

Drogas psicoactivas ancestrales en Ecuador: entre las luchas simbólicas y la apropiación cultural

Ancient psychoactive drugs in Ecuador: between symbolic struggles and cultural appropriation

Recibido: 29/08/2023 Aprobado: 23/11/2023

Elena Burgaleta

Universidad Técnica de Cotopaxi (Ecuador)

<http://orcid.org/0000-0002-9413-7299>

Lilia Arias Medina

Universidad Técnica de Cotopaxi (Ecuador)

<https://orcid.org/0000-0002-9800-0724>

Magaly Benalcázar

Universidad Técnica de Cotopaxi (Ecuador)

<http://orcid.org/0000-0002-0467-29897>

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli45.5376>

Resumen

El presente artículo aborda la problemática del cultivo y uso de drogas psicoactivas en el contexto de las comunidades indígenas del Ecuador. En este sentido, propone analizar, desde el enfoque de los campos sociales y las luchas simbólicas, cómo las drogas psicoactivas son un capital eficiente para el Estado y para el mercado, concretamente para la industria del turismo psicodélico. La reformulación de este patrimonio cultural como producto de consumo y su progresiva mercantilización a través de las lógicas posmodernas vinculadas a prácticas místicas se traduce en una apropiación cultural de elementos y prácticas sagradas. Desde los medios de comunicación se muestra dos escenarios opuestos: el Estado con un discurso sancionador y prohibicionista y los pueblos y nacionalidades indígenas defendiendo el carácter sagrado y las propiedades médico terapéuticas de estas sustancias. Metodológicamente, esta investigación parte de estos conceptos revisando las políticas nacionales e internacionales sobre drogas, a partir de la información levantada en estudios previos, normativa, discursos académicos e institucionales, orientándolos hacia una reflexión crítica que permita generar nuevas propuestas sobre la regularización y protección cultural del uso y consumo de drogas psicoactivas ancestrales en Ecuador.

Palabras clave Capital eficiente, turismo psicodélico, guerra contra la droga, neochamanismo.

Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se hacen cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Abstract

This article focuses the issue of cultivation and use of psychoactive drugs in the context of indigenous communities in Ecuador. In this regard, it proposes to analyze, from the perspective of social fields and symbolic struggles, how psychoactive drugs are an efficient capital for the State and the market, specifically for the psychedelic tourism industry. The redefinition of this cultural heritage as a consumer product and its progressive adjustment to postmodernisms linked to mystical practices, translates into a cultural appropriation of sacred elements and practices. The media portrays two opposing scenarios: the State with a punitive and prohibitionist discourse, and the indigenous peoples and nationalities defending the sacred nature and therapeutic properties of these substances. Methodologically, the following concepts headed in this research are national and international drug policies based on information gathered from previous studies, regulations, academic and institutional discourses, aiming to generate a critical reflection that allows for new proposals on the regulation and cultural protection of the use and consumption of ancestral psychoactive drugs in Ecuador.

Keywords Efficient capital, psychedelic tourism, war on drugs, neoshamanism.

La droga: luchas por el dominio del capital eficiente

El actual discurso político fundamentado en «la lucha contra las drogas» no deja de ser un campo de disputas que, tal y como definen Bourdieu y Wacquant (1992), consta de un conjunto de relaciones de fuerza entre agentes e instituciones por el dominio y monopolio de un tipo de capital eficiente. Se trata, por tanto, de un espacio de juego que requiere de jugadores dispuestos a participar, que creen en las inversiones y recompensas, que están dotados de un conjunto de disposiciones, que a la vez implican la propensión y la capacidad de entrar en el juego y de luchar por las apuestas y compromisos que allí se establecen (Gutiérrez, 1997). Cada campo se constituye así, como un espacio de conflicto entre jugadores enfrentados por los bienes que este facilita (Bourdieu, 1980).

El discurso actual sobre las drogas se caracteriza, tal y como señala Sánchez Dromundo (2007), por relaciones de alianza entre miembros para obtener el máximo beneficio respecto a mejorar sus posiciones y excluir a otros grupos. Se trata de un campo de lucha, conformado por productores, consumidores, distribuidores de un bien e instancias legitimadoras y reguladoras, cuyas características, reglas y conformación, varían de acuerdo con su historia y relación con el campo de poder.

El complejo sociocultural de los elementos morales, económicos, biológicos, éticos y estéticos que comprende la droga actúa como catalizador simbólico que los grupos de interés e instituciones tratan de dominar en beneficio de sus intereses (Recio Adrados, 1997). En este sentido, el campo de las drogas en general y, en particular las drogas psicoactivas relacionadas con la ancestralidad, está conformado por una serie de jugadores: instituciones estatales y organizaciones internacionales, multinacionales farmacéuticas y empresas de turismo enteógeno que pugnan por el control y monopolio de ese campo con el fin de maximizar este capital eficiente.

Desde los discursos oficiales de los Estados, la noción «droga» equivale a sustancia ilícita que, en sí misma, tiene la capacidad de corromper y degenerar al individuo. En este discurso satanizador, la droga se concibe como una epidemia sinónimo de «drogadicción», ajena al individuo, un «demonio transformador de adentro hacia afuera, efervesciendo las personalidades, creando una extraña manipulación hacia los comportamientos, todos degenerados, aberrantes, malos» (Aristizábal Gómez, Gómez García y Gaviria Giraldo, 2011, p. 284). Esta noción de droga ilícita como inherentemente peligrosa nace desde el *determinismo farmacológico* (Levine, 1997).

Este proceso de demonización ha ido conformando, tal y como señalan Muñoz Robles y Rojas Jara (2019) en su análisis del campo de las drogas, un *habitus científico* que ha generado una construcción conceptual de las drogas en términos de *doxa científica* que impone un monopolio de autoridad, combinando los discursos biomédicos, morales y jurídicos necesarios para la conformación del actual sistema prohibicionista. Tal como lo explica el propio Bourdieu (1999): «El universo ‘puro’ de la ciencia más ‘pura’ es un campo social como otro, con sus relaciones de fuerza, sus monopolios, sus luchas y sus estrategias, sus intereses y sus ganancias, pero donde todas estas invariancias revisten formas específicas» (p. 129). Las verdades científicas son, por tanto, producto de una historia que hay que buscar en la razón y que reposa en el postulado de la verdad del producto, en este caso la verdad científica.

Desde un punto de vista *foucaultiano* el campo de las drogas entrecruza numerosos espacios del poder-saber. La inserción de un saber científico en el ámbito penal implica, según Foucault (1975), un cambio en la forma como el cuerpo se ve atravesado por las relaciones de poder. Esta relación entre el poder y el saber, eliminando cualquier supuesto de neutralidad objetiva del conocimiento científico, se traduce en un producto del poder condicionado a una serie de intereses. De esta manera, los individuos asumen estas estructuras de poder desde la subjetividad, reproduciendo los discursos de reforzamiento del dominio como algo natural, siendo simultáneamente objeto e instrumento del engranaje discursivo del poder.

