

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN URUGUAY

PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

(EDITORES)



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian

Antropologías hechas en Uruguay

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores);

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

850 pp.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-2-0

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: "Romería de Farruco" Uruguay - 2011 - 2012

Autor: Ignacio Expósito.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020.

Contenido

Introducción

- El devenir de la antropología en Uruguay 13
PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

Conocimiento

- Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea: 35
un debate epistemológico
EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN

- Ciencia-no-hecha y trabajadores del arroz en Uruguay 53
SANTIAGO ALZUGARAY

Profesiones

- Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay 79
BIANCA VIENNI BAPTISTA, LUCÍA ABBADIE GAGO Y PABLO GATTI BALLESTERO

- Imperativos de la profesión: la identidad como demanda 99
de profesionales de la agronomía
MARÍA EMILIA FIRPO Y GERARDO RIBERO

Ciudades

- Por el derecho de los vecinos a vivir en su barrio: 117
cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja de Montevideo
EMILIA ABIN

As metodologías socioespaciais e a descentralizaçã do conhecimento. MAO- MON: cidades em perspectiva JOSÉ BASINI	135
De lo inhóspito al glamour: narrativas sobre las transformaciones de Punta del Este, Uruguay, en la mirada de los antiguos residentes GABRIELA CAMPODÓNICO Y MARICIANA ZORZI	159
De tripa: aproximaciones etnográficas a un viaje lisérgico MARÍA NOEL CURBELO OTEGUI	179
Las drogas y sus lugares simbólicos: una etnografía barrial LETICIA FOLGAR Y C. RADO	193
Cabo Polonio, Balizas y su entorno: historia de un paisaje natural y humano a proteger. MABEL MORENO	211
Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad SONNIA ROMERO GORSKI	245

Género, cuerpo y sexualidad

Maternidades e intervención estatal en mujeres usuarias de pasta base: apuntes desde Uruguay LUISINA CASTELLI RODRÍGUEZ	263
Negociando lo social. Una aproximación etnográfica a los sentidos y las representaciones de la rehabilitación psicosocial en un centro de atención a personas con trastornos psiquiátricos FERNANDA GANDOLFI	281
Bocas que (no) gritan: cuerpo y violencia en la cárcel de mujeres SERRANA MESA	307
La visita carcelaria: género, pichis y ritos de paso en Uruguay NATALIA MONTEALEGRE ALEGRÍA	325
El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto SUSANA ROSTAGNOL	341

Marcas de identidad, atributos sociales deseables
y fenotipos compartidos: un análisis a partir de la donación
de gametos en Uruguay

MARIANA VIERA CHERRO

351

Políticas

¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica?
Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local

FERNANDO ACEVEDO CALAMET

373

El “Nunca Más” uruguayo: política ritual hacia el pasado reciente
en el gobierno del Frente Amplio

ÁLVARO DE GIORGI

391

El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento

LYDIA DE SOUZA

429

Políticas de seguridad, jóvenes y vecinos: las trampas de la participación

RICARDO FRAIMAN Y MARCELO ROSSAL

435

La globalización del fútbol durante la crisis de 1930:

Uruguay y la primera Copa del Mundo

STEFAN RINKE Y FLORENCIA FACCIO

449

Etnicidades

¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores:
entre la invisibilización y la codificación.

VALENTINA BRENA

465

De los recetarios al foodporn: exhibicionismo, fetichismo,
placer vicario y otras aventuras gastronómicas en la era digital

GUSTAVO LABORDE

489

Cambio, identidad y crítica: el candombe en el movimiento
de la Música Popular Uruguaya

OLGA PICÚN

497

Sociedad y ambiente

- La experimentación perceptual de la costa y el mar:
un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales. 521
LETICIA D' AMBROSIO
- La receta del patrimonio: tensiones entre patrimonialización
de la naturaleza y conocimiento ecológico en Uruguay 545
JUAN MARTIN DABEZIES
- Saberes y experiencias sobre la exposición a plaguicidas
entre mujeres que residen en contextos agrícolas en soriano, Uruguay 563
VICTORIA EVIA BERTULLO
- Trekking, rafting y kayak: deportistas/activistas, naturaleza
y práctica deportiva en contexto de conflicto socio ambiental 597
BETTY FRANCIA
- La semilla como símbolo de lucha y resistencia la red nacional
de semillas nativas y criollas 617
LETICIA POLIAK
- Estudio comparativo de plantas medicinales vinculadas
a tradiciones indígenas y europeas en Uruguay 629
GREGORIO TABAKIAN
- Los desafíos de la antropología para la comprensión
de los conflictos socio-ambientales en Sudamérica 659
JAVIER TAKS

Creencias

- El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente:
etnografía de una escuela de budismo zen de montevideo, Uruguay 675
EDUARDO GÓMEZ HAEDO
- De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis
en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos 701
NICOLÁS L. GUIGOU
- El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción 719
ELIANA LOTTI VIGNA

Religión y drogas: otra arista de la laicidad 743
 JUAN SCURO

Has vist la llum? Diàlogos contemporàneos con el mundo invisible 759
 en el Baix Empordà
 SIBILA VIGNA

Movilidad humana

Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas: 779
 algunas dinámicas de movilidad entre los nikkeis del vale do São Francisco
 MARTIN FABREAU

Migraciones, subjetividades y contexto de investigación 797
 PILAR URIARTE

De Chiclayo a Montevideo: usos y prácticas de trabajadoras peruanas 811
 de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000-2015
 MABEL ZEBALLOS VIDELA

Sobre los autores

837

Religión y drogas: otra arista de la laicidad¹

JUAN SCURO

Introducción

En nuestro país suelen subrayarse los aspectos históricos constituyentes del particular proceso de secularización y laicización para remarcar características específicas históricas y presentes de nuestra sociedad.

