

**LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y  
Humanidades, Asunción, Paraguay**

ISSN en línea: 2789-3855, 2026

---

## **Del ritual a la patente: régimen patrimonialista, biocolonialidad del poder y biopiratería enteógena en México**

From ritual to patent: patrimonialist regime, biocoloniality of power,  
and entheogenic biopiracy in Mexico

---

**Genlizzie Elizabeth Garibay Munguía**

[g.garibay@crim.unam.mx](mailto:g.garibay@crim.unam.mx)

<https://orcid.org/0009-0003-7992-5355>

Centro Regional de Investigaciones  
Multidisciplinarias (CRIM). Universidad  
Nacional Autónoma de México (UNAM)  
Tepoztlán, Morelos – México

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v7i3.6073>

**Redilat**  
Red de Investigadores  
Latinoamericanos

**LATAM**

Revista Latinoamericana de  
Ciencias Sociales y Humanidades

**Artículo recibido:** 06 de febrero de 2026.  
**Aceptado para publicación:** 23 de junio de 2026.  
**Conflictos de Interés:** Ninguno que declarar.

**VOLUMEN VII**

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v7i3.6073>

## **Del ritual a la patente: régimen patrimonialista, biocolonialidad del poder y biopiratería enteógena en México**

From ritual to patent: patrimonialist regime, biocoloniality of power, and entheogenic biopiracy in Mexico

**Genlizzie Elizabeth Garibay Munguía**

[g.garibay@crim.unam.mx](mailto:g.garibay@crim.unam.mx)

<https://orcid.org/0009-0003-7992-5355>

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Tepoztlán, Morelos – México

Artículo recibido: 06 de febrero de 2026. Aceptado para publicación: 23 de junio de 2026.  
Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

### **Resumen**

Este artículo examina la cadena que va del ritual enteógeno a la patente corporativa: cómo el régimen patrimonialista —la racionalidad epistemológica compartida por el sistema del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, los estados nacionales y la industria del turismo cultural— opera como eslabón central de la biocolonialidad del poder que convierte los saberes enteógenos indígenas en materia disponible para el capitalismo psicodélico global. A partir de un marco decolonial y de pluralismo jurídico, se argumenta que este régimen no protege los saberes enteógenos indígenas, sino que los convierte en materia disponible para la biopiratería, con independencia de que exista o no una inscripción formal en listas internacionales. El caso central es el de la medicina tradicional mazateca de Oaxaca: desde la apropiación inaugural de R. Gordon Wasson en 1957 hasta la turistificación contemporánea de Huautla de Jiménez, el artículo recorre la cadena que conecta el despojo simbólico con las patentes corporativas de COMPASS Pathways. El caso del territorio wixárika de Wirikuta se incorpora como contraste tipológico, para mostrar un momento diferente de la misma cadena: el de la apropiación aún en curso. Frente a este diagnóstico, el artículo propone un horizonte normativo fundado en la Soberanía Epistémica, el Derecho de Rechazo y el pluralismo jurídico como base para una reforma que reconozca los ordenamientos comunitarios indígenas como derecho vinculante.


*Palabras clave:* régimen patrimonialista, saberes enteógenos, biopiratería anticipatoria, pluralismo jurídico, soberanía epistémica, decolonialidad

### **Abstract**

This article examines the chain running from entheogenic ritual to corporate patent: how the patrimonialist regime —the epistemological rationality shared by UNESCO's Intangible Cultural Heritage system, nation-states, and the cultural tourism industry— operates as the central link of the biocoloniality of power that converts indigenous entheogenic knowledge into raw material for global psychedelic capitalism. Drawing on a decolonial and legal pluralism framework, it argues that this regime does not protect indigenous entheogenic knowledge but rather renders it available for biopiracy, regardless of whether formal inscription in international lists exists. The central case is Mazatec traditional medicine in Oaxaca: from R. Gordon Wasson's inaugural appropriation in 1957 to

the contemporary touristification of Huautla de Jiménez, the article traces the chain connecting symbolic dispossession to COMPASS Pathways corporate patents. The Wixárika territory of Wirikuta is included as a typological contrast, to show a different moment of the same chain: that of appropriation still in progress. Against this diagnosis, the article proposes a normative horizon grounded in Epistemic Sovereignty, the Right of Refusal, and legal pluralism as the basis for a reform that recognizes indigenous community legal orders as binding law.

