicológicos-espirituales, e incluso físicos, quienes comprenden parte de la especialidad de la medicina tradicional indígena. Así, los curanderos hacen uso de la etnobotánica²³⁹ y los rezanderos de la oración o la conexión con seres espirituales²⁴⁰.

Las parteras se encargan del cuidado de las mujeres embarazadas, la asistencia en el parto, así como de la atención al recién nacido. Por último, el medico tradicional, quién posee todos los conocimientos anteriores, además de ser un intermediario entre la deidad y el pueblo indígena. Este sujeto es quién lidera las ceremonias, y realiza prácticas especializadas como "... reparar acciones negativas contra la naturaleza, el espíritu, el individuo y la comunidad ..."²⁴¹. En definitiva, es quien se encarga del tratamiento de enfermedades graves²⁴². Por último, el chamán²⁴³ o líder espiritual -que en ocasiones es el médico tradicional-, posee una mayor sabiduría en lo relativo al cuidado de los sitios sagrados, del respeto de los dioses, la realización de rituales, además de la comunicación con las plantas y el uso de sustancias enteógenas²⁴⁴.

2.4.2 Influencia de lo indígena en la medicina tradicional

La cosmovisión indígena arroja las prácticas curativas. Hace que el proceso de sanación se refiera a divinidades y el respeto a la naturaleza, ejercidas por prácticas rituales que no parecen distinguirse de lo religioso. Esto es consecuencia de un empirismo milenario arraigado a las creencias del pueblo indígena en específico, que intenta preservar sus saberes a través de

²³⁹ Infra. 2.4.6.2 Ciencias afines

²⁴⁰ Cardona-Arias, J. A. (2012). Op. Cit.

²⁴¹ Ibidem. p. 639.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ El término chamán es poco usado por las comunidades indígenas, pues cada una de ellas posee su propio lenguaje, y por ende, expresiones propias. Por ejemplo, en algunas tribus colombianas se usa el término Taita, en vez de chamán.

²⁴⁴ Vid. Eliade, M. (2001). *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

la costumbre, la repetición y la mencionada tradición oral. Desde una perspectiva latinoamericana, lo indígena se asoma en la curación herbal o naturalista, así como en la presencia del chamanismo dentro de las prácticas medicinales²⁴⁵.

En este sentido, el chamán²⁴⁶ es un médico, aunque esta no es la única cualidad que posea, pues es considerado mago, sacerdote, e incluso poeta. Sin embargo, lo que le diferencia de los demás integrantes de la comunidad es su capacidad de sumirse en experiencias visionarias, a partir de un acercamiento particular a lo sagrado, tan intenso que le permite comunicarse con cualquier clase de espíritus²⁴⁷. Así, el chamanismo está marcado por las técnicas del éxtasis. En América estas técnicas consisten en la preparación y consumo de algunas sustancias psicoactivas de origen vegetal, las cuales también son consideradas prácticas de salud tradicionales. Esto forma parte de la visión holística de la salud-enfermedad. Pues comprende la parte corpórea o somática, así como malestares que afecten la psique de la persona. Ideal que ha influenciado a los médicos modernos:

Hoy en día, los médicos se están dando cuenta también de muchas enfermedades tienen raíces psicológicas, así la medicina psicosomática encuentra cada día más adherentes. Ackerknecht [...] dice con razón: “no hay enfermedades puramente somáticas, sin que estén siempre en juego factores psicológicos en su producción y evolución y tampoco hay enfermedades psíquicas, que no demuestren también algunos elementos somáticos.”²⁴⁸

²⁴⁵ Cardona-Arias, J. A (2012): Op. Cit.

²⁴⁶ El chamanismo es una categoría muy amplia, pues ha existido en numerosas comunidades alrededor del mundo. En un inicio, el término chamán deviene de vid. Eliade, M. (2001). Op. Cit.

²⁴⁷ Otros autores están en contra de entender la experiencia chamánica como algo real, así Ogalde expone que el chamán, a partir del entrenamiento mental y el consumo de psicotrópicos, *inventa* una realidad alucinada, sin sentido. Cfr. Ogalde Herrera, J. P. (2007). Op. Cit.

²⁴⁸ Pollak-Eltz, A. (2001). *La medicina tradicional Venezolana*. [Libro en línea]. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Disponible: https://books.google.co.ve/books/about/La_medicina_tradicional_Venezolana.html?id=ID1yJnJSfL4C&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 2020, Mayo 10]. p. 12.

Incluso, este tipo de concepción de la medicina tradicional sobrepasa lo humano y se extiende a la salud o estabilidad espiritual. Las personas pueden ser afectadas por espíritus o energías negativas, por lo que es común el uso de la fe, las convicciones, espacios, objetos y plantas sagradas para contrarrestar este tipo de malestares, sanar al sujeto, limpiarlo y protegerlo de energías negativas²⁴⁹. También es común el uso de baños o refrescamientos con agua, ceremonias o rituales. Por ejemplo, el pueblo indígena Piaroa tiene un ritual para minimizar los daños que pudieran causar fantasmas o espíritus malignos:

(El) grupo de corresidentes del difunto lleva a cabo un rito funerario que comienza el día después de la muerte de un piaroa. Sus parientes empacan el cuerpo de un *catumare* (cesta de carga) y lo transportan a una cueva o morada pedregosa, típicamente ubicada en lo alto de la montaña, donde colocan el cuerpo dentro del *yuluhuãba*, un envoltorio mortuario hecho de palos amarrados con bejuco. (...) es depositado insepulto en alguna grieta del abrigo rocoso, junto con algunas posesiones que va a necesitar en su existencia *post mortem*, tales como un chinchorro, plato, olla y cuchillos. Entonces comienza (...) el periodo de luto que puede durar de uno a varios meses. El luto culmina con una ceremonia de exorcismo o confrontación con los espíritus malignos (...) Este ritual es dirigido por los chamanes, pero en él participan todos los miembros de la comunidad. (...) empieza con una preparación del “sucio”, que consiste en recoger un fragmento del hueso del muerto, mezclarlo con algunas plantas con poderes espirituales (...) dentro de un plato hecho de madera del árbol *pjuuopu* y tallado con forma antropomorfa. La reliquia del muerto se envuelve en las hojas y se cuelga de un palo con un bejuco fino que el chamán (...) luego sacude contra sus piernas mientras reza y pelea espiritualmente (...) Al mismo tiempo los demás participantes cantan y danzan pretendiendo luchar contra los entes malignos.²⁵⁰

2.4.4 La práctica medicinal o terapéutica

Al hablar de medicina tradicional, es usual referirse a ella con la palabra *práctica*, y al igual que con dialecto, cuando se trata del indígena es utilizada

²⁴⁹ Cardona-Arias, J. A. (2012). Op. Cit.

²⁵⁰ Freire, G. y Zent S. p. 160-161. (2007). Los Piaroa: Huottüja /De'aruha. En G. Freire y A. Tillett. *Salud Indígena en Venezuela: Volumen I*. [Libro en línea]. Caracas: Dirección de Salud Indígena - Ministerio del Poder Popular para la Salud. Disponible: <https://www.researchgate.net/publication/324605948> [Consulta: 2020, Abril 20].

comúnmente para diferenciarse del hombre blanco. Se ha entendido como un término peyorativo, pues por ser un saber tradicional, normalmente carece de estudios especializados en la academia, por lo que para el mundo científico le es difícil aceptar a cabalidad tales tratamientos²⁵¹. Así, el término práctica se ha relegado a culturas supuestamente primitivas, e irracionales. No obstante, la denominación práctica tiene origen en las costumbres milenarias indígenas, las cuales han perfeccionado por su repetido uso, por la práctica de dichas técnicas, sean chamánicas o comunes.

Existen numerosas prácticas medicinales. Así podemos encontrar, por ejemplo, la homeopatía, curación a través de la ingesta de pequeñas cantidades de un fármaco que produce síntomas similares a la enfermedad que se intenta contrarrestar, cuyo fundamento es “lo igual se cura con lo igual”²⁵². La medicina física, técnicas aplicadas sobre el cuerpo para tratar, usualmente, alguna lesión, dentro de esta se encuentran: la fisioterapia, la hidroterapia, el ejercicio terapéutico, el masaje, la movilización y la inmovilización de articulaciones. También está la dietoterapia, cuya base es una alimentación saludable. La mencionada acupuntura²⁵³ y, por último, la fitoterapia.

2.4.5 Fitoterapia

Desde el comienzo de la historia, las plantas han sido, para la humanidad, alimento y medicina²⁵⁴. Estas han representado, para algunos sectores de la población mundial, las únicas medicinas disponibles durante

²⁵¹ Franco Pereira, R. M. (2019). Encuentro entre los paradigmas tradicional sociomédico y contemporáneo biomédico, ¿es posible?. *Revista Venezolana de Salud Pública* [Revista en línea], 7(1), 35-44. Disponible: https://issuu.com/catire/docs/z3_rvsp_vol_7_no_1_enero-junio_2019 [Consulta: 2020, Mayo 10]. p. 1471.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Supra. 2.4.1 Noción

²⁵⁴ Pascual Casamayor, D. Pérez Campos, Y. E. Morales Guerrero, I. Castellanos Coloma, I. y González Heredia, E. (2014). Algunas consideraciones sobre el surgimiento y la evolución de la medicina natural y tradicional. *Medisan* [Revista en línea], 18(10), 1467-1474. Disponible: <http://scielo.sld.cu/pdf/san/v18n10/san191810.pdf> [Consulta: 2020, Febrero 18].

largos periodos²⁵⁵. Así, al uso terapéutico de las plantas se le denomina fitoterapia. Su nombre viene de la palabra *Phytón*, del griego *plantas* y de *Therapeía*, que significa *tratamiento*²⁵⁶. Es definida como “el uso de las plantas o extractos de ellas, que normalmente no forman parte de una dieta saludable, con fines medicinales”²⁵⁷, sea para prevenir, atenuar o curar alguna enfermedad. Dichas plantas son usadas normalmente en su estado natural, o en preparados (Como cocciones) a partir de ellas²⁵⁸.

Probablemente la fitoterapia fue la primera práctica medicinal de la humanidad, la cual se ha erigido a través del ensayo y error. Algunos de esos experimentos han curado, y en otras ocasiones pudieron producir efectos secundarios graves, o la muerte. Esta técnica es tan antigua que fue aprendida incluso antes que la escritura²⁵⁹, sus saberes fueron heredados a través de las generaciones, y ahora constituyen parte esencial de la medicina tradicional indígena, la cual actualmente es utilizada para la prevención de enfermedades y tratamientos leves. No obstante, con el paso del tiempo estas prácticas son olvidadas, y por lo tanto, han caído en desuso en algunos lugares por el desconocimiento.

A pesar de ello, desempeña un importante rol en la medicina, pues sus cualidades naturales y su fácil acceso le ha permitido funcionar como atención

²⁵⁵ Tomazzoni, M. I. Bonato Negrelle, R. R. y Centa, M. L. (2006). Fitoterapia popular: A busca instrumental enquanto prática terapêutica. *Texto Contexto Enfermagem* [Revista en línea], 15(1), 115-121. Disponible: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-07072006000100014&script=sci_arttext&tlng= [Consulta: 2020, Marzo 26].

²⁵⁶ Montes Guyot, M. A. (1990). Perspectivas de la fitoterapia. *Acta Farmacológica Bonaerense* [Revista en línea], 9(2), 131-138. Disponible: http://www.litamjpharm.org/trabajos/9/2/LAJOP_9_2_4_1_TPMZ6ELAJ9.pdf [Consulta: 2020, Marzo 29].

²⁵⁷ Eichele, K. (2010). Phytotherapy: An introduction. *The Journal of The European Medical Writers Association*, 19(1). (Apud. Horák, M. (2015). Introducción. En M. Horák (Comp.), *Etnobotánica y fitoterapia en América*. Brno: Universidad de Mendel. [Libro en línea]. Disponible: https://www.researchgate.net/profile/Jose_Sanchez-Choy/publication/289497566_Etnobotanica_de_los_shipibo-konibo/links/568d1f6c08aefb48d4c02c0b.pdf [Consulta: 2020, Febrero 14]. p. 20).

²⁵⁸ Montes Guyot, M. A. (1990). Op. Cit.

²⁵⁹ Tomazzoni, M. I. Bonato Negrelle, R. R. y Centa, M. L. (2006). Op. Cit.

primaria de salud²⁶⁰. Así, su uso ha aumentado en países africanos, asiáticos y americanos, que gran porcentaje de su población depende únicamente de la medicina herbaria. Esto ha llegado al punto de preferir este tipo de medicina a la moderna²⁶¹. Esta concepción primaria del uso de la fitoterapia se origina por su protagonismo en la curación, en otras palabras, la mencionada predominancia de las plantas en países en vías de desarrollo explica su aplicación como medicina principal, es decir, como la primera opción al momento de sufrir una dolencia.

También existe un uso secundario o complementario, e incluso, el cuestionado uso alternativo a la medicina moderna²⁶², el cual se enfoca en la prevención de enfermedades y en la mejora de calidad de vida de los usuarios. Asimismo, es común para el alivio de enfermedades crónicas o incurables, las cuales pueden disminuir los síntomas de las patologías, como es el caso de las semillas de calabaza o auyama para el tratamiento de algunas afecciones prostáticas²⁶³. Por otra parte, la fitoterapia es usada para menguar los efectos de las llamadas enfermedades modernas, ocasionados por el estilo de vida en las ciudades, tales como el estrés, insomnio, depresión, trastornos digestivos y la hipertensión²⁶⁴. Sobre la distinción de terapia complementaria, alternativa y los problemas de esta última, Avello y Cisternas escribieron:

Si la fitoterapia es una terapia que utiliza mezclas de sustancias de mediana a baja actividad, será útil en afecciones de mediana a baja gravedad, esporádicas, leves, reversibles, o bien para atenuar síntomas leves de afecciones crónicas o limitar su evolución. En

²⁶⁰ La atención primaria de salud constituye un recurso médico esencial, de libre acceso para las personas y familias, pues suelen ser de bajo costo económico. Vid. Somocurcio Vílchez, J. G. (2013). La atención primaria de la salud. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* [Revista en línea], 30(2), 171-172. Disponible: <http://www.scielo.org.pe/pdf/rins/v30n2/a01v30n2.pdf> [Consulta: 2020, Mayo 11].

²⁶¹ Horák, M. (2015). Op. Cit.

²⁶² Supra. Nota al pie número 232.

²⁶³ Castillo García, E. y Martínez Solís, I. (2016). Manual de fitoterapia. [Libro en línea]. Barcelona: Elsevier. Disponible: https://www.academia.edu/42001505/Manual_de_fitoterapia_2.a_EDICIÓN [Consulta: 2020, Marzo 26].

²⁶⁴ Montes Guyot, M. A. (1990). Op. Cit.

este último caso constituirá solamente un complemento, así como en la prevención de eventos degenerativos. Una terapia blanda sólo puede constituir una alternativa en episodios de la misma naturaleza, por lo tanto, el término alternativo será relativo (...) puede llevar a graves errores terapéuticos. (...) Cuando hablamos de una alternativa, estamos eligiendo una opción por sobre otra. [Tal es el caso de escoger] una terapia blanda en una enfermedad aguda o grave ciertamente no es la alternativa correcta²⁶⁵.

2.4.6.1 Las plantas y la medicina

Las especies vegetales terapéuticas tienen principios activos, los cuales, a diferencia de la medicina convencional, parten de matrices vegetales complejas, las cuales están compuestas por las plantas, sus partes (como tallos o raíces), y de productos resultantes de tratamientos sobre las plantas, que logren concentrar los componentes del vegetal y permita su ingesta; en otras palabras, extractos de las plantas. Así, en una matriz compleja se pueden encontrar innumerables compuestos químicos que al mezclarse se denominan fitocomplejos. Estos son los que permiten el uso medicinal de las plantas, adquieren dicha cualidad a partir de la unión, de lo contrario, no provocarían el mismo efecto si se administraran como monosustancias²⁶⁶.

Los principios activos pueden clasificarse en dos grupos: Uno, los productos del metabolismo primario, estos abundan en el reino vegetal y son importantes porque constituyen parte esencial de la estructura química de la planta, pues son las proteínas, los hidratos de carbono y lípidos, así como los ácidos nucleicos; estas sustancias son responsables del desarrollo y crecimiento de las plantas²⁶⁷. Dos, los productos del metabolismo secundario, son las sustancias resultantes del producto secundario de la fotosíntesis, son causantes del olor, sabor y color de las plantas, además de sus propiedades

²⁶⁵ Avello L, M. y Cisternas F, I. (2010). Fitoterapia, sus orígenes, características y situación en Chile. *Revista médica de Chile* [Revista en línea], 138, 1288-1293. Disponible: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0034-98872010001100014&script=sci_arttext&tlng=en [Consulta: 2020, Marzo 25].

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Castillo García, E. y Martínez Solís, I. (2016). Op. Cit.

medicinales²⁶⁸. La mezcla de metabolitos secundarios es muy particular, pues sus reacciones químicas dependen de elementos como la genética del vegetal, el estrés, la geografía y la cosecha de la planta²⁶⁹.

De los metabolitos secundarios se obtienen las propiedades curativas de las plantas, así como de algunas medicinas sintéticas²⁷⁰. No obstante, algunas de estas sustancias pueden ser tóxicas, por lo que en la fitoterapia casual se utilizan componentes de mediana o baja intensidad, por razones de seguridad²⁷¹. A pesar de ello, en Latinoamérica se consumen extractos naturales de plantas con metabolitos secundarios de alta actividad, como algunos alcaloides.

2.4.6.2 Ciencias afines.

Hay una serie de disciplinas que convergen en el mundo terapéutico de las plantas. La principal es la botánica, pues “Para manejar las plantas medicinales hay que conocerlas y ese conocimiento lo da la botánica, ciencia que estudia las plantas en sentido general y permite un conocimiento adecuado de éstas.”²⁷² Por desgracia, este tipo de estudios ha caído en desuso y por cada día que pasa se piensa que es una ciencia *rara* o menor, desplazada por la biología molecular y por los planes de estudio de farmacia²⁷³.

De esta disciplina proviene la etnobotánica, la cual es “... el estudio científico de las relaciones entre los grupos humanos y su entorno vegetal ...”²⁷⁴. Su nombre nace de la combinación de dos ciencias, la etnología y la

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Avello L, M. y Cisternas F, I. (2010). Op. Cit.

²⁷⁰ En la medicina convencional es común aislar los principios activos de las plantas curativas, extraerlos y sintetizarlos en pastillas o fitofármacos. Es una práctica usual cuando se tratan de vegetales con metabolitos secundarios de alta actividad. Ibidem.

²⁷¹ Avello L, M. y Cisternas F, I. (2010). Op. Cit.

²⁷² Castillo García, E. y Martínez Solís, I. (2016). Op. Cit. p. 21.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Horák, M. (2015). Op. Cit.

botánica, por lo tanto, su objeto de estudio es dual. Por una parte, investiga la utilidad de las plantas, y por otra, el aspecto tradicional, filosófico de su uso. Se ha dicho que estudia el vínculo e influencia de las plantas con la cultura, además de registrar los usos y conceptos de las plantas en los pueblos tradicionales. Con la botánica comparte el origen milenario del estudio de las plantas y su clasificación. No obstante, no es sino hasta la llegada de Richard Evan Schultes que nace la etnobotánica moderna, se empieza a estudiar a las plantas considerando el ecosistema, así como a las prácticas culturales que las involucran²⁷⁵.

La farmacognosia es "... la ciencia que se ocupa del conocimiento de las drogas y sustancias medicamentosas de origen vegetal ..."276, de su procedencia, identificación, conservación, extracción y purificación de los fitocomplejos. Por último, la etnofarmacología, el estudio de los agentes bioactivos utilizados o percibidos por los pueblos tradicionales. Al igual que la etnobotánica, esta ciencia implica una relación entre diversas disciplinas, en las cuales se encuentra la farmacología. Así, su enfoque recae sobre la relación entre los componentes químicos del reino vegetal y la humanidad²⁷⁷.

2.4.6.3 Riesgos de la fitoterapia.

El uso de las plantas no está exento de peligros. Por más tradicional y milenaria que sea una idea o práctica, no la hace totalmente segura. Sería un absurdo justificar ideológicamente a un asunto médico, que afecta distintas dimensiones del ser humano. A pesar de los mencionados beneficios²⁷⁸, la fitoterapia, y en general, la medicina tradicional indígena requiere de una ética en el ejercicio de sus prácticas y oficios, pues existe la posibilidad de que las plantas utilizadas tengan elementos tóxicos. Un médico tradicional descuidado, al igual que el moderno, puede ocasionar graves e irreparables

²⁷⁵ Ibidem.

²⁷⁶ Castillo García, E. y Martínez Solís, I. (2016). Op. Cit. p. 35.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Supra. 2.4.6 Fitoterapia

daños. No todo lo que provenga de la naturaleza es necesariamente saludable para el cuerpo, y en caso de que lo sea, siempre existe una medida que limita su consumo.

Las personas no relacionan la noción de fármaco con las plantas medicinales. Hay que recordar un fármaco es “toda sustancia que causa un efecto en el organismo; si es positivo lo llamamos medicamento y si no lo es se transforma en un veneno o tóxico”²⁷⁹. Es probable que del mal uso de fitoterapia, así sea en un sentido complementario, pueda causar dolencias estomacales, alergias o reacciones negativas. Como fármaco, pueden existir abusos, aunque existe gente que ignora esta situación e idealiza los productos de origen natural, creyendo que cualquier cosa le hace bien al cuerpo²⁸⁰.

Los productos fitoterapéuticos son poco agresivos, por lo que permiten la automedicación en un amplio margen de error²⁸¹. No obstante, es probable que por el amplio acceso a las plantas existan sujetos que las utilicen sin el conocimiento adecuado. Avello y Cisternas exponen el caso de las mujeres embarazadas a las cuales les prohíben el consumo de ciertos fármacos durante algunos meses de la gestación y aun así utilizan plantas medicinales, incluso algunas con posibles efectos perjudiciales como el tabaco. También sucede con personas que tengan ciertas patologías, sean hepáticas, sean mentales, y la estimulación o la carga de las sustancias que consumen puede que le causen daños²⁸².

El principal riesgo de la fitoterapia es la desinformación, la cual se origina desde los centros hospitalarios y las universidades, pues la mayoría de los operarios de salud desconocen estos recursos, y por ende, ignoran también si los pacientes los están utilizando, o sabiéndolo, no lo registran en su historia clínica. Así es imposible para el médico poder dar recomendaciones

²⁷⁹ Avello L, M. y Cisternas F, I. (2010). Op. Cit. p. 1290.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Castillo García, E. y Martínez Solís, I. (2016). Op. Cit.

²⁸² Avello L, M. y Cisternas F, I. (2010). Op. Cit

de uso. Los cuerpos de salud no suelen considerar a la medicina tradicional como una verdadera medicina, la subestiman. Esto tiene como consecuencia la probable interacción entre los tratamientos modernos y tradicionales, pudiendo perder los efectos de la medicina principal, así como posibles reacciones adversas.

CAPITULO III

CONCEPTUALIZACIÓN DE LA AYAHUASCA

3.1 NOTAS PRELIMINARES - LAS PLANTAS SAGRADAS

Con el transcurso del tiempo, la humanidad comenzó a identificar las plantas por su uso²⁸³. Las comunidades agrarias de la antigüedad se sustentaban a través del consumo de distintas especies vegetales. Su relación con las plantas llevó a descubrir algunas que podían afectar la percepción de la realidad, la mente y el espíritu, consecuencias adicionales a las de un uso alimenticio o medicinal. Por sus extraordinarios efectos, estas fueron consideradas plantas divinas, sagradas, pues permitían la conexión con alguna entidad superior o la razón última²⁸⁴. Son resultado de la sacralización de la naturaleza, pues aún conservan sus características, por ejemplo, curativas, pero poseen un aspecto que desborda el saber humano.

Así, los efectos trascendentales de las plantas sagradas normalmente se relacionan con lo que en el lenguaje común se denominan alucinógenos²⁸⁵. Para diferenciarla de dicho término, se prefiere decir que el uso de plantas sagradas genera experiencias del éxtasis, en las que el sujeto se separa de sí mismo, se exalta, suspende sus sentidos²⁸⁶. Las plantas inducen a estados alterados de conciencia, en los cuales la percepción de la realidad se modifica, adquiere otros valores, casi irracionales²⁸⁷. Bajo el criterio de algunos autores,

²⁸³ Supra. 2.4.6 Fitoterapia

²⁸⁴ Schultes, R. E. Hoffman, A. y Rátsch, C. (1998). *Plants of the gods. Their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. [Libro en línea]. Vermont: Healing Arts. Disponible: https://www.academia.edu/36323579/Albert_Hoffman_-_Plants_of_the_Gods [Consulta 2020, Febrero 20].

²⁸⁵ La noción de alucinógeno, narcótico, droga y sus efectos es tratada infra. 3.10.2.1 Concepción de las sustancias visionarias.

²⁸⁶ Perlongher, N. (s.f). *Antropología del éxtasis*. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/8-Perlonguer.pdf> [Consulta: 2020, Mayo 20].

²⁸⁷ López Pavillard, S. (2008). *Recepción de la ayahuasca en España* [Versión completa en línea]. Trabajo de diploma estudios avanzados, Universidad Complutense de Madrid. Disponible: https://www.academia.edu/2268308/Recepción_de_la_ayahuasca_en_España_DEA_TFM [Consulta: 2020, Febrero 15].

con los estados alterados de consciencia, esta se expande²⁸⁸, pues el usuario es capaz de observar una realidad que se encuentra más allá de lo común²⁸⁹.

Por ello, Rohde expuso:

En el éxtasis, liberación del alma de las ataduras del cuerpo y comunicación con la divinidad, al alma le nacen impulsos de los que nada sabe en su existencia cotidiana, cohibida como está en la envoltura de su cuerpo. Pero ahora que vive en libertad como un espíritu entre los demás espíritus, alzada sobre el tiempo y sus limitaciones, el alma se encuentra en condiciones de lanzar su visión a cosas lejanas en el espacio, a donde solo pueden mirar los ojos del espíritu.²⁹⁰

3.1.1 Plantas o sustancias sagradas en la historia

El uso de plantas sagradas era una práctica común en las sociedades tradicionales, al punto de que cada comunidad solía crear sus propias combinaciones o técnicas para lograr dicha experiencia del éxtasis. Así, los ancestros de los iraníes utilizaron el cáñamo²⁹¹ para “sumergirse en una embriaguez sagrada”²⁹², la cual denominaron *bangha*, también fue conocida en Mesopotamia con el nombre de *quunabu*, apareciendo en textos religiosos y médicos. Por otra parte, existen registros del uso de la adormidera y del opio en Egipto, así como en la literatura griega y latina, en los cuales resaltaban

²⁸⁸ Vid. Gonzáles Gonzáles, J. C. (2019). Alucinógeno o lucidógeno: El debate está abierto. En E. López Vázquez, G. Maldonado Paz, E. J. Huairé Inacio. C. A. Florez Jiménez (Coords.). *Hacia la investigación transdisciplinar: retos y desafíos de la sociedad contemporánea* [Libro en línea] Lima: Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle. Disponible: <https://www.aacademica.org/edson.jorge.huairé.inacio/33.pdf#page=125> [Consulta: 2020, Marzo 03].

²⁸⁹ Otra posición concibe al estado alterado de consciencia como una percepción incorrecta, falsa de la realidad. Cfr. Jinks, T. (2019). *Psychological perspectives on reality, consciousness and paranormal experience*. [Libro en línea] Cham: Palgrave Macmillan. Disponible: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-28902-7> [Consulta, 2020, Marzo 11].

²⁹⁰ Rohde, E. (1973). *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Barcelona. p. 316. (Apud. Gonzáles Wagner, C. (1984). Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo. *Gerión* [Revista en línea], 2, 31-59. Disponible: <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI8484110031A> [Consulta: 2020, Febrero 08]. p. 31).

²⁹¹ Vid. Díaz Rojo, J. A. (2004). Las denominaciones del cáñamo: Un problema terminológico y lexicográfico. *Revista de lexicografía* [Revista en línea], 10, 65-79. Disponible: https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/5486/RL_10-4.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consulta: 2020, Mayo 17].

²⁹² Gonzáles Wagner, C. (1984). Op. Cit. p. 32.

sus aplicaciones medicinales, relajantes, así como también sucedió con la mandrágora²⁹³.

También se conocía de experiencias del éxtasis originadas por la ingesta de hongos alucinógenos. Así sucedió en la Grecia antigua con un hongo que afectaba a los robles, el cual provocaba estados de clarividencia, cuyo nombre aún se desconoce. Incluso existió hongo que afectaba a la cebada y al centeno, el cornezuelo²⁹⁴, también denominado *erysibe*, el cual contaminaba algunos cultivos y hacía que la harina contaminada por ellos produjera vértigo. Por otra parte, se dice que los vinos de los antiguos griegos introducían trances extáticos, pues en su preparación añadían hierbas con efectos psicoactivos, así los vinos usados en ceremonias religiosas eran más intoxicantes que los comunes, y se decía que provocaban la locura²⁹⁵.

Esta situación también se daba con las culturas asiáticas, así, los Vedas utilizaban el Soma y el Haoma, que eran consideradas plantas divinas, dioses, y de ellas se extraía una bebida también mística. Las cuales tienen similitudes con algunas pócimas rituales griegas, como el *kykeon*, utilizado en los misterios de los Eleusis, cuyos ingredientes eran cebada, menta y agua. Esta bebida generaba visiones que no podían ser explicadas a través de la razón, un estado alterado de consciencia. Actualmente se cree que dichos efectos provenían por otro hongo que afectaba la cebada, lo cual explica algunos síntomas somáticos de la bebida, como la sudoración fría y el vértigo, la cual es común en las sustancias psicoactivas²⁹⁶.

3.1.2 Plantas sagradas en Latinoamérica

En la antigüedad era una práctica común el uso de las técnicas del éxtasis. La relación de las comunidades y las plantas era cercana, pero con el

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Ibidem

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Ibidem.

paso del tiempo la concepción sagrada de los vegetales fue mermando hasta el punto de adoptar una posición profana o utilitaria al respecto. No obstante, en los pueblos tradicionales americanos esto no sucedió así. Las sociedades indígenas mantienen aún su vínculo sagrado con la naturaleza, y algunas aún consiguen tales experiencias extáticas con el consumo de plantas divinas. Latinoamérica es rica en diversidad de este tipo de especies alucinógenas, la variedad de flora en el continente ha ocasionado que el consumo de dichas sustancias sea tradicional en numerosas comunidades²⁹⁷.

Así, predomina el uso medicinal y religioso. La planta como medicina del cuerpo y del alma, como catalizadora de experiencias místicas bajo la guiatura del chamán, del sujeto experimentado con las técnicas arcaicas del éxtasis, de los estados alterados de consciencia. El consumo religioso de las plantas se enmarca en la cosmovisión de los pueblos indígenas, constituyendo una hierofanía, una conexión con los dioses que se encuentran ocultos en los vegetales y con el espíritu de la naturaleza. Por ejemplo, al norte de México se encuentra el fruto del cactus *peyotl* o peyote, el cual posee componentes psicoactivos como la mescalina, es usado y resguardado tradicionalmente por el pueblo Huichol. Asimismo, el cactus de San Pedro es utilizado por sus cualidades curativas y espirituales, se encuentra entre Perú y Bolivia y se ha registrado su uso aproximadamente desde el año 1300 después de Cristo²⁹⁸.

Por otra parte, las etnias Piaroa y Yanomami preparan las semillas de *Anadenanthera peregrina*, el yopo, y las inhalan en polvo. A través del estado de alterado de consciencia, los chamanes pueden reconocer con mayor facilidad las características de las enfermedades que padecen los integrantes de la comunidad. Esta sustancia también fue utilizada por el pueblo Guahibo como estimulante²⁹⁹. Originalmente, el yopo estaba reservado para los chamanes, pero con el paso del tiempo se permitió el consumo a personas

²⁹⁷ Schultes, R. et.al. (1998). Op. Cit.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Schultes, R. et.al. (1998). Op. Cit.

aledañas a las comunidades indígenas, como mestizos, así como a extranjeros³⁰⁰.

3.2 NOCIÓN DE AYAHUASCA

Etimológicamente la palabra ayahuasca es originaria del quechua, se compone de *Aya*, que significa muerto, espíritu o cadáver, y *Waska*, que refiere a liana, bejuco, laso o cable trenzado³⁰¹, su traducción literal es liana de los muertos. En la botánica, este término define a "... una de las más de cien especies de liana de la familia de las *Malpighiaceae*"³⁰² que se encuentra en la selva amazónica, la *Banisteriopsis Caapi*³⁰³.

También es el nombre más común de un brebaje psicoactivo de origen vegetal, el cual ha sido utilizado tradicionalmente por comunidades indígenas de Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, y probablemente Venezuela³⁰⁴ como medicina e instrumento ritual por sus particulares características. El nombre de la bebida varía dependiendo de la comunidad que la consume, se dice que posee más de cuarenta nombres entre los cuales se encuentran *Caapi*, *Mihi*, *Kahí*, *Natema*, *Natem*, *Pinde*³⁰⁵, *Iko*³⁰⁶, *Yakruna*, así como las más recientes *Daime* y *Vegetal*³⁰⁷.

3.4 INGREDIENTES Y PREPARACIÓN

³⁰⁰ Telesur. (2017). Yopo, medicina tradicional de la etnia Piara. [Video en línea]. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=gCzUmkJNOul> [Consulta: 2020, Mayo 18].

³⁰¹ Academia Mayor de la Lengua Quechua. (1995). Diccionario quechua-español-quechua: Qheswa-español-qheswa. Perú: Cusco. (Apud. López Pavillard, S. (2008). Op. Cit).

³⁰² Bouso Saiz, C. (2012). *Personalidad, psicopatología y rendimiento neuropsicológico de los consumidores rituales de ayahuasca* [Versión completa en línea]. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible: <https://www.tdx.cat/handle/10803/107705> [Consulta: 2020, Febrero 15]. p. 3.

³⁰³ Infra. 3.4 Ingredientes y preparación.

³⁰⁴ Trujillo Trujillo, E. Frausin Bustamante, G. G. Correa Múnera, M. A. y Trujillo Calderón, W. F. (2010). El uso de la ayahuasca en la amazonia. *Ingenierías & Amazonia* 3(1), 151-163. Disponible: <http://www.udla.edu.co/revistas/index.php/ingenierias-y-amazonia/article/view/79> [Consulta 2020, Febrero 15].

³⁰⁵ Schultes, R. et.al. (1998). Op. Cit.

³⁰⁶ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

³⁰⁷ Trujillo Trujillo, E. et. al. (2010). Op. Cit.

3.4.1 Especies vegetales

En 1943, una nota interesante de Perú sobre el ayahuasca, incluía una receta para preparar el brebaje; pero, desafortunadamente, como todas las plantas eran aludidas por su nombres indígenas, no pudieron ser identificadas. Se informó que el ingrediente principal era la liana o “enredadera de la muerte”.³⁰⁸

La ayahuasca tiene un ingrediente principal, que no suele variar, y una serie de aditivos. Así, la enredadera *Banisteriopsis Caapi* constituye la base del brebaje. Es una gran liana tropical con pequeñas flores de color rosa³⁰⁹ que se encuentra en la selva amazónica. Es confundida con otras especies de la familia *Malpigiaceae* como la *Banisteriopsis quitensis*, *Banisteriopsis inebrians*, *Tetrapterys methystica* las cuales han sido utilizadas en sustitución de la *B. Caapi*, dependiendo de la región donde se hayan colectado³¹⁰. No obstante, a pesar de ser el primer ingrediente a tomar en cuenta, lo habitual es que se combine con otros. Se dice que la preparación del yagé con un solo ingrediente es la excepción³¹¹, al cual se le denomina *Caapi*³¹².

Por otra parte, los aditivos son especies que se agregan a la preparación de la bebida para generar cambios o prolongar los efectos de la ayahuasca³¹³. Estos ingredientes secundarios se utilizan en un sentido terapéutico, gastronómico y religioso, por ejemplo, existen aditivos para endulzar el brebaje (*Kana*), otros para reducir la fiebre (*Chiricaspí*), así como para protegerse de los espíritus (*Cabalonga*)³¹⁴. No obstante, podría decirse que existen dos aditivos principales o comunes en la preparación de

³⁰⁸ Schultes, R. E. (1986). El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos. *América Indígena*, XLVI(1), 9-47. (Apud. López Pavillard, S. (2008)).

³⁰⁹ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³¹⁰ Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon* [Versión completa en línea]. Doctoral dissertation for the doctor's degree in humanities, University of Stockholm. Disponible: <https://es.scribd.com/doc/26541421/Vegetalismo-Shamanism-Among-the-Mestizo-Population-of-the-Peruvian-Amazon> [Consulta: 2020, Marzo 25].

³¹¹ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³¹² Luna, L. E. (1986). Op. Cit.

³¹³ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

³¹⁴ Schultes, R. et.al. (1998). Op. Cit.

yagé, estos son las hojas del arbusto chacruna, *Psychotria Viridis*, común en la amazonia Brasileira-Peruana, y las hojas de oco-yaje o chagropanga, denominada científicamente como *Diplopterys Cabreana*. Su importancia radica en que dichas plantas poseen principios activos que causan los efectos visionarios o alucinógenos del brebaje³¹⁵.



*Banisteriopsis Caapi*³¹⁶

Estos aditivos comunes también pueden ser sustituidos por otros de la misma naturaleza. Así, es habitual encontrar en Colombia la *Psychotria Carthagenensis*, planta que posee los mismos efectos que la *P. Viridis*, incluso pudiendo ser más intensos³¹⁷. También existen otros ingredientes secundarios que son usados ocasionalmente, tales como la *Mascagnia Glandulifera*, que también se ubica en Colombia³¹⁸, *Brunfelsia Chiricaspi*, usada como planta alucinógena en la amazonia colombiana, ecuatoriana y peruana. Además la *Brugmansia Suaveolens*, utilizada por varias comunidades indígenas

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ Oliveira Maia, L. (2015). Fig 5. [Imagen en línea]. Disponible: https://www.researchgate.net/figure/A-specimen-of-Banisteriopsis-caapi-cultivated-and-photographed-in-Ibi-na-S-o-Paulo_fig5_286780001 [Consulta: 2020, Junio 7].

³¹⁷ Luna, L. E. (1986). Op. Cit.

³¹⁸ Vid. Cuatrecasas, J. (1958). Prima flora Colombiana. *Webbia* [Revista en línea], 13(2), 343-664. Disponible: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00837792.1958.10669680> [Consulta: 2020, Mayo 19].

amazónicas y de la costa de Colombia y Ecuador³¹⁹. Cabe resaltar el uso del tabaco como aditivo, siendo una planta común para las comunidades indígenas³²⁰.

3.4.2 Distintos tipos de ayahuasca

La gran cantidad de plantas que pueden usarse para elaborar la ayahuasca resultado del intercambio cultural de este brebaje, pues la añadidura de uno u otro ingrediente depende de la región, de la comunidad indígena, e incluso del sujeto o chamán que lo elabora, cada botánico indígena tiene su propio modo de preparación. Normalmente la bebida suele ser una mezcla de diversas especies vegetales con características que aún la ciencia desconoce, pues las prácticas indígenas no comparten la racionalidad occidental³²¹. A pesar de eso, se habla de la ayahuasca como género, y de las diversas recetas como especies, las cuales sus creadores denominan a su manera. Es tan extenso el conocimiento de los botánicos indígenas que su muerte se ha comparado con la quema de bibliotecas, a un gran manual o farmacopea que comprende los saberes de toda una tradición³²².

No obstante, es difícil para el científico occidental entender el método de clasificación de las comunidades indígenas, les cuesta diferenciar entre uno y otro brebaje. Para los indígenas, una receta de ayahuasca puede tener distintos efectos dependiendo de la parte de la liana que se utilice, de la edad del vegetal, así como condiciones ecológicas de las plantas, sea el estado del suelo, la sombra o si está recubierta de musgo. También se ha observado una clasificación de yagé a partir de sus efectos. Por ejemplo, el pueblo Tukano reconoce varios tipos de *kahi*, como *kahi-riáma* produce efectos visionarios muy fuertes, además de que facilita la adivinación, también Méné-kahí-má que

³¹⁹ Luna, L. E. (1986). Op. Cit.

³²⁰ Mabit, J. (2004). Op. Cit.

³²¹ Supra. 2.4.1 Noción.

³²² Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

causa visiones de serpientes y pudiera causar la muerte³²³. A pesar de la diversidad existente en torno a la ayahuasca, actualmente hay una receta básica, compuesta por la liana B. Caapi y las hojas de P. Viridis³²⁴.

3.4.3 Preparación

En primer lugar, hay que tomar en cuenta que la elaboración del brebaje está influenciada por la cosmovisión indígena, y por ende, cada actuación suele tener un significado. Preparar ayahuasca no consiste únicamente a mezclar los ingredientes, sino que comprende una serie de etapas que inician días antes a la toma de ayahuasca. Así, los efectos de la bebida pueden variar por asuntos tan subjetivos como el comportamiento individual de los participantes. En este sentido, podría decirse que la visión holística comprende una preparación previa, cuya finalidad es mantener el mayor estado de pureza en el cuerpo. Así, en algunas tomas de ayahuasca se recomienda abstenerse de tener relaciones sexuales en la semana anterior a la ceremonia³²⁵.

Por otra parte, también se sugiere comer alimentos naturales, tomar abundante agua y evitar el consumo de carnes rojas, cerdo, pollo, grasas, picantes y cebollas, así como ingerir alcohol o consumir otras drogas o fármacos. Pues “La dieta es un elemento fundamental para lograr que la medicina permanezca en el cuerpo durante mucho tiempo, de manera que pueda ser bien absorbida y facilitar un trance de muchas horas ...”³²⁶. Otra perspectiva de la preparación previa se fundamenta en “... ciertas costumbres y tabúes para asegurar que la medicina no sea dañada por un espíritu

³²³ Schultes, R. E. et.al. (1998). Op. Cit.

³²⁴ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

³²⁵ Landaeta Casanova, R. (2017). *Pintando Caracas con los colores del yagé: La translocalización de los rituales de ayahuasca* [Versión completa en línea]. Trabajo de grado para optar al título de licenciado, Universidad Católica Andrés Bello. Disponible: http://w2.ucab.edu.ve/tl_files/escuela_ciencias_sociales/Trabajo%20de%20Grado/21%20LANDAETA%20Pintando%20Caracas%20con%20los%20coleres%20del%20Yage.%20La%20ranslocalizacion%20de%20rituales%20de%20ayahuasca.%20~1.pdf [Consulta: 2019, Noviembre 20].

³²⁶ Ibidem. p. 49.

malévolo ...”³²⁷. Así, esta fase de la preparación previa puede variar en función de la comunidad a la que se orienta la toma de yagé, sea la ciudad o el campo.