Gerardo Caetano, por ejemplo, se refiere a la “naturalización de una visión radical de la laicidad” (2013: 118) que se forjó con la creación del Estado moderno y se refiere con ello a la “marginalización institucional de lo religioso y su radicación paulatina en la esfera privada”; la adopción de “posturas oficiales fuertemente críticas respecto de la religión institucional hegemónica”; y a “una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político”, que derivó en la conformación de una suerte de ‘religión civil’”, aspectos centrales del proceso de secularización uruguaya (Caetano 2013: 118) que conducen al historiador a argumentar que “el modelo clásico de laicidad en el caso de la historia uruguaya sería una mezcla de los prototipos ‘separatista’, ‘anticlerical’ y de ‘fe cívica’” (Caetano 2013: 120), refiriéndose a la tipología de Micheline Milot sobre laicidad (separatista, anticlerical, autoritaria, de fe cívica, y de re conocimiento).

Siguiendo con las tipologías, el sociólogo Néstor da Costa (2009) identifica tres posturas en torno a la laicidad en Uruguay: una posición intransigente, una plural, y una negadora y coincide con Caetano al afirmar que en Uruguay “el desplazamiento de lo religioso en forma radical hacia la esfera privada creó una suerte de religión civil del Estado” (Da Costa 2009:152). O entonces, en palabras del antropólogo Nicolás Guigou, “la elaboración de una religión civil ‘jacobina’, sustitutoria y homogeneizadora, matrizó sin duda la conformación de la nación” (2006: 46).

1 Original tomado de: Scuro, Juan. 2018. Religión y drogas: otra arista de la laicidad. *Fermentario*. 12 (2). Montevideo.

Esto sugiere que en Uruguay existe un modelo de laicidad de tipo “republicano”, utilizando la tipología propuesta por Maclure y Taylor (2011) sobre laicidad: una que llaman “republicana” y otra laicidad “liberal-pluralista”. En el tipo “republicana” identifican cierto “fetichismo de los medios”, esto es, una especie de confusión entre los fines –“el respeto de la igualdad del valor moral de los ciudadanos y la protección de la libertad de conciencia”–, y los medios de la laicidad “separación de lo político y lo religioso y la neutralidad religiosa del Estado” (Maclure y Taylor 2011: 44).

Por otra parte, la laicidad tiene también un sentido amplio en tanto “factor de democracia” (como expuso Tabaré Vázquez en la Gran Logia de la Masonería del Uruguay, en 2005) que obliga a estirar hacia nuevos territorios culturales las nociones mismas de “religión” y pensar la libertad-igualdad en nuevos escenarios que evidencian la dilatación de las propias categorías analíticas con las que contamos, incluida la idea misma de religión, hija de una modernidad que al mismo tiempo la produce y seculariza.

La revolución iraní y la consecuente presencia del Islam en el escenario político-cultural occidental; el inicio de la constante pérdida de efervescencia de la iglesia católica y su corolario, –el aumento constante de la relevancia principalmente pentecostal y neopentecostal–; y, por último (pero no por eso menos importante), el estallido de la compleja y fagocitante “New Age” (surgida en la misma costa oeste de los Estados Unidos que acunara, a inicios del siglo pasado, el vital germen del pentecostalismo) marcan un escenario en el que es preciso afinar las categorías analíticas y mejorar los mecanismos de observación y análisis de una realidad diferente a aquella en la que surgen las ideas mismas de religión y/o laicidad. Los dos primeros puntos son altamente relevantes y ampliamente estudiados como marco empírico para la reflexión en torno a la secularización y la laicidad. Sin embargo, aquí voy a dirigirme hacia una problematización de la temática de la laicidad y la libertad de conciencia desde la perspectiva de religiosidades enmarcadas en tradiciones ajenas a aquellas de las grandes institucionalidades productoras de monopolios de creencias religiosas, moralidades y cosmovisiones más fuertemente institucionalizadas.

¿Qué sucede cuando ingresan al ámbito del debate los análisis y experiencias en torno a las formas de establecer vínculos con la conciencia provenientes, por ejemplo, del campo de los psicodélicos o enteógenos? ¿Cómo identificar o establecer límites precisos entre lo que sería un ámbito laico, o las especificidades de una laicidad que supone categorías tales como “religión” justo allí donde las exploraciones de la conciencia desbordan tales limitaciones analíticas? En otras palabras, ¿Cómo identificar “religión” en la actualidad? O mejor aun, ¿cómo llevar a su máxima expresión la garantía de “libertad” (religiosa, de creencias) que se desprendería de un marco de laicidad hasta que esta libertad alcance completamente

los cuerpos y las conciencias individuales de los ciudadanos, al punto de poder explorarlos libremente, guiados, incluso, por la ayuda de psicodélicos?

Religiosidades contemporáneas y neochamanismo

Hay consenso en el ámbito de las ciencias sociales de la religión en la necesidad de problematizar categorías analíticas como, precisamente, religión. La creciente relevancia de religiosidades provenientes de los “márgenes” de la modernidad euro-centrada obligan a refinar los mecanismos analíticos. La denominada Nueva Era, reúne una amplia variedad de expresiones religioso-terapéutico-espirituales. La idea de espiritualidad emerge como categoría identificatoria, tanto por quienes se sienten atraídos por las prácticas y discursos de la Nueva Era (donde se busca, en buena medida, una “salida de la religión”), como por quienes intentan aprehender esas nuevas formas de tránsito, vivencia y transformación de las prácticas religiosas, espirituales y terapéuticas, de forma analítica.

Podemos identificar a la Nueva Era en el marco de lo que el filósofo canadiense Charles Taylor denomina “cultura de la autenticidad”, una suerte de “revolución cultural” con punto de inflexión en la década del sesenta, que habría desembocado en un “individualismo expresivo generalizado”. La cultura de la autenticidad se refiere a “la vida que emerge con el expresivismo romántico de finales del siglo XVIII, según la cual cada uno de nosotros y nosotras tiene su propia forma de tomar conciencia de nuestra humanidad” (Taylor 2015: 218). Esta ética de la autenticidad adquiere gran relevancia luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando expresiones como “a tu manera”, se hacen comunes y “se multiplican las terapias que prometen ayudar a encontrarnos a nosotros mismos, a realizarnos, a liberar nuestro verdadero yo y demás” (Taylor 2015: 219).