*Keywords:* patrimonialist regime, entheogenic knowledge, anticipatory biopiracy, legal pluralism, epistemic sovereignty, decoloniality

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicado en este sitio está disponibles bajo Licencia Creative Commons. 

Cómo citar: Garibay Munguía, G. E. (2026). Del ritual a la patente: régimen patrimonialista, biocolonialidad del poder y biopiratería enteógena en México. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* 7 (3), 1900 – 1914. <https://doi.org/10.56712/latam.v7i3.6073>

## INTRODUCCIÓN

Hay una cifra que la historia oficial del llamado Renacimiento Psicodélico raramente pronuncia junto a la otra: la industria psicodélica proyectaba superar los 6,850 millones de dólares de facturación para 2027 (Celidwen et al., 2023), mientras los pueblos que custodian los saberes que hacen posible esa industria representan el 6% de la población mundial y el 30% de los extremadamente pobres del planeta. Y hay una narrativa que esa misma historia raramente pronuncia: que todo comenzó con un robo. No un robo de moléculas —eso vendría después— sino un robo de autoría. Cuando R. Gordon Wasson publicó en 1957 su artículo "Seeking the Magic Mushroom" en Life Magazine, no estaba descubriendo nada que la curandera mazateca María Sabina y su comunidad no supieran desde generaciones: estaba renombrando. En ese acto de renombramiento —que la academia occidental celebra como el momento inaugural de la investigación psicodélica— se condensa la lógica que este texto propone desmontar.

El objetivo de este artículo es recorrer y analizar esa cadena —del ritual a la patente— identificando los mecanismos concretos que la hacen posible. El argumento central es que el régimen patrimonialista opera como infraestructura semiótica de la biocolonialidad del poder (Cajigas-Rotundo, 2007): produce las condiciones de legibilidad institucional que el capitalismo psicodélico requiere para su apropiación simbólica y molecular, con independencia de que los saberes enteógenos estén inscritos formalmente en ninguna lista de la UNESCO. En el caso central de este artículo, el de la medicina tradicional mazateca, esa inscripción no existe. Lo que existe es algo más difuso y más potente: una racionalidad compartida que convierte el saber vivo en representación clasificable, en experiencia vendible, en compuesto patentable. Es esa racionalidad —y no el instrumento jurídico específico que la vehicula— lo que este artículo examina.

El texto se organiza en tres partes. La primera describe cómo el régimen patrimonialista opera como tecnología de control sobre los saberes enteógenos, y por qué esa operación ocurre incluso cuando no existe inscripción formal. La segunda recorre la cadena extractiva concreta: desde la apropiación inaugural de Wasson en 1957 hasta las patentes corporativas de COMPASS Pathways en 2018, con los casos de la Sierra Mazateca y Wirikuta como expresiones territoriales mexicanas del mismo patrón. La tercera propone un horizonte de reforma fundado en el pluralismo jurídico: en el reconocimiento de que los sistemas comunitarios de gestión del conocimiento indígena son ordenamientos jurídicos propios, no concesiones que el Estado les hace.