La siguiente fase es la recolección y limpieza de los ingredientes que se usaran para el brebaje. Una de las recetas consiste en raspar la corteza de la liana y aplastar el resto del tallo con una piedra hasta que deja de tener consistencia, luego se apilan los ingredientes en una vasija, formando capas de lianas y de las demás especies que se utilicen, se agrega agua y se hierve con leña. El recipiente donde se calienta la mezcla es tradicionalmente de barro, no obstante, en algunos lugares se utilizan ollas de aluminio o de hierro de mayor capacidad³²⁸.

En otras comunidades se deja reposar los ingredientes en agua sin hervirla, tomando el brebaje en frío, en este caso se toman dosis más grandes, pues la bebida está menos concentrada. No existe un modo de preparación único, generalizable a todas las comunidades, pues cada cultura añade su particularidad, variando en las cantidades por persona, aditivos e incluso los propósitos de su uso³²⁹. Varios autores han resaltado el riesgo de una mala preparación, pudiendo ocasionar distintos efectos negativos, e incluso, un rechazo o concepción desagradable de la planta³³⁰.

3.5 EVOLUCIÓN HISTÓRICA

3.5.1 Posible origen

A diferencia de otras plantas visionarias americanas, no existen pruebas suficientes para determinar el origen de la ayahuasca. No se sabe con exactitud el momento en que los indígenas comenzaron a utilizar la *Banisteriopsis Caapi*, y menos cuando la mezclaron con el resto de los aditivos. Se dice que el yagé fue descubierto a través del ensayo y error, de la

³²⁷ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit. p. 38.

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Schultes, R. E. et.al (1998). Op. Cit.

³³⁰ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

experimentación con diversas especies botánicas hasta conseguir una especie del brebaje³³¹. No obstante, algunos autores consideran que este origen es poco probable, pues la cantidad de plantas existentes en la amazonia es abrumadora, y por lo tanto resulta poco creíble que la ayahuasca haya surgido de mera casualidad³³². Así, se ha teorizado sobre la invención de la ayahuasca por parte de los indígenas, y también como un conocimiento adquirido por los espíritus.

Desde un punto de vista cronológico, se ha dicho que la ayahuasca es un brebaje milenario, centenario o de reciente creación. En el primer caso, existen algunos textos que refieren su antigüedad a más de 5.000 años. También se han encontrado unos recipientes de cerámica utilizados supuestamente para tomar ayahuasca, cuya fecha aproximada es de 1.300 d.C. No obstante, con la información registrada en la literatura antropológica, otros autores se atreven a afirmar que la mezcla de *B. Caapi* y *P. Viridis* es centenaria, e incluso, que se originó en el siglo pasado³³³.

Aún así, cada teoría es una suposición. La dificultad de establecer un origen preciso radica en las condiciones medioambientales de la amazonia, lugar donde se utiliza naturalmente la ayahuasca, pues el suelo descompone cualquier resto orgánico en muy poco tiempo³³⁴. Es, de cierta forma, un misterio, aunque la explicación más razonable toma en cuenta el intercambio entre pueblos indígenas, así como la extensión geográfica de la liana *B. Caapi*, que se encuentra desde Bolivia hasta Panamá. Así, los ícaros³³⁵ suelen tener

³³¹ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³³² McKenna, D. J. (1999). Ayahuasca: An ethnopharmacologic history. En Metzner, R. (Ed.). *Ayahuasca: Hallucinogens, conciusness and the spirit of nature*. New York, NY: Thunder's Mouth. (Apud. Ibidem).

³³³ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³³⁴ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

³³⁵ Cantos u oraciones que se recitan durante la toma de ayahuasca. Giove, N. R. (2012). Op. Cit.

una misma estructura, y son utilizados de la misma manera por comunidades muy alejadas geográficamente³³⁶.

3.5.2 Primeros contactos

Con el tiempo y la colonización de América, la ayahuasca empezó a hacerse conocida en círculos externos al indígena. Se dice que las primeras referencias escritas sobre el contacto occidental con el yagé fueron de dos curas jesuitas que peregrinaban por zonas aledañas al Río Napo, entre Ecuador y Perú. Así, Pablo Maroni en 1737 acotó que la ayahuasca se usaba para la adivinación y para privar los sentidos. Por otra parte, en 1740 Jean Magnín la entiende como una planta medicinal³³⁷. Existe otra mención a la ayahuasca, incluso anterior a las de los jesuitas, en la que se reconocía su particularidad medicinal, así Inés Muñoz escribe:

El doctor Montilla, nos ha visitado, tratará de llevar a España una liana que los nativos llaman 'soga de muerto' tiene un extraordinario poder calmante y alucinante, la utilizan los hechiceros para sus ritos mágicos y religiosos, cree que será muy apreciada por los galenos.³³⁸

Desde otro punto de vista, algunos españoles interpretaron los efectos visionarios de la ayahuasca con los demonios. En el siglo XVII, Chanté y Herrera usó la expresión brebaje diabólico, en vez de usar el verdadero nombre, se presume que aludía a la ayahuasca³³⁹ Baltazar Martínez de Compagnon, de la misma concepción que el anterior, denominó a la *B. Caapi* como Diabluhuasca y sobre la bebida acotó lo siguiente:

(...) cuando la toman, pierden el sentido, porque la bebida es muy poderosa, por medio de ella se comunican con el demonio, porque ellos quedan sin juicio, y presentan varias alucinaciones que atribuyen a un dios que vive dentro de esas plantas.³⁴⁰

³³⁶ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Muñoz, I. (1553, Marzo 25). *El Diario de Inés Muñoz*. [Documento en línea]. Disponible: <https://www.historiacocina.com/paises/articulos/peru/ines.htm> [Consulta: 2020, Mayo 20].

³³⁹ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³⁴⁰ Martínez de Compagnon, B. (1768). (Apud. Giove, N. R. (2012) Op. Cit. p.82).

En Latinoamérica, Manuel Villavicencio, quiteño y gobernador de algunas zonas cristianas aledañas al Río Napo, en 1858 describió la preparación del brebaje: la recolección del bejuco “...llamado *Ayahuasca* (bejuco de muerto ó almas) del cual hacen un ligero cocimiento i lo bebe el indio que debe dar las respuestas ó arreglar los planes i muchas veces lo beben todos los indios que forman el congreso”³⁴¹. Villavicencio fue testigo no solo de un uso adivinatorio o de diagnóstico de la ayahuasca, sino que también dejó constancia de algún tipo de recreación con las tomas de ayahuasca al afirmar que “el salvaje toma el Ayahuasca muchas veces por placer”³⁴².

No obstante, el primer contacto entre un científico y la ayahuasca surge en 1851, cuando Richard Spruce es invitado por los indígenas tucano a tomar *caapi*. Había escuchado mencionarla por unos *caboclos* brasileños que utilizaban el nombre *yajé*. Años después, en la cuenca venezolana del Orinoco, observó como los indios Guahibo mascaban el *caapi* como tabaco. Spruce, además de ser una figura importante en la botánica, fue quien le asignó el género inicial a la liana, nombrándola *Banisteria Caapi*, la cual sería reclasificada con el tiempo al actual *Banisteriopsis Caapi*³⁴³.

3.5.3 Vegetalismo

La colonización influyó profundamente en las sociedades americanas, y esto también incidió en la ayahuasca, específicamente en su extensión territorial, así como en los grupos que la usaban regularmente. En este sentido, pueblos y grupos campesinos comenzaron a utilizar la ayahuasca casi con los mismos fines que el indígena: lo medicinal, lo religioso y en ocasiones, recreativo. Así, los usuarios pasaron a ser mestizos, descendientes de las uniones de distintas razas. No obstante, este término no deja de presentar complicaciones, pues dicha palabra es coloquialmente usada para referirse a

³⁴¹ Villavicencio, M. (1858). Geografía: República del Ecuador. Nueva York, NY: Robert Craighthead. (Apud. López Pavillard, S. (2008). Op. Cit. p. 32).

³⁴² Ibidem. (Apud. Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit. 12)

³⁴³ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

las personas con un color de piel marrón, resultante de la unión entre el indígena y el blanco, como suele suceder en Brasil con *caboclo*, que es equivalente a mestizo. Luis Eduardo Luna zanja este tema al expresar:

In the following I am going to use the term mestizo as a social and cultural, rather than as a racial term. Among vegetalistas there are people who could, probably, pass as Europeans (Spanish, Portuguese or Italian), and also those that would racially be indistinguishable for people belonging to some ethnic groups. But they all have the fact in common that Spanish is their mother tongue, while ideologically they operate, naturally, in various degrees, within the large and diffuse Upper Amazon Cultural complex.³⁴⁴

Si los maestros de los indígenas son las plantas, los maestros heredan esta concepción de los indígenas. Así, en los pueblos surgió el chamanismo mestizo, es decir, el contacto con el mundo sobrenatural a partir de experiencias del éxtasis en pueblos culturalmente diversos³⁴⁵. No obstante, dicha expresión, así como la palabra chamán son poco usadas, en Perú se han denominado a si mismos como vegetalistas, es decir “expertos en el uso de las plantas”³⁴⁶. A pesar de que esta definición se presenta desde un punto de vista utilitario, la verdadera importancia del término está relacionado con la concepción de la planta como maestra. Así, el conocimiento que obtiene el vegetalista deviene de su relación con los vegetales, de la creencia que poseen un espíritu y conocimiento superior. Para ellos, las plantas son doctoras, porque de ellas aprenden la medicina³⁴⁷.

En otros países también suelen llamarse yerbateros o curanderos. Sin embargo, no debe confundirse al vegetalista con un herbolista, pues tienen una relación especie y género, respectivamente. Aun así, los vegetalistas

³⁴⁴ En lo siguiente usaré el término mestizo en un sentido social y cultural, en vez de racial. Entre los vegetalistas hay gente que probablemente pueda parecer europeo (español, portugués o italiano), y también hay quienes racialmente podrían ser indistinguibles por personas pertenecientes a ciertos grupos étnicos. Pero todos tienen en común el hecho de que el español es su lengua materna, mientras ideológicamente operan, naturalmente, en varios grados... (Traducción propia). Luna, L. E. (1986). Op. Cit. p. 15

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Ibidem. 14. *Expert in the use of plants* (Traducción propia).

³⁴⁷ Ibidem.

tienen ciertos conflictos, pues en ocasiones han surgido personas que no tienen conocimiento ni relación con las plantas, y aun así dicen ser chamanes. A estos sujetos se les denomina charlatanes. Luis Eduardo Luna les define como "...the practitioner who does not believe in what he is doing and is only interested in the material gains exploiting the credulity and the needs of the people."³⁴⁸ Por otra parte, los curiosos son personas con conocimientos limitados sobre las prácticas tradicionales, y que desean ahondar en ellas.³⁴⁹

3.5.4 Iglesias ayahuasqueras

De esta concepción vegetalista de la ayahuasca también surge un uso estrictamente religioso de la misma. Ya no es solo un instrumento para la comunicación con los dioses de la cosmovisión indígena, tampoco para diagnosticar enfermedades o adivinar. De los mestizos, o mejor dicho, de los *caboclos* surgen las religiones ayahuasqueras, que utilizan la ayahuasca como un sacramento, pilar fundamental de sus creencias³⁵⁰. Estas iglesias nacen en Brasil, en la primera mitad del siglo XX y se caracterizan por el sincretismo, la unión de credos católicos, indígenas, africanos y esotéricos. Así, en estos espacios el uso ritual del yagé tiene un propósito místico, superior, la búsqueda de hierofanías³⁵¹. Son tres principales: el Santo Daime, la *União do Vegetal* y la Barquinha, aunque existen otros movimientos disidentes³⁵².

3.5.4.1 Santo Daime.

³⁴⁸ Ibidem. p. 33. El practicante que no cree en los actos que realiza y solo está interesado en las ganancias materiales derivadas de la explotación de la credulidad y necesidad de las personas. (Traducción propia).

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³⁵¹ Trujillo Trujillo, E. et. al. (2010).

³⁵² Labate, B. C. y Pacheco, G. (2011). The historical origins of santo daime: Academics, adepts, and ideology. En B. C Labate y H. Jungaberie (Eds.). *The internationalization of ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

El Santo Daime es la primera religión ayahuasquera, nace en la década de 1930 en el estado fronterizo de Acre, ubicado en el noroeste de Brasil en la región amazónica entre Bolivia y Perú. Su fundador, Raimundo Irineu Serra, fue un negro caboclo que emigró a ese estado para trabajar en los campamentos de extracción de caucho como *seringeiro*³⁵³. Era un sujeto particular: medía casi dos metros, había servido en el ejército y heredaba de su madre la tradición espiritista africana. Con el tiempo y la amistad de algunos vegetalistas ingreso al mundo de la ayahuasca, y en una de sus sesiones de iniciación chamánica tuvo una visión que le motivó la creación de la iglesia. Observó a una mujer vestida de blanco que llamó Clara, quién le dio instrucciones similares a la preparación previa: Abstenerse de consumir carne, sal, alcohol y de tener relaciones sexuales.³⁵⁴

Tras alimentarse por diez días con yuca y agua, Raimundo tomó ayahuasca y tuvo una visión en la cual se le revelaron las normas de un ritual y una doctrina que usaría posteriormente para las tomas de yagé³⁵⁵. Así, investido como chamán, comienza a usar la bebida que él mismo denominó *Daime*³⁵⁶ para la curación de enfermedades. Posteriormente adquiere un terreno a las afueras de Río Branco, el cual es llamado Alto Santo, allí constituye la iglesia *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU)*³⁵⁷. A partir de este momento empieza a ser llamado *Mestre Irineu*. Esta forma inicial del Santo Daime se conforma con creencias similares al animismo, así lo plantea MacRae al acotar que: "... Irineu's initiation, as well as the idea that

³⁵³ "La seringa se refiere al espacio donde se practica la recolección del látex natural; seringeiros son los que trabajan en esta actividad". Guzmán Chávez, M. G. (2013). El culto del Santo Daime: Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México. *Nueva época* [Revista en línea], 5, 56-89. Disponible: <http://www.scielo.org.mx/pdf/rcsl/v3n5/v3n5a3.pdf> [Consulta: 2020, Abril 15]. p. 67.

³⁵⁴ Ibidem.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ Dadme (Traducción propia).

³⁵⁷ Centro de Iluminación Cristiana Luz Universal (Traducción propia).

plants are inhabited by spirits, spirit-owners or mother-spirits, reflects basic elements found in Amazonian shamanism.”³⁵⁸

Por otra parte, esta faceta del Santo Daime también tiene una profunda influencia del catolicismo tradicional, pues se dice que muchas de las enseñanzas vienen de la Virgen de la Inmaculada Concepción. Es un movimiento religioso alternativo, ecléctico y con tendencias mesiánicas³⁵⁹. Fue, inicialmente, una religión rural, dirigida por personas empobrecidas de Brasil, aunque con el tiempo se fue expandiendo a espacios urbanos³⁶⁰. El ritual se compone bailes, himnos de petición y oraciones mientras se toma ayahuasca como sacramento, produciendo un éxtasis colectivo³⁶¹. Es un ritual más o menos generalizado en los grupos del Santo Daime, no obstante, esta iglesia está muy lejos de ser unida, pues tras la muerte del *Mestre Irineu* surgen algunas sectas o facciones³⁶².

Así, Alto Santo continuó bajo la guianza de la *Madrinha Peregrina* Gomes Serra, la viuda de Irineu. También surgió el *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS)³⁶³, establecido en la ciudad *Céu do Mapiá*, del estado Amazonas con varios centros de operaciones localizados en todo el Brasil y alrededor del mundo. Su fundador fue Sebastião Mota de Melo, también llamado *Padrinho* Sebastião, quién fue discípulo del *Mestre Irineu*. Esta facción del Santo Daime empezó a crecer con el ingreso de integrantes de ciudades, generalmente de clase media, reafirmó la influencia africana, así como tomó en cuenta la espiritualidad oriental,

³⁵⁸ Labate, B. C. y Pacheco, G. (2011). Op. Cit. p. 76. La iniciación de Irineu, así como la idea de que las plantas se encuentran habitadas por espíritus, espíritus dueños o madres, reflejan los elementos básicos del chamanismo amazónico. (Traducción Propia).

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

³⁶¹ Trujillo Trujillo, E. et. al. (2010). Op. Cit.

³⁶² Labate, B. C. y Pacheco, G. (2011). Op. Cit. p

³⁶³ Centro ecléctico de flujo de luz universal Raimundo Irineu Serra (Traducción propia).

adoptando conceptos como el karma y la reencarnación³⁶⁴. Ambos centros son independientes y tienen otras iglesias que se adhieren a ellos.

A pesar de ser una religión reciente, el Santo Daime se expandió por el mundo, incluso en países muy distintos a Brasil. A partir de los años 80, Brasil comenzó a ser visitado por personas que buscaban experimentar con la ayahuasca y nuevos modos de tratar la religiosidad. Así surgieron las primeras comitivas en distintos países, que con el tiempo se convirtieron en iglesias. Esto ocasionó un intercambio cultural que compartían el sacramento de la ayahuasca y las festividades religiosas del Santo Daime, entre países americanos, europeos y asiáticos³⁶⁵.

3.5.4.2 União do Vegetal

El Santo Daime se dividió, y de él también surgieron otros grupos que utilizan la ayahuasca como sacramento. Así, el *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (CEBUDV o UDV) nace en Porto Velho en 1961. Es un movimiento diferente al Santo Daime, en el sentido de la organización y los rituales. Por una parte, sus reuniones carecen de bailes, es de carácter sobrio y poco festivo, en comparación con el Santo Daime³⁶⁶. Fue creado por José Gabriel da Costa, también llamado *Mestre Gabriel* quién también fue un *seringeiro* y por esa razón conoce la ayahuasca en la amazonia brasilera. Posteriormente se muda a Porto Velho, a la ciudad, no obstante, intenta preservar su origen mestizo, “Por isso, aporta ao homem urbano, entre outras coisas, uma maior proximidade con a natureza”³⁶⁷ y con la conservación de la misma.

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

³⁶⁶ Trujillo Trujillo, E. et. al. (2010). Op. Cit.

³⁶⁷ Por eso, aporta al hombre urbano, entre otras cosas, una mayor aproximación con la naturaleza (Traducción propia). Huguenev Irigaray, C. T. Reis Thevenin, J. M. Fernandes Guerra, D. A. P. X. y Bronfman, D. (2019). A Hoasca na União do Vegetal: Direito religioso, interculturalidade e responsabilidade socioambiental. *Revista latinoamericana de Derecho y*

Los integrantes de este grupo se reúnen para tomar *hoasca* o *vegetal*³⁶⁸. Según miembros de la UDV, esta *hoasca* es un brebaje distinto al yagé, aunque botánicamente se componga de *B. Caapi* y *P. Viridis*, es decir, sea la receta básica³⁶⁹. La UDV, como institución, es la iglesia ayahuasquera con más integrantes, así como la más extendida por el mundo, pues “...pessoas de 60 nacionalidades estão seguindo a União do Vegetal. São mais de 21 mil socios em cerca de 220 sedes no Brasil e em nove países das Américas, Europa e Oceania...”³⁷⁰. Esta expansión se explica por la inclusión de personas de clase media, como consecuencia de apartarse de las zonas rurales, y por ende, de posturas muy tradicionales. Así, la mayoría de los miembros de la UDV son profesionales, e incluso, han sido figuras importantes de la vida pública brasilera, así como del ejército³⁷¹.

Por otra parte, la UDV tiene una organización jerárquica y hermética, pues su doctrina no se encuentra en escrito, así como la indígena, es de tradición oral. El asunto recae sobre las restricciones para el acceso a dicha doctrina, el cual se da de manera paulatina, por peldaños, a quienes cumplan las normas del estatuto de la CEBUDV y de las recomendaciones éticas y morales establecidas en los *boletins da consciência*, así como evolucionar espiritualmente, un elemento subjetivo indefinible racionalmente. Así, los eventos de la UDV se destinan a determinados tipos de miembros, por ejemplo, existen sesiones de *hoasca* instructivas, de *conselho* y de *mestres*³⁷².

Religión [Revista en línea], 5(2). Disponible: <http://www.revistataderechoyreligion.com/ojs/ojs-2.4.6/index.php/RLDR/article/view/129> [Consulta: 2020, Enero 14]. p. 3.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Supra. 3.4 Ingredientes y preparación

³⁷⁰ ...personas de 60 nacionalidades siguen a la Unión del Vegetal. Son más de 21 mil socios en cerca de 220 sedes en el Brasil y en nueve países de las Américas, Europa y Oceanía (Traducción propia). Hugueney Irigaray, C. T. et. al. (2019). Op. Cit. p. 6

³⁷¹ Antony Richard, H. (1986). Uso de la ayahuasca en un contexto autoritario: El caso de la Uniao do vegetal en Brasil. *América Indígena* [Revista de línea], 46(1). Disponible: http://www.neip.info/downloads/t_Anthony1.pdf [Consulta: 2020, Mayo 22].

³⁷² López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.

A *prima facie*, la finalidad de la jerarquía es conservar la doctrina y la dirección de la organización a personas con gran experiencia espiritual y ética³⁷³.

No obstante, se ha dicho que el verdadero objetivo de tales restricciones es "...mantener el liderazgo del grupo original de seguidores del *Mestre Gabriel*."³⁷⁴ Así, el título de mayor jerarquía es *representante geral*, quien dirige los cuarteles generales en la ciudad de Porto Velho y sus sesiones de *hoasca*. A su vez, la UDV se estructura por cada rama local, que tiene su respectivo *Mestre representante*, quienes offician las reuniones yageceras, manteniendo el orden, la pureza, y protegiendo los secretos de la preparación de *hoasca*. El resto de los integrantes se dividen en cuatro grupos, en el menor grado se encuentran los socios ordinarios, o simplemente miembros, le sigue el *Corpo Instrutivo*, *Corpo de Conselho*, y por último el *Quadro de Mestres*³⁷⁵.

En el mundo de la ayahuasca, la UDV ha obtenido varias victorias judiciales en relación al derecho de libertad de religión contra las prohibiciones de drogas³⁷⁶. Cabe acotar que, así como el resto de las religiones ayahuasqueras y, en general, a los usuarios rituales, no consideran la ayahuasca como una droga. Así, la UDV adopta en sus principios: el respeto a las leyes, el combate a las drogas y otros vicios, y la ausencia de intenciones comerciales o lucrativas³⁷⁷.

3.5.4.3 Barquinha

La tercera iglesia ayahuasquera es fundada en el año 1945 en Río Branco, su creador fue Daniel Pereira de Mattos, discípulo del *mestre Irineu*. De las tres, es la que más absorbe la cosmogonía africana, además de mantenerse en su forma tradicional, pues no se ha expandido como el Santo

³⁷³ Antony Richard, H. (1986). Op. Cit.

³⁷⁴ Ibidem. p. 5.

³⁷⁵ Ibidem.

³⁷⁶ Infra. 3.5.5.5. Posiciones internacionales sobre la ayahuasca.

³⁷⁷ Huguenev Irigaray, C. T. et.al. (2019). Op. Cit.

Daime o la UDV, sino que se circunscribe a la zona inicial. Es presidida por una mujer, la *madrinha* Chica Gabriel³⁷⁸.

3.5.5 Globalización

A finales del siglo XX, la reivindicación de grupos ayahuasqueros llamó aún más la atención del mundo. El ritual del yagé caló profundamente en la ideología *New Age*. La globalización permitió el acceso a personas ajenas a las culturas tradicionales, pudiendo acercarse al yagé y a otras prácticas psicoactivas, las cuales fueron presentadas como alternativas a los modos tradicionales de sanación, terapia y religación. Aparecieron más curiosos, más inquietudes sobre las capacidades del enteógeno y también la mercantilización de estas sustancias. En muchas ocasiones, los intereses comerciales y publicitarios han desvirtuado la tradición original, así como han invadido el patrimonio cultural que implican esas prácticas al intentar patentar las especies vegetales que conforman la receta básica de la ayahuasca³⁷⁹.

Por otra parte, como consecuencia de la excesiva comercialización de la ayahuasca, ha sido objeto de críticas, al punto de que algunos grupos la consideran como una droga, sin tomar en cuenta la tradición que la precede, trivializando el proceso ritual, la sanación y la sabiduría ancestral que rodea a este brebaje. Esto ha ocasionado el aumento de charlatanes, estafas, y de tomas de ayahuasca sin la adecuada preparación³⁸⁰; además, por la particularidad de la transmisión oral del conocimiento tradicional, los saberes relacionados con el yagé pueden estar en riesgo, pues predomina el afán de la riqueza sobre el respeto a las tradiciones amazónicas³⁸¹.

³⁷⁸ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

³⁷⁹ Ávila-Carvajal, J. Pedroza, M. y Angulo, O. (2019). Yagé: Crisis de occidente y trabajo espiritual. *Universidad y Salud* [Revista en línea], 21(3), 240-252. Disponible: <http://www.scielo.org.co/pdf/reus/v21n3/2389-7066-reus-21-03-240.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 24].

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ Giove, N. R. (2012). Op. Cit.

3.5.5.1 Turismo ayahuasquero.

Las prácticas tradicionales se han convertido en experiencias alternativas, en bienes y servicios de consumo para el extranjero con inquietudes sobre el poder de las plantas psicoactivas. En este sentido, el turista visita a los pueblos tradicionales con la intención de aprender de sus costumbres, así como inducirse en estados alterados de consciencia a través de técnicas chamánicas. Esto podría entenderse en tres sentidos: uno, como turismo narcótico, cuya única finalidad es consumir la sustancia como una droga recreativa, una mercancía más del mercado de estupefacientes. Dos, como turismo medicinal, a fin de utilizar medicina tradicional indígena para aliviar o sanar males no contemplados por el paradigma médico tradicional. Tres, como turismo religioso, para obtener experiencias extáticas que revelen una conexión distinta con el universo, Dios y de la propia espiritualidad³⁸².

No pocas personas han tomado este rumbo para acceder a este tipo de experiencias. Así, se dice que los escritores Allen Ginsberg y William Burroughs fueron las primeras personas que viajaron en búsqueda de estas sustancias, los primeros turistas ayahuasqueros³⁸³. Así consta en las llamadas *yagé letters*, donde consta la búsqueda de la ayahuasca por parte de Burroughs, así como una descripción de los efectos y de la interacción que Ginsberg tuvo con el chamán:

(I) Drank a cup (...) lay back and after an hour (...) began seeing or feelin what I thought was the Great Being [...] Went back and talked to The Maestro, gave him 35 soles (\$1.50) for services and talked

³⁸² Ávila-Carvajal, J. et.al. (2019). Op. Cit.

³⁸³ Wolff, T. J. (2020). *The Touristic Use of Ayahuasca In Peru: Expectations, Experiences, Meanings and Subjective Effects*. [Libro en línea]. Springer: Germany. Disponible: [https://books.google.co.ve/books?id=kSzPDwAAQBAJ&pg=PA11&lpg=PA11&dq=Wolff,+T.+J.+\(2020\).+Ayahuasca+tourism.+Sozialwissenschaftliche+Gesundheitsforschung&source=bl&ots=2dR0Sh66dE&sig=ACfU3U0rEjXQVsAhLAVILS9HZ4Hln_c2tA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewih6pLgplzqAhURmeAKHRonC20Q6AEwAXoECAoQAQ#v=onepage&q=Wolff%2C%20T.%20J.%20\(2020\).%20Ayahuasca%20tourism.%20Sozialwissenschaftliche%20Gesundheitsforschung&f=false](https://books.google.co.ve/books?id=kSzPDwAAQBAJ&pg=PA11&lpg=PA11&dq=Wolff,+T.+J.+(2020).+Ayahuasca+tourism.+Sozialwissenschaftliche+Gesundheitsforschung&source=bl&ots=2dR0Sh66dE&sig=ACfU3U0rEjXQVsAhLAVILS9HZ4Hln_c2tA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewih6pLgplzqAhURmeAKHRonC20Q6AEwAXoECAoQAQ#v=onepage&q=Wolff%2C%20T.%20J.%20(2020).%20Ayahuasca%20tourism.%20Sozialwissenschaftliche%20Gesundheitsforschung&f=false) [Consulta: 2020, Junio 13].

with him about peyote and LSD (...) he's a mestizo who studied in San Martin (...) he gave me samples of his mix...³⁸⁴

Así, las comunidades tradicionales han aprovechado esta situación y se han lucrado de sus saberes, pues el precio para acceder a estas experiencias ha aumentado con el tiempo³⁸⁵. Por ejemplo, en Venezuela tomar ayahuasca puede costar hasta 50USD, aunque en otros países hay ofertas turísticas que cuestan más de 500USD. No obstante, eso no garantiza un viaje placentero y satisfactorio, pues ha aumentado la cantidad de falsos aprendices de chamanes, quienes a pocos meses de iniciar su entrenamiento quieren iniciar su negocio, ofreciendo sus supuestos saberes, lo que resulta en ceremonias inescrupulosas³⁸⁶. En una situación similar estuvo Andrew Weil:

En 1972 pasé una larga temporada en el Territorio de Putumayo de Colombia, cerca de la frontera con Ecuador, buscando sacerdotes del yagé. Preparé el extracto con varios chamanes y en general me desanimó el carácter chapucero de las preparaciones que presencié. Vi cómo cocían apresuradamente la liana leñosa en agua sucia dentro de potes de aluminio, y a veces simplemente la machacaban en agua fría porque el yagero estaba demasiado borracho para encender un fuego.³⁸⁷

Por otra parte, no siempre son las comunidades indígenas quienes se lucran con sus conocimientos, pues también son objeto de la explotación de los intermediarios internacionales, quienes se aprovechan de la “disposición [del indígena] para trabajar su oficio”³⁸⁸. No obstante, algunos chamanes viajan por varios países de Latinoamérica para ofrecer el yagé. Anteriormente se

³⁸⁴ Yo tomé una copa, reposé acostado y tras una hora comencé a observar o sentir lo que yo creo que es el Gran Ser. Regresé y conversé con el Maestro, le di 35 soles por sus servicios y hablamos sobre el peyote y LSD. Él es un mestizo que estudió en San Martín, me dio muestras de su mezcla. (Traducción propia). Burroughs, S. W. y Ginsberg. (1963). *The yage letters*. San Francisco, CA: City Lights Books.

³⁸⁵ Ronderos Valderrama, J. (2003). Chamanismos, neochamanismos y la medicina tradicional del yagé en el eje cafetero *Cultura y Droga* [Revista en línea], 10, 87-117. Disponible: http://vip.ucaldas.edu.co/culturaydroga/downloads/Culturaydroga10_05.pdf [Consulta, Marzo 15].

³⁸⁶ Wolff, T. J. (2020).

³⁸⁷ Lamb, F. B. (1971). Un brujo del alto Amazonas. Palma de Mallorca: Terra Incógnita. (Apud. López Pavillard, S. (2008). Op. Cit. p. 39).

³⁸⁸ Ávila-Carvajal, J., Pedroza, M. y Angulo, O. (2019). Op. Cit. p. 246.

hacían conocer por el boca a boca, ahora, con el auge del internet, existen grupos de Facebook y páginas de Reddit en las que los taitas ofrecen sus servicios, así como centros de curación chamánica. Por internet abundan las invitaciones a retiros de ayahuasca, así como de otras plantas sagradas, normalmente estas publicaciones son grandilocuentes, por ejemplo “Ceremonia nocturna de medicina ancestral Ayahuasca”³⁸⁹ o “... invitación de amor y reencuentro con la medicina sagrada...”³⁹⁰

Esto evidencia un interés espiritual sobre el yagé, pues se ha erigido el mito de que la ayahuasca es un brebaje sagrado, y probándolo se expandirá la consciencia del sujeto. Sería la cura de todos los problemas. Muchos líderes espirituales viajan por distintos países para mostrar las bondades de esta sustancia, así “... indios del valle de Sibundoy recorren los centros urbanos de Colombia, Venezuela y Panamá realizando rituales curativos y adivinatorios con base en el yagé...”³⁹¹. Muchas personas asisten a estas ceremonias para resolver problemas emocionales y espirituales³⁹².

3.5.5.2 El neochamanismo y yagé

Si el chamanismo se compone de un sistema de creencias relacionadas con las experiencias del éxtasis de uso tradicional. El neochamanismo adopta creencias e ideas de distintas posiciones, y logra un chamanismo renovado, cuyo principal vínculo con la tradición es el uso de las sustancias psicoactivas³⁹³. Es el chamanismo occidental, de la ciudad. Se aleja de los

³⁸⁹ Landaeta Casanova, R. (2017). p. 48

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ Perlongher, N. (2004). La religión de la ayahuasca. En L. Herrera y J. Ramos (Comps.), *Droga, cultura y farmacolonialidad: la alteración narcográfica* [Libro en línea] Santiago de Chile: Universidad Central. Disponible: https://www.academia.edu/38510137/Droga_cultura_y_farmacolonialidad_la_alteracion_narcografica_Ed_e_intro_por_Lizardo_Herrera_y_Julio_Ramos.pdf [2019, Diciembre 17]. p. 103.

³⁹² Winkelman, M. (2005). Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs* [Revista en línea], 37(2), 209-218. Disponible: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?vid=0&sid=44ed58c2-121c-469f-b5db-0f98ea9ee3c9%40sessionmgr4007&bdata=Jmxhbmc9ZXMmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl> [Consulta: 2020, Marzo 14].

³⁹³ Ibidem.

espacios comunes indígenas, y por ende, de su cosmogonía. Surge como respuesta a la concepción mecánica y desencantada del universo. En este sentido, Scuro define neochamanismo como "... un conjunto de discursos y prácticas que involucran la integración de técnicas chamánicas (especialmente del continente americano) y psicoterapéuticas por parte de sujetos urbanos occidentales y/o occidentalizados"³⁹⁴.

Es un fenómeno que se consolida en sectores favorecidos de la población mundial. No obstante, así como la globalización, destruye los límites entre lo tradicional y lo moderno, se pierde la identidad de las prácticas originarias. Esta situación se ilustra con el uso generalizado de la palabra chamán, aunque esta palabra sea poco usada por los grupos indígenas³⁹⁵, cosa que no tiene el neochamanismo, pues no tiene una identidad precisa, sino que se difumina con el ecléctismo global. Además, los discursos pro-naturaleza se han transformado en empresariales, tal es el caso del grupo Ayahuasca Internacional, rompiendo con el esquema de un discurso anti-comercio³⁹⁶. Pese a esto, el neochamanismo permite el contacto entre la cultura occidental y la tradicional, y de ello han resultado numerosos centros de curación³⁹⁷.

3.5.5.3 Psicoterapia y yagé

Entre las modalidades del neochamanismo se encuentra el uso terapéutico de la ayahuasca. Así, por sus efectos sobre la percepción de la realidad³⁹⁸, se ha considerado útil para el tratamiento de personas con problemas emocionales, siendo una de las principales búsquedas de los

³⁹⁴ Scuro, J. (2018). (Neo)chamanismo: Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. *Horizontes Antropológicos* [Revista en línea], 51, 259-288. Disponible: <http://journals.openedition.org/horizontes/2258> [Consulta: 2020, Febrero 08]. p. 263.

³⁹⁵ Supra. 4.3.2 Actores de la medicina tradicional indígena.

³⁹⁶ Scuro, J. (2018). Op. Cit.

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ Infra. 3.7 Efectos de la ayahuasca

curiosos³⁹⁹. El uso de ayahuasca para resolver problemas emocionales ha sido recomendado incluso por terapeutas⁴⁰⁰. Por ello se han creado varias comunidades o centros de tratamiento con ayahuasca, de los cuales destaca el Centro Takiwasi, siendo "... uma das poucas comunidades terapêuticas no Peru que possuem um reconhecimento legal..."⁴⁰¹.

Takiwasi es un centro de rehabilitación de drogadictos, así como de investigación de medicinas tradicionales. Sus tratamientos se basan en la dieta, el modo de vida, el consumo de plantas purgantes y ayahuasca. Surgió como proyecto de su creador, el francés Jaques Mabit, quién tras ejercer la medicina en Perú representando a Médicos sin fronteras, tuvo unas visiones que determinaron su futuro, quedándose en Latinoamérica para tratar la drogadicción a través de terapias alternativas. Mabit es un neochamán, pues es un occidental que aprendió de la sabiduría ancestral chamánica, y enseñado por los indígenas del Perú⁴⁰².

El tratamiento consiste en unos retiros selváticos (También llamados dietas), los terapeutas y los pacientes conviven en el bosque durante varios días, en los cuales se preparan psicológica y espiritualmente para consumir ayahuasca. No obstante, el yagé en Takiwasi es complementario. Es una labor holística, pues no se trata de un brebaje mágico con el que se curan todos los

³⁹⁹ Winkelman, M. (2005). Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs* [Revista en línea], 37(2), 209-218. Disponible: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?vid=0&sid=44ed58c2-121c-469f-b5db-0f98ea9ee3c9%40sessionmgr4007&bdata=Jmxhbm9ZXMmc2l0ZT1laG9zdC1saXZI> [Consulta: 2020, Marzo 14].

⁴⁰⁰ Labate, B. C. y Bouso, J. C. (2013). Cura cura cuerpecito: reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. [Documento en línea]. Disponible: <https://www.researchgate.net/publication/314403803> [Consulta: 2020, Febrero 15].

⁴⁰¹ ... una de las pocas comunidades terapéuticas del Perú que poseen reconocimiento legal ... (Traducción propia). Mercante, M. S. (2013). A ayahuasca e o tratamento da dependencia. *Mana* [Revista en línea], 19(3), 529-558. Disponible: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000300005&lng=en&nrm=iso&tlng=pt [Consulta: 2020, Marzo 25]. p. 530.

⁴⁰² Centro Takiwasi. (2017). Dr. Jacques Mabit y la medicina tradicional amazónica. [Video en línea]. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=d1pNWB-wSew> [Consulta: 2020, Mayo 20].

males, sino que la curación es resultado de todas las actividades del tratamiento. En palabras de Mabit: “La percepción de los pacientes, la observación clínica de los terapeutas y la enseñanza empírica de los curanderos indígenas coinciden en reconocer que las ‘dietas’ tienen un papel más importante que la ayahuasca en la curación”⁴⁰³.

3.5.5.4 Ayahuasca como instrumento para el delito

Otro de los inconvenientes del uso -o mal uso- de la ayahuasca ha sido su implementación en actos delictivos. Además de las estafas en las que pudiera incurrir un charlatán al ofrecer un servicio falso de ayahuasca, no son pocos los casos de abuso sexual por parte de supuestos taitas o chamanes. En el ejercicio de la medicina natural, muchas de estas personas se ganan el cariño, confianza y el prestigio por parte de las comunidades que les rodean; esto, sumado a los efectos psicoactivos y adormecedores de la ayahuasca, ha sido el instrumento para poder desplegar violencia sexual contra pacientes. La mayoría de las víctimas han sido mujeres jóvenes, solteras, y también ha ocurrido con extranjeras, quienes temen denunciar por el respeto que estos chamanes tienen dentro de los grupos ayahuasqueros⁴⁰⁴.

Uno de los casos más graves ha sido el del Taita Gaitán, quien fue condenado a finales del año 2019 por el abuso sexual de, por lo menos, tres personas, aunque se presume que sean más de 30 por las declaraciones de algunas víctimas durante más de veinte años. Esta continuación y poca resistencia al abuso explica por la situación de inferioridad de las víctimas, pues el chamán es su líder espiritual y aceptan lo que les pide en un ritual. Este caso salió a la luz por la denuncia de una de las víctimas, quién fue

⁴⁰³ Mabit, J. (2010). Aportes terapéuticos de la ayahuasca en los casos de adicción. [Documento en línea]. Centro Takiwasi. Disponible: https://takiwasi.com/docs/arti_esp/articulacion_medicinas.pdf [Consulta: 2020, Febrero 27].

⁴⁰⁴ Maybin, S. y Casserly, J. (2020, Enero). Fui abusada sexualmente por un chamán en un retiro de ayahuasca en Perú. *BBC News* [Periódico en línea]. Disponible: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51135244> [Consulta: 2020, Febrero 20].

abusada más de una vez en un tratamiento para curar quistes en sus ovarios. No obstante, a pesar de estas desagradables experiencias, las víctimas valoran la ayahuasca, y no buscan estigmatizar la medicina tradicional⁴⁰⁵.

3.5.5.5 Posiciones internacionales sobre la ayahuasca.

El creciente consumo de ayahuasca alrededor del mundo se hizo visible para las autoridades, y en parte, un problema más que resolver. Brasil, el país que dio génesis a las iglesias ayahuasqueras, creó un grupo multidisciplinar conformado por representantes del gobierno, científicos y de dichas iglesias, para estudiar los usos del yagé y así establecer parámetros sobre el uso de esta sustancia. Dicho texto acepta el uso religioso, no obstante, rechaza el uso terapéutico, pues se trata del ejercicio de una profesión normada por la ley, y por ello "... dependerá de la habilitación profesional y del respaldo de investigaciones científicas, pues de otra forma se hará el ejercicio ilegal de la profesión o realización de práctica profesional temeraria"⁴⁰⁶.

Aun así, es notorio que algunos grupos realizan labores de sanación, aunque subordinados a una doctrina religiosa. Por lo que la delimitación entre terapia y religión se vuelve confusa⁴⁰⁷. Problema que el gobierno de Perú evitó al optar por una regulación menos restrictiva, al afirmar que "... la práctica de las sesiones rituales de ayahuasca constituye uno de los pilares fundamentales de la identidad de los pueblos amazónicos ..." ⁴⁰⁸, declarando

⁴⁰⁵ Redacción Judicial. (2019, Julio). Capturan a Édgar Gaitán, el falso taita que resultó violador serial. *El Espectador* [Periódico en línea]. Disponible: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/capturan-edgar-gaitan-el-falso-taita-que-resulto-violador-serial-articulo-871568> [Consulta: 2020, Mayo 22].

⁴⁰⁶ Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas. Resolução n. 01. 26 de Enero de 2020. (Apud. Labate, B. C. y Bouso, J. C. [2013]. Op. Cit. p. 43).

⁴⁰⁷ Labate, B. C. y Bouso, J. C. (2013). Op. Cit.

⁴⁰⁸ Resolución Viceministerial (Nro. 068-2016-VMPCIC-MC). (2016, Junio 15). República del Perú. [Transcripción en línea]. Disponible: <https://transparencia.cultura.gob.pe/sites/default/files/transparencia/2016/06/resoluciones-del-viceministerio-de-patrimonio-cultural-e-industrias-culturales/rvm068-declararalosiscarosdel puebloshipibo-konibo-xetebocomopatrimonioculturaldelanacion.pdf> [Consulta: 2020, Junio 1].

los conocimientos y usos de ayahuasca como Patrimonio Cultural de la Nación, sin distinguir entre uno u otro.