En definitiva, la construcción del problema de la droga se ha estructurado, siguiendo la propuesta de Recio Adrados (1997) en torno a dos modelos dominantes hegemónicos interdisciplinarios que interactúan en el campo científico. Por una parte, el discurso crimina-

lizador entrado en el castigo o la cuestión penal; y por otra, el discurso de la enfermedad enfocado en la patologización. Ambos modelos confluyen y se retroalimentan en un discurso pretendidamente moralizante en torno a la exaltación punitiva para presentarse a la sociedad como adalides de la justicia en una guerra contra la delincuencia y la adicción.

Las guerras del Estado contra las drogas

La necesidad de una defensa constante contra las drogas motiva un deseo de poder que, tal y como exponen Aristizábal Gómez, Gómez García y Gaviria Giraldo (2011), se expresa en el desarrollo de todo un aparato fundamentado en la tesis hobbesiana de la «guerra de todos contra todos»:

Un deseo de control social, ideológico, sentimental, sumado a un gusto por el prohibir, encarcelar y crear un aparato leviatanesco militar-estatal, una especie de placer erótico por el poder y en el poder; finalmente, existe una capacidad sorprendente de olvido histórico por parte de los propios pueblos, en su propia historia. (p. 287)

Históricamente, los Estados han generado una confusión intencional sobre la permisividad o la prohibición de drogas o la legalización de sustancias que estaban prohibidas. En un breve repaso sobre los conflictos históricos relacionados con drogas, Bayce (2012) muestra la hipocresía moral y corrupta que subyace tras estas «guerras». Por ejemplo, en el siglo XVIII, durante las reducciones de los guaraníes en Paraguay por parte de los jesuitas, se prohibió la yerba mate o «hierba del diablo», que alejaba a los individuos de la vida racional; pero cuando se dieron cuenta de su demanda real fueron los propios jesuitas quienes se convirtieron en los primeros exportadores de la yerba mate.

Otro ejemplo evidente es la guerra de Estados Unidos contra la marihuana, iniciada con la Ley Federal de 1937, que se extendió

hasta la represión de los hippies en California, durante el gobierno de Reagan en los setenta. Paradójicamente, en la década de los noventa, Estados Unidos pasó a ser el primer consumidor mundial de marihuana:

Haz lo que yo digo y no lo que yo hago. Hay antecedentes muy antiguos de esta duplicidad fundamentalista moral retórico-corrupto práctico, y, como vemos, en 'drogas' se remonta al menos al siglo XIX, con continuidades en el XX, anteriores a nuestro ingreso en ese siniestro mundo. (Bayce, 2012, p. 80)

En definitiva, tal y como evidencia el informe del Instituto Nacional de abuso de Drogas de Estados Unidos (NIDA, 1990) la criminalidad y corrupción producto de la prohibición de las drogas es mucho mayor que la generada por su consumo. Además, conviene añadir que las políticas internacionales, cada vez más punitivas, han subordinado las posibles políticas nacionales en relación con la regulación.

En el caso de Latinoamérica, el debate sobre las drogas está atravesado por los tratados internacional de fiscalización emanados de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), lo cual dificulta su despenalización y regulación (Rosinfeld, 2013).

Ecuador ha seguido una dirección similar, la actual ley vigente de sustancias estupefacientes y psicotrópicas, conocida como Ley 108, fue resultado de presiones internacionales, concretamente de los tratados de la Organización de Estados Americanos (OEA) que, con un enfoque sancionador, define la problemática de las drogas desde una perspectiva de orden público. El resultado en Ecuador, tal y como recoge Edwards (2010), se traduce en una legislación punitiva que deriva en sanciones desproporcionadas que vulneran el debido proceso y los derechos constitucionales.

Medicina tradicional ancestral en Ecuador

En el año 1934 Ecuador ratificó la Convención de las Naciones Unidas sobre el opio de 1925. Esta política fue adoptada, tal y como señala Bonilla (1991), como resultado del ambiente internacional y no de la realidad de la población ecuatoriana, ya que en ese momento las drogas no suponían un problema para la nación. Desde este momento hasta la actualidad las políticas en Ecuador han venido marcadas por las imposiciones de la política de guerra contra las drogas de Estados Unidos.

Actualmente, la Ley Orgánica de Salud de Ecuador, en el artículo 51, prohíbe explícitamente el consumo recreativo o voluntario de las sustancias psicotrópicas:

Art. 51.- Está prohibido la producción, comercialización, distribución y consumo de estupefacientes y psicotrópicos y otras sustancias adictivas, salvo el uso terapéutico y bajo prescripción médica, que serán controlados por la autoridad sanitaria nacional, de acuerdo con lo establecido en la legislación pertinente (Ley Orgánica de Salud, 2015).

Por otro lado, la Constitución de 2008 en el epígrafe 12 del artículo 57, reconoce la medicina tradicional dentro del sistema de salud y el respeto a los conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas:

Art. 57. Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistema (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Esta contradicción en las disposiciones jurídicas presenta, siguiendo el estudio de Karina Marianela Ruiz Abril et al. (2023), dos escenarios. Por una parte, el derecho de pueblos y nacionalidades a cultivar coca, cannabis o ayahuasca para extraer sustancias cuyos principios activos pueden ser utilizados en la producción de sustancias estupefacientes y psicotrópicas. Por otra parte, un escenario fundamentado en la prohibición del cultivo de plantas sujetas a fiscalización, tal y como establece el artículo 222 del Código Orgánico Integral Penal (COIP):

Siembra o cultivo. La persona que siembre, cultive o coseche plantas para extraer sustancias que por sí mismas o por cuyos principios activos van a ser utilizadas en la producción de sustancias estupefacientes y psicotrópicas, con fines de comercialización, será sancionada con pena privativa de libertad de uno a tres años (Código Orgánico Integral Penal, 2021)

Nos encontramos, por lo tanto, con la posibilidad de que los derechos constitucionales de los pueblos y nacionalidad sean vulnerados si se aplica la prohibición de cultivos sujetos a fiscalización establecida en el COIP.

Además, no hay que olvidar que al hablar del cultivo y consumo de plantas psicoactivas en el contexto de los pueblos y nacionalidades se está haciendo referencia a prácticas ancestrales de la medicina tradicional definida por el Código de Ética de la medicina ancestral-tradicional de las nacionalidades y pueblos del Ecuador como «Un sistema integral que se orienta a través de sus propios principios que fundamentan lo que se entiende por salud y enfermedad, estructuran la manera de diferenciar las enfermedades y establecen su racionalidad para actuar curando y sanando y hacen funcionales sus diagnósticos, terapias y tratamientos» (Dirección Nacional de Salud Intercultural, 2020, p. 22).