## DESARROLLO

### El régimen patrimonialista: cómo el reconocimiento produce disponibilidad

Laurajane Smith (2006) acuñó el concepto de Discurso Patrimonial Autorizado (DPA) para nombrar algo sencillo en su descripción, pero poderoso en sus efectos: el conjunto de criterios que decide qué conocimientos, prácticas y memorias merecen ser reconocidos como patrimonio y cuáles no. Lo que hace al DPA un instrumento de poder no es que excluya —eso sería demasiado obvio— sino que transforma lo que incluye. Para que un saber sea reconocido como patrimonio debe poder ser documentado, clasificado, comunicado a un público externo y reproducido fuera de su contexto original. En ese proceso de traducción, el saber pierde exactamente lo que lo hace ser lo que es: su arraigo en un territorio, su red de relaciones cosmológicas, su carácter vivo y mutable. Lo que queda después de la documentación es una representación del saber, no el saber mismo. Y esa representación es, precisamente, lo que el mercado puede usar. Es significativo que esta crítica provenga también desde adentro del propio sistema patrimonial: Lourdes Arizpe (2004, 2011), una de las antropólogas mexicanas que participó en la negociación de la Convención UNESCO de 2003, advirtió desde temprano los riesgos de la museificación, del turismo extractivo y de la apropiación estatal de las expresiones culturales vivas, proponiendo una noción exigente de salvaguardia basada en participación comunitaria real, derechos culturales y sostenibilidad social. El hecho de que esas

advertencias provengan de quien ayudó a redactar el instrumento —y de que no hayan sido recogidas en su arquitectura normativa— revela con precisión el problema que este artículo analiza: no la falta de voluntad individual de quienes diseñaron el sistema, sino la lógica estructural que lo gobierna con independencia de las intenciones de sus constructores.

Este mecanismo opera con independencia de si existe o no una inscripción formal ante la UNESCO. El Estado mexicano lo demuestra con claridad: aunque la medicina tradicional mazateca no figura en ninguna lista de patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO, la Secretaría de Turismo ha construido durante años un dispositivo de patrimonialización turística que convierte las veladas, el legado de María Sabina y los rituales con hongos en atractivos culturales para visitantes nacionales e internacionales (Nájera-Espinosa, 2020). El resultado práctico es el mismo que produciría la inscripción formal: el saber es separado de su contexto, simplificado para el consumo externo y puesto en circulación como mercancía. La caja que Gnecco (2014) describe —el patrimonio como objeto gestionable separado de los procesos políticos y relacionales que lo producen— se construye con herramientas turísticas igual que con herramientas jurídicas internacionales.

Para comprender la escala completa en que opera este mecanismo, es útil el concepto de biocolonialidad del poder que Cajigas-Rotundo (2007) desarrolló en diálogo con la ecología política y la colonialidad del poder de Quijano. La biocolonialidad del poder designa el sistema histórico de dominación que articula las relaciones coloniales con las formas de control sobre los recursos biológicos y genéticos de las periferias del sistema-mundo, operando simultáneamente en tres escalas: la escala macro o geopolítica —la división global del trabajo epistémico que convierte al Sur Global en proveedor de materia prima cognitiva y biológica mientras el Norte Global produce valor añadido, conocimiento patentable y riqueza comercializable—; la escala meso o biopolítica —las regulaciones estatales e internacionales que gobiernan qué sustancias son legales, quién puede acceder a ellas y bajo qué condiciones, como la Ley de Sustancias Controladas o el artículo 3(b) de la Convención UNESCO—; y la escala micro o corpopolítica —la violencia que opera sobre el cuerpo específico de la sabedora mazateca, cuya práctica es alterada por la presión del turismo, cuyo conocimiento es extraído por el etnobotánico, cuyo tiempo y energía son subvalorados por el mercado—. Este marco de tres escalas es analíticamente superior al que el DPA provee solo porque nombra la continuidad estructural entre el nivel macro de la apropiación corporativa (COMPASS Pathways, el mercado de 6,850 millones de dólares), el nivel meso de la regulación patrimonial y farmacéutica (PCI-UNESCO, FDA, Convención sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971), y el nivel micro de la desposesión cotidiana de la chijoo que recibe 150 dólares mientras el facilitador occidental cobra 10,500. La biopiratería, vista desde la biocolonialidad del poder, no es un episodio de mala práctica corporativa: es el funcionamiento ordinario de un sistema que produce esa distribución como su resultado normal.