Por otra parte, Paul Heelas ha identificado dos “alas” de la Nueva Era en relación con la modernidad. Sostiene Heelas que un aspecto de la Nueva Era es el componente contracultural, que se expresa principalmente en el rechazo al proyecto de la razón del iluminismo. El segundo aspecto se nutre de las dinámicas del capitalismo triunfante desarrollado a partir de la década del ochenta, momento a partir del cual se pueden observar notorios vínculos entre New Agers y el vasto mundo de los negocios. El sociólogo británico plantea un juego de superposiciones y reelaboraciones de lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno, característico de la Nueva Era, donde lo nuevo depende de lo antiguo, en una serie de discursos y prácticas destradicionalizadas (Heelas 1993).

María Julia Carozzi también señala el carácter contracultural del movimiento Nueva Era, combinado con la reproducción del sistema cultural occidental. Un ejemplo es la inversión de sentido que se produce en el ámbito Nueva Era con

respecto a la tecnología y a la naturaleza. De entenderse la tecnología como una potencia benefactora conquistadora de la naturaleza, se observa en el movimiento de la Nueva Era una valoración contraria, donde la tecnología pasa a ser vista como el factor amenazante y la naturaleza adquiere características benévolas, si no sagradas. Aunque este giro es una manifestación contracultural, “el movimiento de la Nueva Era viene a reafirmar uno de los pilares de la cultura occidental: la división entre naturales/primitivos –ahora sanadores y espirituales– y civilizados –ahora contaminados, limitados y enfermos–” (Carozzi 2000: 150). Esta sacralización de la naturaleza, así como el principio de autonomía propio del movimiento del potencial humano, conduce a la antropóloga argentina a situar a la Nueva Era como “ala religiosa del macromovimiento autonómico postsesentista” (Carozzi 1999: 37).

Esta Nueva Era, bien delimitada en su *modus operandi* por Alejandro Frigerio (2013), opera bajo una lógica de exotización de alteridades, con un carácter eminentemente selectivo. Como explica el antropólogo argentino, “el tipo de tradición indígena que es apropiado o no por los circuitos new age en cada país depende también del lugar otorgado a los ‘indígenas’ en las narrativas dominantes de la nación de cada uno” (Frigerio 2013: 62).

En Uruguay, la apertura democrática de mediados del ochenta, y la entrada en la actual fase de globalización a partir de la década del noventa, fueron el escenario para el arribo de nuevas modalidades de espiritualidad y religiosidad. A pesar de su secularización y laicismo radical característicos (Caetano y Geymonat 1997, Caetano 2013), Uruguay también ingresó en el proceso global de revisibilización de lo religioso en el espacio público y en la política, acompañando el proceso identificado por José Casanova en los años noventa, de problematización de las teorías de la secularización a la luz de las nuevas modalidades de lo religioso y del modelo holístico en las últimas décadas (Casanova 2006). Esto último es precisamente lo que, en Uruguay, identificaron, desde diferentes perspectivas analíticas, los sociólogos Rafael Bayce (1992) y Gerardo Menéndez (1997).

En el marco de ese modelo holístico y de reconfiguración de alteridades se encuentra el neochamanismo. Un aspecto destacado por el antropólogo brasileño José Guilherme Magnani, que particulariza al neochamanismo y lo aproxima a las prácticas de la Nueva Era –donde prevalecen la autonomía y el potencial individual–, es la posibilidad de que “todos pueden ser chamanes” (Magnani 2005: 222), o su particular reencantamiento de la naturaleza (Stuckrad 2002).

“Lo indígena” pasa a ocupar un lugar hacia donde mirar y aprender para construir modelos diferentes a los hegemónicos desarrollados desde la modernidad/colonialidad. El neochamanismo es el dispositivo que resulta de la aproximación inter-epistemológica que se produce/y es producida por, los principales giros en

los paradigmas “occidentales” o “modernos” y que tienen a “lo indígena” como principal argumento, más específicamente: la circulación de rituales como Danza del Sol, Temazcal, Búsqueda de Visión y otras técnicas “chamánicas” asociadas al uso de plantas sagradas o enteógenos, como la ayahuasca (Scuro y Rodd 2015, Scuro 2018). En Uruguay, diferentes grupos neochamánicos comienzan a surgir desde la década del noventa (Apud 2013a, 2013b, 2015, Scuro, Sanchez Petrone y Apud 2013, Scuro, Giucci y Torterola 2018, Scuro 2012b, 2016).

Es en este marco que, a pesar de su institucionalización jerárquica e identificación religiosa (aspectos que los distancia de la Nueva Era) religiones como el Santo Daime, -presente en Uruguay desde la década del noventa (Scuro 2012a), gozan de una cada vez mayor expansión y reconocimiento (Labate y Jungaberle 2011).

Religión y drogas

El rastro se pierde en el tiempo y se extiende a lo largo y ancho del planeta si lo que queremos es encontrar asociaciones explícitas entre experiencias religiosas, hierofanías, conocimientos místicos, y sustancias modificadoras de la percepción y la conciencia, genéricamente llamadas drogas, pero más específicamente aquellas de carácter enteógeno. Basta observar, por ejemplo, el clásico “Plantas de los Dioses”, de Schultes y Hofmann (2000), o para la especificidad de los usos amerindios de enteógenos, el reciente artículo del antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna (2018)

El término *entheogen* se hizo popular a partir de 1979, cuando Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Gordon Wasson lo propusieron. Los autores, tomando distancia del movimiento psicodélico representado por Timothy Leary, conjugaron dos vocablos tomados del griego, *entheos* (Dios dentro) y *gen* (crear, devenir), resultando entonces el término enteógeno, queriendo dar cuenta de la experiencia inducida por los estados chamánicos y de trance extático al utilizar esas sustancias. En sentido estricto, los autores restringen el uso de este término para aquellas sustancias utilizadas en rituales chamánicos o religiosos. A su vez, Ott plantea la existencia de una Reforma Enteogénica, última de las tres etapas en las que el botánico estadounidense divide la historia. A la primera etapa, la Edad de los Enteógenos, le agrega la posterior Inquisición Farmacrática, seguida, a su vez, por la Reforma Enteogénica (Ott 1998). Con esta última se refiere al “nacimiento de religiones sincréticas en cuyos rituales de comunión un enteógeno genuino toma el lugar de la hostia” (Ott 1998: 144).