En esta línea, La Organización Mundial de la Salud (OMS) define la medicina tradicional

como «la suma total de los conocimientos, capacidades y prácticas basados en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, bien sean explicables o no, utilizadas para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales» (OMS, 2013, p. 15). Asimismo, algunos estudios sobre el uso de la medicina tradicional, como el de Herrera-López, Ávila Lareal y Pachucho-Flores (2021), aseguran que en torno 70% de la población de Latinoamérica recurre a la medicina ancestral, especialmente en naciones como Ecuador, Argentina y Bolivia, que buscan construir y regular una nación inclusiva.

En el caso de Ecuador, el Código de Ética de la medicina ancestral-tradicional de las nacionalidades y pueblos indígenas establece cuatro formas para aprender medicina ancestral-tradicional: 1. Aquellos que nacen con el don: los cuales son hombres y mujeres que tienen algo dado por la naturaleza, que propicia en hombres y mujeres capacidades para velar por el bienestar y salud corporal de la comunidad. 2. Herencia ancestral: son personas que fortalecen la inclinación por la medicina ancestral-tradicional, llevando la trayectoria de algún familiar, se transmiten de generación en generación. 3. Llamados por la madre naturaleza: Son aquellos que aprenden medicina y espiritualidad ancestral, luego de pasar por experiencias de vida. 4. Aprendizaje por vocación: Se aprende la medicina ancestral-tradicional por gusto personal siendo guiados por una persona sabia de la medicina (Dirección Nacional de Salud Intercultural, 2020, p. 25).

Actualmente en Ecuador se debaten las diversas reformas a los artículos de la Constitución con un enfoque que parte del reconocimiento de la existencia de diversas opciones y modelos de atención en salud, con el fin de incluir dentro del sistema de salud los conocimientos y las prácticas que han usado los pueblos indígenas a través del tiempo conside-

rando que se trata de un pueblo multiétnico y pluricultural (Romero-Tapias et al., 2022). Tal y como muestran los resultados de la investigación realizada por Gallegos-Zurita (2017), más de un 80% de la población ecuatoriana utiliza habitualmente la medicina tradicional para cuidar su salud básica y su bienestar, especialmente las plantas medicinales como principal fuente de terapia.

Entre las posibles razones del uso de la medicina ancestral, es que esta suele ser más económica que la medicina occidental y, en el caso de las comunidades indígenas, se percibe más cercana a la cosmovisión en la que han desarrollado su vida. Los problemas de salud comúnmente tratados con plantas medicinales incluyen infecciones renales y estomacales, dolores de cabeza, insomnio, influenza y afecciones en el sistema nervioso; utilizando muchas familias de plantas diferentes entre ellas: *Asteraceae*, *Rubiaceae*, *Myrtaceae* y *Apiaceae*. El conocimiento de la etnofarmacocinética se transmite por vía oral de generación en generación, especialmente en las zonas rurales y principalmente entre las mujeres (Mendoza, Reyes, Gutiérrez & Posada, 2015).

El uso de plantas tradicionales, de las que se derivan sustancias psicoactivas, tiene un significado en los diversos pueblos indígenas, cultos mágico-religiosos y actividades médico-terapéuticas. Las plantas psicoactivas han servido para contactar con los dioses, diagnosticar o curar enfermedades, evaluar o resolver problemas, incorporar fuerza física o simplemente para relajar y desarrollar actividades recreativas (Kvist, 2006).

Profundamente vinculada al uso y consumo de plantas psicoactivas se encuentra la figura del chamán. Las características mundiales y especialmente precolombinas de los chamanes son, siguiendo la propuesta de Quirce-Balma (2010), las siguientes: (a) adivinación y magia de climas y agricultura, (b) contacto con el mundo de los ancestros, (c) magia de la cace-

ría, (d) herbología y medicina indígena o nativa, (e) rituales, ritos, oraciones y sacrificios para atraer la lluvia y el buen tiempo y echar el mal tiempo de la agricultura, (f) el uso de diseños que contienen los cuatro puntos cardinales y un centro.

En Ecuador, una de las plantas psicoactivas más populares es la ayahuasca o yagüé, que crece en la región amazónica (Marín Gutiérrez, Allen-Perkins Avendaño & Hinojosa Becerra, 2015). Es en parte *Banisteriopsis caapi* mezclado y cocido con la planta conocida con el nombre botánico de *Psychotria viridis*. La base de su efecto enteogénico es la dimetiltriptamina o DMT y la harmalina. La harmalina procede del *Banisteriopsis caapi* y el DMT viene de la *Psychotria*. Una de las características de la ayahuasca es la intensidad y duración de la experiencia alucinatoria (Quirce-Balma, 2010).

A principios del siglo XX, el antropólogo y etnobotánico austriaco Blasius Paul Reko publicó un trabajo de investigación sobre la clasificación y uso de psicodélicos como ololuhqui, toloache, peyote y otras plantas medicinales utilizadas por grupos indígenas como los aztecas y los zapotecas (Rojas Sosa, 2016). Sin embargo, las actividades turísticas inducidas por la psicodelia comenzarían después de la construcción de aeropuertos internacionales e instalaciones turísticas durante las décadas de 1950 y 1960, lo que permitió la llegada masiva de visitantes internacionales a las principales ciudades latinoamericanas y, posteriormente, a algunas de sus comunidades indígenas y campesinas, donde aún se mantienen antiguas tradiciones chamánicas a pesar de un arduo proceso de colonización (Laure Vidriales & Hannon Oviés, 2018).

El turismo vinculado a experiencias mágico-religiosas y consumo de sustancias psicodélicas nace en el caso de Ecuador en el marco del turismo comunitario. Este tipo de turismo surgió como respuesta al boom de las grandes empresas turísticas que se expandieron en el

país desde finales de los setenta hasta la actualidad. Es, asimismo, resultado de las protestas sociales de los setenta, cuando las comunidades indígenas campesinas propusieron cambios en sus estructuras organizativas buscando oportunidades para integrarse al tejido del llamado «desarrollo» (Cabanilla, 2015).

En 1990 se creó la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador (FEPTCE), una organización sin ánimo de lucro que concentraba a diversas iniciativas comunitarias de turismo en las regiones Costa, Sierra y Amazonía del país. En 2002 el Ministerio de Turismo impulsó la Ley N.º 97 de Turismo que, entre otros puntos, promovía la participación indígena y campesina, con su cultura y sus tradiciones, preservando su identidad y protegiendo su ecosistema. En 2010, mediante el Acuerdo Ministerial 16, se aprobó el Reglamento para los Centros Turísticos Comunitarios y la emisión del Certificado de Registro para Centros Turísticos Comunitarios. Si bien este escenario podría parecer una oportunidad para las comunidades indígenas y un modelo a seguir por otras experiencias en la región, esta iniciativa, como explica García Palacios (2015), más bien se convirtió en un espacio tan disputado y tan amplio de debate, que no dio respuesta a la defensa de las prácticas definidas, ni lógicas, ni claras con respecto al cómo y el porqué de un proceso de cambio socioeconómico, sino a muchas lógicas, con frecuencia contrapuestas.