A este fenómeno es útil añadir el concepto de biopiratería anticipatoria: la apropiación que ocurre antes de que haya inscripción formal, precisamente porque la posibilidad de esa inscripción ya existe. Las sabedoras mazatecas que deciden qué aspectos de su práctica pueden mostrarse al turista y cuáles deben quedar ocultos están respondiendo a la presión de un sistema que no las ha capturado todavía pero que podría hacerlo en cualquier momento. Esa respuesta altera la práctica, aunque la inscripción formal no haya ocurrido. El régimen patrimonialista no necesita inscribir para producir efectos: le basta con existir como posibilidad.

Toledo y Barrera-Bassols (2008) llaman memoria biocultural al sistema integrado de saberes, prácticas, lenguas, territorios y relaciones que los pueblos indígenas han construido durante milenios. Su característica definitoria es que no puede descomponerse en partes sin dejar de ser lo que es: el conocimiento del hongo sagrado mazateco no existe separado del territorio donde crece, de la lengua en que se transmite, de las relaciones de reciprocidad con la planta, de la cosmología que le da eficacia. Cuando el DPA exige documentar ese conocimiento en los términos de sus categorías —expresión oral,

técnica artesanal, ritual festivo— está exigiendo exactamente esa descomposición. Y lo que queda después de descomponerlo es lo que Vandana Shiva (2016) llama un recurso libre: materia sin dueño, disponible para quien la tome.

Antes de continuar, es necesario precisar el concepto de biopiratería que organiza este análisis. El término fue introducido en 1994 por la organización ETC Group (entonces RAFI) para designar la explotación de recursos genéticos y conocimientos culturales a través de derechos de propiedad intelectual —la bioprospección, las patentes sobre genes y moléculas, y la comercialización de saberes tradicionales sin consentimiento ni compensación a las comunidades de origen (Shiva, 2016). Esta definición fundacional, centrada en la apropiación molecular y jurídicamente formalizada, sigue siendo la más citada en la literatura. Pero el análisis del caso enteógeno mexicano revela que la biopiratería opera en al menos tres modalidades distintas que deben nombrarse por separado para poder combatirse por separado. La primera es la biopiratería molecular: la apropiación del compuesto activo mediante síntesis química y patente farmacéutica, cuyo caso inaugural es la psilocibina patentada por Sandoz en 1958. La segunda es la biopiratería simbólica: la apropiación del signo cultural —el nombre de María Sabina, la imagen del ritual mazateco, la narrativa del viaje espiritual— como recurso de autenticidad que añade valor de mercado al producto biotecnológico sin que medie transferencia económica a las comunidades de origen; en esta modalidad operan la industria del turismo psicodélico, las plataformas de bienestar digital y el marketing de los retiros de psilocibina. La tercera es la biopiratería anticipatoria: la apropiación que ocurre antes de que se formalice ninguna patente ni inscripción patrimonial, porque la mera amenaza de captura produce ya fragmentación preventiva y autovigilancia en las comunidades —como ocurre actualmente con el conocimiento wixárika del peyote. Las tres modalidades forman una cadena secuencial en el caso mazateco —simbólica primero, molecular después, anticipatoria sobre los siguientes saberes en la fila—, y es su articulación en cadena, más que cada modalidad aislada, lo que define el capitalismo psicodélico como régimen extractivo.

De la Cadena (2015) documentó en los Andes una dificultad equivalente: las montañas, los ríos y las plantas son, para las cosmologías indígenas, seres con historia y agencia, no recursos ni símbolos. De Sousa Santos (2007) nombró el mecanismo por el que esa realidad queda invisibilizada: la línea abisal que divide el mundo en la zona donde existan conocimiento y derecho legítimos, y la zona donde solo existen creencias y supersticiones que la ciencia eventualmente superará. Los saberes enteógenos han sido situados históricamente en esa segunda zona. Perseguidos como brujería en el siglo XVI, criminalizados como adicción en el XX, son ahora reconocidos como patrimonio o como recurso terapéutico por sistemas que, al reconocerlos, los mueven al lado de la línea donde pueden ser administrados.