En Estados Unidos el asunto pasó por vía judicial. En el año 2006 una rama de la UDV obtuvo una sentencia favorable que le permitió importar ayahuasca dicho país, pero con fines religiosos. Así, en la legislación de los Estados Unidos de América, el derecho a la libertad religiosa se encuentra por encima de las leyes sobre drogas, por lo que la administración no podría prohibir las sesiones de yagé sin demostrar plenamente los riesgos de su uso. A este logro se adhiere posteriormente el Santo Daime, obteniendo la licencia para transportar ayahuasca o sus especies vegetales, bajo la supervisión de la *Drug Enforcement Administration*⁴⁰⁹. En Canadá, tras largos litigios y escándalos, el gobierno autorizó el uso para el Santo Daime, más no para otros grupos ayahuasqueros⁴¹⁰.

Colombia no posee una regulación específica sobre el yagé, a pesar de que es una zona de consumo tradicional. Así, le resulta aplicable la legislación sobre pueblos indígenas, como la Ley 89 de 1890, uno de los instrumentos más antiguos pero vigentes que reconocen la autodeterminación de los indígenas que se encuentran en territorio colombiano. Además, la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana, reconocida por el Estado colombiano, otorga carnets de médico tradicional, los cuales permiten el transporte del yagé⁴¹¹.

3.6 FARMACOLOGÍA DE LA AYAHUASCA

⁴⁰⁹ Sánchez, C. y Bouso, J. C. (2015). Ayahuasca: De la Amazonía a la aleda global. *Informe sobre políticas de drogas* [Publicación periódica en línea], 43. Disponible: https://www.tni.org/files/publication-downloads/dpb_43_spanish_web_19122015.pdf [Consulta: 2020, Febrero 15].

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ Rodríguez Pérez, L. (2012). *Situación jurídica de la ayahuasca (Yagé) en Colombia: Reflexión a partir de tres fuentes primarias*. [Página web]. Disponible: <https://www.bialabate.net/news/situacion-juridica-de-la-ayahuasca-yage-en-colombia> [Consulta: 2020, Febrero 20].

3.6.1 Composición química

Si bien el yagé posee efectos psicoactivos, ¿cuáles son los componentes que causan dichas visiones? Para responder a esta pregunta hay que partir de los ingredientes utilizados en la elaboración de la infusión⁴¹². Tomando en cuenta la receta básica, la liana *B. Caapi* es rica en betacarbolinas, tales como harmalina, harmina y tetrahidroharmalina (THH)⁴¹³, sustancia que se ha encontrado en tejido de mamíferos, plaquetas, cerebro, y el plasma humano⁴¹⁴.

Existe la posibilidad de que las betacarbolinas puedan tener efectos psicoactivos por sí solas, lo que podría explicar el *caapi*, versión de la ayahuasca preparada solo con *B. Caapi*. En este sentido han surgido investigaciones sobre los efectos de la harmalina y la harmina en gatos, al punto de afirmar que "... bajo los efectos de la harmalina parecían coger objetos imaginarios con sus patas o saltar para evitar algo ..." ⁴¹⁵ No obstante, a pesar de tener propiedades psicotrópicas, algunos distan de considerar que posee efectos alucinógenos⁴¹⁶.

Por otra parte, las hojas del arbusto chacruna o *P. Viridis*, así como la liana *D. cabrerana* poseen el alcaloide alucinógeno dimetiltriptamina (DMT), agonista de los receptores de serotonina 5-HT_{2A/2C/1A}⁴¹⁷. Como componente visionario de la ayahuasca, es una triptamina alucinógena la cual puede

⁴¹² Supra. 3.4.1 Especies vegetales.

⁴¹³ Escobar Cornejo, G. S. (2015). Las propiedades farmacocinéticas del ayahuasca. *Liberabit* [Revista en línea], 21(2), 313-319. Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68643124013> [Consulta: 2020, Abril 1].

⁴¹⁴ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴¹⁵ Villablanca, J. y Robió, F. (1970). Electroencephalographic and behavioral effects of harmaline in intact cats and in cats with chronic mesencephalic transaction. *Psychopharmacologia*. 17(4), 302-313. (Apud. Ibidem. p. 20.).

⁴¹⁶ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴¹⁷ Santos, R. G. dos. Grasa, E. Valle, M. Ballester, M. R. Bouso, J. C. Nomededéu, J. F. Homs, R. Barbanoj, M. J. y Riba, J. (2011). Pharmacology of ayahuasca in two repeated doses. *Psychopharmacology* [Revista en línea], 219, 1039-1053. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/51571980_Pharmacology_of_ayahuasca_administered_in_two_repeated_doses [Consulta: 2020, Febrero 17].

encontrarse naturalmente en el sistema nervioso de mamíferos, por ejemplo, la glándula pineal puede segregar DMT tras cierto nivel de estrés o estimulación⁴¹⁸. Por su estructura química, la DMT es similar a otras triptaminas como la psilocibina, y forma parte del grupo de las aminas indólicas junto con sustancias como la LSD⁴¹⁹.

3.6.2 Acción al ser ingerida

A pesar de su fuerte influencia en el brebaje, la DMT ingerida oralmente es destruida en el tracto gastrointestinal por la monoaminoxidasa-A (MAO-A), por ende, no logra llegar al cerebro humano y desplegar sus efectos psicoactivos. De allí la sofisticación del brebaje, pues las betacarbolinas fungen como inhibidoras de MAO-A (IMAO-A) y evita la degradación gastrointestinal y hepática de la DMT, permitiendo su circulación en el cuerpo humano⁴²⁰. Cabe destacar que la THH, además de ser IMAO-A, prolonga la duración de los efectos de la DMT al ser un inhibidor débil de la recaptación de serotonina, en otras palabras, bloquea la reabsorción de la serotonina en las neuronas, pudiendo atenuar los efectos de la DMT⁴²¹.

3.7 EFECTOS DE LA AYAHUASCA

3.7.1 Nota introductoria

En primer lugar, antes de explicar los efectos de la infusión a base de *B. Caapi*, es importante mencionar que dichas consecuencias no son generalizables, sino que han resultado de estudios aplicados a ciertas personas, cuyas experiencias subjetivas han sido documentadas por diversos investigadores. Es decir, las investigaciones sobre los efectos subjetivos de la ayahuasca son de rango limitado⁴²², y en ellas se registran, principalmente,

⁴¹⁸ Landaeta Casanova, R. (2017). Op. Cit.

⁴¹⁹ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴²⁰ Escobar Cornejo, G. S. (2015). Op. Cit.

⁴²¹ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴²² Infra. 3.7.4 A largo plazo.

datos cualitativos. Así, la ayahuasca surte una multiplicidad de alteraciones físicas, psicológicas e incluso espirituales. A fin de facilitar su clasificación, se parte del momento en que dichas experiencias repercuten en el ser humano, en este sentido, los efectos pueden ser: en el consumo, a corto plazo y a largo plazo. Adicionalmente, se añade la categoría de efectos controversiales, a fin de ahondar en situaciones excepcionales, tanto letales como milagrosas.

3.7.2 Efectos en el consumo

Los efectos agudos son aquellos que surgen al momento de tomar ayahuasca, como consecuencia de la presencia de los principios activos en el cuerpo. Así, en un retiro de ayahuasca, estos surgen naturalmente por la concentración de DMT en el cerebro, la cual se alcanza, aproximadamente, en dos horas, manteniéndose durante otra hora, seguida a la disminución luego de tres o seis horas⁴²³. En ese lapso de nueve horas surgen los efectos agudos de la ayahuasca, es decir, efectos que se producen durante la ceremonia, durante el consumo de yagé.

3.7.2.1 Estados alterados de consciencia.

No es un secreto que la ayahuasca produce estados alterados de consciencia⁴²⁴, es decir, una mirada distinta a la realidad común. En el argot común de las drogas, a estos estados se les denomina viajes⁴²⁵. Así, al tomar yagé el usuario puede experimentar alteraciones visuales, ver que objetos están rodeados de colores, como auras azules o violetas⁴²⁶. Son "... sensaciones luminosas que aparecen en el campo visual, incluso en la

⁴²³ Neyra-Ontaneda, D. (2017). Psicosis inducida por ayahuasca: reporte de un caso. *Revista de Neuropsiquiatría* [Revista en línea], 80(4), 265-272. Disponible: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-85972017000400006 [Consulta: 2020, Febrero 15].

⁴²⁴ Supra. 3.1 Notas introductorias – Las plantas sagradas.

⁴²⁵ Luna, L. E. (1986). Op. Cit.

⁴²⁶ Trujillo Trujillo, E. et. al. (2010). Op. Cit.

obscuridad absoluta ...”⁴²⁷, aparecen en formas geométricas, siendo resultado de la estructura cerebral que comparte la humanidad⁴²⁸. Por otro lado, también se presentan visiones de imágenes figurativas, como animales, paisajes, recuerdos y escenas de cualquier tipo.

Esta segunda categoría de visiones corresponde a la carga cultural del sujeto, así como de sus miedos, preocupaciones y aspiraciones⁴²⁹. Por ejemplo, Allen Ginsberg menciona algunas de sus visiones durante una toma de yagé: “... the more you saturated yourself with Ayahuasca the deeper you go – visit the moon. see the dead. see God - see Tree Spirits...”⁴³⁰. Otros son capaces de percibir imágenes de jaguares o serpientes (Fauna selvática)⁴³¹, e incluso reviven momentos de la infancia. Es posible experimentar dichas visiones con los ojos cerrados⁴³². En general, pueden surgir variados sentimientos, como euforia, tristeza, ira e incluso, paz. Altas dosis de ayahuasca pueden cambiar la percepción del tiempo, al punto de que un minuto parezca horas, e incluso días.⁴³³

Además, dentro del estado alterado de consciencia algunos usuarios afirman poder comunicarse con espíritus. Tal es el caso de curanderos o chamanes -puentes entre lo espiritual y lo terrenal- quienes logran “...tener contacto con lo sobrenatural y relacionarse con las almas...”⁴³⁴. Así como

⁴²⁷ Reinchel-Dolmatoff. (1975). *El chamán y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. (Apud. Landaeta Casanova, R. (2017). Op. Cit. p. 15).

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ ... entre más saturado estés de ayahuasca, más profundo vas. Visitas la luna, ves a los muertos, a Dios, a los espíritus de los árboles... (Traducción propia). Burroughs, S. W. y Ginsberg. (1963). Op. Cit. p. 55.

⁴³¹ Schultes, R. E. et.al. (1998). Op. Cit.

⁴³² Ibidem.

⁴³³ Frecska, E. (2011). The risk and potential benefits of ayahuasca use from a psychopharmacological perspective. En B. C Labate y H. Jungaberie (Comps.). *The Internationalization of Ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

⁴³⁴ Rojas-Bolívar, D. E. (2014). Ayahuasca: el encuentro de dos paradigmas. *Revista de Neuro-Psiquiatría* [Revista en línea], 77(1), 40-47. Disponible en:

transformarse en animales comunes de la fauna amazónica, principalmente felinos, de esta forma lo documenta Schultes “In many tribes, the shaman becomes a feline during the intoxication, exercising his powers as a wild cat. Yekwana medicine men mimics the roars of jaguars... [Others] may experience nightmares of jaguar jaws swallowing them...”⁴³⁵.

3.7.2.2 Consecuencias físicas

No obstante, no todo ocurre desde un plano mental. Durante una sesión de ayahuasca el cuerpo también presenta unas variaciones, las cuales han sido denominadas por Trujillo et al como “efectos somáticos”⁴³⁶. Entre estos se encuentran la “... palidez, sudoración excesiva, náuseas, vómitos, estado de inmovilidad y no coordinación de movimientos, y raramente defecaciones involuntarias o diarreas ...”⁴³⁷. En algunos casos, el vómito es provocado por el mismo sujeto, pues no es capaz de soportar las náuseas⁴³⁸. También aumenta levemente la presión arterial sistólica y diastólica, con incrementos de cuatro a diez latidos por minuto, a pesar de ello, no parece ser un riesgo para usuarios jóvenes y saludables⁴³⁹.

En otros estudios, el aumento de frecuencia cardiaca fue de un promedio de 71,9 latidos por minuto hasta un máximo de 79,3, veinte minutos después de ser ingerido el brebaje, con altos y bajos tras ciento veinte minutos postingesta. Por otra parte, también aumenta el diámetro de las pupilas

https://www.academia.edu/37319327/Ayahuasca_el_encuentro_de_dos_paradigmas._Ayahuasca_the_meeting_of_two_paradigms [Consulta: 2020, Febrero, 17]. p. 42.

⁴³⁵ En varias tribus, el chamán se convierte en felino durante la intoxicación, ejerciendo sus poderes como una fiera. Los médicos Yekwana imitan los rugidos de los jaguares... [Otros] pueden experimentar pesadillas de mandíbulas de jaguares tragándolos... (Traducción propia). Schultes, R E. et.al. (1998). Op. Cit. p.126.

⁴³⁶ Trujillo Trujillo, E. et. al. (2010). Op. Cit. p. 155.

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ Santos, R. G. dos. et. al. Op. Cit. (2011).

⁴³⁹ Riba, J. y Barbanoj, M. J. (2011). Pharmacology of ayahasca: Clinical trials in healthy volunteers. En B. C Labate y H. Jungaberie (Eds.). *The Internationalization of Ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

durante la toma de yagé, así como la frecuencia respiratoria⁴⁴⁰. Además, algunas personas han experimentado alteraciones en la sensibilidad de la piel, sensaciones similares a pinchadas de agujas, mayor sentido del tacto, ondas repentinas de frío y calor⁴⁴¹.

3.7.3 Efectos a corto plazo

Tras la toma de ayahuasca, el sujeto experimenta una serie de fenómenos en virtud del trance que ha superado. Reflexiona sobre las visiones, los sentimientos encontrados y, en ocasiones, lleva a procesos de crecimiento personal. Así, algunos aspectos de sus vidas se ven afectados. Villaescusa⁴⁴² divide esta categoría en 8 temas: aspectos físicos y sensoriales, aspectos emocionales, aspectos cognitivos, relaciones interpersonales, estados cumbre, reintegración a la realidad cotidiana, desarrollo, inteligencia emocional y procesos de cambio.

3.7.3.1 Físicos y sensoriales.

En la semana siguiente a la toma de yagé, algunas personas han mencionado el aumento de percepción en el entorno, así como en el propio cuerpo. Por una parte, los sentidos se agudizan, pudiendo experimentar sabores u olores que anteriormente pasaban desapercibidos. En este caso, la experiencia puede ser agradable o desagradable, dependiendo de la intensidad del gusto o el olfato. Por otra, es posible que el sujeto encuentre alteraciones en su cuerpo, como enfermedades ocultas, lo cual puede fungir como un diagnóstico previo. Tal fue el caso de una mujer que notó una molestia en su pecho izquierdo y, tras hacerse los exámenes médicos, descubrió dos fibroadenomas benignos⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴⁴¹ Riba, J. y Barbanoj, M. J. (2011). Op. Cit.

⁴⁴² Villaescusa, M. (2006). Efectos subjetivos a corto plazo de tomas de ayahuasca en contexto occidental urbano. [Documento en línea]. Disponible: <https://studylib.es/doc/5365819/efectos-subjetivos-a-corto-plazo-de-tomas-de-ayahuasca-en...> [Consulta: 2020, Febrero 20].

⁴⁴³ Ibidem

También puede ocurrir un incremento en la actividad fisiológica, como respirar con más profundidad de lo habitual e incrementos de energía o vitalidad. En este sentido, tras las tomas de ayahuasca algunos sujetos han reportado un mejor ciclo de sueño, algunos hasta dejaron de tomar somníferos en los días siguientes al retiro, otros pudieron experimentar sueños con fuertes cargas simbólicas. Además, durante esos mismos días, unos sujetos mencionaron el aumento de apetito. Desde otro punto de vista, algunas personas sintieron mayor flexibilidad y coordinación con su cuerpo, pudiendo realizar actividades físicas de maneras más eficientes⁴⁴⁴.

Es común percibir una relación entre un estado de bienestar y tranquilidad espiritual⁴⁴⁵. Una especie de limpieza interior, así como alivio del dolor corporal, lo que resultaba para los sujetos en un mayor interés para cuidar el cuerpo, mantener un estado físico adecuado. No obstante, algunos usuarios experimentaron cansancio por uno o dos días⁴⁴⁶, desánimo, dolores de cabeza y diarrea, como consecuencia de las cualidades purgativas de la ayahuasca⁴⁴⁷.

3.7.3.2 Emocionales.

El aumento de sensibilidad no concierne únicamente al aspecto físico, sino que se extiende a otras dimensiones del ser humano, como los sentimientos y las emociones. Así, los usuarios pueden notar el aumento en la intensidad de las emociones, pudiendo percibir las con mayor facilidad. En este caso, predominan las emociones positivas, como tranquilidad, alegría, optimismo y paz. No obstante, también pueden experimentarse sensaciones negativas como confusión, miedo y tristeza, las cuales pueden mezclarse con otras de carácter agradable. Esta unión de emociones pudiera resultar en

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Rojas-Bolívar, D. E. (2014). Op. Cit.

⁴⁴⁶ Bouzo Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴⁴⁷ Villaescusa, M. (2006). Op. Cit.

cansancio, extrañeza y angustia⁴⁴⁸. Un testimonio puede resultar más ilustrador: “My perpetual suffering is gone. I have less fear and can deal with it better. My anxiety levels are virtually gone.”⁴⁴⁹

3.7.3.3 Cognitivos

Este ítem se refiere a un aumento de la atención, consciencia del pensamiento. Resulta de gran utilidad para el estudio terapéutico de los efectos del yagé, específicamente para la “resolución de las patologías psíquicas”⁴⁵⁰ En este sentido, tras la sesión de ayahuasca, algunas personas tienen mayor capacidad de concentración en sus rituales cotidianos, como meditación, yoga, incluso en el trabajo o las clases. Otros pudieron analizar patrones de pensamiento desfavorables, lo que evidencia un aumento en las habilidades cognitivas del sujeto⁴⁵¹, así como mayor lucidez en sus actividades y procesos internos. Sobre este último punto una participante del estudio de Villaescusa mencionó: “Otra parte del trabajo ha sido la revisión de episodios de mi vida, especialmente de mi infancia, que no recordaba y que ahora me parece imposible que se me hubieran podido olvidar”⁴⁵².

3.7.3.4 Relaciones interpersonales

Como consecuencia del aumento de la sensibilidad emocional y de la consciencia propia, algunas personas mejoran la relación con sus pares. Así, se afirma que pueden sentir mayor abertura a las demás personas y cariño, consecuencia de una mayor confianza en el prójimo y una posible profundización de los vínculos sentimentales. En estos casos, es recurrente la mención al perdón, cuya capacidad aumenta en los días siguientes a la toma de yagé. Por ello, algunos participantes intentan sanar relaciones heridas,

⁴⁴⁸ Ibidem.

⁴⁴⁹ Mi sufrimiento perpetuo se ha ido. Tengo menos miedo y puedo lidiar mejor con ello. Mis niveles de ansiedad están virtualmenteidos (Traducción propia). Winkelman, M. (2005). Op. Cit. p. 213.

⁴⁵⁰ Villaescusa, M. (2006). Op. Cit. p. 15.

⁴⁵¹ Rojas-Bolívar, D. E. (2014). Op. Cit.

⁴⁵² Villaescusa, M. (2006). Op. Cit. p. 9-10.

reconciliarse con seres queridos, esta situación en algunos casos es favorable, pudiendo reforzar el vínculo. En otros, puede resultar en rechazo. Lo relevante en este caso, es la posibilidad de lidiar con el rechazo sin perder el control⁴⁵³.

3.7.3.5 Disipación de efectos.

Con el tiempo, los efectos de la ayahuasca se disuelven y algunas personas se sienten obligadas a “aterrizar y perder la sabiduría”⁴⁵⁴. Esto suele suceder cuando el sujeto deja de estar consciente y no logra mantener ese estado de liberación sin la ayahuasca. Así, otros usuarios han mencionado que no es suficiente la ayahuasca para seguir en ese estado, sino que requiere de una labor continua, voluntaria y posterior a la toma de yagé⁴⁵⁵.

3.7.3.6 Desarrollo de recursos.

Si la ayahuasca no puede solucionar todos los problemas emocionales, al menos puede establecer una base para el crecimiento del usuario. Así, los participantes suelen desarrollar “...habilidades, estrategias y actitudes que favorecen un óptimo funcionamiento de la propia vida.”⁴⁵⁶ Así, las personas logran aceptarse a sí mismas, con sus aspectos negativos y positivos, su falta de control ante las cosas. Y por ende, aumenta la capacidad de enfrentarse a problemas de manera objetiva, sin pánico. Otros participantes afirman sentirse más optimista ante las circunstancias luego de la toma de yagé⁴⁵⁷.

3.7.3.7 Procesos de cambio.

Así, la ayahuasca puede ser utilizada para generar cambios o acelerar los procesos internos de cada persona⁴⁵⁸. Si bien parte de este efecto tiene

⁴⁵³ Ibidem.

⁴⁵⁴ Ibidem. p. 12.

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibidem. p. 12.

⁴⁵⁷ Ibidem.

⁴⁵⁸ Labate, B. (2004). *A reinvencao do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Sao Paulo: Mercado de Letras. (Apud. Ibidem).

lugar en la sesión de ayahuasca⁴⁵⁹, se extiende a los días posteriores a la ingesta. Así, tales experiencias de muerte y resurrección marcan un hito en la vida del participante, liberándose de cargas emocionales y ataduras. Esto motiva a los sujetos a tomar partido en las decisiones de sus vidas como nuevos hábitos o mudanzas. Asimismo, el cambio lleva a la superación de etapas difíciles, mayor tranquilidad mental que puede repercutir en la salud física, por ejemplo, recuperar el sueño. Algunos afirman que la ayahuasca cambió sus vidas, "... giving... (them) insights, clarity, awareness and emotional healing."⁴⁶⁰

Por último, muchos participantes logran enfrentarse a sus adicciones. Asocian a los vicios con el sabor de la ayahuasca, y simbolizan el vómito como el desprendimiento de los malos hábitos, en este sentido "Luego estaba lo de los vicios, tabaco, alcohol y porros principalmente. Cuando estaba vomitando pensaba que una gran parte del mal que salía por mi boca se debía a la adicción a estas sustancias. Y me prometí dejarlo entonces..."⁴⁶¹. A pesar de ello, la mera toma de yagé no asegura la sanación de los adictos, quienes pueden recaer nuevamente⁴⁶².

3.7.4 A largo plazo

Ahora bien, la acción farmacológica de la ayahuasca en el cuerpo humano, así como los efectos que resultan inmediatamente después de su uso han sido objeto de diversos estudios. No obstante, los efectos del consumo de ayahuasca a largo plazo son escasos, casi insuficientes. Esto sucede por las dificultades que se presenta al momento de iniciar una tarea como esa; es complicado conseguir un grupo ideal y dispuesto a someterse a este tipo de

⁴⁵⁹ Supra. 3.5.2.1 Estado alterado de consciencia

⁴⁶⁰ ... otorgándoles visión, claridad, atención y curación emocional. (Traducción propia). Winkelman, M. (2005). Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*. p. 212.

⁴⁶¹ Villaescusa, M. (2006). Op. Cit. p. 15.

⁴⁶² Ibidem.

estudios, pues para ello se requiere que, en primer lugar, no consuman drogas distintas a la ayahuasca, así evitar los inconvenientes y confusiones comunes al policonsumo. Por otra parte, deben ser personas que se dediquen a tomar yagé reiteradas veces por largos periodos, el rango de voluntarios se reduce básicamente a las iglesias ayahuasqueras, y estas no se encuentran presentes en todos los países, a pesar de su mencionada expansión⁴⁶³.

En algunos de los estudios existentes, cuya muestra fue de 32 miembros de la sede del Santo Daime de Oregon quienes participaron en un promedio de 269 ceremonias de ayahuasca, siendo entre 4 o 5 por mes. A estos sujetos se les preguntó abiertamente cuales eran los beneficios de participar en el Santo Daime, unos apreciaron la mejora en su salud corporal, aumento de claridad mental, mejor desarrollo de relaciones interpersonales, puntos de vista sobre la existencia más agradables, nuevos propósitos en la vida, así como un acercamiento a la espiritualidad. Por otra parte, se les preguntó sobre lo que más les disgustaba del Santo Daime y de los rituales de ayahuasca, un tercio del grupo sentía presión por la rigurosidad de las ceremonias, así como otros efectos somáticos también presentes en el consumo y al corto plazo de tomar ayahuasca⁴⁶⁴.

En otro grupo se evaluó el nivel de trastornos mentales de los participantes, en virtud de que la clasificación internacional de trastornos mentales establece que el uso de alucinógenos puede resultar en desordenes psicopatológicos. No obstante, la investigación apuntó a que el grupo de *Ceu da Mapiá* disfrutaba de una mayor salud mental en comparación del grupo de *Boca do Acre*. Sin embargo, es difícil precisar si dichos estados mentales se encontraban con anterioridad al uso de la ayahuasca, pues no se hicieron los exámenes previos correspondientes. En este sentido, a *prima facie* pudiera afirmarse que el uso de ayahuasca no perjudica la salud mental del usuario, lo

⁴⁶³ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴⁶⁴ Ibidem.

que se evidencia en la continuidad de los rituales y los largos periodos de consumo⁴⁶⁵, a pesar de que puedan existir algunos casos aislados⁴⁶⁶.

En la misma muestra se analizó el temperamento y el carácter de la muestra, esta investigación arrojó que los participantes tendían comportarse de manera calmada ante los problemas del día a día, con más confianza al sentirse confrontados o amenazados. Aun así, la influencia de la iglesia calaba profundamente en los participantes, pues se resaltó su poca iniciativa al momento de desarrollar proyectos personales, dependiendo del grupo, a diferencia de otro grupo con distinta doctrina. Al igual que el caso anterior, no se podía determinar con precisión si dicho grupo tenía una personalidad estable antes de ingresar al Santo Daime, o si tenían alteraciones previas que fueron corregidas por la comunidad y las tomas de yagé⁴⁶⁷.

Este tipo de estudios también han sido realizados a adolescentes miembros de la UDV, comparando el uso de drogas entre grupos ayahuasqueros (Grupo experimental) con otros adolescentes que no habían consumido ayahuasca en su vida (Grupo de control). En este caso, no se encontraron diferencias entre el consumo de anfetaminas, cannabis, cocaína, crack, tranquilizantes, opiáceos, tabaco y alucinógenos distintos a la ayahuasca; aunque sí se observó que el grupo experimental consumía menos alcohol que el grupo de control. Sin embargo, los estudios con adolescente tienen limitaciones en cuanto a las sesiones de ayahuasca realizadas, pues por ser sujetos de protección no poseen total libertad para consumirla⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ Bouso, J. C. Fábregas, J. M. Gonzáles, D. Fondevila, S. Fernández, X. Cuchet, M. y Alcázar, M A. (2011). Long-term effects of the ritual use of ayahuasca on mental health. En B. C Labate y H. Jungaberie (Eds.). *The internationalization of ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible:

https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

⁴⁶⁶ Infra. 3.7.5.1 Brotes psicóticos.

⁴⁶⁷ Ibidem.

⁴⁶⁸ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

Un grupo más amplio ha sido trabajado por Bouso⁴⁶⁹, la muestra consistió en un grupo experimental y uno de control por cada región, así, la mitad del estudio comprendía el área rural, y la otra urbana. Los grupos experimentales se conformaban por miembros del Santo Daime y Barquinha, quienes participaban en tomas de ayahuasca dos veces por mes durante quince años. El estudio fue realizado en *Céu do Mapiá* (Grupo experimental rural), *Boca do Acre* (Grupo de control rural) y *Rio Branco* (Grupos urbanos). La primera parte del estudio evaluó los problemas potenciales del uso continuado de alucinógenos, así, los grupos experimentales obtuvieron mejores resultados que los de control en el test de uso de alcohol, aunque los grupos de control se encontraban dentro de un margen de normalidad.

Por otra parte, los grupos de ayahuasca consumieron mayor cantidad de drogas que los de control. No obstante, hay que considerar que el grupo de *Ceu do Mapiá* utiliza *Cannabis Sativa* ritualmente, y a pesar de ello, el test no arrojó datos problemáticos, pues a lo largo del estudio, este grupo dejó de consumir otro tipo de drogas. Así, muchos de estos sujetos solucionaron sus problemas de abuso de sustancias con el uso ritual de ayahuasca. El grupo experimental también tenía mayores aspiraciones de auto trascendencia, es decir, que tenían mayor interés en experiencias espirituales que el grupo de control, a pesar de que los voluntarios eran practicantes activos de una religión⁴⁷⁰.

En cuanto a las funciones neuropsicológicas, los grupos de ayahuasca obtuvieron resultados favorables. Así, los participantes tuvieron un mayor rendimiento cognitivo, sin embargo, esto se puede explicar por la motivación que tienen las iglesias ayahuasqueras en demostrar que el brebaje es seguro, por lo tanto, los grupos experimentales se esfuerzan más en realizar correctamente los test que los grupos de control. A pesar de que los

⁴⁶⁹ Bouso Saiz, C. (2012). Op. Cit.

⁴⁷⁰ Ibidem.

alucinógenos pueden ocasionar trastornos psicológicos, la muestra no presentó ningún problema, e incluso, en algunos casos mejoró la salud mental. Aún se desconoce las razones de esta excepción, se teoriza sobre si los rituales protegen al usuario, aunque no hay estudios al respecto⁴⁷¹.

En general, los usuarios de ayahuasca a largo plazo suelen tener perspectivas positivas en sus vidas, las investigaciones arrojan resultados favorables con respecto a los grupos de control, principalmente en el aspecto biopsicosocial, salud mental, así como en el uso de alcohol. Además, no se presentaron casos de adicción por el uso continuado de ayahuasca en un marco religioso. Aunque cabe destacar el contexto doctrinario en el que se encuentran la mayoría de las muestras, pues la influencia de la iglesia puede repercutir en el estudio, por lo que es muy difícil determinar estos efectos con precisión⁴⁷².

3.7.5 Efectos controversiales

A pesar de todos los beneficios de la ayahuasca, "... ninguna sustancia es una panacea, ni está exenta de problemas, y no es, obviamente, de aplicación universal."⁴⁷³ La parcialidad de trabajo se garantiza explicando las circunstancias que rodean el consumo de ayahuasca, incluyendo las negativas o difíciles de creer. En este sentido, además de los síntomas somáticos como náuseas y vómitos, hay otros efectos muy graves que han surgido en el uso de ayahuasca, así como algunas consecuencias sagradas, inexplicables, que tienen repercusión en el mundo físico.

3.7.5.1 Brotes psicóticos.

Una psicosis es un trastorno mental caracterizado por la pérdida del contacto de la realidad, lo que provoca cambios en el estado de ánimo y el

⁴⁷¹ Ibidem.

⁴⁷² Ibidem.

⁴⁷³ Labate, B. C. y Bouso, J. C. (2013). Op. Cit. p.37.

pensamiento, pudiendo el afectado tener ideas contradictorias, delirios, así como alucinaciones⁴⁷⁴. Es ya un lugar común la advertencia de brotes psicóticos causados por el uso de psicodélicos, por lo que los grupos que están a favor de la despenalización de tales sustancias suelen desplazar la responsabilidad de la psicosis al sujeto, al afectado, basándose en trastornos anteriores, dependencias, baja autoestima, así como un historial de problemas mentales previos. No obstante, Labate y Bouso, unos de los principales compiladores e investigadores de la ayahuasca, rompen con esa repetida justificación, afirmando que:

... para nosotros está claro que el propio papel de la sustancia psicoactiva en cuestión puede ser, eventualmente, causa suficiente para desequilibrar la bioquímica cerebral y se produzca un brote psicótico, cuyas características bioquímicas y mecanismos de funcionamiento todavía necesitan ser investigadas.⁴⁷⁵

Dicho esto, un brote psicótico ocasionado por la toma de ayahuasca es una situación inusual, pues sus efectos no suelen sobrepasar las 6 horas después del consumo - tiempo de vida promedio de la DMT en el cuerpo -⁴⁷⁶, así, para poder diagnosticar un trastorno psicótico requiere que los síntomas se mantengan por más de 48 horas⁴⁷⁷. En los estudios realizados por el consumo a corto y largo plazo no se han presentado estas consecuencias, no obstante, se han documentado en algunos libros y portales de noticias. Sin embargo, es difícil determinar la relación de causalidad entre el episodio psicótico y la toma de yagé, pues influyen una cantidad indeterminada de factores, como patologías previas, episodios psicóticos anteriores con

⁴⁷⁴ EPPIC Statewide Services. (2000). Information Sheet: Transition. [Documento en línea]. Disponible: www.p3-info.es/PDF/EpiccSpanish.pdf [Consulta: 2020, Mayo 27].

⁴⁷⁵ Labate, B. C. y Bouso, J. C. (2013). Op. Cit. p.38.

⁴⁷⁶ Supra. 3.6 Farmacología de la ayahuasca.

⁴⁷⁷ Dos Santos, R. Baltazhar, F. Bouso, J. y Hallak, J. (2016). The current state of research on ayahuasca: A systematic review of human studies assessing psychiatric symptoms, neuropsychological functioning, and neuroimaging. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1230-1247. (Apud. Neyra-Ontaneda, D. (2017). Op. Cit.).

ayahuasca, siendo aún más excepcionales aquellos casos en que el yagé desencadena directamente el trastorno⁴⁷⁸.

Así, entre 25.000 tomas realizadas durante 5 años, se registraron aproximadamente 24 casos de psicosis en los que la ayahuasca haya tenido una influencia determinante. Es, pues, el 0,1%⁴⁷⁹. En un litigio de la UDV ante la Suprema Corte de los Estados Unidos, se observó que de 250.000 sesiones de ayahuasca surgieron de 8 a 13 incidentes, una cifra incluso menor⁴⁸⁰. Aunque mínimo, el riesgo existe, y son elementos a valorar al momento de consumir ayahuasca, principalmente cuando no se ha probado antes⁴⁸¹. En este sentido, un agricultor peruano tuvo un episodio psicótico tras haber consumido ayahuasca por primera vez. Pasadas 48 horas, el hombre seguía delirando, y por esas visiones atacó a sus familiares con la intención de quitarles la vida. Tras ser hospitalizado, explicó:

(...) cuando vomité, luego de tomar la ayahuasca, en el vómito vi escenas de mi vida, y entonces todo se me reveló, vi que dos de mis hermanos en verdad eran malos, del enemigo (...) en verdad mi sobrino es hijo del diablo, desde que nació.⁴⁸²

En Brasil, un hombre de 21 años, sin patologías previas ni hereditarias, experimentó dos episodios psicóticos. En el primero había consumido ayahuasca y marihuana, tuvo comportamientos suicidas y fue sometido a tratamiento antipsicótico. Posteriormente, volvió a tomar ayahuasca y en la tercera sesión se reavivaron los síntomas⁴⁸³. Las consecuencias de estas psicosis pueden llegar a ser fatales, como sucedió en una ceremonia vegetalista. En este último caso, un joven se encontraba ansioso por

⁴⁷⁸ Neyra-Ontaneda, D. (2017). Op. Cit.

⁴⁷⁹ Gable, R. (2007). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltyptamine (DMT) and harmala alkaloids. *Addiction*, 102, 24-34. (Apud. Ibidem).

⁴⁸⁰ United States Court of Appeals for the Tenth Circuit, 9-9-2005. (Alberto, R. Gonzalez, Attorney General, et al., Petitioners vs. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal, et al.). (Apud. Neyra-Ontaneda, D. (2017). Op. Cit.).

⁴⁸¹ Neyra-Ontaneda, D. (2017). Op. Cit.

⁴⁸² Ibidem. p. 266.

⁴⁸³ Ibidem.

experimentar con el brebaje y, al no sentir sus efectos, decidió ingerir más dosis de ayahuasca mientras el maestro atendía a otros pacientes. Esto resultó en la muerte de una mujer embarazada, así como la prisión para todos los participantes en esa sesión⁴⁸⁴.

3.7.5.2 Muertes.

No obstante, en ciertas ocasiones la ayahuasca puede ocasionar la muerte al usuario⁴⁸⁵. Es un efecto poco estudiado por los científicos, aunque se ha mencionado en algunos noticieros internacionales⁴⁸⁶, así como en algunos blogs sobre enteógenos. Es importante resaltar que las víctimas son casi siempre turistas, por esto se ha dicho que las muertes no son provocadas por la ayahuasca per sé, sino por las condiciones de la ceremonia, la asistencia del chamán, el uso de aditivos u otras drogas que causen reacciones adversas. Otra causa pudiera ser el no seguir con las recomendaciones alimenticias previas a la toma de yagé, las cuales garantizan la salud del usuario⁴⁸⁷. Son argumentos lógicos, sin embargo, escasean investigaciones sobre el asunto y su estudio se ha basado principalmente en datos aislados y excepcionales.

3.7.5.3 Milagros.

Por su dimensión espiritual, se le han atribuido a la ayahuasca ciertas curaciones milagrosas que no escapan de polémicas, pues por su particular naturaleza, estos efectos no son constatables científicamente, y aunque sean ciertos, implican una dimensión inaprehensible por la razón humana. Tal fue el caso de una mujer colombiana que no podía quedar embarazada porque padecía de cáncer de útero, tras buscar alternativas a la medicina

⁴⁸⁴ Luna, L. E. (1986). Op. Cit.

⁴⁸⁵ Vid.

⁴⁸⁶ Redacción. (2014, Abril). ¿Cuán peligroso es experimentar con ayahuasca o yagé?. *BBC Mundo* [Periódico en línea]. Disponible: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/04/140428_ayahuasca_yage_ritual_chamanico_lp [Consulta: 2019, Diciembre 18].

⁴⁸⁷ Supra. 3.4.3 Preparación.

convencional, accedió asistir a una toma de yagé. Experimento los efectos somáticos comunes, y en visiones presencié un parto en una sala de emergencia. Una semana después de la ceremonia, su prueba de embarazo dio positivo, y tras cumplir con periodo de gestación, dio a luz naturalmente⁴⁸⁸.

3.8 MODALIDADES DE USO DE LA AYAHUASCA

Así como existen diversas formas de preparar la ayahuasca, también hay diversidad de motivos para el uso. No obstante, las modalidades de toma de yagé pueden dividirse en cinco categorías que corresponden al grado de globalización del brebaje. Así, se parte de lo tradicional, lo mal llamado primitivo, luego el ámbito mestizo, relacionado con el vegetalismo y el curanderismo, también se pasea por el mencionado uso religioso del yagé, psicoterapéutico, médico y se culmina en la mera recreación. Pavillard advierte “Como toda clasificación, ésta que aquí presentamos es artificial, y tiende a dividir lo que muchos pueden experimentar como un continuo, donde son más las semejanzas que las diferencias”⁴⁸⁹.

3.8.1 Tradicional

La palabra tradicional remite a un contexto indígena. Y así como con la noción de indígena, lo tradicional abarca a una infinidad de comportamientos específicos de cada pueblo⁴⁹⁰. En este sentido, la modalidad tradicional de la ayahuasca no es única, sino que existen distintos usos del yagé por parte de las comunidades indígenas. Aun así, las especies vegetales que conforman la ayahuasca forman parte de la cosmovisión de sus respectivos pueblos, elevándose como plantas sagradas, hierofanías o regalos de la divinidad⁴⁹¹. De esta modalidad nacen todas las demás, así, más que eliminarse, sus características se adaptan a distintos contextos. De igual manera, se

⁴⁸⁸ Radio Ambulante. (2019). *Trece lunas: Partes 1 y 2*. [Audio en línea]. Disponible: <https://radioambulante.org/audio/13-lunas-partes-1-y-2> [Consulta: 2019, Noviembre 20].

⁴⁸⁹ López Pavillard, S. (2014). Op. Cit. p. 58.

⁴⁹⁰ Supra. 2.4 La medicina tradicional indígena.

⁴⁹¹ Schultes, R. E. Hoffman, A. y Rátsch, C. (1998). Op. Cit.

mantiene varios elementos, por ejemplo, el consumo de ayahuasca al aire libre, nocturno y bajo la supervisión del líder⁴⁹².

En primer lugar, el uso indígena de las sustancias alucinógenas tiene siempre un contexto chamánico, pues comprende las técnicas del éxtasis (La preparación y los rituales) que utilizan para lograr tales estados. Además del uso recreativo registrado por Schultes⁴⁹³, las comunidades indígenas conciben a la ayahuasca como una medicina, aunque dista de ser un medicamento en el sentido moderno, sino que además de tratar el cuerpo como purga, también purifica el alma de los practicantes. Es, por otra parte, un instrumento para las artes adivinatorias del chamán. Algunas tribus la usan como una manera de mantener la identidad de la comunidad y la relación con las entidades superiores⁴⁹⁴.

El pueblo Piaroa, por ejemplo, utiliza la *B. Caapi* y otras plantas como parte final de un rito de pasaje, representan el momento en que el niño se convierte en hombre⁴⁹⁵. Esto correspondería a un chamanismo tradicional, en el que la experiencia extática permite la interacción con los espíritus guardianes y con la comunidad⁴⁹⁶. Dichos estados no se consiguen únicamente por el uso de psicoactivos, sino que también es común observar flagelaciones en el cuerpo con hormigas y ayunos⁴⁹⁷. En este sentido, es importante resaltar que en el contexto tradicional indígena se respetan las preparaciones previas, como la abstinencia de relaciones sexuales y la alimentación, e incluso añaden otras restricciones de tipo cultural, negando la

⁴⁹² López Pavillard, S. (2014). Op. Cit.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ Freire, G. y Zent S. (2007). Op. Cit.

⁴⁹⁶ Winkelman, M. (2009). Shamanism and the origins of spirituality and ritual healing. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* [Revista en línea], 3(4), 458-489. Disponible: https://www.academia.edu/4165456/Shamanism_and_the_Origins_of_Spirituality_and_Ritual_Healing [Consulta: 2020, Enero 15].

⁴⁹⁷ Freire, G. y Zent S. (2007). Op. Cit.

participación a las mujeres, o rechazando a las participantes que se encuentren en periodo de menstruación⁴⁹⁸.

3.8.2 Mestizo

El uso mestizo corresponde al curanderismo y surge como unión entre la tradición indígena y los pueblos aledaños. Es, como el vegetalismo, inicialmente rural. Luis Eduardo Luna lo denomina como “chamanismo mestizo amazónico”⁴⁹⁹, es una continuación del uso indígena, pues sigue comprendiendo casi la misma visión del mundo, la creencia en espíritus, energías y fuerzas superiores. Aun así, la modalidad mestiza se enfoca en la sanación, la cual no surge únicamente del efecto psicoactivo del yagé, sino que se materializa por el uso de distintas plantas de poder⁵⁰⁰. La idea de sanación mestiza no solo comprende el cuerpo o mente, sino también la manipulación de espíritus para aliviar problemas emocionales, e incluso financieros. En este contexto, la imagen del chamán se sustituye por la del curandero o yerbatero⁵⁰¹.