Según Cabanilla (2015), el proceso de implementación del turismo comunitario ha permitido una rápida mercantilización de varios elementos de la vida sociocultural de las comunidades indígenas. En particular, respecto al turismo místico o enteógeno, que inicialmente se estableció como un recurso turístico, que devino en un producto de mercantilización de la vida sociocultural y la cosmovisión de las comunidades indígenas.

Turismo místico y experiencias psicodélicas

El concepto «enteógeno», tanto en forma de sustantivo como de adjetivo, está relacionado con las categorías como «alucinógenos» o «psicodélicos». Para Fericgla (1999), se trata de una definición científica inadecuada ya que, con sus connotaciones negativas de psicosis y alucinación hace referencia al consumo de narcóticos en ámbitos marginales en vez de a una práctica cultural, especialmente desarrollada en los pueblos indígenas. Además, el auge de la búsqueda de experiencias psicodélicas a través del turismo místico responde a una búsqueda del éxtasis religioso o espiritual y supone el uso de enteógenos ancestrales adaptados a las modernas sociedades industrializadas.

Concretamente, durante la pandemia del covid-19, la búsqueda de la espiritualidad para ayudar a la mejora y protección de la salud fue un aliado. En su investigación sobre las motivaciones de los turistas espirituales, Alves Borges et al. (2022) señalan que la mayoría de estos consumidores buscaban en su experiencia tranquilidad, gratitud, conexión espiritual y con la naturaleza como manifestación de lo divino.

Este retorno a la naturaleza no es exclusivo del turismo místico. Como explica Alberto del Campo Tejedor (2019), este tipo de actividades adquieren una singular significación en el contexto latinoamericano donde el indio es el «buen salvaje» porque vive en la naturaleza. De esta manera se rompe la lógica binaria occidental naturaleza-cultura dando lugar a una versión simplificada, donde todos los indígenas tienen una relación armónica con la Pachamama.

Este interés progresivo del sujeto contemporáneo por las plantas psicoactivas responde, según Mardones et al. (2019), a la necesidad de encontrar espacios transitorios en el contexto de una sociedad que constriñe la existencia a través de la búsqueda de retos y vivencias extremas como una estrategia para romper con la rutina cotidiana. Por esta ra-

zón, el consumo de estas sustancias en espacios estructurados y guiados como instancias de ceremonias curativas entrega la sensación de transformación del sujeto.

En el contexto de la sociedad neoliberal, estos espacios de experimentación que ofrece el mercado proponen soluciones a la gestión del malestar del individuo negando que esta situación sea generada por la misma sociedad de consumo. En definitiva, este tipo de terapias contribuyen más bien al engrandecimiento del yo y no a un verdadero cambio social de orden colectivo. Además, al perder o desprenderse de referentes religiosos, los turistas místicos apelan a las experiencias espirituales para complementar el vacío: «Los enormes grados de dependencia hacia las redes sociales han provocado que la vida de los seres humanos quede moldeada a socializaciones llenas de ‘clics’» (Canaza-Choque, 2018, p. 243).

Por otro lado, algunos autores consideran relevante distinguir entre el turista espiritual y el turista religioso (Haq & Jackson, 2009; Gamboa, 2016; Pinto Bastos, 2017). Consideran que el turista espiritual es aquel que visita un lugar determinado fuera de su entorno cotidiano, con la intención de crecimiento espiritual; sin compulsión religiosa manifiesta, pero dentro del contexto divino. Ana Paula Pinto Bastos (2017) explica que este tipo de viajero espiritual incluso rechaza llamarse «turista religioso». La diferencia es que el turista religioso visita lugares sagrados, para participar o asistir a ceremonias religiosas y peregrinar para cumplir deberes religiosos.

Según del Campo Tejedor (2019) el turista espiritual tiende a ser de mente abierta, no dogmático, interesado en experiencias consideradas exóticas y extravagantes de las culturas minoritarias, y con una clara vocación de búsqueda introspectiva, que los lleva a interesarse por distintos tipos de «espiritualidad indígena» y viajes espirituales a través de be-

bidat rituales, como ejemplo el cactus San Pedro, el peyote o la ayahuasca.

El denominado «turismo espiritual», también conocido como «turismo de ayahuasca», se ha constituido en las dos últimas décadas en una tendencia emergente en Ecuador, especialmente en la región amazónica, e involucra a multitud de turistas al año. La mayoría de los lugares que ofertan rituales donde se ingiere la ayahuasca se promocionan a través de agencias de viajes. Al ingresar a Google, se puede encontrar una larga lista de agencias que trabajan en *tours*, con paquetes especialmente diseñados para el gusto y los requerimientos de los turistas occidentales. Esta práctica prioriza los elementos espectaculares y exóticos (puesta en escena, accesorios, oraciones o cánticos) y vacía de sentido a la ritualidad originaria de las comunidades.

En Latinoamérica el turismo espiritual o místico se ha vinculado con el etnoturismo, enfocado, a su vez, en un público internacional que busca experiencias cercanas a comunidades indígenas asociadas al salvajismo primitivo (Basset, 2010). No se trata de tanto de la valoración y reconocimiento de la cultura de los pueblos y nacionalidades indígenas, sino más bien de un producto del mercado construido desde un imaginario del orgulloso indio precolombino. En este contexto, Del Campo Tejedor (2019) presenta la construcción social de dos tipos de indígenas en Latinoamérica: «Así, habría básicamente dos tipos de indios valorados: el amazónico, vinculado más al salvajismo y una naturaleza supuestamente prístina; y, por otra parte, el que habría de ser heredero de alguna de las grandes civilizaciones prehispanicas: azteca, maya o inca» (p. 91).

Esta recuperación del indígena prehispanico para el uso político no es nueva. En Ecuador, la revitalización de lo indígena tuvo un momento de auge en la década de los noventa, cuando las organizaciones indígenas lograron incluir sus demandas sobre el reconocimiento

de su identidad a través de la Constitución del Estado plurinacional. Estos derechos supusieron la revalorización de las costumbres de las comunidades indígenas a través de representaciones populares y políticas del indio ecológico y sabio. Este proceso conocido como «reindigenización» responde, tal y como lo explica Ulloa (2001) a la creación de la categoría de «nativo ecológico»:

El nativo ecológico es el producto de las interacciones entre la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas y las políticas ambientales nacionales y globales y de los discursos diversos generados por los diferentes actores sociales situados en diferentes puntos del espectro del poder, dado que es una constante interacción, contradicción y negociación con procesos ambientales globales que reconfiguran prácticas e identidades tanto locales como globales (p. 27)

De esta manera, el discurso «reindigenizante» ofrece una alternativa «decolonial», en cuanto transgrede y desmonta la matriz colonial y prepara el camino para el uso contemporáneo de las demandas de consumo que genera la sociedad actual (Langdon, 2016)

La percepción de las drogas ancestrales en los medios de comunicación

El uso de drogas ancestrales en Ecuador ha sido representado históricamente de diferentes maneras por los medios de comunicación. En algunos casos, se ha enfatizado en la importancia cultural y espiritual de estas sustancias para las comunidades indígenas, mientras que en otros se ha enfocado en los aspectos negativos del consumo de drogas.