Un ejemplo preciso de cómo ese movimiento produce apropiación material: las patentes de set and setting presentadas por COMPASS Pathways desde 2018 no cubren solo un compuesto químico. Cubren la iluminación de la sala donde se administra la sustancia, el diseño del espacio, la música que suena durante la sesión. Es decir, cubren el entorno relacional del ritual —la arquitectura del contexto que hace posible la experiencia— que las comunidades mazatecas han desarrollado y transmitido durante siglos. La dueñidad farmacrática —tomando el concepto de Segato (2016) sobre el patriarcado como propiedad absoluta sobre los cuerpos y extendiéndolo al conocimiento— no roba el compuesto: roba la forma en que este compuesto existe. Harvey (2003) llamó acumulación por desposesión al proceso de convertir en mercancía lo que estaba fuera del mercado. Las patentes de COMPASS son ese proceso aplicado al ritual enteógeno.

La Convención UNESCO de 2003 contiene, en su artículo 3(b), una cláusula que dice explícitamente que ninguna de sus disposiciones puede interpretarse de modo que afecte los derechos de propiedad intelectual. Fredriksson (2020) señala que esa cláusula no es un descuido técnico: es la expresión del

acuerdo político de los Estados que la negociaron con el sistema de patentes como arquitectura intocable. En otras palabras: el sistema diseñado para proteger los saberes indígenas lleva incorporada, desde su redacción, la garantía de que el sistema que los apropia no será afectado. Se patrimonializa para extraer.

Si el PCI no puede proteger los saberes enteógenos —y el análisis precedente demuestra que no puede sin destruirlos en el proceso—, la pregunta política que el artículo no puede eludir es: ¿qué categoría jurídica sí puede? La respuesta existe y está disponible en el propio derecho internacional, pero ha sido sistemáticamente separada del debate patrimonial: el concepto de patrimonio biocultural. Eck Boege (2021) desarrolló esta categoría en el contexto mexicano para designar el conjunto de saberes resultantes de una relación armónica entre naturaleza y cultura, donde la explotación de los recursos se realiza en equilibrio con su conservación, y donde los derechos son colectivos y los sistemas comunitarios son los guardianes y gestores del patrimonio. A diferencia del PCI —que separa el saber de su soporte territorial y lo convierte en expresión cultural clasificable—, el patrimonio biocultural reconoce que el conocimiento del hongo sagrado, el territorio donde crece, la lengua en que se transmite y la cosmología que lo rige son un conjunto indisociable: no se puede proteger uno sin proteger los demás. Esta distinción no es solo descriptiva: es jurídicamente operativa. El Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) y su Protocolo de Nagoya (2010) ofrecen un marco que reconoce los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad como un tipo de patrimonio que no puede ser apropiado sin consentimiento y distribución equitativa de beneficios. El patrimonio biocultural de los saberes enteógenos caería bajo esa protección si los Estados ratificantes del Protocolo la aplicara con rigor —lo que actualmente no ocurre. La propuesta normativa de este artículo, entonces, no es sólo reformar el artículo 3(b) de la Convención UNESCO: es articular el PCI con el CDB y el Protocolo de Nagoya bajo el paraguas del pluralismo jurídico, de modo que los ordenamientos comunitarios indígenas sean el árbitro de qué aspectos del patrimonio biocultural pueden ser documentados, qué aspectos deben permanecer en la transmisión oral, y qué aspectos son directamente no-patrimonializables bajo ningún régimen internacional.