La Reforma Enteogénica habría comenzado más o menos contemporáneamente en Estados Unidos y el África Ecuatorial, hacia fines del siglo XIX y algo más tarde, ya transcurridas unas décadas del siglo XX, en Brasil. Ott se refiere a la

Native American Church (NAC) donde se consume peyote, al culto africano del Buiti, donde se consume iboga, y a las religiones surgidas en Brasil donde se consume ayahuasca (Ott 1998). Para Ott, estas religiones son “naturales” y no “artificiales”. En las “artificiales”, señala Ott, se utiliza un sacramento placebo. En su “Pharmacophilia o Los Paraísos Naturales” aludiendo a Charles Baudelaire, invierte su fórmula de comprensión de los estados inducidos por psicoactivos en cuanto paraísos artificiales, para entenderlos como verdaderos orígenes de la “experiencia directa de lo divino” (Ott 1998). En una entrevista, Jonathan Ott se refiere a su concepto de religión en los siguientes términos:

la religión se basa en una comunión formal, no sustancial, con un sacramento placebo, y es –tal y como lo denomino yo– una defensa contra la experiencia religiosa o divina; la religión establecida es una espiritualidad materialista, o materialismo espiritual. Ahora estamos reconectando con la verdadera religión, que es la experiencia directa de lo divino, ver el universo más como energía que como materia, y esta experiencia es la que catalizan los enteógenos. (Ott, en Piñeiro 2000: 109).

Mi intención no es pormenorizar en el provocador pensamiento de Ott sino reflexionar acerca de la existencia de procesos de organización religiosa en torno a experiencias enteogénicas, analizados en términos de Reforma Enteogénica, de la cual forman parte las denominadas religiones ayahuasqueras brasileras, como el Santo Daime.

La expresión “religiones ayahuasqueras brasileras” (Labate 2004) ha sido utilizada para dar cuenta de un conjunto de manifestaciones religiosas originadas en Brasil y que tienen al uso de la ayahuasca como aspecto central. En el Santo Daime, la ayahuasca es considerada un sacramento, ya que a través de su consumo, se puede entrar en contacto con el espíritu de la planta y con un plano inmaterial de la existencia, plano del orden de la “energía”, en relación causal con el mundo material. Estas formas de uso de la ayahuasca producidas en Brasil se caracterizan por haber institucionalizado doctrinas religiosas cuya principal discontinuidad respecto a otros usos de la ayahuasca (indígenas, por ejemplo) es el imaginario cristiano que las rodea. Se trata de conjunciones donde intervienen componentes católicos, espíritas, afro e indígenas.

Las primeras experiencias con ayahuasca que tuvo el fundador del Santo Daime, Raimundo Irineu Serra, datan de inicio de la década del diez (Oliveira 2007), pero se atribuye a la década del treinta la sistematización ritual de esos nuevos usos de la bebida amazónica. La década del treinta marca la fundación, en Acre, del Santo Daime, primera de las tres grandes vertientes que se producirían hasta la década de sesenta. Después de la fundación del Santo Daime por parte de Irineu Serra, otras dos grandes líneas conocidas como Barquinha y Uniao do Vegetal (UDV)

acabaron constituyendo las principales denominaciones dentro de las religiones ayahuasqueras brasileras. A partir de los años setenta estas religiones alcanzan las grandes metrópolis brasileras en un proceso de expansión que no se detuvo y condujo a que actualmente existan iglesias del Santo Daime o la UDV en varios países de Europa y Estados Unidos. Las respuestas institucionales de los diferentes países ante el arribo de este tipo de prácticas e instituciones es muy diferente, yendo de su prohibición a su negociación en relación a su legalización, como lo muestran los ejemplos de Francia y Estados Unidos respectivamente (Bourgogne 2011, Haber 2011, Labate 2012, Groisman 2013), entre otros.

Religiones provenientes de Brasil en Uruguay

Con el retorno de las democracias en el Cono Sur, a partir de la segunda mitad de la década del ochenta, se genera un escenario de visibilidad pública de “nuevas” religiones. Las entonces llamadas “sectas”, muchas provenientes de Brasil, llegan al Río de la Plata y se empiezan a generar los primeros análisis al respecto. Los segmentos a los que se dedica más atención son las denominadas religiones afrobrasileras y las iglesias de estilo neopentecostal.²

La década del noventa fue muy fértil en lo que refiere a los estudios sobre movilidades religiosas en el cono sur. El contexto de integración regional y los procesos de reapertura democrática en el marco de una nueva coyuntura regional y global de integración y globalización, propiciaron el marco ideal para el estudio de las nuevas identidades religiosas en la región (cfr. Oro y Steil 1999).

En la misma década del noventa en que las religiones afrobrasileras y las iglesias neopentecostales reconfiguran el campo religioso de la región (ya habían ido llegando al país desde algunas décadas antes), se introduce una institución religiosa que, a decir de Pierre Sanchis, es también una de las típicas religiones brasileras, el Santo Daime.

Si la Umbanda, la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y el Santo Daime son, como señala Sanchis (1999), tres típicas religiones brasileras, cada una de ellas va alcanzando también, en diferentes momentos, distintas regiones fuera de Brasil. Si las religiones afrobrasileras son, como sugiere Oro (1993) “religiones de exportación”, también lo son las iglesias de tipo neopentecostal y el Santo Daime.