Los rituales ancestrales que involucran el uso de plantas sagradas y alucinógenas son una práctica común en algunas comunidades indígenas ecuatorianas. Sin embargo, el uso y consumo de drogas en estos rituales ha sido objeto de controversia y debate en los medios de comunicación del país.

En general, la tendencia de los medios ecuatorianos se ha centrado en los rasgos sensacionalistas de los rituales desde una perspectiva sancionadora, relacionada con el peligro para la salud pública y la seguridad ciudadana, destacando los riesgos asociados con el consumo de estas plantas, así como los posibles efectos secundarios y peligros para la salud e incluso la vida (Ramírez Matamoros, Marín Gutiérrez, Hinojosa Becerra y Torres Toukomidis, 2023).

Particularmente, algunos medios han cuestionado la legalidad de estos rituales y han apoyado su prohibición incidiendo en que este tipo de rituales se llevan a cabo fuera del control y la supervisión del Estado, lo que puede poner en riesgo a los participantes y a la sociedad en general, al minimizar los efectos de prácticas no reguladas.

Sin embargo, en los medios también hay voces que defienden estos rituales ancestrales como una forma legítima de expresión cultural y espiritual de las comunidades indígenas; argumentan que estas prácticas tradicionales tienen una larga historia y que su prohibición sería una violación de los derechos culturales de estos pueblos (García Del Castillo Rodríguez & López Sánchez, 2016).

El tema de las drogas en rituales ancestrales, en los medios de comunicación es complejo y controvertido. Mientras algunos periodistas se enfocan en los riesgos y peligros asociados con estas prácticas, otros defienden su valor cultural y espiritual. En cualquier caso, es importante que el abordaje periodístico se fundamente en investigaciones científicas que permitan contextualizar adecuadamente las publicaciones que abordan el tema de las comunidades indígenas y sus tradiciones.

Por ejemplo, la ayahuasca ha sido retratada como una droga peligrosa y adictiva en algunos medios de comunicación occidentales. Sin embargo, para las comunidades indígenas de la región amazónica, la ayahuasca es considerada una herramienta espiritual que les permite co-

nectarse con el mundo espiritual y sanar enfermedades físicas y mentales (Mediavilla, 2023).

Otro ejemplo es la coca, una planta sagrada para los pueblos de varios países: Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, que ha sido utilizada durante siglos como medicina y estimulante. No obstante, en los medios de comunicación occidentales, la coca ha sido estigmatizada como una droga peligrosa y asociada con el narcotráfico y la violencia (ver Figura 1).

Neochamanismo y apropiación cultural

Como señalan Mendoza, Reyes, Gutiérrez y Posada (2015) las acciones occidentales, como el turismo místico, actúan sobre las poblaciones indígenas, debilitando la identidad cultural de estas comunidades:

Las conductas inciden propiamente en las acciones de occidentalización, que el indígena como catalizador y emisor de estas prácticas lleva a la comunidad, debilitando la propia identidad de los diversos pueblos indígenas y los amplios aspectos de diversidad cultural que poseen para la formación, el conocimiento y el consumo de plantas sagradas enfocadas a la curación, comunicación ancestral y demás rituales patrimoniales ejercidos con base en su cosmovisión y origen del mundo. (p. 7)

Ejemplo de dicho proceso es el neochamanismo, en virtud del cual ciertas manifestaciones culturales se reconfiguran en el espacio y tiempo, dando lugar a un ejercicio entre lo local y lo global, y desdibujando a la figura idílica del chamán, para dar paso al neochamanismo que supone la adaptación de un conjunto de prácticas y creencias chamánicas tradicionales hacia un contexto de la sociedad de consumo.

Los neochamanes habitualmente ofertan sus servicios a los turistas a través de blogs y las redes sociales, como páginas de Facebook. La «experiencia» de estar en una ceremonia supone el alquiler de cuartos, cabañas, con servicios de comida y venta de artesanías. Aunque también se encuentra la publicidad

de boca en boca, o por medio de espacios en los cuales los turistas nacionales e internacionales presentan al mundo de forma narrativa sus experiencias psicodélicas con «auténticos chamanes» (Piña Alcántara, 2019).

Estos neochamanismos son un cajón de sastre, donde caben desde movimientos sociales hasta experiencias individuales, en las que se mezclan tradiciones indígenas, con espiritualidades *new age* o neopaganismos, en una búsqueda panteística de realidades ocultas (Del Campo Tejedor, 2019). Además, las imágenes que elaboran los turistas a través de las redes sociales donde encuentran información sobre el uso de sustancias psicodélicas permite que cualquier persona pueda improvisar *fast rituals*, de manera que inventa una tradición, «se crea y recrea una mitología» (Lagunas 2007, p. 119) en torno al «buen salvaje».

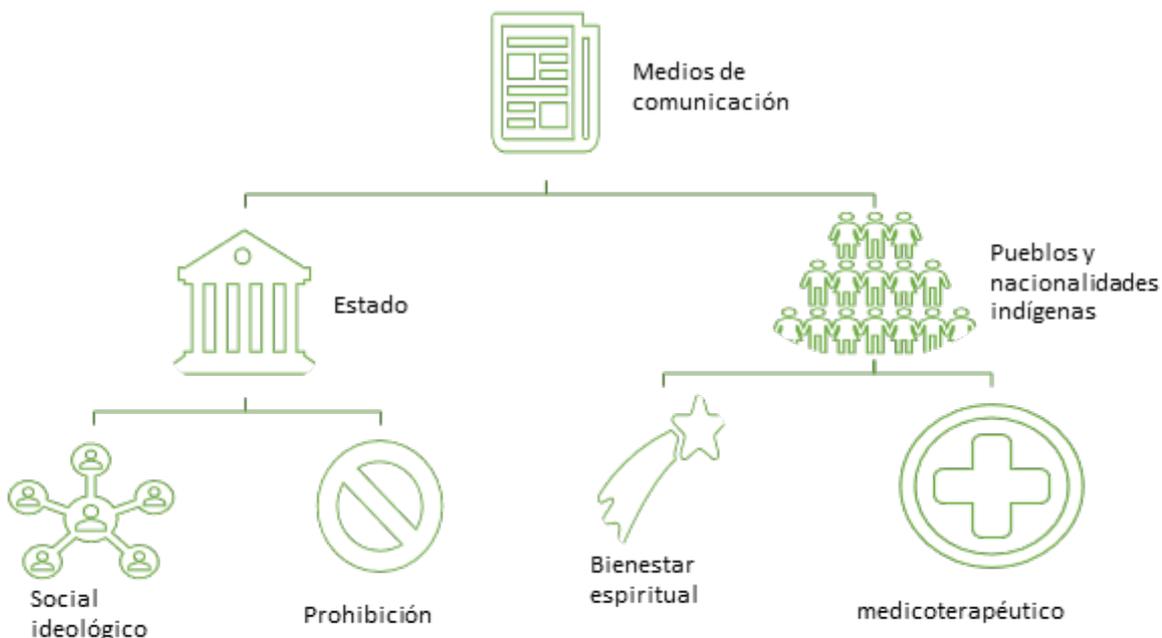
Este tipo de turista místico o psicodélico en busca de experiencias espirituales y mágicas no deja de ser un producto de la sociedad posmoderna cuyo principal objetivo es la gratificación personal del consumidor:

La sociedad de consumo no se designa solamente por la profusión de bienes y servicios, sino por el hecho más importante de que todo es servicio, que le está dado para consumir no se ofrece como producto puro, sino como servicio personal, como gratificación. (Baudrillard, 2023, p. 252)

A partir de los resultados de su investigación con el pueblo Wirarika (México), Vincent Basset (2010) propone una categorización de turistas enteógenos distinguiendo entre el turista psiconauta y el turista peregrino.

Los psiconautas son aquellos que visitan las zonas en función de las sustancias psicoactivas que puedan hallarse en la zona, teniendo una relación lúdica sensorial con el lugar. Suelen establecer ciertos lazos de grupo entre ellos, generando cierta distinción con los demás turistas, además de cierta fascinación por

Figura 1. El rol de los medios de comunicación en la comprensión de las drogas



Nota: Los medios de comunicación siempre van estar entre: la sanción que el Estado lidera y lo místico que nos muestran las comunidades y pueblos indígenas.

la figura del «buen salvaje» y en torno a los sabios de la medicina tradicional.

El turista peregrino, en cambio, cuenta con un itinerario anual para consumir enteógenos, en diferentes lugares y contextos, buscando diferenciarse de la figura del turista, pues sobrevvaloran su experiencia a la iniciática mística. Este tipo de turista busca la posibilidad de tener algún encuentro con neochamanes autóctonos. En ambos casos el objetivo final es la gratificación personal:

Estos buscadores de lo sagrado se ubican en un contexto de crisis de referentes en el cual ya no son contempladas la figura de Dios ni del Estado, como los grandes referentes, sino que ahora es el mercado el que ha ocupado dicho lugar. Uno de los procesos sociales que ha propiciado el encuentro de estos dos mundos, chamanismo mazateco y turismo, ha sido la negociación sobre qué ofertar y cómo, en función de saciar a

estos buscadores de lo sagrado (Piña Alcántara, 2019, p. 58).

Se trata, en definitiva, de lo que De la Torre (2018) define como «polinizadores culturales» ya que, al igual que las abejas al visitar, tanto a chamanes como a comunidades indígenas, son en sí mismo vectores de hibridación entre las tradiciones ancestrales y los movimientos cosmopolitas *new age*, reproduciendo y perpetuando un discurso que se enclava en la apropiación cultural de elementos y prácticas sagradas.

En este sentido, Gerardo Fernández Juárez (2015) reflexiona sobre el impacto que la presencia de la posmodernidad en las prácticas y rituales, pueden generar en las dinámicas de las comunidades indígenas al ser definidos como productos de consumo «exótico».

A pesar de que la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) aspira a

regular internacionalmente la creación y el conocimiento mundial de todo lo que provenga del intelecto, protegiendo la autoría y coautoría, permitiendo al titular del derecho ejercer un monopolio económico en el mercado; actualmente no existe un consenso internacional respecto a qué se va entender por apropiación indebida, teniendo presente que para los pueblos indígenas/originarios, la apropiación cultural se entiende en un sentido amplio (Abarzúa Órdenes, 2012).

A pesar de que la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) aspira a regular internacionalmente el conocimiento mundial, la creación, es decir, todo lo que provenga del intelecto, protegiendo la autoría y coautoría, permitiendo al titular del derecho ejercer un monopolio económico en el mercado, actualmente no existe un consenso internacional respecto a qué se va entender por apropiación indebida, teniendo presente que para los pueblos indígenas/originarios, la apropiación cultural se entiende en un sentido amplio (Abarzúa Órdenes, 2012).

La OMPI (2023) considera las expresiones culturales tradicionales (ECT), denominadas también «expresiones del folclore» a la música, la danza, el arte, los diseños, los signos y los símbolos, las interpretaciones, las ceremonias, las formas arquitectónicas, los objetos de artesanía y las narraciones o muchas otras expresiones artísticas o culturales. Reconoce que las ECT son parte integrante de la identidad cultural y social de las comunidades indígenas y locales, comprenden la experiencia y conocimientos y transmiten valores y creencias fundamentales, pero hasta la actualidad, no ha desarrollado un instrumento jurídico internacional para su protección.

En cuanto a los mecanismos nacionales de protección de la propiedad intelectual el Estado Plurinacional del Ecuador (2008), en su art. 322 la Constitución establece que:

Se reconoce la propiedad intelectual de acuerdo con las condiciones que señale la ley y se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos, en el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales. Se prohíbe también la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad. Se regulan en el Código Orgánico de Economía Social de los Conocimientos, la Creatividad e Innovación (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Ante este escenario la principal demanda frente a la apropiación cultural sobre saberes ancestrales, y concretamente sobre los conocimientos relacionados con el cultivo y uso de plantas y sustancias psicoactivas, se centra en la necesidad de un proceso de regularización que, construido con la participación de los titulares del derecho (pueblos y nacionalidades), además de especialistas del área permita catalogar el conocimiento, registrarlo y determinar sus límites.

Conclusiones

Actualmente los discursos sobre el uso y consumo de drogas psicoactivas ancestrales se debaten entre el prohibicionismo y demonización de la sustancia ilícita y el de la promoción del consumo en rituales neochamánicos. En ambos casos estos discursos están atravesados por intereses económicos, políticos, culturales que, por supuesto, configuran distintas luchas por el control de este capital eficiente.

En Ecuador se continúa adoptando los criterios internacionales en cuanto a la regularización; es decir, sin una contextualización local de la situación reciente y, aunque el artículo 51 de la Ley Orgánica de Salud de Ecuador prohíbe el consumo recreativo o voluntario de las sustancias psicotrópicas, salvo la prescripción médica, en realidad no hay garantía de cumplimiento y la mayoría de los rituales se realizan sin el conocimiento ni control estatal. De hecho, el aspecto de clandestinidad podría resultar atractivo para los turis-

tas espirituales y la ilegalidad añadiría un aura de autenticidad a los rituales indígenas.