Antes de continuar, es necesario atender una pregunta que el diagnóstico anterior inevitablemente plantea: si el régimen patrimonialista es constitutivamente un mecanismo de apropiación, ¿cómo puede este mismo artículo proponer reformarlo? La respuesta no es una pírueta retórica: es una posición teórica que Rivera Cusicanqui (2010, 2018) ha desarrollado con el concepto de lo ch'ixi. Lo ch'ixi en aymara designa el color gris producido por la mezcla de puntos blancos y negros que a distancia parece uniforme, pero de cerca revela dos colores que no se funden. Rivera Cusicanqui lo usa para pensar la condición de los pueblos colonizados: son simultáneamente indígenas y mestizos, colonizados y resistentes, y ninguna de esas condiciones anula a la otra. Trasladado al régimen patrimonialista, lo ch'ixi ofrece una salida precisa a la contradicción: el régimen no es puro. No es exclusivamente un archivo colonial ni exclusivamente un espacio de disputa. Es ambas cosas a la vez, y cuál de ellas prevalece en un momento dado no depende de la naturaleza del instrumento sino de quién lo usa y en qué dirección. La reforma que propone este artículo no consiste en pedirle al sistema que se destruya a sí mismo —ese pedido sería ingenuo y naïf—. Consiste en desplazar la correlación de fuerzas que actualmente gobierna el régimen en dirección de la apropiación, para que lo gobiernen en dirección de la restitución. La vernacularización táctica (Merry, 2006) —la apropiación del lenguaje institucional por actores subalternos para hacerlo funcionar en favor de sus propias agendas— es la práctica política concreta que ha producido esos desplazamientos en otros campos y que puede producirlos en este. El diagnóstico de la Sección I no contradice la propuesta de la Sección III: la fundamenta. Precisamente porque el régimen patrimonialista opera actualmente como tecnología de apropiación, se vuelve urgente transformarlo.

### La cadena extractiva: de María Sabina a COMPASS Pathways

El 13 de mayo de 1957, R. Gordon Wasson publicó en Life Magazine el artículo que se convertiría en uno de los más leídos de la historia de la revista. Relataba su participación en una velada conducida por María Sabina, curandera mazateca de Huautla de Jiménez, Oaxaca. Dos años después, los laboratorios Sandoz en Basilea habían aislado, sintetizado y patentado el principio activo del hongo sagrado. María Sabina murió en 1985, empobrecida, con su casa quemada y su hijo asesinado. Albert Hofmann, el químico de Sandoz que identificó la psilocibina, recibió honores académicos hasta su muerte a los 102 años. La asimetría no es anecdótica: es la gramática del sistema.

Saroyan (2024) muestra que el artículo de Wasson no fue solo el inicio de la biopiratería molecular. Fue una operación de autoría: al publicar su experiencia como si fuera un descubrimiento, Wasson aplicó la lógica de la Terra Nullius al conocimiento. El saber mazateco no existía como saber hasta que el investigador occidental lo documentó. María Sabina, que había perfeccionado su práctica durante décadas, quedó reducida a informante de su propio conocimiento. Tuhiwai Smith (2012) llama a este gesto el robo de los orígenes: el descubrimiento occidental produce retroactivamente la inexistencia del saber antes del descubrimiento. Y lo que no existía antes del descubrimiento puede ser apropiado por quien descubrió.

Lo que Wasson inauguró en 1957, el Renacimiento Psicodélico del siglo XXI lo escala a proporciones industriales. González Romero y García Rojas (2024) identifican tres momentos sucesivos del mismo patrón: el régimen inquisitorial del siglo XVII que perseguía el uso de plantas sagradas como brujería; el régimen de la Guerra contra las Drogas del siglo XX que lo criminalizaba como adicción; y el régimen del capitalismo psicodélico del siglo XXI que lo extrae como recurso. El lenguaje cambia. La lógica permanece.