2 Debemos en gran medida a Renzo Pi Hugarte, pionero en el estudio de las religiones desde una perspectiva antropológica en nuestro país, los primeros abordajes etnográficos sobre estos segmentos religiosos. De la primera mitad de la década de noventa datan muchos de sus trabajos sobre la temática. Su obra es muy amplia. Una síntesis de lo que refiere a estos asuntos puede verse en Oro y Scurio (2013).

Así lo demuestran los diferentes estudios referentes a iglesias del Santo Daime por el mundo (Labate y Jungaberle 2011, Groisman 2000).

El Santo Daime y la União do Vegetal (UDV), las dos religiones ayahuasqueras brasileras que han salido de su país de origen arribando a Europa y Estados Unidos, accionan en los destinos a los que llegan una serie de interpelaciones que ponen en juego los mecanismos de regulación que los diferentes estados ponen en práctica frente a la diversidad religiosa. El hecho de que la principal práctica dentro de estas instituciones sea el consumo de una bebida con propiedades psicotrópicas, obliga a poner en juego una serie de articulaciones regulatorias que van de su prohibición a su amparo en cuanto libertad de culto.³

De las muchas formas de uso de ayahuasca que se observan actualmente en Uruguay, el Santo Daime, es una de ellas. Veamos a continuación un asunto que involucra a la iglesia daimista uruguaya Céu de Luz (fundada a mediados de la década del noventa en nuestro país) en un litigio vigente en la justicia.

La ayahuasca retenida en Aduana

Se trata de la detención, en la aduana del Chuy, de una carga del líquido ayahuasca –o Santo Daime, como se denomina a la ayahuasca dentro de esta corriente religiosa–. Sucedió el 14 de noviembre de 2009, cuando un ciudadano brasilerlo pretendió ingresar al país, proveniente de la ciudad de Porto Alegre, con varios litros de ayahuasca –unos 40, según se desprende de los documentos de la Dirección Nacional de Aduanas–. El líquido fue retenido y la persona continuó su viaje a Montevideo. En el momento, quien transportaba la sustancia incautada declaró que la bebida era de uso religioso. La Dirección Nacional de Aduanas, una vez incautado el “Líquido Peligroso” (como consta en los expedientes judiciales) inicia los procedimientos protocolares, dando parte al juzgado y realizando algunos análisis con reactivos de cocaína, marihuana y otros, con resultados negativos. Al realizar análisis con reactivos de “anfetamina/mescalina” obtienen resultados “de color similar al indicado en el manual”. Se deriva una muestra al Instituto Técnico Forense, a la sección policial del Chuy y se realiza un primer informe preliminar por parte de Aduanas, a los pocos días de la incautación, en el que se afirma que el líquido retenido “contiene sustancias alucinógenas” y se prometen más estudios.

Un mes después, la Asociación Civil “Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves” (nombre con el cual la comunidad daimista ha obtenido, en 2004,

3 El uso de ayahuasca por parte de estas religiones acciona temores y tentativas prohibicionistas de modo semejante a lo que se puede observar en relación a la práctica de sacrificios de animales en religiones de matriz africana. Sobre esto último Oro, Tavares y Scuro (2017).

su personería jurídica ante el Ministerio de Educación y Cultura) realiza un pedido de devolución de la sustancia, argumentando bajo los artículos 5, 7, 10, 72 y 332 de la Constitución de la República. Los resultados de los análisis de la Dirección Nacional de Policía Técnica dieron positivo para el Reactivo de Marquis, mecanismo utilizado para la identificación de diferentes sustancias psicotrópicas. Por otra parte, el análisis espectrofotométrico UV tuvo como resultado “picos de absorción similares a la Dimetiltriptamina (DMT)”.

La Junta Nacional de Drogas fue notificada del caso, se envió una muestra de la sustancia, y emitió también un parecer informando algunas características básicas acerca de la ayahuasca y sus usos. La iglesia daimista Céu de Luz solicitó mediante escrito, especial cuidado y conservación del líquido incautado, ya que de no conservarse en buenas condiciones, el líquido podría estropearse y por lo tanto quedar inhabilitado para su consumo. A su vez, la pericia final del Instituto Técnico Forense dio como resultado el hallazgo de DMT, Harmina y Harmalina en el líquido incautado. Estos son los componentes característicos de la bebida elaborada a partir de la cocción en agua de *Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*, plantas a partir de las cuales se obtiene el Santo Daime o Ayahuasca.

Con estos elementos la fiscalía argumenta la ilegalidad de la introducción de la sustancia al país citando el decreto ley 14.294, y si bien reconoce la libertad de cultos garantizada por el artículo 5 de la Constitución, entiende que los métodos deben ser legales y no deben atentar contra la salud pública de quienes se someten a los mismos. Con esto se da pase al Ministerio de Salud Pública, que, finalmente, en setiembre de 2012, emite un informe del sector Psicofármacos.

Desde el Sector Sico fármacos Estupefacientes, Precursores y Productos químicos, del Departamento de Medicamentos del Ministerio de Salud de Uruguay, se consultó vía correo electrónico a la Agencia Nacional de Vigilancia Sanitaria (ANVISA), organismo regulador autónomo de Brasil. La respuesta de ANVISA ante la consulta uruguaya se refiere a dos normativas de diferente orden: 1) la resolución número 5 del Consejo Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD), de 2004; y 2) el artículo 32 de la Convención Sobre Sustancias Psicotrópicas, de 1971. Con base en esos documentos ANVISA entiende que no es posible exportar ayahuasca. Y con base en esa respuesta de ANVISA el Ministerio de Salud termina archivando el caso, en 2012, dada la imposibilidad de la importación de ayahuasca.

Lo novedoso en términos de la expansión mundial de la ayahuasca y los procesos de legitimación que las iglesias han ido teniendo en algunos países, legalizando la posibilidad de ingreso y uso religioso de ayahuasca o Santo Daime (incluso en Estados Unidos, donde es legal su importación), es lo que expresa el informe del Ministerio de Salud Pública uruguayo, refiriéndose, no exactamente al eventual riesgo para la salud, conforme indicado por la fiscalía,

si no a la presunta imposibilidad de importación de ayahuasca debido a la legislación brasilera.