No obstante, con el tiempo el uso mestizo ha expandido sus límites, llegando a las ciudades, e incluso a países muy distintos del contexto amazónico, como Canadá o España. En este caso, será mestizo aquel que aprenda las técnicas ayahuasqueras de primera mano con las comunidades tradicionales, y que las utilice con la misma finalidad⁵⁰². La principal diferencia entre el chamanismo mestizo rural y el urbano es la concepción de los espíritus, pues uno se los atribuye a las plantas, los animales y la naturaleza, y el otro a fuerzas o energías superiores que aparecen durante los efectos visionarios del yagé. Por su dualidad cultural, este uso adopta ideas e

⁴⁹⁸ Landaeta Casanova, R. (2017). Op. Cit.

⁴⁹⁹ *Amazonian mestizo shamanism* (Traducción propia). Luna, L. E. (1986). Op. Cit. p. 31.

⁵⁰⁰ López Pavillard, S. (2014). Op. Cit.

⁵⁰¹ Luna, L. E. (1986). Op. Cit.

⁵⁰² López Pavillard, S. (2014). Op. Cit.

imágenes cristianas, aunque no sea predominantemente religioso⁵⁰³, pues su finalidad es la curación ritual.

3.8.3 Religioso

Por otra parte se encuentra el uso religioso, que adopta las prácticas mestizas y se enfoca en su dimensión espiritual y doctrinal. Las mencionadas religiones de la ayahuasca son las que han popularizado esta modalidad la cual busca la “disolución de la individualidad”⁵⁰⁴ a través de las experiencias del éxtasis, y así entrar en contacto con fuerzas superiores, a “las más recónditas profundidades del ser”⁵⁰⁵. Se acompaña de música, oraciones y rituales más o menos rigurosos -dependiendo del movimiento religioso que se trate-, con una profunda vinculación comunitaria. La experiencia divina es producida por el consumo de ayahuasca, la cual se blinda a partir de un sistema doctrinario expresado en himnos, disciplina y fe, que evita la distorsión del uso religioso⁵⁰⁶.

En este contexto, el consumo de ayahuasca es sagrado, y el ritual funge como instrumento para la consecución los efectos adecuados. A pesar de que el brebaje es utilizado ritualmente, la caracterización de ritual religioso se acopla a este tipo de uso. Así, en la fase preliminar⁵⁰⁷, los sujetos se reúnen, generalmente en círculos o mesas con grabados o formas representativas de la religión, las conversaciones pueden variar dependiendo del grupo que se trate, por ejemplo, en la UDV el curso de la ceremonia se da a partir de preguntas que le hacen al *mestre*, por ejemplo, sobre la tolerancia o Jesús⁵⁰⁸. No obstante, este grupo es más estratificado, el por lo tanto el acceso a cierto tipo de rituales está limitado⁵⁰⁹.

⁵⁰³ Ibidem.

⁵⁰⁴ Perlongher, N. (2004). Op. Cit. 116.

⁵⁰⁵ Ibidem. p. 117.

⁵⁰⁶ Ibidem.

⁵⁰⁷ Supra. 1.4.2.2 Etapas de un ritual religioso

⁵⁰⁸ López Pavillard, S. (2014). Op. Cit.

⁵⁰⁹ Supra. 3.5.4.2 *União do Vegetal*.

El Santo Daime, por otra parte, es festivo, alegre, así como más esotérico, con mayores actividades relacionadas con el espiritismo y religiones afro-brasileñas. Por ende, abundan los cantos en la primera etapa del ritual, los cuales se intercalan con momentos de silencio hasta casi el final. No obstante, cada comunidad es muy distinta, por lo que las influencias pueden cambiar de un centro del Santo Daime a otro, conformando microsociedades. Por ejemplo, en la etapa liminar, cuando el sujeto se ha separado de su estructura social y se ha entregado a los efectos del *daime*, algunos usuarios ceden su cuerpo a los espíritus, para que estos tomen el cuerpo durante esta fase. Así, dichos entes pueden ser doctores, ángeles o mestizos, los cuales se purifican con la entrada al cuerpo de los participantes. Los participantes de *Mesa Branca*⁵¹⁰ explican que se trata de una caridad a los espíritus, pues con la ayahuasca son capaces de limpiarlos de sus pecados.

3.8.4 Neochamánico

Como resultado de la globalización, la ayahuasca se expandió por el mundo, y por ello se integró a los valores culturales de cada región⁵¹¹. En occidente, el uso neochamánico se divide en terapéutico y recreativo, sin embargo, por sus diferencias se plantean en categorías separadas. Si bien la ayahuasca ha sido considerada medicina tradicional indígena, el uso terapéutico dista de compartir sus valores y cosmovisión. Históricamente ha sido utilizada para aliviar males espirituales o emocionales⁵¹², y en el contexto moderno no ha sido la excepción. La idea de ayahuasca como cura de la depresión, como instrumento para resolver problemas internos y facilitar la toma de decisiones se ha extendido por el mundo, al punto de ser las principales motivaciones de los turistas ayahuasqueros⁵¹³.

⁵¹⁰ Facción del Santo Daime que realiza dicho ritual.

⁵¹¹ Supra. 3.5.5 Globalización.

⁵¹² Supra. 3.6.2 Mestizo.

⁵¹³ Winkelman, M. (2005). Op. Cit.

En este caso, los tratamientos para la superación de adicción a las drogas han estado en boga por la fama del Centro Takiwasi, así como de otras instituciones terapéuticas. La toxicomanía es tratada de distintas maneras, así, existen enfoques farmacológicos a través de drogas de sustitución, psicológicos, con el acompañamiento de un profesional, y comunitarios, en centros y retiros⁵¹⁴. No obstante, han aparecido modos alternativos para tratar todo tipo de adicciones, entre los cuales se encuentra el consumo de ayahuasca. El uso psicoterapéutico ha dado resultados en algunos estudios académicos, principalmente por la consciencia interior, el recuerdo y enfrentamiento de situaciones traumáticas⁵¹⁵, así como el acondicionamiento adecuado del espacio en que realiza la sesión de ayahuasca⁵¹⁶.

Cabe destacar que estas alternativas no son prácticas recientes, pues anteriormente ha sido usada la LSD para tratar el alcoholismo. No obstante, en comparación con su historia, el tratamiento de adicciones a través de yagé sí es novedoso, pues esta planta había sido utilizada originalmente para resolver problemas emocionales y espirituales, pero no para tratar específicamente la dependencia a otras sustancias⁵¹⁷. Así, algunos centros de tratamiento de adicciones son el Instituto de Etnopsicología Amazónica Aplicada (IDEAA), *Centro Espiritual Céu da Nova Vida*⁵¹⁸, *Centro Espiritual Céu Sagrado*⁵¹⁹, *Centro de Recuperação Caminho de Luz*⁵²⁰, y el mencionado Centro Takiwasi. Es de destacar que varias de estas instituciones trabajan en

⁵¹⁴ Apud, I. (2019). Ayahuasca en el tratamiento de adicciones: Estudio de cuatro casos tratados en IDEAA, desde una perspectiva interdisciplinaria. *Interdisciplinaria: Revista de Psicología y Ciencias Afines* [Revista en línea], 36(1), 133-154. Disponible: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=6&sid=657c70f5-2773-46f7-8837-5891189a5fc7%40pdc-v-sessmgr02> [Consulta: 2020, Abril 10].

⁵¹⁵ Supra. 3.5.2.3.7 Procesos de cambio.

⁵¹⁶ Mercante, M. S. (2013). Op. Cit.

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Centro Espiritual Cielo de Nueva Vida (Traducción propia).

⁵¹⁹ Centro Espiritual Cielo Sagrado (Traducción propia).

⁵²⁰ Centro de Recuperación Camino de Luz (Traducción propia).

conjunto con las iglesias ayahuasqueras, aun así, cada una posee su propio ritual, acompañado de otras plantas, periodos de aislamiento y purgas⁵²¹.

3.8.5 Recreativo

A pesar de que no existen registros científicos sobre el uso recreativo de la ayahuasca⁵²², se ha mencionado su existencia desde las primeras descripciones de la ayahuasca que realizó Villavicencio⁵²³. Tal escasez se ha justificado por razones de moral y nobleza, pues el uso lúdico de drogas es visto de manera negativa por la sociedad, al relacionarse con el mal uso y abuso de sustancias⁵²⁴. En el caso del yagé, muchos curiosos han viajado a regiones amazónicas solo para experimentar sus efectos, a pesar de que sea complicado determinar las intenciones de cada persona, sería un absurdo pretender que la excesiva comercialización de la ayahuasca se deba a un fin terapéutico⁵²⁵.

La experiencia con ayahuasca es, como se ha visto, de una variada intensidad⁵²⁶, al punto de considerarse un viaje desagradable. Su sabor es nauseabundo⁵²⁷, produce vómito y diarrea, mal podría entenderse que el uso recreacional fuese común, pues su principal finalidad es divertirse. Este argumento es un lugar común para desechar el análisis del uso lúdico de ayahuasca. A pesar de esos efectos, la recreación es un concepto subjetivo, por lo que depende de la intención de cada usuario para calificar el tipo de uso. Entonces, ¿hasta qué punto un uso es recreativo o no? Pues pudiera que una persona sana tanto física como mentalmente, asista a una ceremonia de

⁵²¹ Vid. Mercante, M. S. (2013). Op. Cit.

⁵²² Sánchez, C. y Bouso, J. C. (2015). Op. Cit.

⁵²³ 3.4.2 Primeros contactos.

⁵²⁴ Infra. 3.10.2.1.2 Droga.

⁵²⁵ Ávila-Carvajal, J., Pedroza, M. y Angulo, O. (2019). Op. Cit.

⁵²⁶ Supra. 3.7 Efectos de la ayahuasca

⁵²⁷ Villavicencio, M. (1858). Geografía: República del Ecuador. Nueva York, NY: Robert Craighthead. (Apud. López Pavillard, S. (2008). Op. Cit.).

ayahuasca mestiza solo con el fin de experimentar sus efectos. No obstante, es posible que los efectos empeoren si no se realiza con la atención adecuada.

3.9 ANÁLOGOS DE AYAHUASCA

La palabra analogía refiere a la semejanza entre distintas características, seres o cosas⁵²⁸. Así, los análogos de la ayahuasca son sustancias que poseen componentes distintos a los tradicionales, aunque con efectos similares. Estos productos surgen del interés de consumir yagé en regiones donde no crecen ninguna de las plantas que conforman las distintas recetas. Así, utilizan con plantas que posean los mismos principios activos que la *B. Caapi* y sus aditivos, así como de procedimientos para sintetizar dichas sustancias químicas⁵²⁹. Así, los análogos resultantes de la mezcla de especies vegetales se les denomina análogos naturales, mientras a las cápsulas con DMT y alguna betacarbolina se llaman *pharmahuasca*⁵³⁰.

Estas sustancias han sido controvertidas dentro de los mismos grupos ayahuasqueros. Unos las han considerado preparaciones alternativas de yagé, mientras que otros dicen que se trata de un enteógeno⁵³¹ distinto. Por otra parte, varios autores muestran su preocupación por el crecimiento del turismo chamánico, y temen que la ayahuasca original pudiera perderse por el consumo exacerbado y salvaje de la misma. Situación similar sucedió con algunos hongos sagrados de México, tras ser reseñados en un estudio internacional, millares de viajeros fueron a experimentar sus efectos, a tal punto que el uso tradicional se transformó en ofertas turísticas para curiosos del *New Age*⁵³².

⁵²⁸ Real Academia Española. (s.f). Op. Cit.

⁵²⁹ López Pavillard, S. (2014). Op. Cit.

⁵³⁰ Farmahuasca (Traducción propia). Ott, J. (1999). Pharmahuasca: Human pharmacology of oral dmt plus harmine. *Journal of Psychoactive Drugs* [Revista en línea], 31(2),171-177. Disponible: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.1999.10471741> [2020, Marzo 11].

⁵³¹ Infra. 3.10.2.2 Ayahuasca y la terminología

⁵³² López Pavillard, S. (2014). Op. Cit.

Así, el funcionamiento de los análogos naturales puede variar de región, por ejemplo, Los Piaroa beben *caapi* antes de inhalar yopo a fin de extender sus efectos visionarios⁵³³. Según Schultes, la juremahuasca o mimohuasca es el análogo más psicoactivo y el más fácil de tolerar, el cual se prepara con *Peganum Harmala*, *Mimosa tenuiflora* y jugo de limón, tras 40 o 60 minutos de la ingesta, el usuario comenzaría a sentir sus efectos⁵³⁴. Tras una investigación sobre plantas que contienen DMT y betacarbolinas, Ott creó una lista de 4.958 posibles recetas para elaborar análogos de ayahuasca⁵³⁵, por lo que es muy probable que estas mezclas se hayan utilizado con anterioridad a los grupos ayahuasqueros de los últimos sesenta años. Se dice, incluso que estos brebajes pueden existir al menos desde el año 500 d.C⁵³⁶.

Por otra parte, la *pharmahuasca* no goza de esa posibilidad milenaria, pues ha sido creada en laboratorios. Aun así, sus efectos visionarios se asemejan a los de la ayahuasca, aunque no presentan ninguno de los efectos negativos como vómito, náuseas y diarrea, lo cual es resultado únicamente de los brebajes naturales⁵³⁷. Si bien sus efectos pueden satisfacer la curiosidad sobre las visiones ocasionadas por la ingesta de yagé, la *pharmahuasca* no se consume en un contexto ritual, medicinal, sagrado y de contacto con la naturaleza. Sino que se reduce a los componentes químicos que ocasionan las visiones, pudiendo afectar la autoregulación que articula la ayahuasca.

3.10 NATURALEZA JURÍDICA DE LA AYAHUASCA

3.10.1 El problema de la naturaleza jurídica

⁵³³ Torres, M. C. (2019). *Probable prehistoria: Rastreado los orígenes de la ayahuasca, el yagé y bebidas análogas*. [Documento en línea] Disponible: https://www.researchgate.net/publication/333260596_Probable_Prehistoria_Rastreado_los_origenes_de_la_ayahuasca_el_yage_y_bebidas_analogas [Consulta: 2020, Mayo 31].

⁵³⁴ Schultes, R. E. Hoffman, A. y Rátsch, C. (1998). Op. Cit.

⁵³⁵ Ott, J. (1994). *Análogos de la ayahuasca: Enteógenos pangeicos*. Madrid: Amargord. (Apud. López Pavillard, S. (2014). Op. Cit.).

⁵³⁶ Torres, M. C. (2019). Op. Cit.

⁵³⁷ Ott, J. (1999). Op. Cit.

La idea de naturaleza jurídica no está alejada de controversias. Es lo que suele denominarse como concepto jurídico indeterminado. Es común observar cómo los juristas discuten cuál es la naturaleza de diversas instituciones jurídicas como la posesión, los contratos o el matrimonio. Es un concepto tan abstracto que suele absorber ideologías y posiciones personales, por ende, posee más de una acepción válida. En este sentido, determinar la naturaleza jurídica de algún bien o institución es una tarea de argumentación, que pudiera resultar parcializada⁵³⁸. Por otra parte, el análisis de la naturaleza jurídica implica una actividad transdisciplinaria, por el simple hecho de que el jurista no maneja todas las ramas del conocimiento⁵³⁹.

Así, a pesar de las críticas⁵⁴⁰, determinar la naturaleza jurídica de ciertos hechos resulta útil a fin de establecer un primer acercamiento a elementos fácticos no consagrados explícitamente en el ordenamiento jurídico. Así, a pesar de ser un término escurridizo, se entiende que determinar la naturaleza jurídica de un bien implica analizar sus características, su interacción con el ordenamiento jurídico, bienes o situaciones análogas, así como un recuento histórico del objeto de tal determinación.

3.10.2 Controversia al definir la naturaleza jurídica de la ayahuasca

Definir el término naturaleza jurídica es complicado, y puede implicar una investigación más amplia que exceda los límites de este trabajo. No obstante, determinar la naturaleza jurídica de la ayahuasca es una actividad compleja, pues existen diversos conflictos en cuanto a la categorización de este brebaje, así como de otros alucinógenos. Así, para poder resolver tal situación es necesario ahondar en los conceptos de droga, psicoactivo,

⁵³⁸ Centro de Información Jurídica en Línea (s.f). *Sobre el concepto de naturaleza jurídica*. [Documento en línea]. Disponible: <https://cijulenlinea.ucr.ac.cr/portal/descargar.php?q=MTM1Mw==> [Consulta: 2020, Junio 1].

⁵³⁹ Estévez, J. L. (1956). Sobre el concepto de naturaleza jurídica. *Anuario de filosofía del derecho* [Revista en línea], 4, 159-182. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2057273> [Consulta: 2020, Abril 26].

⁵⁴⁰ Cfr. Ibidem.

alucinógeno, así como de la atribución de estos al yagé y, por último, los elementos que distinguen a la ayahuasca de otras sustancias similares.

3.10.2.1 Concepción de las sustancias visionarias.

Aquellos objetos de consumo que causan estados alterados de consciencia han tenido distintas denominaciones. Así, su concepción social varía dependiendo del nombre del que se parta. Hay, pues, distinta terminología al definir la naturaleza de bienes como la ayahuasca, lo cual influye en el posible tratamiento jurídico, y por ende, en su caracterización legal.

3.10.2.1.1 Psicoactivo.

El Diccionario de la Real Academia Española define el vocablo psicoactivo como una sustancia que "... actúa sobre el sistema nervioso, alterando las funciones psíquicas ..."⁵⁴¹. No obstante, esta noción parte desde una concepción negativa, un tabú, reduciendo este tipo de estimulación cerebral al consumo de determinadas sustancias⁵⁴². La palabra psicoactivo, abarca tanto prácticas como la inserción de sustancias químicas al cuerpo. Un acercamiento más preciso partiría de la concepción de técnicas psicoactivas, las cuales han sido utilizadas por los antepasados de múltiples maneras⁵⁴³, por ejemplo: "el ayuno prolongado, el ejercicio físico violento y desmesurado, la flagelación y la autotortura, la meditación y la autoconcentración, así como la ingestión de sustancias tóxicas"⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Real Academia Española. (s.f). Op. Cit.

⁵⁴² Yaden, D. B. Anderson, D. E. Gomes Mattar, M. y Newberg, A. B. (2015). Psychoactive stimulation and psychoactive substances: Conceptual and ethical considerations. En J. H. Ellens y T. B Roberts (Eds.). *The Psychedelic Policy Quagmire: Health, Law, Freedom and Society*. [Libro en línea]. Santa Barbara: Praeger. Disponible: https://books.google.co.ve/books?hl=es&lr=&id=FK1mCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA219&dq=Difference+between+psychoactive+and+psychedelic&ots=mtLfxCPpzd&sig=g9zzvkZ1cwSNp5XT6eYS6xZdLEI&redir_esc=y#v=onepage&q=Difference%20between%20psychoactive%20and%20psychedelic&f=false [Consulta: 2020, Marzo 5].

⁵⁴³ Supra. 3.1 Notas introductorias - Las plantas sagradas

⁵⁴⁴ Gonzáles Wagner, C. (1984). Op. Cit. p. 31.

Tal alteración se logra activando el psiquismo ordinario, a fin de obtener estados alterados de consciencia⁵⁴⁵. En este sentido, la estimulación psicoactiva procede a través de intervenciones corporales, es decir, opera desde afuera del cuerpo, estimulando la actividad cerebral. Muchos grupos han utilizado este tipo de técnicas, algunos han buscado la extenuación a través de prolongados bailes y cantos, otros han realizado actividades menos agresivas como podría ser la meditación o el yoga. Por otra parte, las sustancias psicoactivas funcionan por sus efectos neuroquímicos, que activan o alteran el funcionamiento del cerebro. Para ello, estas sustancias se ingieren, por lo que operan de adentro hacia afuera. Aparecen como sustancias de pueblos tradicionales, no obstante, también son usadas en la sociedad moderna, por ejemplo, la anestesia⁵⁴⁶.

A pesar de eso, las sustancias psicoactivas se han considerado inmorales, al punto de que la mayoría de ellas están prohibidas, o por lo menos rozan la ilicitud. Así, su efecto suele modificar la neuroquímica del cerebro, por lo que suele alterar la percepción, el comportamiento, el ánimo e incluso la cognición del sujeto que haya ingerido la sustancia. A pesar de ello, la estimulación psicoactiva suele afectar directamente partes específicas del cerebro, mientras que las sustancias deben pasar por algún proceso corporal para que los componentes activos puedan expandir su alteración. En este sentido, la noción de droga, psicotrópico, estupefaciente, alucinógeno y demás vocablos similares, son especies de sustancias psicoactivas⁵⁴⁷.

3.10.2.1.2 Droga.

Desde un punto de vista médico, la droga es una sustancia que puede curar o prevenir una enfermedad, y alterar los "... procesos fisiológicos y

⁵⁴⁵ Ibidem.

⁵⁴⁶ Yaden, D. B. et al. (2015). Op. Cit.

⁵⁴⁷ Ibidem.

bioquímicos de los tejidos o los organismos ...”⁵⁴⁸. Schultes, al referirse a las drogas, mencionó que pueden ser tanto curativas como tóxicas, y que dicha diferencia depende de la dosis⁵⁴⁹. Por otra parte, la Ley Orgánica de Drogas en el numeral 11 de su artículo 3 define este término como “Toda sustancia que por cualquier vía de administración pueda alterar de algún modo el sistema nervioso central del individuo y es además susceptible de crear dependencia”⁵⁵⁰. Normalmente el vocablo droga es usado en un sentido coloquial, siendo sinónimo de sustancia ilícita, y resaltando los efectos psicoactivos⁵⁵¹.

No obstante, su influencia ha abarcado gran parte de la humanidad, por lo que sería reduccionista acercarse a dicho término únicamente desde una perspectiva médica o de control. Así, la droga también tiene un carácter histórico social, y de esta manera la define Romani:

(...) sustancias químicas con unas características farmacológicas que actúan sobre todo a nivel psicotrópico, pero cuyas consecuencias, funciones, efectos y significados son producto de las definiciones sociales, culturales, económicas y políticas que las diferentes formaciones sociales (grupos, colectivos e individuos) elaboran, negocian y/o disputan en el marco histórico en el que se sitúan sus prácticas.⁵⁵²

En este sentido, atribuirle la etiqueta de droga a una sustancia tiene base en los componentes químicos, sin embargo, su real aplicación

⁵⁴⁸ Organización Mundial de la Salud. (1994). *Glosario de términos de alcohol y drogas*. [Libro en línea]. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo. Disponible: https://www.who.int/substance_abuse/terminology/lexicon_alcohol_drugs_spanish.pdf [Consulta: 2020, Abril 6]. p. 33.

⁵⁴⁹ Schultes, R. E. et.al. (1998). Op. Cit.

⁵⁵⁰ Ley Orgánica de Drogas (República Bolivariana de Venezuela). (2010, Noviembre 5). [Transcripción en línea]. Disponible: https://www.bancrecer.com.ve/pdf/4_Ley-Organica-de-Drogas.pdf [Consulta: 2020, Abril 5].

⁵⁵¹ Organización Mundial de la Salud. (1994). Op. Cit.

⁵⁵² Romani, O. (2008). Políticas de drogas: prevención, participación y reducción del daño. *Salud Colectiva*, 4(3), 301-318. (Apud. Scuro, J. y Apud, I. (2015). Aportes para un debate sobre la regulación de la ayahuasca en el Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* [Revista en línea], 13, 35-49. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/317473884_Aportes_para_un_debate_sobre_la_regulacion_de_la_ayahuasca_en_el_Uruguay [Consulta: 2020, Febrero 15]).

corresponde a una actividad social, e incluso, política. Así ha sido durante gran parte del siglo pasado con el nacimiento de las políticas prohibicionistas. Inicialmente, estas sustancias no se encontraban reguladas y formaban parte de los recursos curativos de las familias. No obstante, la presión de grupos religiosos y de la industria farmacéutica incitaron a la creación de las primeras convenciones internacionales sobre drogas, restringiendo su uso para evitar la adicción, a pesar de que el Comité de Expertos en Drogas no logró establecer una definición precisa⁵⁵³.

Con el paso del tiempo, el uso de sustancias fue expandiéndose por el mundo, especialmente en la época de los sesenta con el uso de alucinógenos, y así los casos de abuso de drogas. La "... preocupación por la salud física y moral de la humanidad ..." ⁵⁵⁴ fue una de las motivaciones para la creación de la Convención Única de Estupefacientes de las Naciones Unidas, con la cual se atacó la distribución de ese tipo de sustancias, a pesar de que pudieran tener características distintas a la industria médica⁵⁵⁵. Así, el usuario de drogas ilegales fue convirtiéndose en un sujeto desviado, objeto de rechazo por parte de la sociedad, sin considerar el tipo de uso⁵⁵⁶.

En este sentido, la principal clasificación de drogas se centra en su situación legal, son drogas lícitas o ilícitas. Entrando en la primera categoría el café, alcohol, azúcar y cigarrillos, las cuales son de uso cotidiano. El resto tendrían un grado de restricción, pudiendo admitirse su estricto uso médico o prohibirlas totalmente, no obstante, la gravedad de algunas de estas sustancias tiene fundamentos morales o políticos, y escapan de un estudio

⁵⁵³ Scuro, J. y Apud, I. (2015). Op. Cit.

⁵⁵⁴ Organización de las Naciones Unidas. (1972). *Convención única sobre estupefacientes enmendada por el protocolo de 1972*. [Documento en línea] Disponible: https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_es.pdf [Consulta: 2020, Abril 1]. p. 13.

⁵⁵⁵ Scuro, J. y Apud, I. (2015). Op. Cit.

⁵⁵⁶ Becker, H. (2014). *Outsiders: Hacia una sociología de la desviación*. [Libro en línea]. Siglo Veintiuno: Ciudad de México. Disponible: <http://www.derecho.unlz.edu.ar/web2017/wp-content/uploads/2017/05/howard.pdf> [Consulta: 2020, Mayo 20].

farmacológico. Por otra parte, la clasificación de drogas por su origen puede dividirse en naturales, aquellas que surgen orgánicamente, como plantas, hongos y secreciones de animales, y en sintéticas, que surgen de procesos físicos o químicos. A pesar de ello, en ocasiones para usar los psicoactivos naturales se requiere de un proceso físico, por ejemplo, la preparación de un brebaje⁵⁵⁷.

Las drogas también pueden clasificarse por su gravedad. En este sentido, existen drogas duras, cuyos efectos pueden causar intensos daños para la salud, y suelen identificarse con las ilegales. Por otra parte, las drogas blandas causan menos daños al corto plazo. Sin embargo, esta clasificación también presenta inconvenientes, pues desde un punto de vista práctico, el alcohol y el tabaco se etiquetan como drogas blandas, pero su uso ha ocasionado más muertes, accidentes y enfermedades que las drogas duras. En cambio, la clasificación por sus efectos parece ser la más adecuada. Así, en términos generales las drogas se dividen en estimulantes, depresores y psicodélicos⁵⁵⁸.

En este sentido, los estimulantes son sustancias que "...activan el Sistema Nervioso Central (SNC) ..." ⁵⁵⁹, como la cocaína o la cafeína. Los depresores, por otra parte, reducen la actividad del SNC, dentro de este grupo se encuentran los sedantes, los opiáceos y los neurolépticos, por ejemplo, el alcohol y los anestésicos⁵⁶⁰. En el Glosario de términos de alcohol y de drogas realizado por la Organización Mundial de la Salud la entrada relativa al vocablo psicodélico no es independiente, sino que remite a la definición de

⁵⁵⁷ Caudevilla Gállico, F. (s.f). *Drogas: Conceptos generales, epidemiología y valoración del consumo*. [Documento en línea]. Disponible: www.comsegovia.com/pdf/cursos/tallerdrogas/Curso%20Drogodependencias/Drogas.%20conceptos%20generales.%20epidemiologia%20y%20valoracion%20del%20consumo.pdf [Consulta: 2020, Abril 5].

⁵⁵⁸ Ibidem.

⁵⁵⁹ Ibidem. p. 4

⁵⁶⁰ Organización Mundial de la Salud. (1994). Op. Cit.

alucinógeno⁵⁶¹. Esta situación ha sido criticada por varios autores, quienes han buscado un término correcto para definir este tipo de sustancias. Así, a primera vista, los psicodélicos son aquellos que causan alteraciones visuales⁵⁶².

Esta palabra deviene del griego *psico* y *delon*, “perteneciente o relativo a la manifestación de elementos psíquicos que en condiciones normales están ocultos, o en la estimulación intensa de potencias psíquicas”⁵⁶³. No obstante, la Organización Mundial de la Salud define alucinógeno como “Sustancia química que induce alteraciones de la percepción el pensamiento y sensaciones similares a las provocadas por las psicosis funcionales ...”⁵⁶⁴, dicha alteración implica un engaño o una perspectiva falsa que se experimenta como si fuese verídica⁵⁶⁵, así como el concepto de alucinación⁵⁶⁶. Así, los órganos internacionales han optado por reducir las sustancias psicoactivas como falsas visiones, formando parte de sus argumentos para prohibirlas⁵⁶⁷.

3.10.2.1.2.1 Abuso de drogas.

Las políticas prohibicionistas se sustentan en la protección de la salud física, mental y moral de la humanidad, las cuales se encuentran en riesgo por el consumo, o mejor dicho, el abuso de sustancias psicoactivas. Es una situación de hecho que se caracteriza por el uso recurrente de drogas, no obstante, su determinación presenta otras dificultades, pues no se trata

⁵⁶¹ Ibidem.

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ VOX. (s.f.) Diccionario general de la lengua española. (Apud. López Pavillard, S. (2003). Los enteógenos y la ciencia. [Documento en línea] Disponible: https://eprints.ucm.es/8059/1/SLP_Enteogenos_y_Ciencia.pdf [Consulta: 2020, Abril 15]. p. 4).

⁵⁶⁴ Organización Mundial de la Salud. (1994). Op. Cit. p. 17.

⁵⁶⁵ Gonzáles Gonzáles, J. C (2019). Alucinógeno o lucidógeno: El debate está abierto. En E. López Vázquez, G. Maldonado Paz, E. J. Huairé Inacio. C. A Florez Jiménez (Coords.). *Hacia la investigación transdisciplinar: retos y desafíos de la sociedad contemporánea* [Libro en línea] Lima: Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle. Disponible: <https://www.aacademica.org/edson.jorge.huairé.inacio/33.pdf#page=125> [Consulta: 2020, Marzo 03].

⁵⁶⁶ Real Academia Española. (s.f). Op. Cit.

⁵⁶⁷ Gonzáles Gonzáles, J. C (2019). Op. Cit.

únicamente de la continuidad de consumo, sino de los daños que pudieran derivar del mismo. Así, “en ocasiones es difícil de trazar la línea entre uso de drogas y abuso”⁵⁶⁸, pues una persona pudiera estar bajo los efectos de diversas sustancias y aun así cumplir con todas sus actividades y no levantar sospechas. Sobre esto, la Organización Mundial de la Salud define el abuso de drogas como:

un modelo desadaptativo de uso de una sustancia psicoactiva caracterizado por un consumo continuado, a pesar de que el sujeto sabe que tiene un problema social, laboral, psicológico o físico, persistente o recurrente, provocado o estimulado por el consumo o consumo recurrente en situaciones en las que es físicamente peligroso.⁵⁶⁹

Las llamadas drogas de abuso se identifican normalmente con las sustancias ilegales, por ende, es importante insistir que la ilicitud de las drogas no se origina por su capacidad dañina, sino por concepciones morales. Así, “...some of these drugs are very likely to have lethal consequences, whereas others are not; some produce recognizable withdrawal symptoms whereas other do not; some drugs seem to have high addiction-potential, whereas other do not.”⁵⁷⁰ A pesar de esta dicotomía, la literatura científica afirma que cualquier sustancia puede ser susceptible de abuso⁵⁷¹.

3.10.2.1.2.1 La adicción.

Si el abuso de drogas el mal que perturba la salud mental de la humanidad, la adicción es su principal causa. Así, la mencionada Ley Orgánica de Drogas hace énfasis en la posibilidad de crear dependencia a fin de definir

⁵⁶⁸ *Sometimes it is difficult to draw the line between drug use and abuse* (Traducción propia). Sussman, S. y Ames, S. L. (2001). *The social psychology of drug abuse*. [Libro en línea] Buckingham: Open University. Disponible: https://www.researchgate.net/profile/Steve_Sussman/publication/266497797_The_social_psychology_of_drug_abuse/links/546050ce0cf2c1a63bfdc588.pdf [Consulta: 2020, Marzo 03]. p. 3.

⁵⁶⁹ Organización Mundial de la Salud. (1994). Op. Cit. p. 11.

⁵⁷⁰ Sussman, S. y Ames, S. L. (2001). Op. Cit. p. 11.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

a las drogas⁵⁷². Así, adicción se refiere al "... consumo repetido de una o varias sustancias psicoactivas, hasta el punto de que el consumidor (denominado adicto) se intoxica periódicamente o de forma continua, muestra un deseo compulsivo de consumir la sustancia..."⁵⁷³, así como dificultades para dejar el objeto de su adicción, acarreando consecuencias negativas para el adicto⁵⁷⁴.

Esta situación implica que el adicto se acostumbre al uso de una sustancia, al punto de generar tolerancia a la misma, necesitando mayores dosis para poder vivenciar sus efectos. En este sentido, la tolerancia puede ser funcional o conductual. La primera implica una disminución de sensibilidad en el SNC, es decir, que el sujeto no percibiría cambios ni efectos con una dosis común, pues tal cantidad es insignificante para el cuerpo. La tolerancia conductual es "un cambio en el efecto de la sustancia como consecuencia del aprendizaje o la alteración de las restricciones del entorno."⁵⁷⁵

No obstante, la Organización Mundial de la Salud recomienda sustituir el vocablo adicción por dependencia, un término más preciso, el cual puede definirse como "... conjunto de síntomas cognoscitivos, comportamentales y fisiológicos que indican que un individuo continúa consumiendo una sustancia a pesar de la aparición de problemas significativos relacionados con ella"⁵⁷⁶. Esta noción posee dos dimensiones, por una parte, implica la necesidad impulsiva de consumir la sustancia. el llamado *craving* o dependencia psicológica, y la dependencia física, similar a la tolerancia⁵⁷⁷.

3.10.2.2 Ayahuasca y la terminología.

Anteriormente se expuso que la ayahuasca es un brebaje psicoactivo⁵⁷⁸ y de ello surge la pregunta. ¿Cuál es el término correcto para definir a la

⁵⁷² Supra. 3.10.2.1.2 Droga.

⁵⁷³ Organización Mundial de la Salud. (1994). Op. Cit

⁵⁷⁴ Sussman, S. y Ames, S. L. (2001). Op. Cit. p. 11.

⁵⁷⁵ Organización Mundial de la Salud. (1994). Op. Cit p. 61.

⁵⁷⁶ Caudevilla Gállico, F. (s.f). Op. Cit. p. 4

⁵⁷⁷ Organización Mundial de la Salud. (1994). Op. Cit

⁵⁷⁸ Supra. 3.2 Noción de ayahuasca

ayahuasca? La palabra droga parece no encajar con las características de la ayahuasca, al menos desde la definición legal venezolana, pues carece de posibilidades de adicción, aunque pudieran presentarse algunos casos de abuso, a pesar de que no sean la norma. Así como el yagé, hay muchas sustancias de origen natural que se utilizan para religarse con una razón superior, y por esta última característica se creó el neologismo “enteógeno”⁵⁷⁹.

Este término surge como respuesta al reduccionismo científico con respecto al drogadicto y el abuso de drogas, pues para cierto sector toda persona que consuma ese tipo de sustancias automáticamente se convertía en un sujeto desviado, una persona insana para la sociedad. Esto ocasiona un inconveniente con las costumbres de las comunidades indígenas y los herederos de estas prácticas, pues “Ven a los que usan las plantas - no importa cuán honorables sean sus intenciones- como transgresores, como culpables; incluso se niegan a reconocer que estas plantas han sido y aún son parte integral de la vida religiosa de ciertas civilizaciones...”⁵⁸⁰. Se cree que los supuestos alucinógenos distorsionan la visión, y perturban a la humanidad, pero pareciera que se trata de cierta concepción de la misma, pues por milenios estas sustancias se han utilizado ritualmente.

Así, enteógeno procede del griego *entheos*, es decir, dios adentro, y se refiere a “aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos”⁵⁸¹. Esta definición hace énfasis en dos aspectos: el carácter psicoactivo de las sustancias, y la tradición y el contexto de uso. No obstante, es un término difícil de precisar, pues con el tiempo ha ido extendiéndose y ocasionando conflictos. Por ejemplo, bajo la definición citada, los análogos de la ayahuasca no serían incluidos, pues muchos de ellos no son usados tradicionalmente en rituales, y

⁵⁷⁹ López Pavillard, S. (2003). Op. Cit. p. 1

⁵⁸⁰ Duits, C. (1994). *Le país del'éclairement*. Francia: Le bois d'Orion. (Apud. Gonzáles Gonzáles, J. C (2019). Op. Cit. p. 130).

⁵⁸¹ López Pavillard, S. (2003). p. 4

menos aún la *pharmahuasca*, de creación mucho más reciente y artificial. Unos autores interpretan en sentido amplio tal definición, incluyendo nuevos enteógenos, incluso a los sintéticos⁵⁸².

Así, el término enteógeno empezó a perder valor para ciertos sectores de la academia, pues dicha interpretación hizo entender que cualquier sustancia utilizada con fines aparentemente religiosos pudiera ser enteógeno, lo cual le da poca seriedad⁵⁸³. No obstante, la definición original encaja perfectamente con la ayahuasca, siempre que se utilice en el contexto adecuado. Así, por cada tipo de uso podría surgir una definición distinta del yagé. Parece una resolución muy simple para semejante problema, y por ende también resulta insuficiente. Aunque las principales motivaciones de los usuarios de ayahuasca corresponden al crecimiento personal y espiritual, es posible que en algún momento cualquier persona finja tener un interés espiritual o terapéutico para acceder sin restricciones al brebaje⁵⁸⁴.

3.10.3 Características jurídicas de la ayahuasca

El yagé es un brebaje. Tanto los ingredientes como el resultado de su decocción son objetos, específicamente, objetos corporales. En otras palabras, la sustancia denominada ayahuasca es aprehensible por los sentidos, una afirmación casi tautológica. Existen otras características no tan evidentes, convulsionadas y cuestionadas por la sociedad, como el carácter de enteógeno o droga. Por ello, es necesario salir de una concepción material o utilitaria de la ayahuasca, y apuntar a los saberes ancestrales que dieron su origen.

Así, la mención bien inmaterial se refiere a objetos que no tienen representación física, la antípoda de los bienes corpóreos, pues no pueden ser

⁵⁸² Ibidem.

⁵⁸³ Cfr. Abad Ortiz, M. (2003). Carga teórica, eufemismo y contradicción en el término enteógeno. *El Catoblepas, revista crítica del presente* [Revista en línea], 16. Disponible: www.nodulo.org/ec/2003/n016p16.htm [Consulta: 2020, Marzo 20].

⁵⁸⁴ Supra. 3.8.6 Recreativo

aprehensibles a través de los sentidos. Dentro de esta categoría se encuentran, por ejemplo, las obras del conocimiento o la propiedad industrial. Anteriormente esta institución era utilizada principalmente en ramas del derecho privado, correspondiendo a un bien que tenía un valor económico, y por lo tanto, era objeto de derecho.

Con el tiempo y la participación de la UNESCO, se creó el concepto de patrimonio inmaterial, el cual se refiere a “bienes culturales vivos, conocimientos, actividades, elementos no materiales que tienen una tradición dentro de la cultura de una comunidad”⁵⁸⁵. Así, la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, en búsqueda de reconocer tradiciones ancestrales como bienes susceptibles de protección, en su artículo 2 define patrimonio cultural inmaterial:

1. (...) los usos, representaciones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural.
2. El “patrimonio cultural inmaterial”, según se define en el párrafo 1 supra, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes:
(...)
 - c) usos sociales, rituales y actos festivos;
 - d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; (...)⁵⁸⁶

Corresponden a valores no físicos que surgen de la actividad en conjunto de pueblos o comunidades, como podrían serlo idiomas, danzas tradicionales, historias de tradición oral, y por supuesto, conocimientos sobre plantas⁵⁸⁷. Así, el ritual o la preparación de la ayahuasca tiene un valor que

⁵⁸⁵ Santos-Olmos, L. (2018). El patrimonio inmaterial. *Arte, Individuo y Sociedad* [Revista en línea]. 30(2), 431-432. Disponible: <https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/view/51326> [Consulta: 2020, Junio 2]. p. 432.

⁵⁸⁶ Naciones Unidas. (2003). Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. [Transcripción en línea]. Disponible: <https://ich.unesco.org/es/convención#art2> [Consulta: 2020, Junio 3].

⁵⁸⁷ León Robayo, É. I. (2006, Junio). La posesión de los bienes inmateriales. *Revista de Derecho Privado* [Revista en línea]. Disponible: <https://www.researchgate.net/publication/301498016> [Consulta: 2020, Junio 2].

excede su representación física, pues más que un par de especies vegetales, forma parte de la identidad de los pueblos indígenas de la Amazonía, así como de las comunidades mestizas.

Tal fue la calificación que el gobierno peruano le dio a la ayahuasca⁵⁸⁸, pues en este caso no se estaba hablando del brebaje en sí, sino de la tradición que le precede, lo cual le legitima como medicina y sacramento. Así, la ayahuasca forma parte del conocimiento ancestral, tradicional de los pueblos indígenas amazónicos, y su principal uso corresponde a los legítimos poseedores de tal bien inmaterial, en virtud del derecho de propiedad colectiva que, al menos, el ordenamiento jurídico venezolano les consagra⁵⁸⁹. Por ello, la ayahuasca tiene naturaleza jurídica de bien inmaterial, pues constituye una serie de saberes y rituales transmitidos oralmente, cuyos dueños residen en comunidades tradicionales, quienes en principio exportan y transmiten dichos conocimientos a quienes consideren dignos de ello. Así, las ceremonias de yagé son resultado de la aplicación de dichos conocimientos.

⁵⁸⁸ Supra. 3.5.5.5 Posiciones internacionales sobre la ayahuasca.

⁵⁸⁹ El artículo 101 de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. “El Estado garantiza el derecho de propiedad colectiva de los conocimientos, tecnologías, innovaciones y prácticas propias y comunidades” Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. Op. Cit.

CAPITULO IV

ANÁLISIS DEL MARCO REGULATORIO DE LA AYAHUASCA EN VENEZUELA

4.1 COMENTARIOS SOBRE LA REGULACIÓN JURÍDICA NACIONAL DE LA AYAHUASCA

A pesar de que la ayahuasca es un bien inmaterial panamazónico, no es incluido expresamente en los ordenamientos jurídicos latinoamericanos⁵⁹⁰, sino que es resultado de interpretaciones de distintos derechos fundamentales. La situación venezolana es similar, no obstante, no hay pronunciamientos de órganos jurisdiccionales sobre la regulación jurídica de la ayahuasca. Así, Venezuela carece de instrumentos normativos que reglen el uso de la ayahuasca, y por lo tanto, tampoco hay una calificación interna de la sustancia.