La continuidad entre estos tres regímenes no es solo histórica: es estructural, y su comprensión requiere el marco biopolítico que Foucault (1978, 2007) desarrolló para analizar el gobierno de los cuerpos y las poblaciones. La biopolítica, en su sentido foucaultiano, designa las estrategias mediante las cuales el poder moderno gestiona la vida biológica —incluyendo los estados de conciencia— como objeto de intervención gubernamental. La Guerra contra las Drogas, declarada por Nixon en 1971 y formalizada en la Ley de Sustancias Controladas, es uno de sus dispositivos más explícitos: al clasificar los enteógenos en la Lista I —sin valor médico reconocido y de alto potencial adictivo— el Estado estadounidense no solo prohibió sustancias: reguló qué estados de conciencia son legítimos y cuáles son criminales, quién puede alterar su percepción y bajo qué condiciones. Las comunidades indígenas que utilizan estos enteógenos en contextos rituales quedaron, por definición, en el lado criminal de esa regulación. El capitalismo psicodélico del siglo XXI no revierte esa lógica: la reencuadra. Lo que era ilegal fuera de la clínica es ahora legal dentro de ella, bajo condiciones de acceso que excluyen exactamente a los mismos sujetos que la prohibición excluía: el acceso clínico autorizado cuesta entre 1,500 y 10,500 dólares por sesión (Celidwen et al., 2023), coloca a un terapeuta titulado como intermediario obligatorio entre el sujeto y la sustancia, y requiere un diagnóstico psiquiátrico previo que los sistemas de salud de las comunidades indígenas raramente pueden proveer. La biopolítica de la conciencia no desaparece con la despenalización terapéutica: migra de la cárcel a la clínica. Y en esa migración, los enteógenos son apropiados molecularmente por las corporaciones que pueden financiar los ensayos clínicos necesarios para la aprobación regulatoria —exactamente aquellas que el sistema de patentes favorece. Prohibición y patente no son entonces lógicas opuestas: son las dos fases de un mismo ciclo de control biopolítico sobre la conciencia, cuya lógica extractiva sobre los saberes enteógenos indígenas permanece constante a través del cambio de régimen.

COMPASS Pathways, corporación de salud mental fundada en Londres, presenta desde 2018 solicitudes de patente sobre psilocibina sintética. Pero lo que hace a estas patentes cualitativamente distintas a la de Sandoz es su alcance: cubren también el entorno terapéutico completo, la iluminación

de las salas, el diseño del espacio, la música durante las sesiones. Como señala Månsson (2021), esto es la apropiación de los elementos contextuales que las comunidades indígenas desarrollaron durante milenios como el marco relacional necesario para que el ritual funcione. No se patenta solo el compuesto: se patenta el contexto que le da sentido.

La conexión entre el régimen patrimonialista y esta apropiación corporativa no pasa por un vínculo jurídico directo —no hace falta que COMPASS haya consultado ningún expediente de la UNESCO—. La conexión es de operación compartida: tanto el DPA como el sistema de patentes realizan la misma acción sobre el saber enteógeno. Ambos lo aislan de su contexto, lo fragmentan en componentes documentables o patentables, y lo ponen en circulación dentro de sus propias lógicas. La cadena entre la turistificación de Huautla de Jiménez y las patentes de COMPASS no es una cadena de intenciones: es una cadena de preparaciones, donde cada eslabón produce las condiciones de posibilidad del siguiente.

En la Sierra Mazateca, ese patrón tiene consecuencias económicas medibles. Celidwen et al. (2023) cuantifican la brecha: un facilitador psicodélico occidental cobra entre 1,500 y 10,500 dólares por sesión. Una chijoan —una sabedora mazateca— recibe entre 2 y 150 dólares en su comunidad de origen. La diferencia no la explica la calidad del servicio ni la formación del prestador: la explica el mercado, que asigna valor al certificado, al entorno clínico, al compuesto sintético, y no al conocimiento milenario que los hace posibles. Desde la segunda década del siglo XXI, Huautla de Jiménez recibe visitantes que pagan esos precios de mercado occidental para acceder a ceremonias que con frecuencia gestiona un intermediario ajeno a la comunidad, mientras las chijoan que tienen la formación real son desplazadas o subcontratadas a una fracción del precio (Labate y Cavnar, 2014; Fotiou, 2020). La turistificación no es un efecto secundario del mercado psicodélico: es una de sus estrategias de acumulación.