Sin extenderme en estos puntos, sintetizo lo que ya hemos expuesto anteriormente, en conjunto con Ismael Apud, acerca de los procesos de regulación de la ayahuasca en diferentes países (Scuro y Apud 2015). Particularmente en el caso de Brasil, hay cuestionamientos sobre los usos de la ayahuasca desde la década de 1980. En 1985, se incluyó *Banisteriopsis caapi* en la lista de sustancias prohibidas por la División de Medicamentos (DIMED) del Ministerio de Salud de Brasil, y esto provocó que algunas instituciones que utilizan ayahuasca de forma ritual, como la União do Vegetal (UDV), hiciera los reclamos pertinentes. Por esto, el Consejo Federal de Estupefacientes (CONFEN) formó un Grupo de Trabajo para investigar acerca del uso religioso de la ayahuasca. Con los resultados obtenidos, el CONFEN retiró a las especies vegetales necesarias para la elaboración de ayahuasca de las listas de sustancias proscritas de la DIMED (MacRae 2008, CONAD 2010, Groisman 2010, Labate 2011).

Más recientemente hubo nuevas denuncias de usos inadecuados de la bebida, a partir de lo cual se constituyó un nuevo Grupo Multidisciplinar de Trabajo (GMT) (resolución número 5 del CONAD, de 2004). Dicho GMT, integrado por doce miembros, de los cuales la mitad fueron representantes de las diferentes líneas religiosas, tenía por objetivo establecer una deontología de la ayahuasca. Los resultados elaborados por el GMT fueron publicados en 2010 (Conad 2010) y es actualmente el marco legal vigente –y ambiguo (Labate 2011) en torno a la ayahuasca en Brasil–. Entre otras cosas, el informe ratifica la legitimidad del uso religioso de ayahuasca por tratarse de una manifestación cultural ancestral (Scuro y Apud 2015).

Por otra parte, la vigencia del Convenio de Viena de 1971, que establece la posibilidad de excepciones a los controles de plantas que contengan sustancias psicotrópicas que sean utilizadas en rituales religiosos –punto sobre el cual la JIFE ha expresado que la ayahuasca no está sujeta a control internacional (INCB 2013), sí coloca dificultades a la hora del comercio internacional.

De regularizaciones

Es interesante observar las formas en las que se llevan a cabo procesos de regulación en torno a drogas como el alcohol, el tabaco o la marihuana en Uruguay. El tradicional espíritu regulador del Estado y el histórico peso del estamento médico en la sociedad uruguaya hacen comprensibles las políticas desarrolladas en los últimos años en torno a estas tres drogas mencionadas. Pero además, en el caso de la marihuana, se agrega un componente muy interesante, donde el Estado es, no

únicamente un agente regulador, sino productor y comercializador de una droga a la que se puede acceder legalmente por tres vías: el autocultivo, la compra en locales específicos, o la formación de clubes. Los hay de todo tipo (los clubes), pero en términos generales, como establece la ley, consisten en asociaciones civiles de entre 15 y 45 miembros, que cuenten con un espacio adecuado para la producción de marihuana y mecanismos a través de los cuales los miembros puedan acceder periódicamente a ciertas cantidades. Se ha establecido un marco legal para que estos grupos desarrollen sus actividades como mejor lo entiendan, siempre que estén dentro de la ley y de las normativas específicas sobre la reglamentación de la marihuana y de las organizaciones civiles. Más allá de la diversidad de clubes, se puede decir que en términos generales consisten en grupos de personas asociadas para un objetivo común específico: obtener marihuana. A esto se suman una serie de compromisos económicos, decisiones a ser tomadas y la sociabilidad e intercambios que resultan de esta asociación. A nadie le importa si al interior de esos recintos o grupos se desarrollan prácticas, por ejemplo, de tipo religioso, lo cual podría ser absolutamente probable. De hecho, dentro de una de las líneas del Santo Daime, se realizan ceremonias específicas con marihuana. También cabe mencionar los usos del cannabis por parte, por ejemplo, del rastafarismo, con acepciones religiosas y disputas legales, donde nuevamente, las definiciones de lo que es religioso o deja de serlo vuelven a estar en primer plano (Bone 2014). El cannabis (aunque su éxito mundial asociado al uso recreativo, médico e industrial es evidente) puede ser considerada también una planta sagrada, como lo es la ayahuasca, solamente que ha transitado un proceso mucho más extendido en el tiempo y el espacio y sus “usos seculares” la han alejado mucho de su polo “sagrado”, como también ha sucedido con el tabaco, pero que no sucede del todo aun con la ayahuasca. Sobre estos cruces entre sacralización-secularización de las “drogas”, es importante considerar la perspectiva de Guigou (2012), que ya ha observado estos tránsitos en relación a la matriz secular regulatoria en la que se han ido dando estos procesos en Uruguay.

Quiero llamar la atención que, en el caso de los usuarios de ayahuasca, existe una interesante diversidad de prácticas que suceden en nuestro país desde hace más de dos décadas. Esa diversidad incluye usos en instituciones que se autodenominan religiosas, como el Santo Daime. Incluye también otros tipos de usos en grupos, por ejemplo, liderados por profesionales de la salud. El potencial terapéutico de la ayahuasca está siendo fuertemente investigado en varios lugares y aunque mucho más rezagada que la investigación en torno a cannabis, hay ciertos consensos científicos en torno a la seguridad en el uso de ayahuasca, aunque las dificultades y complejidad de su estudio son grandes, debido, entre otras cosas, a la naturaleza misma de la bebida, que resulta de la cocción de diferentes plantas. Ejemplos de usos terapéuticos en Uruguay están asociados al empleo de ayahuasca como herramienta coadyuvante en el tratamiento de usos problemáticos de drogas. Si bien en términos generales el uso de ayahuasca resulta seguro, también su

potencial riesgo, usos indebidos o abusos por parte de quienes la administran son posibles. Las prácticas ayahuasqueras están en aumento en el país, y a pesar de la no regulación, los usos de la misma no se detienen.