Esta circunstancia es justificable, pues el uso de ayahuasca en Venezuela muy inferior en comparación con países como Perú o Colombia. No obstante, desde hace varias décadas se consume ayahuasca en zonas aledañas a las principales ciudades del país⁵⁹¹, a parte, también existen registros del uso tradicional de ayahuasca por parte del pueblo Piaroa⁵⁹². Aparentemente no existe una norma que contemple en su supuesto de hecho la palabra ayahuasca, *yagé* o *caapi*. Se podría afirmar que el ordenamiento jurídico venezolano padece de lagunas jurídicas con respecto a este tema.

4.1.1 Laguna jurídica

El vocablo laguna, además del cuerpo de agua, se utiliza comúnmente para referirse a la carencia de algo. Así, las lagunas aparecen cuando el Derecho positivo no regula una determinada situación jurídicamente

⁵⁹⁰ Supra. 3.5.5.5 Posiciones internacionales sobre la ayahuasca.

⁵⁹¹ Landaeta Casanova, R. (2017). Op. Cit.

⁵⁹² Supra. 3.81 Tradicional.

relevante⁵⁹³. Esta carencia legal puede originarse por distintas razones, sea por la natural evolución de la sociedad que adopta o crea nuevos modos de actuar, los cuales no pudieron ser previstos por el legislador, así como también pudiera ocurrir por mala técnica legislativa, por lo que las normas presentarían deficiencias de lenguaje, lo que dificultaría su interpretación por ser conceptos tan vagos. De esta última situación podrían surgir colisiones entre dos normas de igual jerarquía, por lo que *prima facie* existiría una laguna de colisión, que es un tipo de antinomia, es decir, que la aplicación de una norma excluiría a la otra⁵⁹⁴.

No obstante, se discute si realmente existen las lagunas jurídicas. Sobre este punto, existen tres principales posiciones al respecto. En primer lugar, algunos autores afirman que “los sistemas jurídicos son necesariamente completos”⁵⁹⁵, esta postura fue defendida por Hans Kelsen, al considerar que las circunstancias no contempladas en el ordenamiento jurídico simplemente no deben ser aplicadas en el caso en concreto, en este sentido, no existen las lagunas jurídicas⁵⁹⁶. Así, el sistema jurídico se blindo con un principio de clausura, el cual literalmente consiste en que “lo que no está jurídicamente prohibido, está jurídicamente permitido”⁵⁹⁷. Un ejemplo de ello es el principio

⁵⁹³ Canaris, C. W. (1964). *Die Feststellung Von Lücken Im Gesetz. Eine methodologische Studie über Voraussetzungen und Grenzen der richterlichen Rechtsfortbildung praeter legem*. Berlin: Dunker-Humblot. (Apud. Segura Ortega, M. (1989). El problema de las lagunas del derecho. *Anuario de filosofía del Derecho* IV. p. 285-312. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1985307> [Consulta: 2020, Mayo 20]).

⁵⁹⁴ Vicente Ávila, F. J. (2017). *Las lagunas del Derecho* [Versión completa en línea]. Trabajo de fin de grado, Universidad de Salamanca. Disponible: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/132775/TG_VicenteAvila_Lagunas.pdf?sequence=1 [Consulta 2020, Abril 25].

⁵⁹⁵ Atria, F. (2005). Sobre las lagunas. En F. Atria, E. Bulygin, J. J. Moreno y P. E. Navarro. *Lagunas en el derecho*. Madrid: Marcial Pons. p. 15.

⁵⁹⁶ Kelsen, H. (1960). *Teoría pura del derecho*. (Apud. Ibidem).

⁵⁹⁷ Idem. (1970). *Teoría pura del derecho*. México: UNAM. (Apud. Navarro, P.E. [2020]. Lagunas en el derecho y casos irrelevantes. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* [Revista en línea], 43, 159-187. Disponible: <https://doi.org/10.14198/DOXA2020.43.07> [Consulta: 2020, Junio 2]. p. 164).

de legalidad de los delitos y las penas, cuyo aforismo latino “*Nullum crimen, nulla poena sine lege*”⁵⁹⁸ funge como regla de clausura o de exclusión.

Si bien esta regla de clausura excluye gran parte de las lagunas, no es capaz de blindar totalmente el sistema jurídico. Retomando el ejemplo del Derecho Penal, existen las normas jurídicas en blanco, delitos tipificados sin la expresión específica de la pena aplicable. Desde otro punto de vista, en el Derecho Civil se recurre a la analogía, por lo que situaciones o conductas no prohibidas o exigidas expresamente por la ley terminen siéndolo por la aplicación de la norma reguladora del caso análogo⁵⁹⁹. Por ello, la existencia de un principio de clausura en los ordenamientos jurídicos no implica que el sistema sea necesariamente completo, pues permite la existencia de lagunas.

Si existen las lagunas, no toda situación que no se encuentre contemplada en el ordenamiento jurídico es una carencia relevante para el Derecho. Es algo que puede o no suceder, pues depende del caso en cuestión. Así, hay que considerar que existen situaciones que el Derecho no regula, pero que pretende hacerlo, así como aquellas en las que no pretende regular. Así, surgen casos irrelevantes para el orden jurídico, los cuales “... carecen de importancia social y nadie espera que el derecho los autorice expresamente para recién entonces incorporarlos a su ámbito de libertad”⁶⁰⁰.

Pareciera que las lagunas son inevitables, postura que defiende Raz, a partir de allí enumera algunas de sus causas, como la indeterminación del lenguaje, cuya vaguedad puede afectar a las normas jurídicas, o disposiciones jurídicas totalmente contrarias que se cancelen mutuamente⁶⁰¹. Así, el

⁵⁹⁸ Grisanti Aveledo, H. (1987). *Lecciones de Derecho Penal*. Caracas: Mobil Libros. p. 37.

⁵⁹⁹ Ramos Pascua, J. A (2017). Lagunas del derecho y positivismo jurídico: Un examen de la concepción de las lagunas de C. Achourrón y E. Bulygin. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* [Revista en línea], 40, 49-68. Disponible: <https://doxa.ua.es/article/view/2017-n40-examen-de-la-concepcion-de-las-lagunas-de-c-achourron-y-e-bulygin> [Consulta: 2020, Junio 3].

⁶⁰⁰ Navarro, P.E. (2020). Op. Cit. p. 166.

⁶⁰¹ Atria, F. (2005). Op. Cit. p. 15.

concepto de laguna está relacionado con tres elementos, "... un universo de casos, un universo de soluciones y un sistema jurídico que imputa las soluciones a los casos"⁶⁰², por ello, las lagunas existen cuando las soluciones contempladas en normas de un sistema jurídico no pueden resolver el universo de casos⁶⁰³. En otras palabras, es una situación de indeterminación del ordenamiento jurídico con respecto a los casos en concreto que pudieran presentarse.

Dicho esto, existen varios tipos de lagunas, que en mayor o menor medida afectan a los ordenamientos jurídicos existentes. Una de ellas es la laguna técnica, que deviene de normas tan amplias que remiten su aplicación o eficacia a otras más específicas. Lógicamente, esta remisión no presenta ningún problema, no obstante, la laguna se genera cuando la norma especial no resuelve ni menciona la aplicación de la norma general. Por otra parte, las lagunas lógicas están relacionadas con el mencionado principio de clausura, pues estas surgen cuando no existe ninguna norma que dé solución al caso concreto, por lo que suele afirmarse que tal situación está permitida⁶⁰⁴.

Las lagunas semánticas, también llamadas de reconocimiento, aparecen por la incertidumbre de las expresiones legales, pues las normas que pudieran resolver el caso son tan amplias, que se desconoce si dicho caso en específico se incluye en la norma genérica⁶⁰⁵. El vacío legal o las lagunas normativas corresponden a situaciones no contempladas expresamente en el ordenamiento jurídico, es decir, que no existe una solución caso concreto⁶⁰⁶, siendo "auténticas carencias de regulación del sistema jurídico"⁶⁰⁷. Por último,

⁶⁰² Ramos Pascua, J. A (2017). p. 57.

⁶⁰³ Ibidem.

⁶⁰⁴ Vicente Ávila, F. J. (2017). Op. Cit.

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ Basterra, M. I. (2000). El problema de las lagunas en el Derecho. *Derecho & Sociedad* [Revista en línea], 15, 280-291. Disponible: revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/17178 [Consulta: 2020, Junio 2]. p. 285.

⁶⁰⁷ Ramos Pascua, J. A (2017). p. 58.

las lagunas axiológicas no son consideradas verdaderas lagunas del Derecho, pues surgen de confrontaciones entre el ser y el deber ser del sistema jurídico, corresponden a una valoración de lo que debería ser el Derecho⁶⁰⁸. Así, este tipo de lagunas se dan cuando la solución que el ordenamiento pudiera aportar a un caso sea injusta⁶⁰⁹.

4.1.2 Soluciones al problema de las lagunas

Sea cualquier tipo de laguna, el hecho de que existan implica la insuficiencia del legislador para regular la mayoría de casos jurídicamente relevantes, o por lo menos de regularlos correctamente. No obstante, presentado el caso, el juez no puede quedarse de brazos cruzados y abstenerse de resolver el problema, es decir, rellenar el vacío legal. pues "... debe decidir conforme a derecho, teniendo que buscar la solución normativa con ayuda de elementos del mismo orden jurídico o recurriendo a ordenamientos jurídicos diversos o a fuentes distintas a las dominantes en un sistema jurídico"⁶¹⁰. En otras palabras, su deber es integrar el derecho, pues no puede valerse de la "... contradicción o deficiencia de la ley, de oscuridad o de ambigüedad en sus términos ..." ⁶¹¹ para no decidir.

Así, el principio de plenitud hermética del Derecho sostiene la capacidad del ordenamiento jurídico para dar respuesta a los conflictos que se presenten, a pesar de no consagrar expresamente en la ley la solución⁶¹². Este principio se encuentra establecido en el primer aparte del artículo 4 del Código Civil, "Cuando no hubiere disposición precisa de la Ley, se tendrán en consideración las disposiciones que regulan casos semejantes o materias análogas; y, si

⁶⁰⁸ Ibidem.

⁶⁰⁹ Vicente Ávila, F. J. (2017). Op. Cit.

⁶¹⁰ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). *Curso de introducción al Derecho: Tomo II*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. p. 382.

⁶¹¹ Código de Procedimiento Civil (República de Venezuela). (1990, Septiembre 18). [Transcripción en línea]. Disponible: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ve/ve044es.pdf> [Consulta: 2020, Abril 7]. Art. 19.

⁶¹² Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

hubiere todavía dudas, se aplicarán los principios generales del derecho”⁶¹³. De esta manera, sea condenando, eximiendo de responsabilidad, o consagrando algún derecho subjetivo, no puede abstenerse a decidir, pues debe garantizar la seguridad jurídica lesionada por la existencia de la laguna⁶¹⁴.

En este sentido, existen dos modos de integrar el Derecho, los cuales dependen de la fuente que se utilice para realizar tal actividad. Así, la autointegración utiliza los mecanismos del mismo sistema jurídico, es decir, resuelve la laguna a partir de las fuentes reconocidas de manera explícita por el mismo ordenamiento jurídico⁶¹⁵, tal como el citado artículo 4 del Código Civil. Por otra parte, con heterointegración se sufragan las lagunas jurídicas acudiendo a soluciones ajenas o externas al ordenamiento jurídico en cuestión, como la costumbre, o la remisión a sistemas jurídicos antiguos (V.g Derecho Romano o leyes derogadas) o vigentes y extranjeros (V.g Derecho Canónico)⁶¹⁶, así como la jurisprudencia o la equidad. No obstante, la heterointegración es un recurso en desuso por los países con ordenamientos jurídicos desarrollados⁶¹⁷.

4.1.2.1 Analogía.

Una noción común de analogía corresponde a una relación entre cosas o situaciones semejantes. En Derecho se puede entender como “aquella aplicación de una norma o principio jurídico, a un hecho que no está

⁶¹³ Código Civil (República de Venezuela). (1982, Julio 26). [Transcripción en línea]. Disponible: https://www.oas.org/dil/esp/codigo_civil_Venezuela.pdf [Consulta: 2020, Abril 7]. Art. 4.

⁶¹⁴ Recasens Siches, L. (1979). *Introducción al Estudio del Derecho*. México: Porrúa. (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. [2012]. Op. Cit.).

⁶¹⁵ Galiano-Martian, G. y González-Millán, D. (2012). La integración del Derecho ante las lagunas de la ley: Necesidad ineludible en pos de lograr una adecuada aplicación del Derecho. *Díkaion* [Revista en línea], 21(2), 431-358. Disponible: <http://www.scielo.org.co/pdf/dika/v21n2/v21n2a06.pdf> [Consulta: 2020, Abril 15].

⁶¹⁶ Vicente Ávila, F. J. (2017). Op. Cit.

⁶¹⁷ Galiano-Martian, G. y González-Millán, D. (2012). Op. Cit.

expresamente regulado por la ley ...”⁶¹⁸ siempre que una situación similar se encuentre regulada expresamente por otra norma legal. No obstante, la analogía es principalmente “un argumento basado en una semejanza”⁶¹⁹, pues para aplicar el Derecho se requiere algo más que simplemente hacer visible dicha relación entre normas, sino que se debe razonar la consecuencia práctica de la interpretación analógica⁶²⁰. Esta figura se erige como un primer método de autointegración, pues su finalidad es garantizar la seguridad jurídica con la aplicación de normas legales vigentes⁶²¹.

Así, para la correcta aplicación de la analogía se necesitan tres circunstancias. Uno, la inexistencia de una regulación precisa del caso al cual se le aplicará la analogía. Dos, la similitud entre la situación no regulada y el supuesto de hecho de una norma jurídica, la cual debe ser relevante, en este sentido, aunque los hechos sean diferentes, poseen una misma *ratio legis*⁶²², es decir, una similitud en “...la razón que tuvo en cuenta el Legislador para regular una conducta en determinado sentido”⁶²³. Tres, el razonamiento entre el hecho no regulado y el supuesto abstracto de la norma cuya consecuencia jurídica desea aplicarse⁶²⁴.

Tradicionalmente se traza una diferencia entre la interpretación extensiva y la analogía, pues en ocasiones suelen confundirse. Así, a pesar de que inevitablemente la aplicación de la analogía implique un proceso

⁶¹⁸ Jáñez Barrio, T. (2014). *Lógica jurídica. Hacia una argumentación Jurídica*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. p. 399.

⁶¹⁹ Atienza, M. (2013). *Curso de argumentación jurídica*. [Libro en línea]. Madrid: Trotta. Disponible:

https://www.academia.edu/38368179/ATIENZA_Manuel_Curso_de_argumentaci%C3%B3n_jur%C3%ADdica [Consulta: 2020, Mayo 7]. p. 230.

⁶²⁰ Ibidem.

⁶²¹ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

⁶²² “... el alma de la ley ...” Real Academia Española. (2020). *Diccionario del español jurídico*. [Página web]. Disponible: <https://dej.rae.es/lema/ratio-legis> [Consulta: 2020, Junio 05].

⁶²³ Bobbio, N. (1958). *Teoría General del Derecho*. Bogotá: Temis. (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p.400).

⁶²⁴ Atienza, M. (2013). Op. Cit.

interpretativo, esta no es un método de interpretación⁶²⁵. Así, la primera amplía el contenido esencial de la norma para comprender casos no regulados expresamente en la misma, aplicándose en casos “aparentemente no previstos por ella”⁶²⁶. En este caso, la intención de la norma desborda el lenguaje en el cual está escrita⁶²⁷. Por otra parte, la analogía actúa sobre casos que realmente no han sido contemplados en la norma, pues dicho “... contenido esencial no existe, por lo tanto hay que construir una solución con ayuda de un elemento auxiliar objetivo”⁶²⁸.

En este sentido, existen dos tipos de analogía. Por una parte, la analogía *legis* o legal en la cual se aplican normas que regulan casos semejantes, generalmente de otra rama del Derecho. En la analogía *iuris*, por otra parte, se utilizan instituciones jurídicas, principios y grupos de normas aplicables al caso no regulado⁶²⁹. Así, permite la innovación del ordenamiento, pero limitados, pues además de resolver lagunas jurídicas, preserva la integridad y coherencia del ordenamiento jurídico, de esta forma “la analogía en el Derecho juega un papel conservador...”⁶³⁰.

No obstante, este modo de autointegración presenta algunas limitaciones, las cuales se forman por la particular naturaleza de la materia cuyo vacío normativo se presente. Por ello, en el Derecho Penal los principios de legalidad y tipicidad impiden la imposición de penas no contempladas expresamente en una ley anterior a la comisión del hecho punible. Es la regla de clausura expresada *supra*⁶³¹. A pesar de ello, parte de la doctrina afirma la posibilidad de aplicar analogía en materia penal siempre que sea a favor del reo, como en las eximentes y atenuantes. Por otra parte, esta figura está

⁶²⁵ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

⁶²⁶ Ibidem. p. 400.

⁶²⁷ Jáñez Barrio, T. (2014). Op. Cit.

⁶²⁸ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p. 400.

⁶²⁹ Ibidem.

⁶³⁰ Atienza, M. (2013). p. 232.

⁶³¹ 4.1.1 Laguna jurídica

excluida para la aplicación o creación de tributos no creados por el correspondiente órgano legislativo, en virtud del principio de legalidad tributaria⁶³².

4.1.2.2. Principios generales del Derecho.

En el ordenamiento jurídico venezolano, los principios generales del Derecho se utilizan cuando la analogía no es suficiente para colmar las lagunas de la ley. No obstante, esta figura ha sido entendida por la doctrina de múltiples maneras, al punto de afirmar que es una expresión ambigua. Carrió menciona varias nociones de lo que pudiera entenderse como principio en el derecho, entendiéndolo como sinónimo de característica esencial de una institución, o como una expresión que aísla aspectos importantes del Derecho y así enfatizar en su estudio, o generalizaciones en algunas materias para exponer mejor un supuesto de hecho, e incluso, como máximas de la más antigua tradición jurídica⁶³³.

Así como no existe una noción compartida por todos los autores, de la misma manera se han creado diversas concepciones del origen, finalidad y concepto útil de los principios generales del Derecho. Por una parte, los defensores de la posición romanista identifican los principios actuales con los del Derecho Romano, por lo que algunos ya se encuentran positivizados en normas jurídicas, otros se utilizan indirectamente, y varios han quedado en casi total desuso. En otras épocas estos principios eran utilizados frecuentes como medio de heterointegración, para salvar las falencias del ordenamiento jurídico en desarrollo, no obstante, se utilizan como referencia histórica⁶³⁴.

Por otra parte, la concepción iusnaturalista los entiende como principios inmutables, eternos, universales y absolutos que derivan de la razón divina o

⁶³² Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

⁶³³ Carrió, G. (1990). *Notas sobre Derecho y Lenguaje*. Buenos Aires: Abeledo Perrot. (Apud. Ibidem).

⁶³⁴ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

humana. Contra esta posición, la idea positivista los define como supuestos generales y superiores a enunciados particulares, los cuales deben expresarse en consonancia a los primeros. Son normas que contemplan lo esencial de las disposiciones compiladas en un cuerpo legal⁶³⁵. En un punto medio surge la concepción axiológica o ecléctica afirma la existencia de “principios filosóficos que informan al derecho, en sus ingredientes universales, como fenómeno de la cultura, pero que están reconocidos por el ordenamiento jurídico concreto de que se trate”⁶³⁶

En este sentido, los principios generales del Derecho no son valores absolutos e incuestionables, pues son el fundamento de valores del ordenamiento jurídico, el cual nace por la tradición y la aplicación de justicia. Pueden ser generales, abarcando todo el orden jurídico, o ceñirse a una rama del mismo. Su función sobrepasa a la aplicación subsidiaria establecida en el artículo 4 del Código Civil, pues sirven para guiar al legislador, para interpretar, así como para declarar la nulidad de actos que contravengan con los principios⁶³⁷. No obstante, se discute el carácter normativo de los principios generales del Derecho. Dworkin distingue entre normas, aplicables de manera disyuntiva, es decir, “... si los hechos que estipula una norma están dados, entonces o bien la norma es válida, en cuyo caso la respuesta que se da debe ser aceptada, o bien no lo es ...”⁶³⁸, sin aportar nada al caso en concreto.

Por otra parte, los principios no establecen las condiciones de su aplicación, y por ende, ni consecuencias jurídicas por la comisión de un supuesto de hecho. Son estándares de justicia, imparcialidad y moralidad, erigiéndose como fundamentos del orden jurídico y expresión de derechos

⁶³⁵ Latorre, A. (1985). *Introducción al Derecho*. Barcelona: Ariel. (Apud. Ibidem.).

⁶³⁶ Egaña, M. S. (1963). *Notas de introducción al Derecho*. Caracas: Criterio. (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p. 405).

⁶³⁷ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

⁶³⁸ Dworkin, R. (2012). *Los Derechos en serio*. Barcelona: Ariel. (Apud. Mejía Arnal, L. A. (2018). *La determinación del derecho: Control de la casación civil venezolana sobre la determinación y aplicación del derecho, en los conceptos jurídicos no definidos por la ley*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. p. 162).

fundamentales. Son valores que apuntan a una sola dirección, pudiendo enfrentarse principios contradictorios, por lo que habría que determinar el peso de cada uno en el caso, no obstante, siguen siendo válidos. A diferencia del conflicto entre normas, pues solo una de ellas podría ser válida⁶³⁹.

Alexy afirma que los principios son especies de normas, al igual que las reglas. Ambos son "... razones para juicios concretos de[!] deber ser ..."⁶⁴⁰, aunque funcionen de maneras distintas. Así, las reglas, al igual que la concepción de normas de Dworkin, operan de manera disyuntiva, es todo o nada, aplicando únicamente lo que está expuesto en la regla⁶⁴¹. Son mandatos definitivos establecen circunstancias posibles tanto en el mundo de los hechos como en el derecho⁶⁴². Por otra parte, "los principios son mandatos de optimización"⁶⁴³, al igual que en la teoría anterior, se diferencian de manera cualitativa, pues son razones de peso, además de las formas de resolver los conflictos entre la misma especie de normas⁶⁴⁴.

En Venezuela se han positivizado una variedad de principios generales del Derecho, por ejemplo, el principio dispositivo en el proceso civil, el principio *non bis in idem*, el principio de legalidad. A tal punto, el artículo 2 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela enuncia los valores fundamentales el Estado venezolano. No obstante, algunos de ellos no se encuentran recopilados en normas. A pesar de ello, aun son reconocidos por el ordenamiento jurídico, y pueden invocarse cuando sean necesarios. En este sentido, la Sala Constitucional establece:

⁶³⁹ Idem. (1999). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel. (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.).

⁶⁴⁰ Alexy, R. (Apud. Mejía Arnal, L. A. (2018).

⁶⁴¹ Ruiz Ruiz, R. (2012). La distinción entre reglas y principios y sus implicaciones en la aplicación del derecho. *Derecho y Realidad* [Revista en línea], 20, 143-166. Disponible: https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/4860 [Consulta: 2020 Junio 7].

⁶⁴² (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p. 408).

⁶⁴³ Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p. 408).

⁶⁴⁴ Infra. 4.3.2 Conflictos entre normas relacionadas con el uso de ayahuasca.

Muchos de los principios que recoge la Constitución forman parte de tal orden público, y no es necesario que ellos sean expresamente desarrollados en la Constitución, bastando su enunciación, tal como sucede con los conceptos como la justicia, la libertad, la democracia y otros valores... Estos valores forman el entramado constitucional, y en cierta forma su razón de ser.⁶⁴⁵

4.2 DERECHOS RELACIONADOS CON EL USO DE AYAHUASCA

El yagé tiene múltiples usos, por esa razón hay varias finalidades por las cuales cualquier persona pudiera acercarse a este brebaje. En ese sentido, por la inexistencia de normas expresas sobre la ayahuasca, es necesario buscar situaciones reguladas en el Derecho venezolano que pudieran asimilarse al consumo de la ayahuasca. Por ello el estudio de los usos es de gran utilidad, pues cada modalidad de consumo pudiera estar relacionada con distintos derechos consagrados en los instrumentos normativos de la República Bolivariana de Venezuela. Así, el uso terapéutico pudiera entenderse a través del derecho a la salud, el uso tradicional a partir del derecho a las medicinas tradicionales indígenas, la recreación con ayahuasca con el libre desenvolvimiento de la personalidad.

4.2.1 Derecho a la salud

La salud es un asunto complejo⁶⁴⁶, pues corresponde a un proceso gradual de enfermedades y alivios. No obstante, la Organización Mundial de la Salud la definió como un estado de bienestar, y esa es la posición adoptada por la República Bolivariana de Venezuela. El derecho a la salud no escapa de tal complejidad, pues existen diversas concepciones del mismo. Así, por una parte, desde una panorámica objetiva se trata de una serie de normas que reglan la relación entre el médico y el paciente, así como sus aspectos sanitarios, pues sería "... la rama del Derecho que regula las relaciones

⁶⁴⁵ Tribunal Supremo de Justicia, Sala Constitucional. Expediente 00-737. *Caso Brewer-Carías, Fermín y otros contra Estatuto Electoral del Poder Público*. (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p. 408)

⁶⁴⁶ Supra. 2.2.1 Complejidad de la noción de salud.

jurídicas que tienen por objeto la salud humana y su protección ...”⁶⁴⁷. Por otra parte, en un sentido subjetivo consiste en el derecho de recibir atención médica, servicios públicos, condiciones de vida y trabajo adecuadas⁶⁴⁸.

También se discute si en realidad este derecho se trata de la protección de la salud⁶⁴⁹, o por lo menos, del acceso a los sistemas y tratamientos médicos. A pesar de existir una diversa nomenclatura con respecto a este derecho, parte de la doctrina defiende el carácter prestacional del derecho a la salud, por lo que se convierte en una obligación para el Estado de permitir servicios óptimos y suficientes para los tratamientos curativos, preventivos, conservativos o de rehabilitación⁶⁵⁰. No obstante, el derecho a la salud excede tal prestación, al punto de incluir factores indirectos que pueden determinar el proceso de salud de las personas, por ejemplo, el agua potable, la nutrición, la vivienda, educación, la igualdad de género y la libertad⁶⁵¹.

Así, los deberes derivados de este derecho pueden entenderse en un sentido positivo y negativo, de la misma manera que una obligación de hacer y no hacer⁶⁵². Uno consiste en la mencionada actividad estatal de promover y ejecutar políticas de salud, a fin de garantizar el disfrute de dicho derecho. La dimensión negativa comprende una abstención por parte de la sociedad en general de actividades que pudieran limitar el goce del derecho o dañar la salud de las personas. Es un derecho profundamente vinculado con todas las

⁶⁴⁷ Delgado Blanco, A. (2019). La salud como derecho fundamental en Venezuela. *Revista de la Facultad de Derecho de México* [Revista en línea], 273, 207-230. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/331460994_La_salud_como_derecho_fundamental_en_Venezuela [2020, Abril 4]. p. 119.

⁶⁴⁸ Ibidem.

⁶⁴⁹ Vid. García-Huidobro, R. F. (2013). El derecho a la salud. *Estudios Constitucionales* [Revista en línea], 2, 283-332. Disponible: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/estconst/v11n2/art08.pdf> [Consulta: 2020, Junio 5].

⁶⁵⁰ Delgado Blanco, A. (2019). Op. Cit.

⁶⁵¹ OACDH, OHCHR y OMS. (2008). *El derecho a la salud: Folleto informativo n° 31*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.unscn.org/web/archives_resources/files/Factsheet31sp_1.pdf [Consulta: 2020, Junio 5].

⁶⁵² Vid. Domínguez Guillén, M C. (2017). *Curso de Derecho Civil III Obligaciones*. Caracas: Revista Venezolana de Legislación y Jurisprudencia. p. 89.

facetas de la vida humana, pues una buena salud otorga tranquilidad y mayores oportunidades a las personas⁶⁵³. En este sentido, el artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos comprende el derecho a la salud como parte del derecho a la vida:

Artículo 25.

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios (...)⁶⁵⁴

Su consideración como derecho humano se reafirma con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, pues este instrumento reconoce directamente el derecho a la salud, en un artículo separado al del derecho a la vida. Además de consagrar un carácter amplio del derecho, pues no solo comprende el acceso a los sistemas de salud pública, sino que se extiende a las condiciones sanitarias de los establecimientos, el desarrollo infantil, condiciones laborales, e incluso, a partir de las interpretaciones del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, a la salud sexual y reproductiva⁶⁵⁵. Así lo establece:

Artículo 12.

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental.

Entre las medidas que deberán adoptar los Estados partes en el Pacto a fin de asegurar la plena efectividad de este derecho, figurarán las necesarias para:

- a) La reducción de la mortinatalidad y de la mortalidad infantil, y el sano desarrollo de los niños;
- b) El mejoramiento en todos sus aspectos de la higiene del trabajo y del medio ambiente;

⁶⁵³ Delgado Blanco, A. (2019). Op. Cit.

⁶⁵⁴ Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. [Documento en línea]. Disponible: <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> [Consulta: 2020, Marzo 30]. p. 7.

⁶⁵⁵ Delgado Blanco, A. (2019). Op. Cit.

- c) La prevención y el tratamiento de las enfermedades epidémicas, endémicas, profesionales y de otra índole, y la lucha contra ellas;
- d) La creación de condiciones que aseguren a todos asistencia médica y servicios médicos en caso de enfermedad.⁶⁵⁶

En desarrollo las normas internacionales, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela ha consagrado a la salud como un derecho, así como una obligación del Estado en los siguientes términos:

Artículo 83. La salud es un derecho social fundamental, obligación del Estado, que lo garantizará como parte del derecho a la vida. El Estado promoverá y desarrollará políticas orientadas a elevar la calidad de vida, el bienestar colectivo y el acceso a los servicios. Todas las personas tienen derecho a la protección de la salud, así como el deber de participar activamente en su promoción y defensa, y el de cumplir con las medidas sanitarias y de saneamiento que establezca la ley, de conformidad con los tratados y convenios internacionales suscritos y ratificados por la República.⁶⁵⁷

Así, todo derecho tiene una estructura triádica, pues tiene un objeto, un destinatario y un titular. El objeto es siempre una acción cuya realización recae sobre un tercero, el destinatario, quien debe ejecutarla a favor del verdadero beneficiario del derecho, el titular⁶⁵⁸. Así, el derecho a la salud tiene la misma estructura, por lo que el titular "... está constituido por todas las personas, venezolanas o no..."⁶⁵⁹, sin ningún tipo de discriminación, siendo una expresión del principio de universalidad contemplado también en la Ley

⁶⁵⁶ Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/cescr_SP.pdf [Consulta: 2020, Marzo 30]. p. 5.

⁶⁵⁷ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). (2009, Febrero 19). [Transcripción en línea] Disponible: <https://www.cijc.org/es/NuestrasConstituciones/VENEZUELA-Constitucion.pdf> [Consulta: 2020, Febrero 15].

⁶⁵⁸ Alexy, R. (1993). *Teoría de los Derechos Fundamentales*. (Apud. García-Huidobro, R. F. (2013). Op. Cit.).

⁶⁵⁹ Delgado Blanco, A. (2018). Concepción institucional del derecho a la salud en Venezuela. *Revista Latinoamericana de Derecho Social* [Revista en línea], 26, 89-116. Disponible: www.scielo.org.mx/pdf/rlds/n26/1870-4670-rlds-26-89.pdf [Consulta: 2020, Junio 5]. p. 99

Orgánica de la Salud⁶⁶⁰. Pareciera que el principal objeto es la salud, no obstante, el destinatario -el Estado venezolano- no está obligado a garantizar que todas las personas se encuentren en un estado de bienestar físico y mental permanente, pues eso es imposible⁶⁶¹.

No obstante, la acción que debe realizar el destinatario es promover, desarrollar y ejecutar políticas públicas en materia de salud, así como la creación de un sistema de salud pública nacional, el cual debe estar regido por los principios de "... gratuidad, universalidad, integralidad, equidad, integración social y solidaridad ..."⁶⁶². Además, el mencionado artículo adopta la posición amplia del PIDESC, al comprender la calidad de vida dentro del derecho a la salud. Por otra parte, también se contempla el deber de protección integral de la salud de las personas, por lo que incluye la prevención, tratamiento de enfermedades y el acceso a los medicamentos⁶⁶³.

Ahora, mal pudiera pensarse que tal derecho se limita al aspecto físico del bienestar humano, pues la salud es un fenómeno que también contempla las condiciones psicológicas, comprendiendo la salud mental dentro del consagrado derecho. En este sentido, la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia ha expuesto: "... siendo una obligación del Estado garantizar su aseguramiento, y no restringiéndose a la salud física, sino que ésta abarca y se extiende a la salud mental y psíquica de cada ser humano"⁶⁶⁴. Así, el derecho a la salud posee un contenido complejo, el cual abarca gran parte de las actividades humanas, por lo tanto, los particulares están llamados

⁶⁶⁰ "Artículo 3. (...) Principio de Universalidad: Todos tienen el derecho de acceder y recibir los servicios para la salud, sin discriminación de ninguna naturaleza". Ley Orgánica de Salud (República de Venezuela). Op. Cit.

⁶⁶¹ Supra. 2.2.2 Algunas nociones de salud.

⁶⁶² Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999). Op. Cit. Art. 84.

⁶⁶³ Tribunal Supremo de Justicia, Sala Constitucional, sentencia n°1566 (04-12-2012). *Caso Gilberto Rúa vs. Diarios El Progreso y El Luchador*. Disponible: historico.tsj.gob.ve/decisiones/scon/diciembre/1566-41212-2012-07-0781.HTML [Consulta: 2020, Junio 5].

⁶⁶⁴ Ibidem.

a participar en su defensa, así como a preservar la salud individual o colectivamente⁶⁶⁵.

4.2.2 Derecho a la medicina tradicional indígena

Los pueblos indígenas han luchado para reivindicar y reconocer sus prácticas culturales como bienes inmateriales dignos de ser respetados y protegidos por el ordenamiento jurídico. Esa lucha ha consistido en realzar la dignidad humana, para que la sociedad abandone referencias peyorativas como bárbaro o primitivo⁶⁶⁶. Así, en 1989 se sancionó el Convenio n° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales⁶⁶⁷, reconociendo "... las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida ..." ⁶⁶⁸, las cuales comprenden, además, prácticas y tradiciones relativas a la salud, con su particular visión del proceso enfermedad-bienestar.

Así, en ejercicio del derecho de la autodeterminación, los pueblos indígenas pueden decidir con cuáles mecanismos tratar sus enfermedades como sujetos individualmente considerados, tanto como colectividad⁶⁶⁹. Así, el derecho a la medicina tradicional indígena es parte del sentido negativo del derecho a la salud, pues tanto el Estado como los particulares tienen el deber de permitir que las comunidades utilicen los medios curativos que les resulten aceptables bajo sus criterios. Esta libertad no obsta a que los pueblos indígenas tengan acceso a los sistemas de salud pública organizados por el Estado venezolano, pues tal derecho está consagrado para todas las personas, sin discriminación⁶⁷⁰.

⁶⁶⁵ Ley Orgánica de Salud (República de Venezuela). Op. Cit.

⁶⁶⁶ Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2014). Op. Cit.

⁶⁶⁷ La República Bolivariana de Venezuela ratificó este convenio el día 22 de junio de 2002. Organización Internacional del Trabajo. (1989). Op. Cit.

⁶⁶⁸ Ibidem. p. 16.

⁶⁶⁹ Supra. 2.4 Medicina tradicional indígena.

⁶⁷⁰ Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2014). Op. Cit.

Así, el derecho a la salud indígena puede entenderse como una potestad que tienen los pueblos originarios para promover, desarrollar y fortalecer sus sistemas de medicina tradicional, con el debido respeto del Estado, quién además de garantizar condiciones para que los indígenas puedan gozar de salud, no debe obstaculizar la autodeterminación indígena⁶⁷¹. Desde una panorámica internacional, este derecho se ha enfocado en la protección de las tradiciones relativas a la salud, así como a las especies vegetales utilizadas en las prácticas curativas indígenas⁶⁷². En este sentido, el artículo 25 del Convenio 169 OIT establece:

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.
2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.⁶⁷³

Esta protección especial a las comunidades indígenas se justifica en la posición de vulnerabilidad en que se han encontrado durante varias décadas, pues el crecimiento de la interculturalidad ha ocasionado problemas relacionados con distintos factores, como la contaminación ambiental o el despojo de sus tierras originarias, casi siempre resultado de una discriminación estructural, que conlleva al empobrecimiento de estos grupos, así como limitaciones para retomar sus modos de vida tradicionales, entre otras condiciones desfavorables que perjudican la vida, y por ende, la salud del indígena⁶⁷⁴.

⁶⁷¹ Ibidem.

⁶⁷² Bello, L. J. (1999). Op. Cit.

⁶⁷³ Organización Internacional del Trabajo. (1989). Op. Cit. p. 53.

⁶⁷⁴ Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2014). Op. Cit.

Por otra parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho de los pueblos indígenas, aprobada por resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007, con la finalidad de proteger a los pueblos indígenas de violaciones de derechos humanos, continuando con la tarea inicialmente desplegada por la OIT. A pesar de que este tipo de resoluciones no generan deberes vinculantes para los Estados, sí “representa la asunción de un compromiso con sus disposiciones por parte de las Naciones Unidas y sus Estados miembros, en el marco de las obligaciones establecidas por la Carta de las Naciones Unidas...”⁶⁷⁵. Aun así, la este instrumento no crea nuevos derechos, sino que profundiza en las instituciones ya existentes y enfoca sus principios a contextos cercanos⁶⁷⁶.

En este sentido, la declaración refuerza el derecho del indígena a “... mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales ...”⁶⁷⁷. Así, la medicina tradicional forma parte de estos conocimientos, y por ello el artículo 24 desarrolla el derecho al uso de la medicina indígena en los siguientes términos: “1. Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital”⁶⁷⁸, además de contemplar parte del principio de universalidad del derecho a la salud al expresar que “... tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud”⁶⁷⁹.

⁶⁷⁵ Foro de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos de Asia y el Pacífico. y Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2013). *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*. [Libro en línea]. Disponible: https://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf [Consulta: 2020, Abril 20]. p. 39.

⁶⁷⁶ Ibidem.

⁶⁷⁷ Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*. [Documento en línea]. Disponible: <https://undocs.org/es/A/RES/61/295> [Consulta, 2020, Abril 5]. Artículo 31, p. 12.

⁶⁷⁸ Ibidem. p. 10.

⁶⁷⁹ Ibidem. p. 10.

La medicina tradicional es más que un recurso curativo, pues se complementa con la ideología de la comunidad, al punto de que es un elemento a partir del cual muchos pueblos indígenas se autoidentifican. Desde este punto de vista, no son las palabras lo que definen la identidad sino los actos, las prácticas. Por ello la insistencia en el derecho a la autodeterminación, la cual también se extiende al campo de la salud. En este sentido, el artículo 33 de la declaración dispone que "...los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad y pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones..."⁶⁸⁰.

En el ámbito nacional este derecho se encuentra consagrado en el artículo 122 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, valorando el patrimonio inmaterial de la cultura indígena. Así, el mencionado artículo establece: "Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos"⁶⁸¹. Así, el Estado se obliga a garantizar la salud de los pueblos indígenas a partir de un enfoque multicultural, permitiendo la unificación del conocimiento médico moderno y el saber ancestral indígena. No obstante, las prácticas médicas tradicionales no son del todo conocidas⁶⁸², y por lo tanto, es una limitación de hecho que dificulta la aplicación de esta norma.

La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas regula de manera más específica este derecho, así como otras consideraciones aplicables a prácticas indígenas que sobrepasen la soberanía nacional. Así, es común que los pueblos indígenas se encuentren en zonas fronterizas,

⁶⁸⁰ Ibidem. p. 13.

⁶⁸¹ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit. Art. 122.

⁶⁸² República Bolivariana de Venezuela. (2000). *Exposición de motivos de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. [Transcripción en línea]. Disponible: actualidadlaboral.prowebglobal.com/admini/wp-content/uploads/exposicion-motivos-constitucion-venezuela.pdf [Consulta: 2020, Junio 5].

también puede que convivan dentro de los territorios de más de un país. Además, existe la posibilidad de que varias comunidades tengan un intercambio cultural, resultando en una especie de exportación o importación económica o de tradiciones. Este último supuesto se encuentra en el artículo 22 de la mencionada ley, al exponer:

Los pueblos y comunidades indígenas ubicados en zonas fronterizas tienen el derecho de mantener y desarrollar las relaciones y la cooperación con los pueblos y comunidades indígenas de países limítrofes, en actividades de carácter social, económico, cultural, espiritual(,) ambiental y científico. (...) ⁶⁸³

Tal es el caso del Pueblo Piaroa cuya ubicación territorial se comparte entre Venezuela y Colombia, situación propicia para el desarrollo de este tipo de intercambio. Por otra parte, este instrumento normativo define diversos conceptos como “Tradicionalidad”⁶⁸⁴, “Integridad Cultural”⁶⁸⁵, “Propiedad colectiva indígena”⁶⁸⁶ y “Medicina tradicional indígena”⁶⁸⁷. En este sentido, el artículo 111 consagra el derecho al uso de “su medicina tradicional y de sus prácticas terapéuticas para la protección, el fomento, la prevención y la restitución de su salud integral”⁶⁸⁸. Así, el objeto de este derecho es una actividad negativa por parte del destinatario, el Estado, quien no debe menoscabar la salud indígena, permitiendo el uso de prácticas tradicionales a

⁶⁸³ Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit.

⁶⁸⁴ Consiste en las formas o prácticas de usos y ocupación de tierras, que corresponde a los patrones culturales propios de cada pueblo y comunidad indígena, sin que se requiera una continuidad en el tiempo o en el espacio y respeto a sus posibilidades innovadoras. Ibidem.

⁶⁸⁵ Es el conjunto armónico de todas las creencias, costumbres, modos de conducta, valores y toda manifestación social, familiar, espiritual, económica y política de los pueblos y comunidades indígenas, que le permiten identificarse a sí mismos y diferenciarse entre sí y de los demás. Todos estos elementos son transmitidos de generación en generación y poseen un carácter colectivo. Ibidem.

⁶⁸⁶ Es el derecho de cada pueblo y comunidad indígena de usar, gozar, disfrutar y administrar un bien material o inmaterial, cuya titularidad pertenece de forma absoluta e indivisible a todos y cada uno de sus miembros, a los fines de preservar y desarrollar la integridad física y cultural de las presentes y futuras generaciones. Ibidem.

⁶⁸⁷ Si bien este punto es tratado en dicha Ley, *supra* de adoptó una noción de medicina tradicional indígena, la cual considera lo establecido en el numeral 13 del artículo 3, de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas.

⁶⁸⁸ Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit.

pesar de que no sean totalmente comprensibles por la sociedad occidental, y por ello, susceptible a ser restringida.