Sin embargo, cabe señalar que el reconocimiento y regularización de las drogas psicoactivas ancestrales, así como normativa Protocolos Autónomos Registros Autónomos por parte de los órganos del Estado es imprescindible para la prevención de vulneraciones de derechos humanos y culturales de las comunidades indígenas. Con mayor razón cuando el cuestionamiento a los paradigmas de fe de las iglesias tradicionales abre la puerta a nuevas opciones como el turismo místico.

En esta lógica y también producto de una suerte de apropiación cultural, se prioriza la satisfacción del cliente/turista sobre el respeto a la exactitud del procedimiento de los ritos ancestrales, en una intención mercantilista donde los rituales son diseñados para complacer requerimientos específicos, particularmente relacionados al registro gráfico de experiencias exóticas y para satisfacer la exhibición y el reconocimiento vía interacciones online.

Por otra parte, prioriza los aspectos más «instagrameables» de la experiencia: ‘si no lo registró y publicó, no sucedió’. En la legitimidad de tratarse de drogas ancestrales, naturales, como parte de una reconexión con la espiritualidad, no hace falta entender, solo experimentar y registrar. Así, la dinámica posmoderna del ritual diseñado a la medida de las expectativas, una vez justificada en la ancestralidad, suaviza la imagen de las drogas rituales, y las desvincula de la lista de sustancias sujetas a fiscalización.

En general, la representación de las drogas ancestrales en los medios de comunicación y redes sociales ha sido influenciada por estereotipos culturales y prejuicios occidentales hacia las prácticas indígenas, que con frecuencia asumen el consumo en lógicas muy diferentes a las del turista espiritual occidentalizado. Es importante reconocer la importancia cultural y espiritual de estas sustancias para las comunidades indígenas y evitar transformarlas en un mero producto de consumo fuera de su contexto cultural y uso tradicional.

Referencias

- Abarzúa Órdenes, D. (2021). Apropiación cultural del conocimiento indígena/originario en Chile. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 71(280-2), 567-594. <https://doi.org/10.22201/fder.24488933e.2022.280-2.79593>
- Alves Borges, A., Schreinert Dos Santo, I., Godoi Trigo, L. G. y Santos Lobo, H. A. (2022). Turismo espiritual: quais são as motivações dos viajantes em busca da espiritualidade? *Revista de Turismo Contemporâneo*, 10(3). <https://doi.org/10.21680/2357-8211.2022v10n3ID26179>
- Aristizábal Gómez, M., Gómez García, L. F., & Gaviria Giraldo, Ó. H. (2011). Algunas reflexiones sobre las representaciones sociales del consumo de drogas. *Cultura y Droga*, 16(18), 283-289. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/culturaydroga/article/view/4825>
- Basset, V. (2010). Le tourisme mystique: Entre quête de soi et initiation religieuse. *RITA (Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques)*, (3). <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-49/le-tourisme-mystique-thema-138.html>
- Baudrillard, J. (2023). *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI de España Editores.
- Bayce, R. (2012). Los trasfondos del imaginario sobre «drogas»: valores culturales, geopolítica, intereses corporativos y hechos mediáticos. *VV. AA., Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*. Montevideo, Uruguay: CSICUDELAR. <https://www.csic.edu.uy/sites/>

- csic/files/csic_art2_libro_debate_nacional_de_drogas_baja.pdf#page=63
- Bonilla, A. (1991). Ecuador: actor internacional en la guerra de las drogas. En Bagley, Bonilla y Páez (eds). *La economía política del narcotráfico: el caso ecuatoriano*. FLACSO, sede Ecuador.
- Bourdieu, P. (1976). Les modes de domination, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2 (2). 122-132. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1976_num_2_2_3456
- Bourdieu, P. (1980). Le sens pratique [El sentido práctico]. Editions du Minuit.
- Bourdieu, P. (1999) *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2010) El sentido práctico. Buenos Aires, Siglo XXI (editores).
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago Press.
- Cabanilla, E. (2015). Impactos culturales del turismo comunitario en Ecuador sobre el rol del chamán y los ritos mágico-religiosos. *Estudios y perspectivas en turismo*, 24(2), 356-373. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-17322015000200010&script=sci_arttext&tlng=pt
- Canaza-Choque, F. (2018) La sociedad 2.0 y el espejismo de las redes sociales en la modernidad líquida. *Revista In Crescendo* Vol. 9, Núm. 2. Universidad Católica de Santa María. <https://revistas.uladech.edu.pe/index.php/increscendo/article/view/1985>
- De la Torre, R. (2018). Vectores de transnacionalización de la neomexicanidad, en *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, Carlos Alberto Steil, Renée De la Torre y Rodrigo Toniol (coords.). Ciesas y Colegio de San Luis: 269-296.
- Del Campo Tejedor, A. (2019). El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos. *Latin American Research Review*, 54(1), 89-102. <https://doi.org/10.25222/larr.151>
- Dirección Nacional de Salud Intercultural. (2020). *Código de Ética de la Medicina Ancestral-Tradicional de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*. Ministerio de Salud Pública. Disponible en: https://www.salud.gob.ec/wpcontent/uploads/2020/12/codigo_de_etica_revision_final_23_12_2020-pdf.pdf
- Edwards, S. G. (2010). La legislación de drogas de Ecuador y su impacto sobre la población penal en el país. *Sistemas Sobrecargados. Leyes de drogas y cárceles en América Latina*, 51-60. <http://ctinobar.webs.ull.es/4actividades/LEGISLACION.pdf>
- Fericgla, J. (1999). El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural. Ponencia del VIII congreso de Antropología en Colombia, 1997. *Maguaré*, (14), 239-263. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/11143/11810>
- Fernández Juárez, G. (2015). «Rastas en el cementerio»: rituales, globalización y derechos. El espectáculo público del patrimonio cultural inmaterial en los Andes. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (31), 120-140. <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns/article/view/157>
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Editorial Siglo XXI.
- Gallegos-Zurita, M. y Gallegos, D. (2017). Plantas medicinales utilizadas en el tratamiento de enfermedades de la piel en comunidades rurales de la provincia de Los Ríos Ecuador. *Anales de la Facultad de Medicina*, 78(3), pp. 315-321. <http://dx.doi.org/10.15381/anales.v78i3.13767>
- Gamboa, M. (2016). Turismo místico y Turismo religioso: Las diferencias conceptuales desde una mirada antropológica de la subjetividad. *Revista uruguaya de Antropología y*