Por otra parte, dentro del conjunto de grupos usuarios de ayahuasca existe al menos uno (la iglesia daimista Céu de Luz) que, en primer lugar, se define como una religión. Esto no necesariamente sucede en el resto del campo ayahuasquero, donde la identificación con la categoría religión es compleja y muchas veces se busca escaparle a ese término. Tenemos entonces una religión legítima, reconocida en Brasil y otros países, registrada debidamente en Uruguay (aunque aquí no existe un registro específico para las instituciones religiosas, sino que las mismas pueden optar por constituirse como organizaciones civiles como cualquier otra), a la cual le está siendo vedado el acceso legal a su sacramento. La no intervención en materia religiosa (por ejemplo, la no regularización de las instituciones religiosas) por parte del Estado uruguayo responde a una particular acepción de la laicidad del mismo modo en que parecería estar operando frente a las posibilidades regulatorias de una sustancia como la ayahuasca, aun fuertemente asociada a su halo sagrado.

Imaginemos por un instante que las hostias que se administran en las iglesias católicas del Uruguay provengan del extranjero por una imposibilidad de producción local de hostias. Este es el caso de la ayahuasca, para cuya elaboración son necesarias plantas que no se desarrollan adecuadamente en nuestro clima. Supongamos entonces que nuestro contenedor de hostias es detenido en el puerto y que por lo tanto, las iglesias se quedan sin hostias. ¿Qué sucedería? O para plantear un ejemplo real, pensemos en la llamada ley seca que prohibió tan fuertemente el consumo de alcohol en Estados Unidos pero que no impidió continuar con el uso ritual del mismo en los ámbitos de iglesias cristianas, aunque es claro que la ayahuasca no es lo mismo que el vino ni que las hostias. No es mi intención hacer un planteo relativista extremo ni apologético de la ayahuasca, sino identificar zonas de disputas por las identificaciones que desbordan lo religioso y pueden ser entendidas en términos culturales en sentido amplio.

Conclusiones

Resulta claro que lo religioso ha vuelto a tener un lugar de gran relevancia en Uruguay. Las posibilidades de poner en tensión las identificaciones, valores y prácticas de las diferentes colectividades en la arena pública reflejan una ampliación de las libertades para hacerlo. Pero las alteridades no se producen únicamente a través del componente religioso. La laicidad responde también a la libertad de conciencia, o es también “factor de democracia”.

Aunque es necesario señalar la especificidad del concepto de laicidad y sus sentidos más restringidos (separación de iglesias y Estado), cabe detenerse en las ideas asociadas a él, donde la laicidad desborda lo estrictamente jurídico o específicamente vinculado a lo religioso y se convierte en un significativo vacío sobre el cual orbitan disputas por las identificaciones y su presencia pública democrática. La laicidad se relaciona también con la “libertad de cultos” y es un factor importante en la ecuación igualdad-diversidad. Hay que observar entonces las formas en las que se expresan los mecanismos de identificación y de producción de diferencias para comprender el profundo alcance que el concepto de laicidad puede adoptar.

El concepto de laicidad resulta de la historia particular de los vínculos modernos entre Iglesia Católica y Estado. Sin embargo, entendida en un sentido más amplio, conduce a la inclusión de perspectivas que relativicen la hegemonía del propio concepto, dando lugar, justamente, a las libertades plenas de conciencia. Un punto importante es que las búsquedas e identificaciones de lo religioso no necesariamente se presentan bajo las mismas formas institucionales conocidas -aunque esto también sigue sucediendo, por supuesto. El desafío está, entonces, en poder comprender las dinámicas contemporáneas de producción de identificaciones (incluso “religiosas”) y ampliar las posibilidades analíticas que permitan un mejor discernimiento para poder ver religión allí donde parece no haberla, y para no querer verla allí donde no necesariamente está.

Antes de buscar definiciones sustancialistas de religión, resulta interesante pensar los términos religión y cultura como mecanismos identificatorios en búsqueda de legitimaciones sociales. Ambas podrían ser pensadas, más que como cosas en *sí mismas*, como categorías vacías móviles según las relaciones de fuerzas coyunturales. Lo mismo sucede con la categoría droga.

Pensar en religión, cultura y droga en los términos sugeridos nos desvela las *prácticas en sí mismas* y sus mecanismos de legitimación, y es a esto a lo que debe atenerse el celo de la perfectible democracia. En Uruguay se utiliza ayahuasca en diferentes ámbitos, algunos identificados con la idea de religión, otros con impronta más terapéutica, otros de carácter más circunstancial. No hay consenso entre grupos donde se utiliza ayahuasca en Uruguay respecto a posibles caminos regulatorios.

Lo cierto es que el paradigma hegemónico durante el siglo XX de “guerra a las drogas” las ha demonizado y prohibido. Entrado el siglo XXI y ante un notorio cambio de paradigma en torno a las temáticas de drogas y en un marco de derechos humanos y libertades individuales y colectivas, los enteógenos pasan a ser elementos aglutinadores de procesos de identificación cultural, religiosa, y también herramientas terapéuticas de diferente orden, además de articular

importantes negocios también. ¿Qué hacer entonces con los enteógenos? ¿Hay que regularlos? ¿Cómo? ¿Qué aspectos deberían tenerse en cuenta en su regulación? Ampliar el debate en torno a la laicidad hacia estos temas podría abonar territorio fértil para profundizar las libertades. Mientras tanto, la ayahuasca retenida en la Aduana sigue allí, sin haber llegado nunca a su destino.