Por otra parte, titular de este derecho se encuentra limitado a los pueblos indígenas, quienes originalmente utilizan estas prácticas para sanarse. Sin embargo, no se trata únicamente de los indígenas que aún viven en sus territorios tradicionales, sino que se extiende a los descendientes residenciados ciudades o pueblos. En este sentido, el artículo 8 de dicha Ley Orgánica establece que “Los ciudadanos o ciudadanas indígenas que habitan en zonas urbanas tienen los mismos derechos que los indígenas que habitan en su hábitat y tierras, en tanto correspondan.”⁶⁸⁹. Sin embargo, por esta restricción a la titularidad del derecho a la medicina tradicional indígena surgen ciertos conflictos entre el texto de la ley y los principios del derecho a la salud⁶⁹⁰.

4.2.3 Derecho a la libertad religiosa

El pluralismo religioso es un hecho⁶⁹¹, no obstante, la coexistencia relativamente pacífica de diversas creencias no ha sido resultado de un proceso simple, pues “... no en pocas ocasiones la religión ha promovido la restricción total de la autonomía humana y su dignidad se ha visto menoscabada hasta los últimos límites”⁶⁹², al punto de sobreponerse ante la consciencia de las personas y constreñirlas a seguir un tipo de credo. Por ello, la adopción de la libertad religiosa como derecho humano ha sido fundamental en la historia de la humanidad.

En este sentido, el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos humanos consagra el derecho a la libertad de religión, en términos

⁶⁸⁹ Ibidem.

⁶⁹⁰ Infra. 4.3.2.5 La limitación del uso a la medicina tradicional indígena y el principio de universalidad de la salud.

⁶⁹¹ 1.2.3.3 La noción de religión

⁶⁹² Román Díaz, M. (2013). La libertad religiosa. *Revista de Ciencias Jurídicas* [Revista en línea], 132, 13-42. Disponible: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/juridicas/article/view/15233> [Consulta: 2020, Abril 2]. p.16.

generales, consiste en la facultad que tiene una persona, individual o colectiva, para “cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestar su religión (...) tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”⁶⁹³. En este sentido, la libertad religiosa se concreta en la autodeterminación de las creencias de cada sujeto, y así como con la libertad, este derecho posee una dimensión positiva, la posibilidad de profesar o cambiarse a cualquier tipo de religión, y una negativa, la facultad de repudiar, abandonar, dejar de compartir una creencia religiosa, así como el no profesar ninguna⁶⁹⁴.

Por otra parte, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, también llamada Pacto de San José, amplía el derecho a la libertad religiosa y lo refiere de esta manera:

Artículo 12. Libertad de Conciencia y de Religión.

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.
2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.
3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.
4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Organización de las Naciones Unidas. (1948). Op. Cit.

⁶⁹⁴ López Castillo, A. (1999). Acerca del derecho de libertad religiosa. *Revista Española de Derecho Constitucional* [Revista en línea], 56, 75-104. Disponible: <https://www.jstor.org/stable/24883253?seq=1> [Consulta: 2020, Abril 5].

⁶⁹⁵ Organización de Estados Americanos. (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos* [Documento en línea]. Disponible: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf [Consulta: 2020, Abril 11].

Así, la libertad religiosa *prima facie* es un derecho individual, pero que también puede ejercerse de manera colectiva. Esta característica comprende las modalidades de expresión de este derecho, pudiendo ser dentro del umbral de la privacidad, en grupos cerrados, así como de manera multitudinaria y abierta al público. Tal dimensión es resultado del carácter social de la religión, pues lo común es que se practique en grupos, iglesias o movimientos. En este sentido, por la variedad de maneras de ejercer la libertad religiosa se advierte que es un derecho complejo, es decir, su óptimo goce implica el disfrute de otros derechos que lo complementan⁶⁹⁶. Por una parte, la libertad de conciencia, la cual implica "...libertad para creer o no creer y/o para tener convicciones propias; libertad para expresar esas creencias y convicciones; y garantía de no ser constreñido a obrar contra las propias convicciones "⁶⁹⁷.

Sin embargo, parte de la doctrina, e incluso la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia⁶⁹⁸ consideran que la libertad de conciencia y de religión son derechos diferentes, cuya separación deviene de la secularización de la sociedad, por lo que su campo de acción es distinto. Pese a ello, la religión es un fenómeno que se experimenta a través de la fe, y por lo tanto, a través de la conciencia, del pensamiento. En este sentido, sería absurdo negar la inclusión de la libertad de conciencia dentro del derecho a la libertad religiosa, pues implica el ejercicio de las convicciones personales acerca de lo sagrado, la divinidad, o la razón superior.

Por otra parte, el derecho de asociación o reunión constituye parte fundamental del ejercicio colectivo del derecho a la libertad de religión⁶⁹⁹. En

⁶⁹⁶ Arlettaz, F. (2011). La libertad religiosa en el sistema interamericano de derechos humanos. *Revista Internacional de Derechos Humanos* [Revista en línea], 1, 39-58. Disponible: <http://www.cladh.org/wp-content/uploads/2012/07/a1-n1-2011-art02.pdf> [Consulta: 2020, Abril 2].

⁶⁹⁷ Tribunal Supremo de Justicia, Sala Constitucional, sentencia n°1431 (14-07-2008). *Caso Yolima Pérez Carreño*. Disponible: <http://historico.tsj.gob.ve/decisiones/scon/agosto/1431-140808-07-1121.HTM> [Consulta: 2020, Junio 5].

⁶⁹⁸ Cfr. *Ibidem*. y Román Díaz, M. (2013). *Op. Cit.*

⁶⁹⁹ Arlettaz, F. (2011). *Op. Cit.*

este sentido, el artículo 52 de la CRBV establece que “Toda persona tiene derecho a asociarse con fines lícitos...”⁷⁰⁰, lo cual permite la existencia de iglesias o comunidades religiosas. Por otra parte, el artículo 53 consagra el derecho a la libertad de reunión, pudiendo ejercerse “... pública o privadamente...”⁷⁰¹, con el debido respeto a los derechos de terceros. Así, se comprende el derecho a “expresar libremente sus pensamientos, sus ideas u opiniones de viva voz, por escrito o mediante cualquier otra forma de expresión”⁷⁰². Es pues, la libertad de expresión y propaganda de creencias religiosas. Por ello, tanto las iglesias como los particulares tienen la posibilidad de divulgar su fe a través de los medios de comunicación existentes⁷⁰³.

Todos estos derechos van a un mismo punto que es el derecho de igualdad. De esta forma, el Estado debe mantenerse neutral ante las actividades religiosas de la población, respetando y permitiendo sus prácticas, así como evitando restringir ilegítimamente los derechos religiosos de las personas. Es decir, no se pueden dar beneficios a ciertos grupos y excluir a otros, pues, la igualdad religiosa “implica el derecho a un goce igualitario de libertad religiosa”⁷⁰⁴, y en un sentido negativo, impone el deber de no discriminación por razones religiosas. Por ende, todas las instituciones religiosas tienen la obligación de cumplir con el ordenamiento jurídico, salvo las posibles excepciones justificadas en la ley.

En este sentido, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela consagra el derecho a la libertad de religión y de culto. Cabe destacar que la diferencia entre culto y religión se origina a partir de la estigmatización de ciertos movimientos los cuales no son considerados como

⁷⁰⁰ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit

⁷⁰¹ Ibidem.

⁷⁰² Ibidem. Art 57.

⁷⁰³ Frías Linares, M. (2019). La protección a la libertad religiosa. En J. M Porras Ramírez. *Derecho a la libertad religiosa*. Tecnos.

⁷⁰⁴ Arlettaz, F. (2011). Op. Cit. p.48.

una verdadera religión por parte de iglesias dominantes. Así, el culto se limitaría a la libertad de practicar rituales y ceremonias. No obstante, la definición de religión no se determina por un argumento de autoridad, sino por las características de la experiencia religiosa, así como de las comunidades que se dedican a tal fin⁷⁰⁵. En este sentido, la libertad de culto y religión se entienden como sinónimos, pues se relacionan como especie y género. Así, el artículo 59 establece lo siguiente:

El Estado garantizará la libertad de religión y de culto. Toda persona tiene derecho a profesar su fe religiosa y cultos a manifestar sus creencias en privado o en público, mediante la enseñanza u otras prácticas, siempre que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. Se garantiza, así mismo, la independencia y la autonomía de las iglesias y confesiones religiosas, sin más limitaciones que las derivadas de esta Constitución y de la ley. El padre y la madre tienen derecho a que sus hijos o hijas reciban educación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones.

Nadie podrá invocar creencias o disciplinas religiosas para eludir el cumplimiento de la ley ni para impedir a otro u otra el ejercicio de sus derechos.⁷⁰⁶

Ahora bien, con la lectura del presente artículo se entiende que el ejercicio de la libertad religiosa está limitado por la moral, las buenas costumbres y el orden público, las restricciones generales del ordenamiento jurídico. Así, estos tres conceptos son conocidos por su indeterminación, pues es difícil precisar su contenido. En primer lugar, la cláusula de orden público se refiere a situaciones que se encuentran reguladas o protegidas por normas de obligatorio cumplimiento, a fin de mantener la coherencia entre los derechos de las personas⁷⁰⁷. En este sentido, sería ilícito que el derecho a la

⁷⁰⁵ Supra. 1.2.4 Nociones parcializadas.

⁷⁰⁶ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit

⁷⁰⁷ Benítez Paredes, J. A. (2013). *Distinción y alcance de las Categorías Jurídicas Interés Público y Orden Público en el Derecho Administrativo Venezolano* [Versión completa en línea]. Trabajo Especial presentado para optar al Título de Especialista en Derecho Procesal Administrativo, Universidad Central de Venezuela. Disponible: http://saber.ucv.ve/bitstream/123456789/13350/1/T026800014448-0-JoseBenitez_finalpublicacion-000.pdf [Consulta: 2020, Junio 4].

libertad religiosa afectara gravemente la esfera jurídica de otras personas, por lo que el primer aparte del citado artículo describe esta limitación.

Por ello, para que la limitación por orden público sea lícita, debe cumplir con una base legal que restrinja el derecho, la cual debe ser precisa y entendida con claridad, por lo que se debe evitar las prohibiciones genéricas. Por otra parte, tal restricción debe tener un fin legítimo, como la protección de la salud pública, la seguridad o los derechos de terceros⁷⁰⁸. Por ejemplo, en Grecia se intentó modificar el plan de ordenación del territorio por la influencia de un grupo religioso, no obstante, las variables urbanas fundamentales no responden únicamente a las necesidades de una iglesia, sino que son de interés público y afectan a toda la comunidad, por lo que no pueden modificarse por los intereses de un grupo que ya contaba con espacios para realizar sus actividades religiosas⁷⁰⁹.

Sin embargo, debe existir una proporcionalidad entre los medios y fines, pues de existir una restricción menos agresiva, debe aplicarse esta. Es decir, “hay que demostrar (...) que el fin perseguido no puede ser alcanzado por otros medios menos restrictivos del derecho”⁷¹⁰. Por otra parte, la moral como limitante a la libertad religiosa no deja de ser una figura de difícil determinación, pues si bien el ordenamiento jurídico venezolano no puede estar desconectado con el sentir social, tales normas morales y éticas cambian con el tiempo, por lo que en ocasiones pudiera ser un asunto de subjetividad que menoscabe el derecho a la libertad religiosa, y por ende, a una sociedad democrática y pluricultural⁷¹¹.

Por ello, las restricciones relativas a la moral deben centrarse en la protección de unos mínimos morales, es decir, unos mínimos valores

⁷⁰⁸ Arlettaz, F. (2011). Op. Cit.

⁷⁰⁹ Tribunal Europeo de Derechos humanos, *Sentencia Vergos contra Grecia*, de 24 de junio de 2004. (Apud. Román Díaz, M. (2013). Op. Cit.).

⁷¹⁰ Arlettaz, F. (2011). Op. Cit.

⁷¹¹ López Castillo, A. (1999). Op. Cit.

fundamentales que todas las personas comparten, y que sin ellos sería imposible la convivencia en sociedades pluriculturales⁷¹². Sin embargo, varios de estos valores han sido positivizados en la bastedad del ordenamiento jurídico, por lo que es difícil de aplicar directamente la limitación por argumentos morales. Por otra parte, el diccionario del español jurídico de la Real Academia española define a las buenas costumbres como comportamientos asentados sobre “estándares éticos y sociales más comúnmente aceptados por la mayoría de la población”⁷¹³.

No obstante, al igual que la moral, es un concepto jurídico indeterminado, y por ello la aplicación de las buenas costumbres para declarar la ilicitud de algún acto pasaría por un amplio margen de error, por lo que cualquier definición pudiera parecer una tarea vacía. En este sentido, la utilidad de la moral y las buenas costumbres en el derecho aparece cuando se analizan en el caso concreto, considerando todas las variables del hecho, así como de las normas jurídicas en juego⁷¹⁴.

4.2.4 Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad

Cada persona tiene cualidades o atributos que la individualizan e identifican, y juntos, conforman el concepto de personalidad. Esta comprende todas las dimensiones del sujeto: “... física, intelectual, espiritual, psicológica y social...”⁷¹⁵. La personalidad es una característica fundamental del ser humano, nace de su dignidad y libertad, por lo que puede manifestarse en dos

⁷¹² Cortina, A. (1994). *Hacer reforma. La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.

⁷¹³ Real Academia Española. (2020). Op. Cit.

⁷¹⁴ Schopf Olea, A. (2017). Las buenas costumbres en el derecho privado. En A. Schopf Olea y J. C. Marín González. *Lo público y lo privado en el derecho: Estudios en homenaje al profesor Enrique Barros Bourie*. [Libro en línea]. Santiago de Chile: Thomson Reuters. Disponible: https://www.academia.edu/33910424/Las_buenas_costumbres_en_el_derecho_privado [Consulta: 2020, Junio 7].

⁷¹⁵ Dieter Beiter, K. (2005). *The protection of the right to education by international law: including a systematic analysis of Article 13 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. Holanda: Martinus Nijoff. (Apud. Villalobos Badilla, K. J. (2012). *El derecho humano al libre desarrollo de la personalidad*. [Versión completa en línea]. Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Derecho, Universidad de Costa Rica. Disponible: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r31089.pdf> [Consulta: 2020, Junio 7]. p. 56).

sentidos: externamente, lo que el sujeto refleja, expresa al exterior o a la colectividad, por ejemplo, la forma de hablar o los hábitos; por otra parte, la faceta interna se compone de todas las vivencias, pensamientos, emociones, ideas o creencias privadas de la persona, y a menos que el sujeto desee expresarlas, se encuentran dentro del acervo interno⁷¹⁶.

Así, el desarrollo o desenvolvimiento de la personalidad es el proceso de crecimiento físico y psicológico del individuo, que comienza con su nacimiento y termina con la muerte. Está relacionado con innumerables derechos, pues es básicamente el ejercicio cotidiano de la vida. En este sentido, "... el desarrollo de la personalidad requiere el disfrute efectivo de todos los derechos fundamentales ..." ⁷¹⁷, y para ello, debe realizarlo libremente. Solo así el sujeto podrá formar su personalidad acorde con su pensamiento, su potencial y sus deseos; en otras palabras, es el derecho fundamental para la autorrealización de la persona ⁷¹⁸.

Así, el libre desenvolvimiento de la personalidad implica una facultad para decidir los aspectos de la vida. La jurisprudencia alemana, pionera en el desarrollo legislativo, doctrinal y jurisprudencial de este derecho, ha establecido que es el "... ámbito último intangible de la libertad humana ..." ⁷¹⁹. Así, puede entenderse como "aquel derecho que posee todo ser humano de desarrollarse, autodeterminar, diseñar y dirigir su vida según su voluntad, conforme a sus propios propósitos, proyecto de vida, expectativas, intereses,

⁷¹⁶ Villalobos Badilla, K. J. (2012). Op. Cit.

⁷¹⁷ Ibidem. p. 58.

⁷¹⁸ Ryszard Kosmider, M. (2018). El contenido jurídico del concepto del libre desarrollo de la personalidad con referencia especial a los sistemas constitucionales alemán y español. *Revista de Derecho UNED* [Revista en línea], 23. Disponible: <http://revistas.uned.es/index.php/RDUNED/article/view/24038> [Consulta: 2020, Junio 6].

⁷¹⁹ Tribunal Constitucional de Alemania, BverfGe. 16 de enero de 1957. (Apud. Villalobos Badilla, K. J. (2012). Op. Cit. p. 64).

vocación, deseos, preferencias e inclinaciones”⁷²⁰. En este sentido, el artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.⁷²¹

El valor protegido por el derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad es la dignidad humana, el cual se identifica con el fundamento axiológico de los derechos humanos. Es un valor básico que protege a las personas contra las arbitrariedades y permite la evolución interna de cada sujeto. En este sentido, el libre desarrollo de la personalidad es el equivalente individual de la autodeterminación de los pueblos, expresándose en colectivo⁷²². Así, el Estado venezolano tiene como fines esenciales “... el desarrollo de la persona y el respeto a su dignidad ...”⁷²³, por lo tanto el artículo 20 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela establece que: “Toda persona tiene derecho al libre desenvolvimiento de su personalidad, sin más limitaciones que las que derivan del derecho de las demás y del orden público y social”⁷²⁴.

Ahora bien, ¿el derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad incluye la posibilidad de utilizar sustancias psicoactivas? En Venezuela no hay registros sobre la consideración del uso de drogas y el mencionado derecho, no obstante, la jurisprudencia alemana ha acordado en que el consumo de tales sustancias no se encuentra dentro de la protección al desarrollo de la personalidad, por lo que las normas aplicables son aquellas que regulan

⁷²⁰ Villalobos Badilla, K. (2009). El libre desarrollo de la personalidad como fundamento universal de la educación. (Apud. Villalobos Badilla, K. J. (2012). Op. Cit. p.64).

⁷²¹ Organización de las Naciones Unidas. (1948). Op. Cit.

⁷²² Villalobos Badilla, K. J. (2012). Op. Cit.

⁷²³ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit. Art. 3.

⁷²⁴ Ibidem. Art 20.

directamente el consumo de sustancias, en ese caso, el cannabis. Así, el Tribunal Constitucional Federal Alemán establece que “no existe un derecho a drogarse”⁷²⁵, pues el interés público es una limitación al desarrollo de la personalidad, entre los cuales se encuentran el consumo de estupefacientes⁷²⁶.

Contraria es la opinión de la Corte Constitucional de Colombia, pues este derecho fungió como argumento para permitir dosis personales, pues el uso de drogas no afecta la esfera jurídica de terceros, por lo tanto, “... cuando el legislador regula mi conducta con prescindencia del otro, está transponiendo fronteras que ontológicamente le están vedadas...”⁷²⁷, así el Estado no puede controlar la vida íntima de los ciudadanos, pues esta solo puede ser modificada por la libre voluntad del sujeto. En este sentido, para tal órgano jurisdiccional resulta contradictoria la permisibilidad de sustancias como tabaco y alcohol, cuyos efectos nocivos están más que probados, mientras que el resto de sustancias que pueden ser igual o menos dañinas para el ser humano se encuentren prohibidas y criminalizadas⁷²⁸.

Además, en sentencia del año 2019 esta Corte declaró la inconstitucionalidad de dos normas relativas al consumo de sustancias prohibidas, entre las que se encuentran el alcohol y los psicoactivos. La finalidad de tal prohibición radicaba en la protección de la tranquilidad, el respeto y la integridad en los espacios públicos, pues los efectos de estas sustancias pueden ocasionar situaciones de conflicto, y por lo tanto la violación de los derechos de terceros. No obstante, la Corte resuelve al exponer que

⁷²⁵ Schwabe, J. (2009). *Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán. Extractos de las sentencias más relevantes compiladas por Jürgen Schwabe*. [Libro en línea]. México, DF: Konrad Adenaur Stiftung. Disponible: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=0a66a4a6-1683-a992-ac69-28a29908d6aa&groupId=252038 [Consulta: 2020, Junio 7]. p. 104.

⁷²⁶ Villalobos Badilla, K. J. (2012). Op. Cit.

⁷²⁷ Corte Constitucional de Colombia, sentencia C221/94. Disponible: <https://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/1994/C-221-94.htm> [Consulta: 2020, Junio 7].

⁷²⁸ Ibidem.

dichos efectos subjetivos varían entre cada persona, por lo que no siempre son un riesgo para la población, por lo tanto, tal prohibición no puede justificar el menoscabo del derecho al libre desarrollo de la personalidad de los usuarios de tales sustancias⁷²⁹.

4.2.5 Regulación de DMT en Venezuela

4.2.5.1 Regulación Internacional.

Como parte de las obligaciones relativas al derecho a la salud, los Estados regulan el consumo de sustancias nocivas. Así, las prohibiciones de drogas tienen este fin, pues con ellas se busca proteger la salud de la humanidad⁷³⁰. Por esa razón nacen los tres principales convenios sobre drogas, la Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes, el Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971 y la Convención contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Psicotrópicas de 1988; instrumentos ratificados por Venezuela⁷³¹. La aplicación de estos convenios ha endurecido las restricciones al consumo de drogas, y en cuyo nombre se han cometido violaciones a los derechos humanos por la desproporcionada regulación interna de varios países⁷³².

En este sentido, existen plantas con componentes psicoactivos que se encuentran regulados en todos o en algunos de estas normas internacionales. Así, la lista I del Convenio de Viena de 1971 contempla la DMT bajo la denominación química “3-[2-(Dimetilamino)etil]indol”⁷³³, principio activo

⁷²⁹ Corte Constitucional de Colombia, sentencia C-253/19. Disponible: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2019/C-253-19.htm#_ftn13 [Consulta: 2020, Junio 7].

⁷³⁰ Supra. 3.10.2.1.2 Droga.

⁷³¹ ratificación

⁷³² Jensema, E. (2018). *Derechos humanos y políticas de drogas*. [Documento en línea]. TNI. Disponible: <https://www.tni.org/es/publicacion/derechos-humanos-y-politicas-de-drogas#3> [Consulta: 2020, Junio 7].

⁷³³ Organización de las Naciones Unidas. (2018). *Listas del Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971, a 11 de noviembre de 2018* [Documento en línea]. Disponible: <https://undocs.org/es/ST/CND/1/Add.2/Rev.4> [Consulta: 2020, Marzo 20]. p. 1.

esencial de la *P. Viridis* o *D. Cabreana*, aditivos recurrentes de la ayahuasca⁷³⁴. Esta lista comprende sustancias cuya capacidad curativa es considerada nula, además de ser una amenaza para la salud pública, no obstante, se dice que la inclusión de estos psicoactivos se debe al exacerbado uso recreativo de sustancias de laboratorio, como en LSD, más que la consideración de los consumos tradicionales⁷³⁵. Así, el artículo 7 del mencionado Convenio establece disposiciones especiales aplicables a las sustancias de la Lista I en los siguientes términos:

En lo que respecta a las sustancias de la Lista I, las Partes:

- a) Prohibirán todo uso, excepto el que con fines científicos y fines médicos muy limitados hagan personas debidamente autorizadas en establecimientos médicos o científicos que estén bajo la fiscalización directa de sus gobiernos o expresamente aprobados por ellos;
- b) Exigirán que la fabricación, el comercio, la distribución y la posesión estén sometidos a un régimen especial de licencias o autorización previa;
- c) Ejercerán una estricta vigilancia de las actividades y actos mencionados en los párrafos *a* y *b*;
- d) Limitarán la cantidad suministrada a una persona debidamente autorizada a la cantidad necesaria para la finalidad a que se refiere la autorización;
- e) Exigirán que las personas que ejerzan funciones médicas o científicas lleven registros de adquisición de las sustancias y de los detalles de su uso; esos registros deberán conservarse como mínimo durante dos años después del último uso anotado en ellos; y
- f) Prohibirán la exportación e importación excepto cuando tanto el exportador como el importador sean autoridades competentes u organismos del país o región exportador e importador, respectivamente, u otras personas o empresas que estén expresamente autorizadas por las autoridades competentes de su país o región para este propósito [...]⁷³⁶

⁷³⁴ Supra. 3.4 Ingredientes y preparación.

⁷³⁵ Sánchez, C. y Bouso, J. C. (2015). Op. Cit.

⁷³⁶ Organización de las Naciones Unidas. (1971). *Convenio sobre sustancias sicotrópicas*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.incb.org/documents/Psychotropics/conventions/convention_1971_es.pdf [Consulta: 2020, Marzo 30]. p. 14.

Son medidas estrictas para sustancias aparentemente graves, restringen de tal manera su uso a través de permisos, autorizaciones y licencias, así como de espacios adecuados para su utilización, como hospitales o laboratorios científicos. Estas condiciones son irrealizables en cualquiera de los usos registrados de la ayahuasca, pues su consumo es ritual, al aire libre y bajo la guianza de líderes espirituales, chamanes, neochamanes o vegetarianos⁷³⁷. No obstante, ¿el yagé realmente se encuentra regulado por los convenios internacionales de drogas? Es una de las principales preguntas que surgen al analizar el marco normativo del uso de ayahuasca, pues la tradición originada con la Convención Única de 1961 indica que las sustancias o materias primas restringidas se regulan de manera expresa, con la mención de su nombre en específico, como la planta de cannabis o la hoja de coca⁷³⁸.

Sin embargo, el artículo 1 del Convenio de 1971 define una serie de términos preliminares que se repiten en todo el cuerpo del documento. El literal e) relativo al significado de "... sustancia sicotrópica ..."⁷³⁹ se extiende a toda sustancia natural o sintética, así como cualquier material natural de las listas anexadas al Convenio. En este sentido, varias de las sustancias de la Lista I son de origen natural, por lo que la ayahuasca podría ser fiscalizada en base a esta definición. En el caso de los materiales naturales, pareciera que los redactores del Convenio incluyen a "las partes de una planta que constituyen una sustancia sicotrópica y con la expresión 'sustancia sicotrópica natural' una sustancia obtenida directamente a partir de una planta mediante algún proceso de fabricación"⁷⁴⁰.

⁷³⁷ Supra. 3.5.3 Vegetalismo.

⁷³⁸ Organización de las Naciones Unidas. (1972). *Convención única sobre estupefacientes enmendada por el protocolo de 1972*. [Documento en línea] Disponible: https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_es.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

⁷³⁹ Idem. (1971). Op. Cit. p. 7.

⁷⁴⁰ Idem. (1985). *Comentarios al convenio sobre sustancias sicotrópicas hecho en Viena el 21 de febrero de 1971*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.incb.org/documents/Psychotropics/conventions/Comentarios_al_convenio_1971-SP.pdf [Consulta: 2020, Abril 5]. p. 11.

Por otra parte, el literal f) dispone de dos definiciones del vocablo “preparado”⁷⁴¹, una como mezcla o solución que contenga sustancias sicotrópicas, otra como “una o más sustancias sicotrópicas en forma dosificada”⁷⁴². Todo apunta a que la ayahuasca debe ser prohibida o restringida por el hecho de poseer DMT dentro de sus componentes, si nos referimos a la planta, y en el caso del brebaje, por ser un preparado sicotrópico. No obstante, el artículo 32 en su párrafo 4. establece la posibilidad de formular reservas sobre el convenio, a fin de permitir plantas con componentes psicoactivos de la Lista I que sean usadas tradicionalmente. El texto lo expresa así:

Todo Estado en cuyo territorio crezcan en forma silvestre plantas que contengan sustancias sicotrópicas de la Lista I y que se hayan venido usando tradicionalmente por ciertos grupos reducidos, claramente determinados, en ceremonia mágico-religiosas, podrá, en el momento de la firma, de la ratificación o de la adhesión, formular la reserva correspondiente, en relación a lo dispuesto por el artículo 7 del presente Convenio, salvo en lo que respecta a las disposiciones relativas al comercio internacional.⁷⁴³

A pesar de ser permisivo con ciertas prácticas psicoactivas, este artículo presenta algunos inconvenientes. En primer lugar, establece una diferencia entre los usos tradicionales y el resto, por lo que solo es legítimo si los indígenas consumen estas sustancias, impidiendo su inevitable evolución, como nuevas modalidades de uso. Por otra parte, restringe el ámbito territorial de la excepción, “... asume que las culturas tradicionales nunca serán capaces de extender su influencia y su alcance a otras poblaciones o territorios ...”⁷⁴⁴, entendiendo que estas culturas son herméticas, y por lo tanto, inofensivas para los valores occidentales, lo cual se ha demostrado que es falso.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Idem. (1971). Op. Cit. p. 7.

⁷⁴² Ibidem.

⁷⁴³ Ibidem. p. 30.

⁷⁴⁴ Sánchez, C. y Bouso, J. C. (2015). Op. Cit. p. 8.

⁷⁴⁵ Supra. 2.3 Medicina tradicional indígena.

Además, esta reducción de los usos tradicionales corresponde a la idea medicalizada de la salud, elevando la medicina moderna y la industria farmacéutica sobre preparaciones tradicionales. Sobre este punto, Canadá, Estados Unidos, México y Perú formularon este tipo de reservas, los tres primeros con respecto al peyote, y el último para permitir el uso de la ayahuasca y el cactus de San Pedro. No obstante, el ejercicio de esta facultad está limitado por la oportunidad, siendo extemporáneo si no se realiza al momento de la firma, ratificación o adhesión. Por lo que la ignorancia o los intereses políticos del gobierno de turno pudieron impedir la reserva de países como Brasil, cuyo consumo de ayahuasca es reconocido mundialmente, Colombia o Venezuela⁷⁴⁶.

Ahora bien, a pesar de que el Convenio no es preciso con la regulación de plantas, lo más razonable sería reafirmar la prohibición de la ayahuasca. Pero no, pues los comentaristas del Convenio acotan que “En la Lista I no figuran, ni a nuestro juicio, es probable que figuren nunca, plantas como tales, sino sólo algunos productos obtenidos a través de plantas...”⁷⁴⁷. Por lo que la sustancia restringida sería la DMT, más no la planta o el brebaje, pues a pesar de contener un principio activo prohibido, el resultado de la decocción de la *B. Caapi* y *P. Viridis* no es DMT. El comentario 12 del artículo 32 expresa que:

La inclusión en la Lista I del principio activo de una sustancia no significa que la sustancia misma quede incluida también en la Lista, si se trata de una sustancia claramente a la distinta de la sustancia que constituye su principio activo. Esta opinión está en consonancia con el modo tradicional de entender esta cuestión en la esfera de la fiscalización internacional de drogas. La Lista I no comprende la cabeza (fruto, botón mescal) del cacto peyotl, ni las raíces de la planta *mimosa hostilis* ni los hongos psilocibo, sino sólo sus respectivos principios activos, o sea, la mescalina, la DMT y la psilocibina (...)⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Sánchez, C. y Bouso, J. C. (2015). Op. Cit.

⁷⁴⁷ Organización de las Naciones Unidas. (1985). Op. Cit. p. 388.

⁷⁴⁸ Ibidem. p. 390.

Por otra parte, la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) es un órgano cuasi judicial e independiente creado por la Convención Única de 1961. Su principal función es promover el cumplimiento de los convenios internacionales sobre drogas, así como evaluar las regulaciones de este tipo de sustancias por parte de los Estados parte, recomendar medidas correctivas a los gobiernos, así como posibles sanciones en caso de reiterado incumplimiento⁷⁴⁹. En virtud del artículo 15 de la Convención Única, la JIFE debe redactar informes anuales “sobre su labor y los informes complementarios que considere necesarios (...) Dichos informes contendrán, además, un análisis de las previsiones y de las informaciones estadísticas ...”⁷⁵⁰.

En este sentido, el informe del año 2010 expone que si bien existen plantas con principios psicoactivos, así como preparados o decocciones de tales especies vegetales, solo la planta del cannabis, el opio y el arbusto de coca están sometidos a regulaciones por parte de los tratados internacionales sobre drogas. A pesar de que hay varias sustancias reguladas por el Convenio de 1971, “... no plants are currently controlled under that Convention or under the 1988 Convention. Preparations (e.g decoctions for oral use) made from plants containing those active ingredients are also not under international control”⁷⁵¹. No obstante, ha expresado su preocupación por el aumento de

⁷⁴⁹ Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes. (2012). *Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes: Mandato y actividades*. [Documento en línea]. Naciones Unidas. Disponible: https://www.incb.org/documents/Publications/Brochures/2012_INCB_Brochure_sp.pdf [Consulta: 2020, Junio 9].

⁷⁵⁰ Organización de las Naciones Unidas. (1972). Op. Cit. p. 25.

⁷⁵¹ Actualmente ninguna planta está controlada bajo esta Convención o bajo la Convención de 1988. Los preparados (p.e decocciones para uso oral) hechos de plantas que contengan esos ingredientes activos tampoco se encuentran bajo control internacional (Traducción propia). International Narcotics Control Board. (2011). *Report of the International Narcotics Control Board for 2010*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/INCB_Report_-2010_Ayahuasca1.pdf [Consulta: 2020, Junio 9]. p. 46.

consumo de estas sustancias, especialmente la ayahuasca, en países como Perú o Colombia, registrando una especie de turismo chamánico⁷⁵².

Esta última afirmación de la JIFE ha sido criticada por algunos autores, pues reduce el carácter espiritual de la ayahuasca a una excusa para el consumo libre de sustancias psicoactivas, lo que pone en duda si dicho órgano realmente conoce las motivaciones de los usuarios de ayahuasca a largo plazo, o si toma en serio el uso ritual de yagé. Desde otro punto de vista, parece que la JIFE se extralimita de sus funciones, pues su actividad debería consistir en la guiatura de los gobiernos, más no en interpretar las convenciones y calificar negativa o positivamente las sustancias controladas⁷⁵³. A pesar de que intentan aclarar alguna de las inconsistencias e injusticias que derivan del Convenio de 1971, los comentarios al convenio son confusos y contradictorios, pues en la entrada sobre los preparados perfectamente podría incluir a la ayahuasca.

No obstante, la información presentada por la JIFE contextualiza el uso de las sustancias, pese a sus calificaciones peyorativas, comporta uno de los mayores acercamientos por parte del órgano al uso de plantas sagradas, pues si bien no las trata con gran respeto, por lo menos entiende que hay pueblos y culturas que se identifican con el uso de esas sustancias, e indirectamente da a entender que su uso no es tan nocivo como parece ser. Ahora bien, para poder responder a la pregunta sobre la regulación internacional de la ayahuasca, es necesario acudir al artículo 31 de la Convención de Viena sobre el derecho de los tratados, el cual expresa lo siguiente:

Interpretación de los tratados.

⁷⁵² Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes. (2017). *Informe de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 2016* [Documento en línea]. Disponible: https://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2016/Spanish/AR2016_S_ebook.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

⁷⁵³ Sánchez, C. y Bouso, J. C. (2015). Op. Cit.

31. Regla general de interpretación. I. Un tratado deberá interpretarse de buena fe conforme al sentido corriente que haya de atribuirse a los términos del tratado en el contexto de estos y teniendo en cuenta su objeto y fin (...) ⁷⁵⁴

En primer lugar, se debe acudir al sentido común de lo que está escrito en el texto del Convenio. Así, en el caso de que la norma se entienda con claridad, no es necesario indagar más. Así, el sentido ordinario de una palabra se entendería con la consulta en un diccionario cualquiera ⁷⁵⁵. En el caso en cuestión, el artículo 1 de la Convención sobre sustancias sicotrópicas de 1971 establece definiciones preliminares sobre preparados y sustancias sicotrópicas, las cuales son levemente vagas, no obstante, comprensibles. En este sentido, los principios activos de la Lista I se pueden encontrar en preparaciones, brebajes, decocciones que contengan otros compuestos químicos no regulados, pero no por ello deja de estar prohibida la ingesta de, por ejemplo, DMT.

Por otra parte, los convenios deben interpretarse contextualmente, es decir, de manera sistemática, en armonía con las instituciones y todas las normas que componen el instrumento. Así, este tipo de interpretación toma en cuenta la ubicación y el título del artículo en cuestión, siendo una forma del argumento ad rubrica. Además, el fin y objeto del convenio implica precisar su *ratio legis*, el espíritu de la norma ⁷⁵⁶. En este sentido, las normas relativas a las reservas tienen una razón de ser: "...excluir o modificar los efectos jurídicos de ciertas disposiciones ..."⁷⁵⁷. Por ello, dentro de los límites del convenio no tiene sentido afirmar que la Lista I no comprende plantas que posean los principios activos mencionados en la misma, pues ¿Cuál sería la finalidad real

⁷⁵⁴ Organización de las Naciones Unidas. (1969). *Convención de Viena sobre el derecho de los tratados*. [Documento en línea]. Disponible: www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/convencion_viena.pdf [Consulta: 2020, Junio 8].

⁷⁵⁵ Novak Talavera, F. (2013). Los criterios para la interpretación de los tratados. *Themis: Revista de Derecho* [Revista en línea], 63, 71-88. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5110708> [Consulta: 2020, Junio 8].

⁷⁵⁶ Ibidem.

⁷⁵⁷ Organización de las Naciones Unidas. (1969). Op. Cit.

de la reserva mencionada en el artículo 32, párrafo 4 del Convenio, si todas esas plantas psicotrópicas no están incluidas en la Lista I?

En otras palabras, si la intención del Estado es proteger y permitir el uso tradicional de sustancias contenidas en especies vegetales, ¿para qué formular reservas? Tal necesidad estaría satisfecha con la firma, ratificación o adhesión al Convenio, porque los preparados naturales o las plantas psicoactivas no se incluyen dentro de las sustancias reguladas. Cabe destacar que la finalidad del Convenio es prohibir el consumo irresponsable de drogas, por lo que tipificar las sustancias de modo genérico resulta en un mayor rango de actuación. En otras palabras, la regulación de la DMT comprende no solo al principio activo sintetizado, sino a todas sus presentaciones y formas. En el texto no se observa una consideración especial o profunda de la medicina tradicional, y esta no germina sino 39 años después de su creación, como un modo de enmendar la estricta prohibición.

Por ello, internacionalmente se encuentra fiscalizada la ayahuasca. No obstante, es interesante reflexionar sobre la finalidad de tales regulaciones, pues si bien varias de las sustancias mencionadas en la Lista I pudieran ser dañinas, existen otras cuya nocividad no está comprobada. Hasta la fecha, los estudios sobre los efectos de la ayahuasca en el cuerpo humano no han arrojado resultados perjudiciales, todo lo contrario, es común que los investigadores concluyan a favor del uso de ayahuasca⁷⁵⁸, cosa que ha legitimado su uso alrededor del mundo⁷⁵⁹. Por lo que la salud humana no estaría en peligro por el uso específico de algunas de estas sustancias. Sin embargo, acudir al objeto del tratado no es el medio para modificarlo o para evitar la aplicación de una norma en específico⁷⁶⁰. Por lo que continúa siendo la normativa aplicable hasta que sea derogada.

⁷⁵⁸ Supra. 3.7 Efectos de la ayahuasca.

⁷⁵⁹ Supra. 3.5.5 Globalización.

⁷⁶⁰ Novak Talavera, F. (2013). Op. Cit.

4.2.5.2 Regulación interna.

En Venezuela, la normativa sobre psicoactivos se encuentra en la Ley Orgánica de Drogas. Si bien su artículo 3, numeral 26, define cuáles son las sustancias químicas controladas, e incluso enumera 30 principios activos en dos listas, en ninguna de ellas se menciona a la ayahuasca y tampoco a la DMT⁷⁶¹. No obstante, en el numeral 29 del mismo artículo se expresa sobre las sustancias psicotrópicas en los siguientes términos: “Cualquier sustancia, natural o sintética, o cualquier material natural que figure en las listas I, II, III, o IV del Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971, aprobado por las Naciones Unidas”⁷⁶². Por ello, si de la interpretación de los convenios internacionales se entendiera que la ayahuasca no está sometida a la fiscalización internacional, en Venezuela no lo estaría tampoco, pues no existe ninguna norma que mencione directamente a la planta o a la DMT.

No obstante, con el uso de la lógica jurídica y partiendo de lo establecido por el Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971, la DMT es una sustancia controlada por la Lista I del Convenio, y por vía de consecuencia, el preparado ayahuasca también. A primera vista el uso indebido⁷⁶³ del yagé se encuentra prohibido, o por lo menos, indeseado por el Estado venezolano. En este sentido, el artículo 57 contempla una posibilidad de transitar lícitamente en posesión de algunos de los aditivos que contengan DMT, así como del brebaje en sí, no obstante, requiere de una autorización emanada del Ministerio del Poder Popular en materia de salud, y debe limitarse únicamente a los fines de investigación científica⁷⁶⁴.

⁷⁶¹ Ley Orgánica de Drogas (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit.

⁷⁶² Ibidem. Artículo 3.

⁷⁶³ Esta expresión se encuentra definida en el numeral 30 del artículo 3 de la Ley Orgánica de Drogas: “Cualquier empleo distinto a los fines médicos, terapéuticos o científicos que se le dé a los estupefacientes y sustancias psicotrópicas”. Ibidem. Artículo 3.

⁷⁶⁴ Ibidem.

Por otra parte, su artículo 149 tipifica el delito de tráfico, en el cual incurriría quien "... ilícitamente trafique, comercie, expendo, suministre, distribuya, oculte, transporte por cualquier medio, almacene o realice actividades de corretaje con las sustancias o sus materias primas ..."⁷⁶⁵ para la realización de sustancias psicotrópicas, supuesto en el cual podría encajar las transacciones de ayahuasca dentro del territorio nacional. No obstante, el artículo 151 tipifica el tráfico ilícito de semillas, resinas y plantas que contengan sustancias controladas por la Ley, delito cuya comisión se sanciona con prisión de doce a dieciocho años. Si se trata de una cantidad inferior a 300 gramos de semillas o resinas, y en caso de plantas, menos de 10 unidades, la pena aplicable será de seis a diez años de prisión⁷⁶⁶.

4.3 CONFLICTOS NORMATIVOS

Uno de los principales problemas lógicos de los ordenamientos jurídicos es la contradicción entre normas. Es evidencia de un sistema normativo inconsistente, pues atribuye a un mismo hecho distintas consecuencias jurídicas, además de incompatibles⁷⁶⁷. Tal es el caso que se da cuando "bajo las circunstancias *C*, una norma del sistema establece que cierto comportamiento *P* es obligatorio, mientras que otra califica ese mismo comportamiento prohibido, o como cuando lo que una norma permite es al mismo tiempo prohibido por otra distinta"⁷⁶⁸. En esta situación, el sujeto podría actuar de cualquier manera, y siempre estaría incumpliendo con alguna norma. Tradicionalmente se ha denominado a este tipo de conflictos como antinomia: una contradicción normativa de tipo lógico-formal⁷⁶⁹.

⁷⁶⁵ Ibidem. Artículo 149.

⁷⁶⁶ Ibidem.

⁷⁶⁷ Alchourrón, C. Bulygin, E. (1998). *Introducción a la Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Astrea. (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.).

⁷⁶⁸ Martínez Zorrilla, D. (2015). Conflictos normativos. En J. L. Fabra Zamora y V. Rodríguez Blanco. *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho: Tomo I*. [Libro en línea]. Disponible: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3796/16.pdf> [Consulta: 2020, Junio 12]. p. 1307-1308.