- Etnografía*, 1(1), 25-38. http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-68862016000100004
- García Del Castillo Rodríguez, J. A. y López Sánchez, C. (2016). *Medios de comunicación, publicidad y adicciones*. EDAF.
- García Palacios, C. (2016). Turismo comunitario en Ecuador: ¿quo vadis? *Estudios y perspectivas en turismo*, 25(4), 597-614. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-17322016000400011&script=sci_abstract&tlng=en
- Gutiérrez, A. B. (1997). Investigar las prácticas y practicar la investigación. Algunos aportes desde la sociología de Bourdieu. *Revista Kairos*, 1(1). <https://revistakairos.org/investigar-las-practicas-y-practicar-la-investigacion-algunos-aportes-desde-la-sociologia-de-bourdieu/>
- Haq, F. y Jackson, J. (2009). Spiritual journey to Hajj: Australian and Pakistani experience and expectations. *Journal of management, spirituality & religion*, 6(2), 141-156. <https://doi.org/10.1080/14766080902815155>
- Herrera-López, J., Ávila Larreal, A. G. y Pachucho-Flores, A. (2021). Percepción intercultural sobre el uso de medicina tradicional y/o convencional de las comunidades Quisapincha, Pasa y Salasaca. *Enfermería Investiga*, 6(2), 43-50. <https://doi.org/10.31243/ei.uta.v6i2.1072.2021>
- Jácome Rosenfeld, A. I. (2013). Drogas en el Ecuador: ¿política prohibitiva o democracia deliberativa? *URVIO: Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, (13), 81-94. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5407090>
- Kvist, L. P. y Moraes, M. (2006). Plantas psicoactivas. *Botánica Económica de los Andes Centrales*, 12, 294-312. https://www.researchgate.net/profile/Monica-Moraes-R/publication/228804931_Plantas_psicoactivas/links/55195c0b0cf2d241f3563a74/Plantas-psicoactivas.pdf
- Lagunas, D. (2007). *Antropología y turismo: claves culturales y disciplinares*. Plaza Valdes.
- Langdon, E. J. (2016). The revitalization of Yajé shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 180-203. <https://doi.org/10.1111/anoc.12058>
- Laure Vidriales, A. y Hannon Ovies, D. (2018). Psychedelic tourism in Mexico, a thriving trend. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 16(4), 1037-1050. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2018.16.072>
- Levine, H. (2002). The secret of worldwide drug prohibition. The varieties and uses of drug prohibition. *The Independent Review VII* (2), 165-180. <https://www.jstor.org/stable/24562664>
- Mardones, R., Aguirre, R., Aranda, E. y Muñoz, J. (2019). Lugares transitorios para la reinención del sujeto moderno. En C. Rojas, *Drogas: Sujeto, sociedad y cultura* (pp. 75-90). Talca: Nueva Mirada.
- Marín Gutiérrez, I., Allen-Perkins Avendaño, D. e Hinojosa Becerra, M. (2015). El documental etnográfico-participativo 'Natem, la bebida sagrada de los shuar', *Gazeta de Antropología*, 1 (31). <https://idus.us.es/handle/11441/131229>
- Mediavilla, D. (2023, 1 abril). Ayahuasca, la próxima droga psicodélica que puede tener utilidad para la salud mental. *El País*. <https://elpais.com/salud-y-bienestar/2023-04-01/ayahuasca-la-proxima-droga-psicodelica-que-puede-tener-utilidad-para-la-salud-mental.html>
- Mendoza, A., Reyes Romero, J. F., Gutiérrez Mendoza, G. A. y Posada, I. C. (2015). Significados del consumo de sustancias psicoactivas en indígenas estudiantes de una universidad de

- Medellín, Colombia. *Universitas Psychologica*, 14(3), 975-984. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.upsyl4-3.mpse>
- Muñoz Robles, M. y Rojas Jara, C. (2019). (Trans) formación del habitus y revolución científica: una superación del paradigma prohibicionista en el campo de las drogas. *Cultura y Droga*, 24(28), 43-61. <https://doi.org/10.17151/culdr.2019.24.28.3>
- National Institute on Drug Abuse (NIDA). (1990). *Drugs and violence: causes, correlates, and consequences*. Research Monograph Series, N.º 103, Washington, National Institute on Drug Abuse, US Department of Health and Human Services, US Government Printing Office. <https://www.ojp.gov/ncjrs/virtual-library/abstracts/drugs-and-violence-causes-correlates-and-consequences>
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). (2023). *Expresiones culturales tradicionales*. Disponible en: <https://www.wipo.int/tk/es/folklore/>
- Organización Mundial de la Salud. (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Disponible en: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/95008/9789243506098_spa.pdf
- Organización Mundial de la Salud. (2018). *Medicina tradicional: definiciones WHO*. Disponible en: https://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/
- Pinto Bastos, A. P. (2017). Dinâmica das relações entre espaço, turismo e religiosidade em Coimbra. Editado por Fernanda Cravidão, Lúcio Cunha, Paula Santana, Norberto Santos. En *Espaços e tempos em Geografia: homenagem a António Gama*. Universidad de Coimbra. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1343-7_37
- Piña Alcántara, S. (2019). Turismo y chamanismo, dos mundos imbricados: el caso de Huautla de Jiménez, Oaxaca. Cuicuilco. *Revista de ciencias antropológicas*, 26(75), 43-66. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882019000200043
- Quirce-Balma, C. M. (2010). El chamanismo y las drogas enteogénicas/alucinatorias del mundo precolombino. *Revista Costarricense de Psicología*, 29(43), 1-15. <https://doi.org/10.22544/rcps.v29i43.01>
- Ramírez Matamoros, P. A., Marín Gutiérrez, I., Hinojosa Becerra, M. y Torres Toukomidis, A. (2023). La prensa ecuatoriana y el tratamiento que da al cannabis. *Rimarina. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 7(2), 31-45. <http://investigacion.utc.edu.ec/revistasutc/index.php/rimarina/article/view/491>
- Recio Adrados, P. D. (1997). El fenómeno de la droga como capital simbólico y hecho social total. *Estudios de Juventud*, (40), 9-16. <https://www.injuve.es/sites/default/files/Revista40-1.pdf>
- Rojas Sosa, O. M. (2016). Ricardo Pérez Montfort, Tolerancia y prohibición. Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México, 1840-1940, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (55), 333-337 <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2018.55.63300>
- Romero-Tapias, O. Y., Perilla-Benítez, J. C., Cedeño-Tapia, S. J., Tapiero-Rojas, J. D. y Tamayo-Ortiz, J. L. (2022). Ancestral traditional medicine in the Ecuadorian health system. *Sapienza: International Journal of Interdisciplinary Studies*, 3(8), 272-286. <https://doi.org/10.51798/sijis.v3i8.587>
- Ruiz Abril, K. M., Yanez Carrasco, J. C. y Gaibor Becerra, M. A. (2023). Plantas sujetas a fiscalización, usadas por los pueblos y nacionalidades indígenas, frente al ius puniendi. *Journal*

- of Science and Research*, 8(2), 81-94. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7921571>
- Sánchez Dromundo, R. A. (2007). La teoría de los campos de Bourdieu, como esquema teórico de análisis del proceso de graduación en posgrado. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 9(1). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1607-40412007000100008&script=sci_arttext
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Colciencias.