Referencias citadas

- Apud, I. 2015. Ayahuasca from Peru to Uruguay: ritual design and redesign through a distributed cognition approach. *Anthropology of Consciousness* 26 (1):1-27.
- _____. 2013a. *Ceremonias de Ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Universidad Nacional de Lanús.
- _____. 2013b. El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*. (38): 57-83
- Bayce, R. 1992. Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas. Cuadernos de Marcha. *Tercera Época*. (68): 2-14.
- Bone, M. 2014. From the Sacrilegious to the Sacramental: A Global Review of Rastafari Cannabis Case Law. En: B. Labate y C. Cavnar (eds), *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*. pp. 89-109. London: Springer.
- Bourgogne, G. 2011. "One Hundred Days of Ayahuasca in France: The Story of a Legal Decision". En: Labate, B. y Jungaberle, H. (Orgs.) *The internationalization of ayahuasca*. pp. 353-363. London: Lit Verlag.
- Caetano, G. y R. Geymonat. 1997. *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus.
- Caetano, G. 2013. Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista. *Cultura y Religión*. 7 (1): 116-139.
- Carozzi, M. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Educa.
- _____. 1999. La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*. 9 (18): 19-38.
- Casanova, J. 2006. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*. 8 (1-2): 7-22.
- Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD). 2010. Resolução Número 1. Diário Oficial da União, Nº17.
- Da Costa, N. 2009. La laicidad uruguaya. *Archives de sciences sociales des religions*. (146): 137-155.
- Frigerio, A. 2013. "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo". En: R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet

- (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Casa Chata.
- Groisman, A. 2013. "Salud, Riesgo y uso religioso en disputas por el estatus legal del uso de ayahuasca: implicaciones y desenlaces de procesos judiciales en los Estados Unidos". En: B. Labate y C. Bouso (orgs.) *Ayahuasca y Salud*. pp. 245-265. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- _____. 2010. Proibições (Im)Possíveis? Um olhar sobre as fronteiras simbólicas entre texto jurídico e concepções religiosas. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP. Disponible en: neip.info
- Groisman, A. 2000. "Santo Daime in the Netherlands: An anthropological study of a New World Religion in a European Setting". Tesis de doctorado en Antropología. University of London. London.
- Guigou, N. 2012. "Textualidades cannábicas". En: *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*. pp. 171-178. Montevideo: CSIC -UdelaR.
- _____. 2006. Religión y política en el Uruguay. Civitas. *Porto Alegre*. 6 (2): 43-54.
- Haber, R. 2011. "The Santo Daime Road to Seeking Religious Freedom in the USA". En: B. Labate, y H. Jungaberle, (Orgs.) *The internationalization of ayahuasca*. pp. 301-317. London: Lit Verlag.
- Heelas, P. 2006. Challenging Secularization Theory: The Growth of "New Age" Spiritualities of Life. *The Hedgehog Review* 8 (1-2): 46-58.
- _____. 1993. The new Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern. *Religion* (23): 103-116.
- INCB. 2013. *International Narcotics Control Board. Report*. New York: UN.
- Labate, B. 2012. Paradoxes of ayahuasca expansion: the UDV-DEA agreement and the limits of freedom of religion. *Drugs: education, prevention and policy*. 19 (1): 19-26.
- _____. 2011. Comments on Brazil's 2010 Resolution Regulating Ayahuasca Use. Curare. *Journal of Medical Anthropology*. 34 (4): 257-304.
- _____. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.
- Labate, B. y H. Jungaberle (orgs). 2011. *The internationalization of ayahuasca*. Lit Verlag, London.
- Luna-Porras, L.E. 2018. Plantas Sagradas Amerindias. Persecución y renacimiento. *Cultura y Droga*. 23 (25): 85-105.
- Maclure, J. y C. Taylor. 2011. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza.
- MacRae, E. 2008. "A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca". En: *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EdUFBA.
- Magnani, J. 2005. Xamãs na cidade. *Revista USP*. (67): 218-227.
- Menéndez, G 1997. Crisis del Uruguay laico-racionalista: nuevas religiones y cultura holística. *Cuadernos del Claeb*. (22): 78-79.
- Oliveira, I. 2007. "Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação". Tesis de doctorado en Historia -Universidade de Brasilia. Brasilia.

- Oro, A., E. Tavares y J. Scuro. 2017. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras. *Religião e Sociedade*. 37(2): 229-253.
- Oro, A. y J. Scuro. 2013. El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Nordan Montevideo. (11): 23-36.
- Oro, A. y C. Steil. 1999. *Globalização e religião*. Vozes: Petrópolis.
- Oro, A. 1993. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. *Cadernos de antropologia*. 7-38.
- Ott, J. 1998. *Pharmacophilia. O los Paraisos Naturales*. Barcelona: La liebre de marzo.
- Piñeiro, J. 2000. *Psiconautas. Exploradores de la conciencia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Ruck, C. et al. 1979. Entheogens. *Journal of Psychoactive Drugs* 11 (1-2): 145-146.
- Sanchis, P. 1999. O campo religioso contemporaneo no Brasil. En: A. Oro, y C. Steil (orgs), *Globalização e religião*. Vozes. Petrópolis.
- Schultes, R.E. y A. Hofmann. 2000. *Plantas de los dioses*. México: FCE.
- Scuro, J. 2018. "Interpellations and Challenges in the Neoshamanic and Ayahuasca Fields in Uruguay". En: B. Labate y C. Cavnar (eds.), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora*. Appropriation Integration and Legislation. London: Routledge.
- _____. 2016. *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- _____. 2012a. Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai. *Debates do NER*. 13(21): 151-180.
- _____. 2012b. *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Scuro, J., V. Sánchez Petrone e I. Apud. 2013. Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. (11): 55-69.
- Scuro, J. y R. Rodd. 2015. Neo-Shamanism. *Encyclopedia of Latin American Religions Springer*. 1-6.
- Scuro, J, e I. Apud. 2015. Aportes para un debate sobre la regulación de la Ayahuasca en el Uruguay. *Anuario de Antropolgia Social y Cultural en Uruguay*. (1): 35-50.
- Scuro, J, G. Giucci y S. Toreterola. 2018. Camino Rojo from Mexico to Uruguay. Spiritual leaderships, trajectories and memory. *International Journal of Latin American Religions*. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s41603-018-0055-4>
- Stuckrad, K. 2002. Reenchanted nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*. 70 (4): 771-799.
- Taylor, Ch. 2015. *La era secular*. Tomo II. Barcelona: Gedisa.