⁷⁶⁹ Ibidem.

Desde otra panorámica se estudian este tipo de conflictos desde el punto de vista de la filosofía moral, enfatizando en la perspectiva del sujeto que se enfrenta al conflicto, en las razones que justifican sus actos, en otras palabras, esta posición intenta responder a la pregunta ¿Qué hago? cuando se presenta la contradicción. Obviamente, el acercamiento moral también valora el aspecto lógico-formal del conflicto normativo, sin embargo, es un aspecto de carácter secundario. Esta posición es aceptada doctrinalmente en la resolución de conflictos entre principios, entre directrices o razones que resultan incompatibles, cuya decisión debe estar plenamente motivada por el órgano jurisdiccional⁷⁷⁰.

En este sentido, se puede afirmar que la teoría de las antinomias es aplicable en conflictos entre reglas, pues comprende la estructura lógica del sistema jurídico, más que el peso de las razones que justifican la existencia de la norma. Así, existen distintos tipos de antinomias. Por una parte, si se toma en cuenta el ámbito de aplicación de las normas, pueden ser total-total, si los hechos regulados por ambas normas son idénticos, totalmente coincidentes⁷⁷¹. Si “el ámbito de referencia de una norma está incluido en el de otra, pero esta última comprende, además, casos adicionales”⁷⁷², por lo que una de las normas es más específica, siendo una antinomia total-parcial. Por otra parte, en las antinomias de tipo parcial-parcial cada norma regula hechos diferentes, en los que *prima facie* no se produciría colisión alguna, no obstante, en ciertas situaciones podrían superponerse⁷⁷³.

Otra clasificación de antinomias las divide en auténticas o aparentes, siendo las primeras aquellas que se ocasionan entre normas con validez jurídica. En sentido contrario, una de las normas que compone la antinomia

⁷⁷⁰ Ibidem.

⁷⁷¹ Ibidem.

⁷⁷² Nino, C. S. (1983). *Introducción al análisis del Derecho*. Barcelona: Ariel. (Apud. Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p. 360-361).

⁷⁷³ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

aparente no tendría validez jurídica. Sobre este punto se ha dicho que no se tratan de verdaderas antinomias, pues no se trata de una norma jurídica *stricto sensu*, y por lo tanto no existiría un conflicto real, sino “una apariencia de problema”⁷⁷⁴. No obstante, en ocasiones es difícil determinar la validez jurídica de una norma, además, en ambas situaciones existe el inconveniente de determinar cuál de las normas es la más adecuada para resolver un conflicto, por lo que perfectamente pudieran incluirse las antinomias aparentes⁷⁷⁵.

Por otro lado, las colisiones de principios se refieren a los valores consagrados generalmente en las constituciones, de remarcado carácter general y abstracto. Así, los textos constitucionales protegen varios bienes como derechos fundamentales de amplia aplicabilidad, lo que ha ocasionado que casi todas las pretensiones puedan sustentarse con normas constitucionales, y por ello se presentan conflictos entre distintos valores de igual jerarquía. Por ejemplo, un periodista pudiera publicar una noticia sobre hechos de la vida privada de otra persona, pudiendo afectar la intimidad. En este caso, el periodista estaría ejerciendo su derecho constitucional a la libertad de expresión, pero la otra persona tiene derecho a la intimidad de su vida privada, también consagrado en la constitución⁷⁷⁶.

Por los elementos en juego, así como por la categoría de normas jurídicas en contraposición, en la resolución de estos conflictos no se utilizan los criterios de las antinomias o reglas. Pues “entre los principios en juego no existe incompatibilidad lógica (contradicción), sino que el conflicto responde u obedece a las específicas circunstancias empíricas del caso concreto”⁷⁷⁷. No hay conflicto porque las normas sean realmente contrarias, sino que las particularidades de un hecho pudieran ocasionar una tensión o incompatibilidad, por lo que ambos principios no pudieran aplicarse

⁷⁷⁴ Martínez Zorrilla, D. (2015) Op. Cit. p. 1315.

⁷⁷⁵ Ibidem.

⁷⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷⁷ Ibidem. p. 1326.

simultáneamente. En este sentido, no son conflictos en abstracto, sino en concreto⁷⁷⁸.

Así, en la resolución de cualquier tipo de conflicto normativo se presenta la paradoja de la respuesta correcta. Dworkin es defensor de la tesis que afirma la existencia de una única respuesta válida a cada caso. En este sentido, los principios se aplicarían siempre que las reglas no determinen una solución en específico, o cuando estas sean incompatibles con los valores consagrados en la constitución, y allí se encontraría la respuesta correcta del ordenamiento jurídico frente a tal situación. Encontrar tal solución es una tarea difícil, por no decir imposible, pues los jueces son humanos, y por ende, imperfectos, no obstante, les corresponde acercarse al ideal mítico del Juez Hércules, con sabiduría, paciencia y habilidad extraordinaria⁷⁷⁹.

Otra postura niega la posibilidad de tal solución perfecta, pues en el ámbito jurídico no hay respuestas únicas, sino soluciones plausibles. Sobre esto aclara Zerpa: “No se está diciendo con esto que toda solución es válida; el intérprete se mueve dentro de un marco de posibilidades, el intérprete no debe ser arbitrario”⁷⁸⁰, pues está vinculado con los elementos de su interpretación, a los cuales debe hacer referencia en reiteradas ocasiones. Así, el principal de dichos elementos es el texto normativo, “... y será difícil a veces ir contra lo que el texto de alguna manera dirige u orienta”⁷⁸¹.

4.3.1 Soluciones a los conflictos normativos

La resolución de las colisiones entre reglas-reglas o principios-principios es una de las circunstancias que demuestran la diferencia entre dichas especies de normas. Así, las primeras se identifican con las antinomias,

⁷⁷⁸ Ibidem.

⁷⁷⁹ Alexy, R. (1988). Sistema jurídico, principios jurídicos y razón práctica. *Doxa Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 5, 139-151. (Apud. Mejía Arnal, L. A. (2018). Op. Cit.).

⁷⁸⁰ Zerpa, L. (2001). La argumentación jurídica. En L. Zerpa y O. J. Delgado Ocando (Coord.) *Curso de capacitación sobre razonamiento judicial y argumentación jurídica*. Caracas: Tribunal Supremo de Justicia. (Apud. Mejía Arnal, L. A. (2018). Op. Cit. p. 165).

⁷⁸¹ Ibidem.

pues las reglas operan al modo de disyuntivas, o se aplican o no⁷⁸². En este sentido, los criterios para la resolución de estos conflictos son los utilizados tradicionalmente, relativos al tiempo, jerarquía o especialidad. Por otra parte, la solución de conflictos entre principios requiere de otra técnica, o mecanismo, llamado ponderación.

4.3.1.1. Criterios para la solución de las antinomias.

Las colisiones entre reglas usualmente se solucionan a través de cláusulas de excepción insertadas en alguna de las reglas, la aplicación de tal cláusula eliminaría el conflicto, o por lo menos, declararían inválida una de las reglas en juego. Se trata, pues, de evaluar la validez de la norma (En caso de las antinomias aparentes) o su funcionalidad lógica en el ordenamiento jurídico⁷⁸³. En este sentido, cuando se discute la validez de dos normas enfrentadas se puede aplicar el criterio de competencia, es decir, se analiza si tales normas son emanadas del órgano competente para ello⁷⁸⁴, por ejemplo, si hubiere un conflicto entre una Ley emanada por la Asamblea Nacional y un supuesto Decreto con Rango, Valor y Fuerza de Ley del Presidente de la República en Consejo de Ministros, sin la correspondiente habilitación legislativa para ello.

En este caso, las normas del acto del presidente no tendrían la fuerza de ley, pues el Ejecutivo Nacional las dictó sin la correspondiente competencia, por lo que serían inválidas desde el inicio. Con las antinomias aparentes también resulta útil el criterio de jerarquía, el cual deviene del adagio "*lex superior derogat inferiori*"⁷⁸⁵, en este sentido, las normas de menor jerarquía no pueden ser contrarias a las superiores. Así, el artículo 7 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela establece el principio de supremacía constitucional, por el cual "La Constitución es la norma suprema y el

⁷⁸² Supra. 4.1.2.2. Principios generales del Derecho.

⁷⁸³ Mejía Arnal, L. A. (2018). Op. Cit. Op. Cit.

⁷⁸⁴ Martínez Zorrilla, D. (2015) Op. Cit.

⁷⁸⁵ Ibidem. p. 1317.

fundamento del ordenamiento jurídico...”⁷⁸⁶. Otra manifestación de este criterio es el principio de legalidad, por lo que una norma incorporada a un acto administrativo no puede prevalecer sobre la Ley⁷⁸⁷.

El criterio cronológico se enuncia en “*lex posterior derogat priori*”⁷⁸⁸, lo que toma en consideración el elemento temporal escoger la norma aplicable, la más reciente. No obstante, esta regla se utiliza cuando la antinomia es total-total, o por lo menos total-parcial “cuando la norma posterior sea más general, porque en estos casos, la norma anterior no puede aplicarse a ningún supuesto de hecho en el que no colisione con la norma posterior”⁷⁸⁹. Además, no tendría utilidad si la norma anterior es de mayor jerarquía, así como una norma más especial podría prevalecer sobre la posterior⁷⁹⁰.

En este sentido, además del criterio cronológico y jerárquico, las antinomias auténticas se pueden resolver a través del criterio de especialidad, el cual establece una regla de preferencia a la norma más especial o específica, que prevalece sobre la norma general. Es un criterio cuya utilidad se aprecia en la antinomia total-parcial. En este sentido se expresa el artículo 14 del Código Civil: “Las disposiciones contenidas en los Códigos y leyes nacionales especiales, se aplicarán con preferencia a las de este Código en las materias que constituyan la especialidad”⁷⁹¹.

4.3.1.2 La ponderación.

No obstante, la existencia de criterios para la resolución de antinomias no resulta suficiente para acabar con todos los conflictos. Así, con los principios no es útil acudir a la jerarquía, porque generalmente se encuentran consagrados en las constituciones, y por ende, tampoco es factible partir del

⁷⁸⁶ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit

⁷⁸⁷ Martínez Zorrilla, D. (2015). Op. Cit.

⁷⁸⁸ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit. p. 361.

⁷⁸⁹ Martínez Zorrilla, D. (2015). Op. Cit. p. 1319.

⁷⁹⁰ Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). Op. Cit.

⁷⁹¹ Código Civil (República de Venezuela). Op. Cit. Artículo 14.

tiempo en que se sancionó el cuerpo normativo. Por otra parte, se podría afirmar que el criterio de especialidad sí podría resultar lógicamente aplicable a los conflictos entre principios. Sin embargo, este medio opera de manera disyuntiva -es o no es-, lo cual no es compatible con el funcionamiento de los principios⁷⁹².

Así, al resolver las colisiones entre principios no implican dejar sin efectos generales a uno de ellos, sino que "... bajo ciertas circunstancias uno de los principios precede al otro ..."⁷⁹³. En este sentido, cada principio tiene un peso en particular, el cual se compara cuando se presentan circunstancias que pudiera tensionar la aplicación simultánea de varios principios. De modo ilustrativo, "los elementos del conflicto son 'pesados' en una balanza a fin de determinar cuál tiene mayor 'peso' en las circunstancias del caso"⁷⁹⁴. No obstante, tal medida no consiste en verificar el peso físico de tales principios, pues no existe, sino que conlleva a un análisis con la finalidad de determinar cuál supera al otro⁷⁹⁵.

En este sentido, esta figura puede definirse como el "establecimiento de una ordenación o jerarquización de los elementos en conflicto para ese caso concreto, dando lugar a una preferencia de uno de ellos frente al otro"⁷⁹⁶. Existen diversas teorías y posiciones sobre esta institución. Muchos autores cuestionan si la ponderación es producto de un razonamiento lógico, y por lo tanto debe ser justificada por el operador jurídico, o si es una actividad discrecional del juez, sin someterse a una justificación expresa⁷⁹⁷. El artículo 243 del Código de Procedimiento Civil venezolano establece los requisitos de

⁷⁹² Martínez Zorrilla, D. (2015). Op. Cit.

⁷⁹³ Alexy, R. (2001). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (Apud. Mejía Arnal, L. A. (2018). Op. Cit. p. 164).

⁷⁹⁴ Martínez Zorrilla, D. (2015). Op. Cit. p. 1334.

⁷⁹⁵ Ibidem.

⁷⁹⁶ Ibidem. p. 1335.

⁷⁹⁷ Ibidem.

la sentencia, y específicamente, su ordinal 4° exige que el juez explique los “... motivos de hecho y de derecho de la decisión”⁷⁹⁸.

El fin de la motivación de la sentencia es proteger a las partes de las posibles arbitrariedades en las que pudiera incurrir el juez. Por ello es necesario que conste por escrito las razones fácticas y jurídicas que justifican el fallo⁷⁹⁹. Esta exigencia es incluso más necesaria cuando se trata de ponderar principios contrapuestos, pues hay que medir el peso de cada uno de ellos y analizarlos en el caso concreto. Es fácil expresarlo teóricamente, no obstante, ¿cómo se aplica?, o mejor dicho, ¿cómo se garantiza que el principio sacrificado sea el correcto? En este sentido, al momento de ponderar hay que tomar en cuenta el principio de ponderación, el cual se divide en tres subprincipios: la adecuación o idoneidad, la necesidad, y la proporcionalidad en sentido estricto⁸⁰⁰.

El primero de ellos, desarrollado por Bernal consiste en que “toda intervención en los derechos fundamentales debe ser adecuada para contribuir a la obtención de un fin constitucionalmente legítimo”⁸⁰¹. Por lo que se compone de dos particularidades: Uno relacionado con la finalidad, la cual debe estar acorde con los intereses establecidos en la constitución, es decir, que no contravenga con lo que se encuentra expresamente prohibido en la misma. Otro con los medios o instrumentos para lograrlo, o mejor dicho, con su idoneidad, utilidad para obtener tal fin legítimo, y así evitar lesiones o sacrificios innecesarios⁸⁰².

⁷⁹⁸ Código de Procedimiento Civil (República de Venezuela). Op. Cit.

⁷⁹⁹ Rengel Romberg, A. (2016). *Tratado de Derecho Procesal Civil venezolano: Tomo II*. Caracas: Paredes.

⁸⁰⁰ Alexy, R. (2009). Derechos fundamentales, ponderación y racionalidad. *Revista Iberoamericana de Derecho Procesal Constitucional* [Revista en línea], 11, 3-14. Disponible: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r25294.pdf> [Consulta: 2020, Junio 12].

⁸⁰¹ Bernal, C. (2003). *El principio de proporcionalidad y los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (Apud. ibidem. p. 1339).

⁸⁰² Martínez Zorrilla, D. (2015). Op. Cit.

Por otra parte, tal sacrificio en particular, además de legítimo y a través de medios útiles, debe ser necesario, “en el sentido de que no exista alguna otra alternativa menos gravosa y con al menos el mismo grado de idoneidad ...”⁸⁰³. Si alguna de estas circunstancias se verifica, entonces no habría por qué dejar a un lado la aplicación de uno de los principios. No obstante, de ser necesario, aún debe cumplir con el subprincipio de proporcionalidad, es decir, la lesión de un principio no puede ser superior al beneficio, sino que deben compensarse⁸⁰⁴. Conforman la optimización de la resolución de conflictos entre principios. En este sentido, existen tres pasos para cumplir con este subprincipio: Uno, debe verificarse el perjuicio del principio sacrificado. Dos, comprobar la importancia del principio preferido. Tres, analizar si tal importancia justifica el perjuicio del otro principio⁸⁰⁵.

Así, con este procedimiento se determina el grado de satisfacción o lesión de los principios en colisión, por lo que pudiera ser leve, moderada o intensa. Cabe recordar que tal clasificación solo puede aplicarse al caso en concreto, por lo que hay que atender a las circunstancias del caso. Martínez Zorrilla organiza nueve soluciones, correspondientes a las posibilidades de gravedad o intensidad de ambos principios con la situación de hecho concreta. Así, son tres casos en los que el perjuicio es superior al beneficio, por lo que el principio sacrificado se antepone sobre los demás. Otros tres operan en sentido contrario, cuando la importancia del principio es superior al sacrificio. El resto serían empates, pues dados los hechos, ambos principios tienen el mismo valor. En este último el juzgador actuaría discrecionalmente, aunque no sin desarrollar plenamente sus razones⁸⁰⁶.

4.3.2 Conflictos entre normas relacionadas con el uso de ayahuasca.

⁸⁰³ Ibidem. p. 1341.

⁸⁰⁴ Ibidem.

⁸⁰⁵ Alexy, R. (2009). Op. Cit.

⁸⁰⁶ Martínez Zorrilla, D. (2015). Op. Cit.

La regulación de la ayahuasca en Venezuela no es directa, pues no existen normas que consagren dicha bebida o su ritual en un supuesto de hecho⁸⁰⁷. Lo más parecido a ello es la protección constitucional a la medicina tradicional indígena y su posterior desarrollo legislativo⁸⁰⁸, lo que continúa siendo muy abstracto para abarcar todas las características y modalidades del yagé y su ritual. No obstante, por la amplitud del concepto de ayahuasca, sus componentes químicos y culturales, varias normas de distinta naturaleza regulan indirectamente su uso.

En este sentido, la principal restricción al uso de yagé se encuentra en el Convenio de Viena sobre sustancias sicotrópicas de 1971, por la inclusión de la DMT en la Lista I. El artículo 23 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela establece que los instrumentos internacionales ratificados por la República tendrán jerarquía constitucional si tratan sobre Derechos Humanos⁸⁰⁹. Si bien la finalidad del mencionado Convenio es proteger la salud y la moral de la humanidad, no consagra directamente derechos humanos, sino que se compone de restricciones a la actividad humana, al consumo o uso de sustancias⁸¹⁰.

Así, el artículo 7 del Convenio obliga a los Estados partes a prohibir casi todo uso de las sustancias mencionadas en dicha lista. Por la redacción del artículo se entiende que es una regla, pues opera de manera disyuntiva. Si una sustancia está en la lista, se aplican las gravosas restricciones, de lo contrario, no se encontraría fiscalizada por el Convenio. Por ello, la manera más óptima para analizar los conflictos entre reglas o principios relativos a la ayahuasca, es contrastar la principal regla de prohibición contra los demás derechos favorables a los distintos usos de yagé.

⁸⁰⁷ Supra. 4.1 Comentarios sobre la regulación jurídica nacional de la ayahuasca.

⁸⁰⁸ Supra. 4.2.2 Derecho a la medicina tradicional indígena.

⁸⁰⁹ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999). Op. Cit

⁸¹⁰ Supra. 4.2.5.1 Regulación Internacional.

4.3.2.1 Libertad religiosa contra la regulación de la DMT.

Este derecho permite que las personas puedan escoger y profesar cualquier religión, sin más restricciones que el orden público, la moral y las buenas costumbres⁸¹¹. Los movimientos religiosos ayahuasqueros amparan sus rituales al invocar este derecho, obteniendo victorias en diversos países, así como derrotas en otros⁸¹². *Prima facie*, el derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto es superior a las reglas que prohíben el uso de los preparados de DMT. No obstante, estas forman parte del orden público venezolano, pues son normas que limitan la actuación de las personas, son claras y específicas. Así, tanto desde el punto de vista del Convenio de 1971, incluyendo a los preparados de sustancias, como de la Ley Orgánica de Drogas, al adoptar en su articulado las listas del Convenio y tipificar el delito de tráfico de sustancias y de especies naturales psicotrópicas⁸¹³.

En este sentido, se puede afirmar que la regulación prohibicionista de la DMT es parte del límite del derecho a la libertad religiosa, por lo que jurídicamente en Venezuela no podría aceptarse un uso exclusivamente religioso de la ayahuasca, e incluso, los líderes de tales grupos podrían incurrir en graves delitos al distribuir el brebaje dentro del territorio nacional. Así, tal uso constituiría un uso indebido a los términos del artículo 3, numeral 30 de la Ley Orgánica de Drogas, pues sería un "... empleo distinto a los fines médicos, terapéuticos o científicos que se le dé a los estupefacientes y sustancias psicotrópicas"⁸¹⁴.

4.3.2.2 Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad contra la regulación de la DMT.

⁸¹¹ Supra. 4.2.3. Derecho a la libertad Religiosa.

⁸¹² Supra. 3.5.5.5 Posiciones internacionales sobre la ayahuasca.

⁸¹³ Supra. 4.2.5.2 Regulación nacional.

⁸¹⁴ Ley Orgánica de Drogas (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit.

Desde otro punto de vista, si bien cada sujeto puede desarrollar plenamente su personalidad, no se trata de un derecho absoluto o de una justificación para realizar cualquier tipo de actividad sin consecuencias jurídicas perjudiciales. Por ende, las prohibiciones aplicables al uso religioso de la ayahuasca se extienden al uso recreativo del mismo, e incluso, son más justificables desde el punto de vista moral, pues para muchos ayahuasqueros esta modalidad constituye un uso indebido y excesivamente comercializado, que atenta contra la conservación de dicho patrimonio inmaterial⁸¹⁵. Así, un uso aparentemente espiritual, de recreación o de autoconocimiento no está protegido por el ordenamiento jurídico venezolano, y por lo tanto, no es lícito.

4.3.2.3. Derecho a la salud contra la regulación de la DMT.

Si bien uno de los usos más aceptados de la ayahuasca es el medicinal o terapéutico, en la regulación venezolana existen algunas limitaciones. En primer lugar, cabe destacar que la prohibición sigue operando en este tipo de uso, pues el mencionado artículo 7 del Convenio sobre sustancias sicotrópicas ordena la prohibición de todo uso, exceptuando de manera muy restringida ciertos usos medicinales o de estudios científicos, siempre que se encuentren autorizados para ello y bajo vigilancia del gobierno, al punto de medir las cantidades que deban utilizarse. Además, en el caso de un uso medicinal, debe estar dirigido por algún médico o Doctor en Ciencias Médicas, pues es un requisito que establece el artículo 3 de la Ley del ejercicio de la medicina⁸¹⁶, y llevarse a cabo en un establecimiento creado con esos fines, como clínicas u hospitales⁸¹⁷.

Así, aplicar estas limitaciones harían que el sentido de la toma de ayahuasca se trivializada como una pastilla más, como un componente

⁸¹⁵ Supra. 4.2.5.1 Regulación Internacional.

⁸¹⁶ Ley del Ejercicio de la Medicina (República Bolivariana de Venezuela). (2011, Diciembre 19). [Transcripción en línea]. Disponible: <https://alc.com.ve/wp-content/uploads/2013/10/Ley-del-Ejercicio-de-la-Medicina.pdf> [Consulta: 2020, Junio 14].

⁸¹⁷ Supra. 4.2.5.1 Regulación Internacional.

químico más, un tratamiento moderno. Por lo que tales restricciones son incompatibles con un uso medicinal de yagé, en el cual influyen más aspectos que los efectos neuroquímicos del brebaje, y para algunos, superiores en el tratamiento⁸¹⁸. Por otra parte, dentro del uso neochamánico también se encuentra la modalidad psicoterapéutica de la ayahuasca, la cual tiene características similares al uso medicinal, e incluso, podría decirse que es una rama específica del mismo. También se enfoca en el derecho a la salud de las personas, pero lo hace a través de otro tipo de profesionales, los psicólogos. En este caso, el requisito sería que quien oficiare el ritual fuese un licenciado en psicología⁸¹⁹.

Si bien es un uso noble, adecuado a la luz de la Ley Orgánica de Drogas, e incluso para los estándares morales de las sociedades modernas, las limitaciones que el tratado internacional impone no consideran los contextos de uso de yagé, por lo que también sería ilícito. Salvo que se cumplan con los requisitos del espacio, autorización y guiatra médica. Así, desde el ojo de la medicina moderna, solo en este último caso podría ser lícito el uso neochamánico medicinal en Venezuela.

4.3.2.4 Derecho a la medicina tradicional indígena contra la regulación de la DMT.

En los anteriores casos, la regulación internacional aprobada por la República se antepone a los derechos del conflicto, sea por cláusulas de exclusión dentro de algunas de las normas⁸²⁰, el insuficiente beneficio al contraponer el desenvolvimiento de la personalidad contra la protección a la

⁸¹⁸ Supra. 3.9 Análogos de ayahuasca.

⁸¹⁹ Ley del Ejercicio de la Psicología (República de Venezuela). (1978, Septiembre 11). [Transcripción en línea]. Disponible: <https://pandectasdigital.blogspot.com/2017/02/ley-de-ejercicio-de-la-psicologia.html#:~:text=Ley%20de%20Ejercicio%20de%20la%20Psicolog%C3%ADa%2C%20publicada%20en%20la%20Gaceta.11%20de%20septiembre%20de%201978.> [Consulta: 2020, Junio 14].

⁸²⁰ Supra. 4.3.2.1 Libertad religiosa contra la regulación de la DMT.

salud⁸²¹, o la poca necesidad de sacrificar la norma prohibitiva⁸²². No obstante, el uso indígena de la ayahuasca posee ciertas particularidades, por lo que resulta necesaria una mirada distinta. De esta manera, el preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela consagra los valores supremos del Estado venezolano, algunos de ellos son recopilados en normas expresas como el artículo 2 y 3 de el mismo cuerpo normativo. Así, dentro de los valores mencionados en el preámbulo se encuentra el carácter multiétnico, pluricultural de Venezuela⁸²³.

En este sentido, la protección de la medicina tradicional indígena forma parte del pluralismo cultural y étnico, principio que garantiza una sociedad democrática con las particularidades históricas de la nación⁸²⁴. Así, el Estado no puede pretender homogeneizar a la sociedad venezolana, pues existen grupos que ancestralmente han convivido a través de ciertas prácticas, no siempre comprensible por el sujeto occidental. Estas acciones han sido definidas, inicialmente, como primitivas, anticuadas o irracionales⁸²⁵. No obstante, parte del ordenamiento jurídico venezolano se ha desarrollado a favor de este principio. Así, el Capítulo VIII de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela consagra los derechos de los pueblos indígenas, sus organizaciones, sus religiones, sus costumbres, usos, tierras, así como sus medicinas tradicionales⁸²⁶.

Ahora bien, la protección al derecho a la salud por parte del Convenio de 1971 entra en conflicto con el carácter pluricultural, multiétnico y las costumbres indígenas, pues no pueden aplicarse simultáneamente sobre el

⁸²¹ Supra. 4.3.2.2 Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad contra la regulación de la DMT.

⁸²² Supra. 4.3.2.3. Derecho a la salud contra la regulación de la DMT.

⁸²³ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit.

⁸²⁴ Cortina, A. (1994). Op. Cit.

⁸²⁵ Supra. 2.1.2 Dificultad al precisar la noción de indígena.

⁸²⁶ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). Op. Cit

uso de ayahuasca en Venezuela. Así, es necesario comparar los bienes protegidos por ambas normas. En primer lugar, la prohibición de DMT en Venezuela se justifica en base a la salud de la humanidad, no obstante, la medicina tradicional indígena es anterior a las concepciones morales sobre las sustancias psicoactivas, por lo que es común que distintos pueblos compartan prácticas terapéuticas con efectos similares a la ayahuasca⁸²⁷. Cabe destacar que estas tradiciones están empíricamente aseguradas, así, las preparaciones previas al ritual surgen del proceso de ensayo y error que hoy garantiza un uso de yagé con mayores márgenes de seguridad física y mental⁸²⁸.

En segundo lugar, no existe otro medio adecuado para resolver tal colisión, pues las normas relativas a estos principios no establecen cláusulas de exclusión o límites específicos. Si el Estado venezolano al ratificar el Convenio hubiese formulado reservas sobre varias de las sustancias que se consumen tradicionalmente, habría sido otra historia. Sin embargo, no fue así. Por lo que es necesario sacrificar las prohibiciones al uso de DMT cuando se trate de ayahuasca en contextos tradicionales. Dicha exclusión está justificada por los subprincipios de la ponderación, pues además de ser lícita, idónea y necesaria, el beneficio del principio preferido es superior al perjuicio, en otras palabras, es proporcionalmente aceptable⁸²⁹.

4.3.2.5 La limitación del uso a la medicina tradicional indígena y el principio de universalidad de la salud.

El uso de ayahuasca en contextos y rituales tradicionales es lícito en Venezuela. No obstante, este uso se encuentra limitado a los pueblos indígenas y sus respectivas tradiciones, por lo que ni otras comunidades tradicionales o modernas podrían servirse de tales prácticas para curar sus males⁸³⁰. En esos términos, tal restricción resulta contraria al principio de

⁸²⁷ Supra. 3.1 Notas introductorias - Las plantas sagradas

⁸²⁸ Supra. 2.4.1 Noción.

⁸²⁹ Supra. 4.3.1.1.2 La ponderación.

⁸³⁰ Supra. 4.2.2 Derecho a la medicina tradicional indígena.

universalidad. De esta manera, si solo ciertas etnias tienen derecho al uso tradicional de la ayahuasca, se viola "... el derecho de acceder y recibir los servicios para la salud, sin discriminación de ninguna naturaleza"⁸³¹ que tienen todas las personas según lo establecido en el artículo 3° de la Ley Orgánica de la Salud.

Además, dicha limitación es violatoria de el derecho de la autodeterminación de los pueblos indígenas, pues si bien la tradición le corresponde a determinadas etnias, estas tienen derecho de transmitir tales conocimientos, e incluso, prestar servicios con ellos. Por ello, la ley no puede determinar el sujeto de la medicina tradicional, pues es el mismo indígena quien evalúa y admite los pacientes foráneos. El mencionado artículo 111 intenta proteger las costumbres indígenas a costa de la propia voluntad de los pueblos originarios, y al hacerlo, también afecta a toda la población del país. En este sentido, permitir el acceso de la medicina tradicional a sujetos no indígenas, siempre que sea permitido por la comunidad en cuestión, aporta más beneficios para todos los sujetos involucrados. Por lo que el uso de ayahuasca en contextos indígenas es lícito para todas las personas.

⁸³¹ Ley Orgánica de Salud (República de Venezuela). Op. Cit.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

Al comienzo de la investigación se plantearon algunas interrogantes, las cuales se desarrollaron a lo largo del trabajo. Esta es la oportunidad para dar respuesta a cada una de ellas en su orden respectivo. Así, la idea del ritual religioso consiste en actividades reiteradas por una o más personas con una misma concepción de la razón suprema, tales actos se entienden como hierofanías, pues simbolizan la conexión con el poder superior al cual se sienten vinculados. Por ello, tras la consecución de los actos rituales se representa la experiencia original de la humanidad o momentos históricos fundamentales para la religión en cuestión. La práctica del ritual tiene efectos tanto colectivos como individuales, pues unifica espiritual e ideológicamente a las comunidades y funge como medio para la introspección del sujeto, pudiendo tener efectos terapéuticos para el usuario.

Por otra parte, la medicina tradicional indígena es la totalidad de conocimientos, técnicas y saberes adquiridos normalmente por la tradición oral de las comunidades indígenas, relativos al diagnóstico y tratamiento de enfermedades, así como a cuidados físicos, mentales y espirituales para fortalecer a la persona individualmente considerada o a la comunidad. Dichos saberes se encuentran arraigados a la cosmovisión y cultura de una etnia en específico, por lo que incluye aspectos ideológicos, políticos, económicos y sociales, no siempre explicables a través de lógica occidental. En este sentido, el uso de la medicina tradicional no se limita a contextos netamente indígenas, sino que se expande culturalmente con el mestizaje y la globalización, al punto de adaptarse como medicina complementaria o alternativa.

Este tipo de medicina es liderado normalmente por un chamán, aunque existen diversas personas que pudieran realizar tales tratamientos, por ejemplo, parteras, curanderos e incluso los mismos miembros de la familia. En

Latinoamérica la medicina tradicional suele identificarse con la fitoterapia, es decir, el tratamiento herbal. La efectividad de estas prácticas está garantizada empíricamente, no obstante, existe la posibilidad de que en algunos casos puedan surgir efectos secundarios perjudiciales para los pacientes, así como conflicto entre tratamientos modernos y tradicionales, por lo que podrían anularse los efectos curativos de las dos medicinas.

Ahora bien, la ayahuasca es un brebaje psicoactivo utilizado tradicionalmente por pueblos indígenas amazónicos, aunque se ha expandido por el mundo, a través de iglesias, centros de salud alternativa y recreación lúdica o espiritual. La preparación de dicha bebida suele variar entre los distintos grupos que la realizan, aunque la receta de *Banisteriopsis Caapi* con *Psychotria Viridis* se ha popularizado por los principales grupos religiosos de la ayahuasca. No obstante, cada comunidad suele añadir otros ingredientes, al punto de conformar una bebida distinta. Sus particularidades farmacológicas permiten que la dimetiltriptamina sea digerida por el estómago, lo cual generan los efectos visionarios que la caracterizan. En condiciones normales, la ayahuasca no causa efectos negativos distintos al vómito, mareos o diarrea, por lo que se ha perfilado como una sustancia saludable para la humanidad.

De esta manera, tras la experiencia de ayahuasca, los usuarios suelen estar más conscientes de sí mismos, física y psicológicamente, así como del espacio que les rodea. Incluso, a largo plazo no se han documentado otros efectos negativos. No obstante, si bien es reducido, existe el riesgo de padecer psicosis e incluso morir tras el consumo de yagé, aunque no sea lo común para los grupos que ingieren esta sustancia repetidas veces. Se presume que una experiencia agradable de la ayahuasca implica seguir al pie de la letra las preparaciones previas que indica el chamán, relativas a la alimentación, vicios y actividades sexuales. Así, los saberes indígenas del yagé se han erigido como patrimonio inmaterial de los pueblos tradicionales de América, evitando otras denominaciones peyorativas.

En Venezuela no existe una regulación legal expresa de la ayahuasca, sin embargo, su marco normativo se expresa indirectamente desde los distintos usos o modalidades del yagé. Así, el marco regulatorio de la ayahuasca consta en instrumentos internacionales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT, además del Convenio de Viena sobre Sustancias Sicotrópicas de 1971. Dentro del orden interno se encuentra la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, la Ley Orgánica de la Salud, la Ley Orgánica de Drogas, y las respectivas leyes para el ejercicio de la psicología y medicina.

Así, dentro de estos instrumentos existen reglas y principios relacionados con los derechos constitucionales a la salud, a la medicina tradicional indígena, al libre desenvolvimiento de la personalidad y a la libertad de religión, representando cada uno de los ítems que componen los diversos usos de ayahuasca. No obstante, todos estos derechos entran en colisión con las prohibiciones al uso de preparados con principios activos mencionados en la Lista I del Convenio sobre Sustancias Sicotrópicas. Tras resolver las posibles antinomias y conflictos entre principios, se puede observar que la prohibición de la ayahuasca prevalece sobre la libertad religiosa y el libre desenvolvimiento de la personalidad. En otras palabras, sobre el uso religioso y recreativo del yagé.

Por otra parte, el uso medicinal neochamánico de la ayahuasca se encuentra limitado, no obstante, es lícito si se cumplen con los requisitos que el Convenio de 1971 y la Ley del Ejercicio de la Medicina, es decir, si la toma se realiza dentro de un establecimiento médico y se encuentra bajo la guianza de algún profesional de la salud calificado para ello. Además, tras contemplar los subprincipios que garantizan una adecuada ponderación jurídica, el pluralismo étnico y la multiculturalidad son algunos principios en los que se

fundamenta el Estado venezolano, por lo que se debe respetar la medicina tradicional indígena, derecho que contempla el uso tradicional étnico de ayahuasca. Este derecho, sumado al principio de universalidad de la salud, permite que cualquier persona pueda participar en una toma de yagé mientras la dirijan especialistas indígenas.

En este sentido, sobre la principal interrogante de la investigación, existen dos supuestos de uso lícito de ayahuasca en Venezuela. El primero correspondería a la modalidad neochamánica, utilizada como medicina complementaria, aplicada por personas que cumplan con los requisitos para ejercer la profesión médica en Venezuela, en establecimientos destinados para ello, como hospitales o clínicas, además de tener la autorización Estatal correspondiente. El segundo supuesto comprende el uso tradicional guiado por indígenas o personas que hayan recibido legítimamente los saberes rituales del yagé, con sus respectivas consideraciones relativas al trasfondo ideológico, cosmovisión y costumbres, lo cual incluye preparaciones previas a la ingesta, recetas específicas, cantos o *ícaros*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad Ortiz, M. (2003). Carga teórica, eufemismo y contradicción en el término enteógeno. *El Catoblepas, revista crítica del presente* [Revista en línea], 16. Disponible: www.nodulo.org/ec/2003/n016p16.htm [Consulta: 2020, Marzo 20].

Aguilar Cavallo, G. (2006). La aspiración indígena a la propia identidad. *Universum* [Revista en línea], 21(1), 106-119. Disponible: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000100007 [Consulta: 2020, Abril 1].

Alcántara Moreno, G. (2008). La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad. *Sapiens* [Revista en línea] 9(1), 93-107. Disponible: <https://www.uv.es/comsal/pdf/Re-Esc12-Concepto-Salud.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 23].

Alcántara Moreno, G. (2008). La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad. *Sapiens* [Revista en línea] 9(1), 93-107. Disponible: <https://www.uv.es/comsal/pdf/Re-Esc12-Concepto-Salud.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 23].

Alexy, R. (2009). Derechos fundamentales, ponderación y racionalidad. *Revista Iberoamericana de Derecho Procesal Constitucional* [Revista en línea], 11, 3-14. Disponible: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r25294.pdf> [Consulta: 2020, Junio 12].

Antony Richard, H. (1986). Uso de la ayahuasca en un contexto autoritario: El caso de la Uniao do vegetal en Brasil. *América Indígena* [Revista de línea], 46(1). Disponible: http://www.neip.info/downloads/t_Anthony1.pdf [Consulta: 2020, Mayo 22].

Apud, I. (2019). Ayahuasca en el tratamiento de adicciones: Estudio de cuatro casos tratados en IDEAA, desde una perspectiva interdisciplinaria.

Interdisciplinaria: Revista de Psicología y Ciencias Afines [Revista en línea], 36(1), 133-154. Disponible: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=6&sid=657c70f5-2773-46f7-8837-5891189a5fc7%40pdc-v-sessmgr02> [Consulta: 2020, Abril 10].

Arlettaz, F. (2011). La libertad religiosa en el sistema interamericano de derechos humanos. *Revista Internacional de Derechos Humanos* [Revista en línea], 1, 39-58. Disponible: <http://www.cladh.org/wp-content/uploads/2012/07/a1-n1-2011-art02.pdf> [Consulta: 2020, Abril 2].

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. [Libro en línea]. Baltimore: The John Hopkins University. Disponible: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/532537/mod_resource/content/1/Genealogies-of-Religion-Discipline-and-Reasons-of-Power-in-Christianity-and-Islam.pdf [Consulta: 2020, Febrero 15].

Atienza, M. (2013). *Curso de argumentación jurídica*. [Libro en línea]. Madrid: Trotta. Disponible: https://www.academia.edu/38368179/ATIENZA_Manuel_Curso_de_argumentaci%C3%B3n_jur%C3%ADdica [Consulta: 2020, Mayo 7].

Atria, F. (2005). Sobre las lagunas. En F. Atria, E. Bulygin, J. J. Moreno y P. E. Navarro. *Lagunas en el derecho*. Madrid: Marcial Pons.

Avello L, M. y Cisternas F, I. (2010). Fitoterapia, sus orígenes, características y situación en Chile. *Revista médica de Chile* [Revista en línea], 138, 1288-1293. Disponible: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0034-98872010001100014&script=sci_arttext&tlng=en [Consulta: 2020, Marzo 25].

Ávila-Carvajal, J., Pedroza, M. y Angulo, O. (2019). Yagé: Crisis de occidente y trabajo espiritual. *Universidad y Salud* [Revista en línea], 21(3), 240-252.

Disponible: <http://www.scielo.org.co/pdf/reus/v21n3/2389-7066-reus-21-03-240.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 24].

Basterra, M. I. (2000). El problema de las lagunas en el Derecho. *Derecho & Sociedad* [Revista en línea], 15, 280-291. Disponible: revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/17178 [Consulta: 2020, Junio 2].

Becker, H. (2014). *Outsiders: Hacia una sociología de la desviación*. [Libro en línea]. Siglo Veintiuno: Ciudad de México. Disponible: <http://www.derecho.unlz.edu.ar/web2017/wp-content/uploads/2017/05/howard.pdf> [Consulta: 2020, Mayo 20].

Bello, L. J. (1999). *Los derechos de los pueblos indígenas en Venezuela*. [Libro en línea] Copenhague: IWGIA. Disponible: https://www.iwgia.org/images/publications//0352_derechos_venezuela.pdf [Consulta: 2020, Marzo 26].

Benítez Paredes, J. A. (2013). *Distinción y alcance de las Categorías Jurídicas Interés Público y Orden Público en el Derecho Administrativo Venezolano* [Versión completa en línea]. Trabajo Especial presentado para optar al Título de Especialista en Derecho Procesal Administrativo, Universidad Central de Venezuela. Disponible: http://saber.ucv.ve/bitstream/123456789/13350/1/T026800014448-0-JoseBenitez_finalpublicacion-000.pdf [Consulta: 2020, Junio 4].

Bouso Saiz, C. (2012). *Personalidad, psicopatología y rendimiento neuropsicológico de los consumidores rituales de ayahuasca* [Versión completa en línea]. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible: <https://www.tdx.cat/handle/10803/107705> [Consulta: 2020, Febrero 15].

Bouso, J. C. Fábregas, J. M. Gonzáles, D. Fondevila, S. Fernández, X. Cuchet, M. y Alcázar, M A. (2011). Long-term effects of the ritual use of ayahuasca on

metal health. En B. C Labate y H. Jungaberie (Eds.). *The internationalization of ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

Burroughs, S. W. y Ginsberg. (1963). *The yage letters*. San Francisco, CA: City Lights Books.

Castillo García, E. y Martínez Solís, I. (2016). Manual de fitoterapia. [Libro en línea]. Barcelona: Elsevier. Disponible: https://www.academia.edu/42001505/Manual_de_fitoterapia_2.a_EDICIÓN [Consulta: 2020, Marzo 26].

Caudevilla Gállico, F. (s.f). *Drogas: Conceptos generales, epidemiología y valoración del consumo*. [Documento en línea]. Disponible: www.comsegovia.com/pdf/cursos/tallerdrogas/Curso%20Drogodependencias/Drogas,%20conceptos%20generales,%20epidemiologia%20y%20valoracion%20del%20consumo.pdf [Consulta: 2020, Abril 5].

Centro de Información Jurídica en Línea (s.f). *Sobre el concepto de naturaleza jurídica*. [Documento en línea]. Disponible: <https://cijulenlinea.ucr.ac.cr/portal/descargar.php?q=MTM1Mw==> [Consulta: 2020, Junio 1].

Centro Takiwasi. (2017). Dr. Jacques Mabit y la medicina tradicional amazónica. [Video en línea]. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=d1pNWB-wSew> [Consulta: 2020, Mayo 20].

Código Civil (República de Venezuela). (1982, Julio 26). [Transcripción en línea]. Disponible: https://www.oas.org/dil/esp/codigo_civil_Venezuela.pdf [Consulta: 2020, Abril 7].

Código de Procedimiento Civil (República de Venezuela). (1990, Septiembre 18). [Transcripción en línea]. Disponible: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ve/ve044es.pdf> [Consulta: 2020, Abril 7].

Collazo, E. (2012). Fundamentos actuales de la terapia acupuntural. *Revista de la Sociedad Española del Dolor* [Revista en línea], 19(6), 325-331. Disponible: scielo.isciii.es/pdf/dolor/v19n6/revision3.pdf [Consulta: 2020, Mayo 8].

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. [Libro en línea]. Santiago de Chile: Naciones Unidas. Disponible: <https://cpalsocial.org/documentos/71.pdf> [Consulta: 2020, Abril 15].

Complutense de Madrid. Disponible: https://www.academia.edu/2268308/Recepción_de_la_ayahuasca_en_España_a_DEA_TFM [Consulta: 2020, Febrero 15].

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela). (2009, Febrero 19). [Transcripción en línea] Disponible: <https://www.cijc.org/es/NuestrasConstituciones/VENEZUELA-Constitucion.pdf> [Consulta: 2020, Febrero 15].

Corte Constitucional de Colombia, sentencia C221/94. Disponible: <https://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/1994/C-221-94.htm> [Consulta: 2020, Junio 7].

Corte Constitucional de Colombia, sentencia C-253/19. Disponible: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2019/C-253-19.htm#_ftn13 [Consulta: 2020, Junio 7].

Cortina, A. (1994). *Hacer reforma. La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.

Cuatrecasas, J. (1958). Prima flora Colombiana. *Webbia* [Revista en línea], 13(2), 343-664. Disponible:

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00837792.1958.10669680>

[Consulta: 2020, Mayo 19].

Delgado Blanco, A. (2018). Concepción institucional del derecho a la salud en Venezuela. *Revista Latinoamericana de Derecho Social* [Revista en línea], 26, 89-116. Disponible: www.scielo.org.mx/pdf/rlds/n26/1870-4670-rlds-26-89.pdf

[Consulta: 2020, Junio 5].

Delgado Blanco, A. (2019). La salud como derecho fundamental en Venezuela. *Revista de la Facultad de Derecho de México* [Revista en línea], 273, 207-230. Disponible:

https://www.researchgate.net/publication/331460994_La_salud_como_derecho_fundamental_en_Venezuela [2020, Abril 4].

Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales: Teorías antropológicas del ritual*. [Libro en línea] Barcelona, España: Anthropos. Disponible: <https://es.scribd.com/document/70467210/Diaz-Cruz-R-Archipelago-de-Rituales> [Consulta: 2020, Enero, 20].

Díaz Rojo, J. A. (2004). Las denominaciones del cáñamo: Un problema terminológico y lexicográfico. *Revista de lexicografía* [Revista en línea], 10, 65-79. Disponible: https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/5486/RL_10-4.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Consulta: 2020, Mayo 17].

Domínguez Guillén, M C. (2017). *Curso de Derecho Civil III Obligaciones*. Caracas: Revista Venezolana de Legislación y Jurisprudencia.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. [Libro en línea]. Madrid: Akal. Disponible:

<http://librosoterico.com/biblioteca/religiones/Durkheim%20Las%20Formas%20Elementales%20de%20La%20Vida%20Religiosa%20Completo.pdf>

[Consulta: 2020, Abril 10].

Eliade, M. (1980). *Historia de las creencias religiosas: IV: Las religiones en sus textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Eliade, M. (1981). Lo sagrado y lo profano. [Libro en línea]. Guadarrama. Disponible: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1957-lo-sagrado-y-lo-profano.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 16].

Eliade, M. (2001). *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Eliade, M. y Couliano, I. P. (1991). *Diccionario de las religiones*. [Libro en línea]. Barcelona: Paidós. Disponible: https://books.google.co.ve/books/about/Diccionario_de_las_religiones.html?id=RrJhDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 2020, Marzo 17].

EPPIC Statewide Services. (2000). Information Sheet: Transitation. [Documento en línea]. Disponible: www.p3-info.es/PDF/EpiccSpanish.pdf [Consulta: 2020, Mayo 27].

Escobar Cornejo, G. S. (2015). Las propiedades farmacocinéticas del ayahuasca. *Liberabit* [Revista en línea], 21(2), 313-319. Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68643124013> [Consulta: 2020, Abril 1].

Estévez, J. L. (1956). Sobre el concepto de naturaleza jurídica. *Anuario de filosofía del derecho* [Revista en línea], 4, 159-182. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2057273> [Consulta: 2020, Abril 26].

Figuera Vargas, S. C. (2011). La jurisdicción especial indígena y su reconocimiento en el sistema judicial español. [Versión completa en línea] Tesis doctoral, Universidad de Salamanca. Disponible: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/108961/DDAFP_Figuera_Varg

[as_SC_LaJurisdicci%F3nEspecial.pdf;jsessionid=C4733B1C9AE2FF2B28DE53B2278F7F0B?sequence=1](#) [Consulta: Marzo 22].

Foro de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos de Asia y el Pacífico. y Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2013). *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*. [Libro en línea]. Disponible: https://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf [Consulta: 2020, Abril 20].

Franco Pereira, R. M. (2019). Encuentro entre los paradigmas tradicional sociomédico y contemporáneo biomédico, ¿es posible?. *Revista Venezolana de Salud Pública* [Revista en línea], 7(1), 35-44. Disponible: https://issuu.com/catire/docs/z3_rvsp_vol_7_no_1_enero-junio_2019 [Consulta: 2020, Mayo 10].

Franco Pereira, R. M. (2019). Encuentro entre los paradigmas tradicional sociomédico y contemporáneo biomédico, ¿es posible?. *Revista Venezolana de Salud Pública* [Revista en línea], 7(1), 35-44. Disponible: https://issuu.com/catire/docs/z3_rvsp_vol_7_no_1_enero-junio_2019 [Consulta: 2020, Mayo 10].

Frecska, E. (2011). The risk and potential benefits of ayahuasca use from a psychopharmacological perspective. En B. C Labate y H. Jungaberie (Comps.). *The Internationalization of Ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

Freire, G. y Zent S. p. 160-161. (2007). Los Piaroa: Huottüja /De'aruha. En G. Freire y A. Tillett. *Salud Indígena en Venezuela: Volumen I*. [Libro en línea]. Caracas: Dirección de Salud Indígena - Ministerio del Poder Popular para la

Salud. Disponible: <https://www.researchgate.net/publication/324605948>
[Consulta: 2020, Abril 20].

Frías Linares, M. (2019). La protección a la libertad religiosa. En J. M Porras Ramírez. *Derecho a la libertad religiosa*. Tecnos.

Galiano-Martian, G. y Gonzáles-Millán, D. (2012). La integración del Derecho ante las lagunas de la ley: Necesidad ineludible en pos de lograr una adecuada aplicación del Derecho. *Díkaion* [Revista en línea], 21(2), 431-358. Disponible: <http://www.scielo.org.co/pdf/dika/v21n2/v21n2a06.pdf> [Consulta: 2020, Abril 15].

García-Huidobro, R. F. (2013). El derecho a la salud. *Estudios Constitucionales* [Revista en línea], 2, 283-332. Disponible: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/estconst/v11n2/art08.pdf> [Consulta: 2020, Junio 5].

Gavidia, V. y Talavera, M. (2012). La construcción del concepto de salud. *Didáctica de ciencias experimentales y sociales* [Revista en línea], 26, 161-175. Disponible: <https://www.uv.es/comsal/pdf/Re-Esc12-Concepto-Salud.pdf>
[Consulta: 2020, Marzo 23].

Giove, N. R. (2012). Ayahuasca, pasado, presente y perspectivas. *Pueblo Continente* [Revista en línea], 23(1), 82-85. Disponible: https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/ayahuascapasadopresenteRosa.pdf
[Consulta: 2020, Febrero 15].

Gómez-Arias, R. D. (2003). La noción de salud. [Documento en línea]. Universidad de Antioquía. Disponible: <http://saludpublicavirtual.udea.edu.co/cvsp/La%20nacion%20de%20salud.pdf>
[Consulta: 2020, Abril 2].

Gonzáles Gonzáles, J. C (2019). Alucinógeno o lucidógeno: El debate está abierto. En E. López Vázquez, G. Maldonado Paz, E. J. Huairé Inacio. C. A Florez Jiménez (Coords.). *Hacia la investigación transdisciplinar: retos y*

desafíos de la sociedad contemporánea [Libro en línea] Lima: Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle. Disponible: <https://www.aacademica.org/edson.jorge.huaire.inacio/33.pdf#page=125> [Consulta: 2020, Marzo 03].

González Gonzáles, J. C (2019). Alucinógeno o lucidógeno: El debate está abierto. En E. López Vázquez, G. Maldonado Paz, E. J. Huaire Inacio. C. A Florez Jiménez (Coords.). *Hacia la investigación transdisciplinar: retos y desafíos de la sociedad contemporánea* [Libro en línea] Lima: Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle. Disponible: <https://www.aacademica.org/edson.jorge.huaire.inacio/33.pdf#page=125> [Consulta: 2020, Marzo 03].

González Wagner, C. (1984). Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo. *Gerión* [Revista en línea], 2, 31-59. Disponible: <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI8484110031A> [Consulta: 2020, Febrero 08].

Grisanti Aveledo, H. (1987). *Lecciones de Derecho Penal*. Caracas: Mobil Libros.

Guzmán Chávez, M. G. (2013). El culto del Santo Daime: Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México. *Nueva época* [Revista en línea], 5, 56-89. Disponible: <http://www.scielo.org.mx/pdf/rcsl/v3n5/v3n5a3.pdf> [Consulta: 2020, Abril 15].

Harrison, J. E. (1912). *Themis*. Londres: Cambridge. (Apud. Goody, J. (1961). Religion and ritual: The definitional problem. *The British Journal of Sociology* [Revista en línea], 12(2), 142-164. Disponible: https://antropologiadelareligion.files.wordpress.com/2016/07/ritual_goody.pdf [Consulta: 2020, Febrero 25]).

Horák, M. (2015). Introducción. En M. Horák (Comp.), *Etnobotánica y fitoterapia en América*. Brno: Universidad de Mendel. [Libro en línea].

Disponible: https://www.researchgate.net/profile/Jose_Sanchez-Choy/publication/289497566_Etnobotanica_de_los_shipibo-konibo/links/568d1f6c08aefb48d4c02c0b.pdf [Consulta: 2020, Febrero 14].

Hughes, L. (2004): *Pueblos indígenas*. [Libro en línea] Barcelona: Intermón Oxfam. Disponible:

https://books.google.co.ve/books?hl=es&lr=&id=KvaWFhvXkFAC&oi=fnd&pg=PA9&dq=Historia+del+t%C3%A9rmino+ind%C3%ADgena&ots=OTNj2AcNN7&sig=iRDMgQiY4BDt0ulUS7G-AtOY-Ao&redir_esc=y#v=onepage&q=Historia%20del%20t%C3%A9rmino%20ind%C3%ADgena&f=false [Consulta: 2020, Marzo 20].

Hugueney Irigaray, C. T. Reis Thevenin, J. M. Fernandes Guerra, D. A. P. X. y Bronfman, D. (2019). A Hoasca na União do Vegetal: Direito religioso, interculturalidade e responsabilidade socioambiental. *Revista latinoamericana de Derecho y Religión* [Revista en línea], 5(2). Disponible: <http://www.revistalatederechoyreligion.com/ojs/ojs-2.4.6/index.php/RLDR/article/view/129> [Consulta: 2020, Enero 14].

International Narcotics Control Board. (2011). *Report of the International Narcotics Control Board for 2010*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/INCB_Report_-_2010_Ayahuasca1.pdf [Consulta: 2020, Junio 9].

Jáñez Barrio, T. (2014). *Lógica jurídica. Hacia una argumentación Jurídica*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Jensema, E. (2018). *Derechos humanos y políticas de drogas*. [Documento en línea]. TNI. Disponible: <https://www.tni.org/es/publicacion/derechos-humanos-y-politicas-de-drogas#3> [Consulta: 2020, Junio 7].

Jinks, T. (2019). *Psychological perspectives on reality, consciousness and paranormal experience*. [Libro en línea] Cham: Palgrave Macmillan.

Disponible: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-28902-7> [Consulta, 2020, Marzo 11].

Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes. (2012). *Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes: Mandato y actividades*. [Documento en línea]. Naciones Unidas. Disponible: https://www.incb.org/documents/Publications/Brochures/2012_INCB_Brochure_sp.pdf [Consulta: 2020, Junio 9].

Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes. (2017). *Informe de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 2016* [Documento en línea]. Disponible: https://www.incb.org/documents/Publications/AnnualReports/AR2016/Spanish/AR2016_S_ebook.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

Klerman, G. L. (1978). The evolution of a scientific nosology. En J. C. Shershow (Comp.), *Schizophrenia: Science and practice*. Cambridge, MA: Harvard University. Disponible: https://books.google.co.ve/books?hl=es&lr=&id=NaCbrCVwi_sC&oi=fnd&pg=PA99&dq=nosology&ots=d1RHNT01qr&sig=uKei0tsjSVdOGkSqKaeQTyoM0p8&redir_esc=y#v=onepage&q=nosology&f=false [Consulta: 2020, Mayo 1].

La Sagrada Biblia. (1884). Colombia: Euroamericana.

Labate, B. C. y Bouso, J. C. (2013). Cura cura cuerpecito: reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. [Documento en línea]. Disponible: <https://www.researchgate.net/publication/314403803> [Consulta: 2020, Febrero 15].

Labate, B. C. y Pacheco, G. (2011). The historical origins of santo daime: Academics, adepts, and ideology. En B. C Labate y H. Jungaberie (Eds.). *The internationalization of ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

Landaeta Casanova, R. (2017). *Pintando Caracas con los colores del yagé: La translocalización de los rituales de ayahuasca* [Versión completa en línea]. Trabajo de grado para optar al título de licenciado, Universidad Católica Andrés Bello. Disponible: http://w2.ucab.edu.ve/tl_files/escuela_ciencias_sociales/Trabajo%20de%20Grado/21%20LANDAETA%20Pintando%20Caracas%20con%20los%20colores%20del%20Yage.%20La%20translocalizacion%20de%20rituales%20de%20ayahuasca.%20~1.pdf [Consulta: 2019, Noviembre 20].

Laurell, A. C. (1981). La salud enfermedad como proceso social. *Revista Latinoamericana de Salud* [Revista en línea], 2(1), 7-25. Disponible: https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:gQnJKEWS8NEJ:scholar.google.com/+enfermedad&hl=es&as_sdt=0,5 [Consulta: 2020, Marzo 22].

León Robayo, É. I. (2006, Junio). La posesión de los bienes inmateriales. *Revista de Derecho Privado* [Revista en línea]. Disponible: <https://www.researchgate.net/publication/301498016> [Consulta: 2020, Junio 2].

Ley del Ejercicio de la Medicina (República Bolivariana de Venezuela). (2011, Diciembre 19). [Transcripción en línea]. Disponible: <https://alc.com.ve/wp-content/uploads/2013/10/Ley-del-Ejercicio-de-la-Medicina.pdf> [Consulta: 2020, Junio 14].

Ley del Ejercicio de la Psicología (República de Venezuela). (1978, Septiembre 11). [Transcripción en línea]. Disponible: <https://pandectasdigital.blogspot.com/2017/02/ley-de-ejercicio-de-la-psicologia.html#:~:text=Ley%20de%20Ejercicio%20de%20la%20Psicolog%C3%ADa%2C%20publicada%20en%20la%20Gaceta,11%20de%20septiembre%20de%201978.> [Consulta: 2020, Junio 14].

Ley Orgánica de Drogas (República Bolivariana de Venezuela). (2010, Noviembre 5). [Transcripción en línea]. Disponible: https://www.bancrecer.com.ve/pdf/4_Ley-Organica-de-Drogas.pdf [Consulta: 2020, Abril 5].

Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (República Bolivariana de Venezuela). (2005, Diciembre 27). [Transcripción en línea] Disponible: www.cne.gob.ve/registrocivil/uploads/repoDocs/8d86ab45be0689e387c167f160374a4556690ce0_1293027392.pdf [Consulta: 2020, Febrero 15].

Ley Orgánica de Salud (República de Venezuela). (1998, Noviembre 11). [Transcripción en línea]. Disponible: https://www.derechos.org.ve/pw/wp-content/uploads/ley_organica_salud.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

Liscano, J. (2015). *Espiritualidad y literatura: Una relación tormentosa*. Caracas: CEC).

Loisy, A. (1934). Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?. Barcelona, España: Labor (apud. Hafez Sakabani, B. (2019). Religión: concepto, origen, estudios, clasificaciones y evolución. *Antropología Experimental* [Revista en línea], 19, 297-312. Disponible: http://scholar.google.es/scholar_url?url=https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/download/3776/4630/&hl=es&sa=X&d=836827671747214417&scisig=AAGBfm0lgWaCZCEtUiF090yu0D48ywEylQ&nossl=1&oi=scholar&hist=kJdbS2sAAAAJ:3902822860738836521:AAGBfm0LOXBug3NxxY5aEY6RtpPpJHLIfA [Consulta: 2020, Febrero 09]).

López Castillo, A. (1999). Acerca del derecho de libertad religiosa. *Revista Española de Derecho Constitucional* [Revista en línea], 56, 75-104. Disponible: <https://www.jstor.org/stable/24883253?seq=1> [Consulta: 2020, Abril 5].

Luna, L. E. (1986). Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon [Versión completa en línea]. Doctoral dissertation for the doctor's degree in humanities, University of Stockholm. Disponible:

<https://es.scribd.com/doc/26541421/Vegetalismo-Shamanism-Among-the-Mestizo-Population-of-the-Peruvian-Amazon> [Consulta: 2020, Marzo 25].

Mabit, J. (2004). *Articulación de las medicinas tradicionales y occidentales: El reto de la coherencia*. [Documento en línea]. Centro Takiwasi. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/330449877_Articulacion_de_las_Medicinas_Tradicionales_y_Occidentales_El_Reto_de_la_Coherencia [Consulta: 2020, Abril 5].

Mabit, J. (2010). Aportes terapéuticos de la ayahuasca en los casos de adicción. [Documento en línea]. Centro Takiwasi. Disponible: https://takiwasi.com/docs/arti_esp/articulacion_medicinas.pdf [Consulta: 2020, Febrero 27].

Martínez Zorrilla, D. (2015). Conflictos normativos. En J. L. Fabra Zamora y V. Rodríguez Blanco. *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho: Tomo I*. [Libro en línea]. Disponible: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3796/16.pdf> [Consulta: 2020, Junio 12].

Maybin, S. y Casserly, J. (2020, Enero). Fui abusada sexualmente por un chamán en un retiro de ayahuasca en Perú. *BBC News* [Periódico en línea]. Disponible: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51135244> [Consulta: 2020, Febrero 20].

Mejía Arnal, L. A. (2018). *La determinación del derecho: Control de la casación civil venezolana sobre la determinación y aplicación del derecho, en los conceptos jurídicos no definidos por la ley*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Mercante, M. S. (2013). A ayahuasca e o tratamento da dependencia. *Mana* [Revista en línea], 19(3), 529-558. Disponible: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000300005&lng=en&nrm=iso&tling=pt [Consulta: 2020, Marzo 25].

- Monlau, P. F. (1856). Diccionario etimológico de la lengua castellana. [Libro en línea]. Rivadeneira: Madrid. Disponible: <https://es.scribd.com/document/153966008/Monlau-Pedro-Felipe-Diccionario-Etimologico-de-La-Lengua-Castellana-1856> [Consulta: 2020, Abril 15]
- Montes Guyot, M. A. (1990). Perspectivas de la fitoterapia. *Acta Farmacológica Bonaerense* [Revista en línea], 9(2), 131-138. Disponible: http://www.latamjpharm.org/trabajos/9/2/LAJOP_9_2_4_1_TPMZ6ELAJ9.pdf [Consulta: 2020, Marzo 29].
- Morales, J. (2007). *Filosofía de la religión*. [Libro en línea]. Pamplona, España: Universidad de Navarra. Disponible: https://www.academia.edu/36830779/Filosofia_de_la_religion_jose_morales [Consulta: 2020, Marzo 20].
- Muñoz, I. (1553, Marzo 25). *El Diario de Inés Muñoz*. [Documento en línea]. Disponible: <https://www.historiacocina.com/paises/articulos/peru/ines.htm> [Consulta: 2020, Mayo 20].
- Naciones Unidas. (2003). Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. [Transcripción en línea]. Disponible: <https://ich.unesco.org/es/convención#art2> [Consulta: 2020, Junio 3].
- Navarro, P.E. (2020). Lagunas en el derecho y casos irrelevantes. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* [Revista en línea], 43, 159-187. Disponible: <https://doi.org/10.14198/DOXA2020.43.07> [Consulta: 2020, Junio 2].
- Neira Fernández, E. (2007). Religión y religiones. [Documento en línea]. Universidad de los Andes. Disponible: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/1688> [Consulta: 2020, Abril 15].
- Neville, R. C. (2018). *Defining religion: Essays in philosophy of religion*. [Libro en línea]. New York: SUNY. Disponible:

<http://web.b.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fMTY5NjcxNI9fQU41?sid=657c70f5-2773-46f7-8837-5891189a5fc7@pdc-v-sessmgr02&vid=2&format=EB&rid=4> [Consulta: 2020: Marzo 13].

Neyra-Ontaneda, D. (2017). Psicosis inducida por ayahuasca: reporte de un caso. *Revista de Neuropsiquiatría* [Revista en línea], 80(4), 265-272. Disponible: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-85972017000400006 [Consulta: 2020, Febrero 15].

Nigenda, G. Mora-Flores, G. Aldama-López, S. y Orozco-Núñez, E. (2001). La práctica de la medicina tradicional en América Latina y el Caribe: Dilema entre regulación y tolerancia. *Salud pública de México* [Revista en línea], 43(1), 41-51. Disponible: <https://www.scielosp.org/pdf/spm/2001.v43n1/41-51/es> [Consulta: 2020, Marzo 26].

Novak Talavera, F. (2013). Los criterios para la interpretación de los tratados. *Themis: Revista de Derecho* [Revista en línea], 63, 71-88. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5110708> [Consulta: 2020, Junio 8].

OACDH, OHCHR y OMS. (2008). *El derecho a la salud: Folleto informativo n° 31*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.unscn.org/web/archives_resources/files/Factsheet31sp_1.pdf [Consulta: 2020, Junio 5].

Ogalde Herrera, J. P. (2007). El vatomundo del chamán: Epistemología de la praxis psicotrópica chamánica, *Diálogo Andino*, N°29.

Olaso, L. M. y Casal J. M. (2012). *Curso de introducción al Derecho: Tomo II*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Oliveira Blanco, O. (s.f). El mito de occidente. [Documento en línea]. Departamento de Lenguas Extranjeras. ISP Rafael M. DE Mendive. Disponible:

https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://dialnet.unirioja.es/articulo/6320205.pdf&ved=2ahUKEwjs2f7u0f3oAhvCc98KHYz9AqkQFAAegQIAxAB&usq=AOVvaw1to_N9x86iJgKFC3UyQdGc [Consulta: 2020, Abril 17].

Oliveira Maia, L. (2015). Fig 5. [Imagen en línea]. Disponible: https://www.researchgate.net/figure/A-specimen-of-Banisteriopsis-caapi-cultivated-and-photographed-in-Ibi-na-S-o-Paulo_fig5_286780001 [Consulta: 2020, Junio 7].

Organización de Estados Americanos. (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos* [Documento en línea]. Disponible: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf [Consulta: 2020, Abril 11].

Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. [Documento en línea]. Disponible: <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> [Consulta: 2020, Marzo 30].

Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/cescr_SP.pdf [Consulta: 2020, Marzo 30].

Organización de las Naciones Unidas. (1969). *Convención de Viena sobre el derecho de los tratados*. [Documento en línea]. Disponible: www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/convencion_viena.pdf [Consulta: 2020, Junio 8].

Organización de las Naciones Unidas. (1971). *Convenio sobre sustancias sicotrópicas*. [Documento en línea]. Disponible:

https://www.incb.org/documents/Psychotropics/conventions/convention_1971_es.pdf [Consulta: 2020, Marzo 30].

Organización de las Naciones Unidas. (1972). *Convención única sobre estupefacientes enmendada por el protocolo de 1972*. [Documento en línea] Disponible: https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_es.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

Organización de las Naciones Unidas. (1972). *Convención única sobre estupefacientes enmendada por el protocolo de 1972*. [Documento en línea] Disponible: https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_es.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

Organización de las Naciones Unidas. (1972). *Convención única sobre estupefacientes enmendada por el protocolo de 1972*. [Documento en línea] Disponible: https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_es.pdf [Consulta: 2020, Abril 1].

Organización de las Naciones Unidas. (1985). *Comentarios al convenio sobre sustancias sicotrópicas hecho en Viena el 21 de febrero de 1971*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.incb.org/documents/Psychotropics/conventions/Comentarios_al_convenio_1971-SP.pdf [Consulta: 2020, Abril 5].

Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*. [Documento en línea]. Disponible: <https://undocs.org/es/A/RES/61/295> [Consulta, 2020, Abril 5].

Organización de las Naciones Unidas. (2018). *Listas del Convenio sobre Sustancias Sicotrópicas de 1971, a 11 de noviembre de 2018* [Documento en línea]. Disponible: <https://undocs.org/es/ST/CND/1/Add.2/Rev.4> [Consulta: 2020, Marzo 20].

Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314 [Consulta: 2020, Marzo 20].

Organización Mundial de la Salud. (1994). *Glosario de términos de alcohol y drogas*. [Libro en línea]. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo. Disponible: https://www.who.int/substance_abuse/terminology/lexicon_alcohol_drugs_spanish.pdf [Consulta: 2020, Abril 6].

Organización Mundial de la Salud. (2000). General guidelines for methodologies on research and evaluation of traditional medicine [Documento en línea]. Disponible: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/66783/WHO_EDM_TRM_200_0.1.pdf?sequence=1 [Consulta: 2020, Mayo 1].

Organización Mundial de la Salud. (2006). *Documentos básicos*. [Documento en línea]. Disponible: https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_sp.pdf [Consulta: 2020, Mayo 6].

Ott, J. (1999). Pharmahuasca: Human pharmacology of oral dmt plus harmine. *Journal of Psychoactive Drugs* [Revista en línea], 31(2),171-177. Disponible: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.1999.10471741> [2020, Marzo 11].

Paz, O. (1986). *El arco y la lira*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Perlongher, N. (2004). La religión de la ayahuasca. En L. Herrera y J. Ramos (Comps.), *Droga, cultura y farmacolonialidad: la alteración narcográfica* [Libro en línea] Santiago de Chile: Universidad Central. Disponible: https://www.academia.edu/38510137/Droga_cultura_y_farmacolonialidad_la

[alteración narcográfica. Ed. e intro por Lizardo Herrera y Julio Ramos.pdf](#) [2019, Diciembre 17].

Pollak-Eltz, A. (2001). *La medicina tradicional Venezolana*. [Libro en línea]. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Disponible: https://books.google.co.ve/books/about/La_medicina_tradicional_Venezolana.html?id=ID1yJnjSfL4C&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 2020, Mayo 10].

Radio Ambulante. (2019). *Trece lunas: Partes 1 y 2*. [Audio en línea]. Disponible: <https://radioambulante.org/audio/13-lunas-partes-1-y-2> [Consulta: 2019, Noviembre 20].

Ramírez Zavala, A. L. (2011). Indio/indígena: 1750-1850. *Historia Mexicana*, [Revista en línea], LX(3), 1643-1681. Disponible: <https://www.redalyc.org/pdf/600/60023594007.pdf> [Consulta: 2020, Abril 28].

Ramos Pascua, J. A (2017). Lagunas del derecho y positivismo jurídico: Un examen de la concepción de las lagunas de C. Achourrón y E. Bulygin. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho* [Revista en línea], 40, 49-68. Disponible: <https://doxa.ua.es/article/view/2017-n40-examen-de-la-concepcion-de-las-lagunas-de-c-alchourron-y-e-bulygin> [Consulta: 2020, Junio 3].

Ramos, M. A. (s.f). *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas*. [Libro en línea]. Disponible: https://www.academia.edu/12965795/Nuevo_Diccionario_de_Religiones_Denominaciones_y_Sectas?swp=rr-rw-wc-19122777 [Consulta: 2020, Abril 19].

Real Academia Española. (2020). *Diccionario del español jurídico*. [Página web]. Disponible: <https://dej.rae.es/lema/ratio-legis> [Consulta: 2020, Junio 05].

Real Academia Española. (s.f). *Diccionario de la lengua española* (23.va Ed). [Página web]. Disponible: <https://dle.rae.es/> [Consulta: 2020, Abril 11].

Redacción Judicial. (2019, Julio). Capturan a Édgar Gaitán, el falso taita que resultó violador serial. *El Espectador* [Periódico en línea]. Disponible: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/capturan-edgar-gaitan-el-falso-taita-que-resulto-violador-serial-articulo-871568> [Consulta: 2020, Mayo 22].

Redacción. (2014, Abril). ¿Cuán peligroso es experimentar con ayahuasca o yagé?. *BBC Mundo* [Periódico en línea]. Disponible: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/04/140428_ayahuasca_yage_ritual_chamanico_ip [Consulta: 2019, Diciembre 18].

Rengel Romberg, A. (2016). *Tratado de Derecho Procesal Civil venezolano: Tomo II*. Caracas: Paredes.

República Bolivariana de Venezuela. (2000). *Exposición de motivos de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. [Transcripción en línea]. Disponible: actualidadlaboral.prowebglobal.com/admini/wp-content/uploads/exposicion-motivos-constitucion-venezuela.pdf [Consulta: 2020, Junio 5].

Resolución Viceministerial (Nro. 068-2016-VMPCIC-MC). (2016, Junio 15). República del Perú. [Transcripción en línea]. Disponible: <https://transparencia.cultura.gob.pe/sites/default/files/transparencia/2016/06/resoluciones-del-viceministerio-de-patrimonio-cultural-e-industrias-culturales/rvm068-declararalolicarosdelpuebloshipibo-koniboxetebocomopatrimonioculturaldelanacion.pdf> [Consulta: 2020, Junio 1].

Riba, J. y Barbanoj, M. J. (2011). Pharmacology of ayahuasca: Clinical trials in healthy volunteers. En B. C. Labate y H. Jungaberie (Eds.). *The Internationalization of Ayahuasca*. [Libro en línea]. : Lit. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca [Consulta: 2020, Marzo 28].

Rodríguez Pérez, L. (2012). *Situación jurídica de la ayahuasca (Yagé) en Colombia: Reflexión a partir de tres fuentes primarias*. [Página web].

Disponible: <https://www.bialabate.net/news/situacion-juridica-de-la-ayahuasca-yage-en-colombia> [Consulta: 2020, Febrero 20].

Rojas-Bolívar, D. E. (2014). Ayahuasca: el encuentro de dos paradigmas. *Revista de Neuro-Psiquiatría* [Revista en línea], 77(1), 40-47. Disponible en: https://www.academia.edu/37319327/Ayahuasca_el_encuentro_de_dos_paradigmas._Ayahuasca_the_meeting_of_two_paradigms [Consulta: 2020, Febrero, 17].

Román Díaz, M. (2013). La libertad religiosa. *Revista de Ciencias Jurídicas* [Revista en línea], 132, 13-42. Disponible: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/juridicas/article/view/15233> [Consulta: 2020, Abril 2].

Ronderos Valderrama, J. (2003). Chamanismos, neochamanismos y la medicina tradicional del yagé en el eje cafetero *Cultura y Droga* [Revista en línea], 10, 87-117. Disponible: http://vip.ucaldas.edu.co/culturaydroga/downloads/Culturaydroga10_05.pdf [Consulta, Marzo 15].

Ruiz Ruiz, R. (2012). La distinción entre reglas y principios y sus implicaciones en la aplicación del derecho. *Derecho y Realidad* [Revista en línea], 20, 143-166. Disponible: https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/4860 [Consulta: 2020 Junio 7].

Ryszard Kosmider, M. (2018). El contenido jurídico del concepto del libre desarrollo de la personalidad con referencia especial a los sistemas constitucionales alemán y español. *Revista de Derecho UNED* [Revista en línea], 23. Disponible: <http://revistas.uned.es/index.php/RDUNED/article/view/24038> [Consulta: 2020, Junio 6].

Sánchez, C. y Bouso, J. C. (2015). Ayahuasca: De la Amazonía a la aleda global. *Informe sobre políticas de drogas* [Publicación periódica en línea], 43. Disponible: https://www.tni.org/files/publication-downloads/dpb_43_spanish_web_19122015.pdf [Consulta: 2020, Febrero 15].

Santos, R. G. dos. Grasa, E. Valle, M. Ballester, M. R. Bouso, J. C. Nomededéu, J. F. Homs, R. Barbanoj, M. J. y Riba, J. (2011). Pharmacology of ayahuasca in two repeated doses. *Psychopharmacology* [Revista en línea], 219, 1039-1053. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/51571980_Pharmacology_of_ayahuasca_administered_in_two_repeated_doses [Consulta: 2020, Febrero 17].

Schopf Olea, A. (2017). Las buenas costumbres en el derecho privado. En A. Schopf Olea y J. C. Marín González. *Lo público y lo privado en el derecho: Estudios en homenaje al profesor Enrique Barros Bourie*. [Libro en línea]. Santiago de Chile: Thomson Reuters. Disponible: https://www.academia.edu/33910424/Las_buenas_costumbres_en_el_derecho_privado [Consulta: 2020, Junio 7].

Schwabe, J. (2009). *Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán. Extractos de las sentencias más relevantes compiladas por Jürgen Schwabe*. [Libro en línea]. México, DF: Konrad Adenaur Stiftung. Disponible: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=0a66a4a6-1683-a992-ac69-28a29908d6aa&groupId=252038 [Consulta: 2020, Junio 7].

Scuro, J. (2018). (Neo)chamanismo: Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. *Horizontes Antropológicos* [Revista en línea], 51, 259-288. Disponible: <http://journals.openedition.org/horizontes/2258> [Consulta: 2020, Febrero 08].

Scuro, J. y Apud, I. (2015). Aportes para un debate sobre la regulación de la ayahuasca en el Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en*

Uruguay [Revista en línea], 13, 35-49. Disponible: https://www.researchgate.net/publication/317473884_Aportes_para_un_debate_sobre_la_regulacion_de_la_ayahuasca_en_el_Uruguay [Consulta: 2020, Febrero 15].

Segura Ortega, M. [1989]. El problema de las lagunas del derecho. *Anuario de filosofía del Derecho* IV. p. 285-312. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1985307> [Consulta: 2020, Mayo 20].

Serrano, S. (2006, Enero 21). Indio e indígena. *El País*, [Periódico en línea]. Disponible: https://elpais.com/diario/2006/01/22/opinion/1137884409_850215.html [Consulta: 2020, Abril 1].

Solís Zepeda, M. L. y Fontanille, J. (2012). El sosiego ritual. *Tópicos del seminario* [Revista en línea], 27, 15-34. Disponible: <http://www.scielo.org.mx/pdf/tods/n27/n27a2.pdf> [Consulta: 2020, Febrero 25].

Somocurcio Vilchez, J. G. (2013). La atención primaria de la salud. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* [Revista en línea], 30(2), 171-172. Disponible: <http://www.scielo.org.pe/pdf/rins/v30n2/a01v30n2.pdf> [Consulta: 2020, Mayo 11].

Sussman, S. y Ames, S. L. (2001). *The social psychology of drug abuse*. [Libro en línea] Buckingham: Open University. Disponible: https://www.researchgate.net/profile/Steve_Sussman/publication/266497797_The_social_psychology_of_drug_abuse/links/546050ce0cf2c1a63bfdc588.pdf [Consulta: 2020, Marzo 03].

Telesur. (2017). Yopo, medicina tradicional de la etnia Piaroa. [Video en línea]. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=gCzUmkJNOuI> [Consulta: 2020, Mayo 18].

Tomazzoni, M. I. Bonato Negrelle, R. R. y Centa, M. L. (2006). Fitoterapia popular: A busca instrumental enquanto prática terapêutica. *Texto Contexto Enfermagem* [Revista en línea], 15(1), 115-121. Disponible: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-07072006000100014&script=sci_arttext&tlng= [Consulta: 2020, Marzo 26].

Torres, M. C. (2019). *Probable prehistoria: Rastreado los orígenes de la ayahuasca, el yagé y bebidas análogas*. [Documento en línea] Disponible: https://www.researchgate.net/publication/333260596_Probable_Prehistoria_Rastreado_los_origenes_de_la_ayahuasca_el_yage_y_bebidas_analogas [Consulta: 2020, Mayo 31].

Tribunal Supremo de Justicia, Sala Constitucional, sentencia n°1431 (14-07-2008). *Caso Yolima Pérez Carreño*. Disponible: <http://historico.tsj.gob.ve/decisiones/scon/agosto/1431-140808-07-1121.HTM> [Consulta: 2020, Junio 5].

Tribunal Supremo de Justicia, Sala Constitucional, sentencia n°1566 (04-12-2012). *Caso Gilberto Rúa vs. Diarios El Progreso y El Luchador*. Disponible: historico.tsj.gob.ve/decisiones/scon/diciembre/1566-41212-2012-07-0781.HTML [Consulta: 2020, Junio 5].

Trujillo Trujillo, E. Frausin Bustamante, G. G. Correa Múnera, M. A. y Trujillo Calderón, W. F. (2010). El uso de la ayahuasca en la amazonia. *Ingenierías & Amazonia* 3(1), 151-163. Disponible: <http://www.udla.edu.co/revistas/index.php/ingenierias-y-amazonia/article/view/79> [Consulta 2020, Febrero 15].

Vargas Llovera, M. D. (2000). Los nuevos movimientos religiosos y las sectas: Conceptos, definiciones y situación actual. *Antropológicas* [Revista en línea], 4, 46-54. Disponible: <https://core.ac.uk/download/pdf/61005718.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 16].

Vergara Quintero, M. C. (2007). Tres concepciones históricas del proceso salud-enfermedad. *Hacia la Promoción de la Salud* [Revista en línea], 12, 41-50. _Disponible: www.scielo.org.co/pdf/hpsal/v12n1/v12n1a03.pdf [Consulta: 2020, Marzo 20].

Vicente Ávila, F. J. (2017). *Las lagunas del Derecho* [Versión completa en línea]. Trabajo de fin de grado, Universidad de Salamanca. Disponible: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/132775/TG_VicenteAvila_Lagunas.pdf?sequence=1 [Consulta 2020, Abril 25].

Villalobos Badilla, K. J. (2012). *El derecho humano al libre desarrollo de la personalidad*. [Versión completa en línea]. Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Derecho, Universidad de Costa Rica. Disponible: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r31089.pdf> [Consulta: 2020, Junio 7].

Viniegra-Velázquez, L. (2008). La historia cultural de la enfermedad. *Revista de Investigación Clínica* [Revista en línea], 60(6), 527-544. Disponible: <https://www.medigraphic.com/pdfs/revinvcli/nn-2008/nn086j.pdf> [Consulta: 2020, Marzo 22].

Winkelman, M. (2005). Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs* [Revista en línea], 37(2), 209-218. Disponible: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?vid=0&sid=44ed58c2-121c-469f-b5db-0f98ea9ee3c9%40sessionmgr4007&bdata=Jmxhbm9ZXMmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl> [Consulta: 2020, Marzo 14].

Winkelman, M. (2005). Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs* [Revista en línea], 37(2), 209-218. Disponible: [http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?vid=0&sid=44ed58c2-121c-469f-b5db-](http://web.a.ebscohost.com/ehost/detail/detail?vid=0&sid=44ed58c2-121c-469f-b5db-0f98ea9ee3c9%40sessionmgr4007&bdata=Jmxhbm9ZXMmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl)

[0f98ea9ee3c9%40sessionmgr4007&bdata=Jmxhbmc9ZXMmc2l0ZT1laG9zdC1saXZI](https://www.academia.edu/4165456/Shamanism_and_the_Origins_of_Spirituality_and_Ritual_Healing) [Consulta: 2020, Marzo 14].

Winkelman, M. (2009). Shamanism and the origins of spirituality and ritual healing. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* [Revista en línea], 3(4), 458-489. Disponible: https://www.academia.edu/4165456/Shamanism_and_the_Origins_of_Spirituality_and_Ritual_Healing [Consulta: 2020, Enero 15].

Wolff, T. J. (2020). *The Touristic Use of Ayahuasca In Peru: Expectations, Experiencies, Meanings and Subjective Effects*. [Libro en línea]. Springer: Germany. Disponible: [https://books.google.co.ve/books?id=kSzPDwAAQBAJ&pg=PA11&lpg=PA11&dq=Wolff,+T.+J.+\(2020\).+Ayahuasca+tourism.+Sozialwissenschaftliche+Gesundheitsforschung&source=bl&ots=2dR0Sh66dE&sig=ACfU3U0rEjXQVsAhLAVILS9HZ4HIn_c2tA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwih6pLgplzqAhURmeAKHRonC20Q6AEwAXoECAoQAQ#v=onepage&q=Wolff%2C%20T.%20J.%20\(2020\).%20Ayahuasca%20tourism.%20Sozialwissenschaftliche%20Gesundheit+sfschung&f=false](https://books.google.co.ve/books?id=kSzPDwAAQBAJ&pg=PA11&lpg=PA11&dq=Wolff,+T.+J.+(2020).+Ayahuasca+tourism.+Sozialwissenschaftliche+Gesundheitsforschung&source=bl&ots=2dR0Sh66dE&sig=ACfU3U0rEjXQVsAhLAVILS9HZ4HIn_c2tA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwih6pLgplzqAhURmeAKHRonC20Q6AEwAXoECAoQAQ#v=onepage&q=Wolff%2C%20T.%20J.%20(2020).%20Ayahuasca%20tourism.%20Sozialwissenschaftliche%20Gesundheit+sfschung&f=false) [Consulta: 2020, Junio 13].

Yaden, D. B. Anderson, D. E. Gomes Mattar, M. y Newberg, A. B. (2015). Psychoactive stimulation and psychoactive substances: Conceptual and ethical considerations. En J. H. Ellens y T. B Roberts (Eds.). *The Psychedelic Policy Quagmire: Health, Law, Freedom and Society*. [Libro en línea]. Santa Barbara: Praeger. Disponible: https://books.google.co.ve/books?hl=es&lr=&id=FK1mCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA219&dq=Difference+between+psychoactive+and+psychedelic&ots=mtLfxCPpzd&sig=g9zzvkZ1cwSNp5XT6eYS6xZdLEI&redir_esc=y#v=onepage&q=Difference%20between%20psychoactive%20and%20psychedelic&f=false [Consulta: 2020, Marzo 5].