Devenot et al. (2022) documentan cómo el capitalismo psicodélico gestiona esta contradicción: borra la genealogía indígena del conocimiento para presentarse como novedad científica, pero conserva el aura de autenticidad indígena como argumento de marketing. Los retiros de psilocibina en Oaxaca a miles de dólares por persona venden contacto con una tradición ancestral que la misma está erosionando. Rivera Cusicanqui (2010) tiene el nombre exacto para esto: el colonialismo interno que decora con plumas lo que despoja con patentes. Tsing (2015) provee el marco económico: su concepto de acumulación por salvamento designa el proceso por el cual el capital se apropia de valor creado fuera del mercado —en la velada, en el territorio, en la red de reciprocidad comunitaria— y lo convierte en activos corporativos. El salvamento, señala Tsing, no es marginal al capitalismo: es uno de sus mecanismos centrales.

Describir la cadena extractiva sin dar cuenta de las formas en que las propias comunidades la negocian, resisten y en algunos casos subvierten sería reproducir, en el texto académico, la misma operación que se denuncia: la reducción del sujeto indígena a víctima pasiva sin historia ni agencia. Los datos sobre la asimetría económica son reales y devastadores, pero no cuentan la historia completa. Fotiou (2020) ha documentado que sabedoras mazatecas y otros practicantes de medicina indígena han desarrollado estrategias activas de gestión de su exposición al turismo psicodélico: algunas deciden a quién atender y a quién rechazar usando criterios que el mercado no puede comprar —la disposición de preparación ritual, el respeto a los protocolos de acceso, la voluntad de reciprocidad—; otras han optado por invisibilizar ciertos aspectos de su práctica ante la presión del DPA, produciendo una bifurcación entre el conocimiento que circula hacia afuera y el conocimiento que se preserva hacia adentro. Esta bifurcación es, precisamente, la biopiratería anticipatoria en acción: las comunidades alteran su práctica en respuesta a la amenaza de captura, y esa alteración tiene costos reales sobre la transmisión del conocimiento. Pero también es, simultáneamente, una estrategia de resistencia: la decisión de qué mostrar y qué proteger es un ejercicio de soberanía epistémica en

condiciones adversas. Las hipótesis del proyecto de investigación que origina este artículo incluían la predicción de que las comunidades incorporan selectivamente elementos del turismo psicodélico para obtener beneficios económicos, aunque esa integración genera tensiones internas. La evidencia disponible confirma esa hipótesis: hay practicantes mazatecas que cobran más a los turistas extranjeros que a los pacientes locales, usando el diferencial cambiario para subsidiar su práctica comunitaria. Hay organizaciones wixaritari que han utilizado la visibilidad simbólica internacional de Wirikuta —producida por la misma industria que los amenaza— para articular coaliciones de defensa territorial que de otro modo habrían tenido menor alcance. Estas formas de negociación no cancelan el diagnóstico del despojo: lo complican de manera que lo hace más honesto y más fiel a la realidad de los sujetos cuya causa el artículo defiende.

### **Wirikuta: el extractivismo semiótico sobre un territorio aún no apropiado**

El caso del territorio sagrado de Wirikuta —corazón cosmológico del pueblo wixárika en el desierto de San Luis Potosí— ilumina una fase distinta de la cadena extractiva. Si la Sierra Mazateca representa el caso de un saber ya apropiado molecularmente (la psilocibina patentada desde 1958) sobre el que el extractivismo opera ahora en su dimensión simbólica y turística, Wirikuta representa el caso de un saber cuya apropiación molecular no se ha consumado todavía, pero cuyas condiciones de posibilidad están siendo construidas. Es, en los términos de este artículo, un caso de biopiratería anticipatoria en curso.

Desde la primera década del siglo XXI, las prácticas peyoteras wixaritari —la peregrinación anual a Wirikuta, los rituales de recolección del peyote, la cosmología que los sustenta— circulan en documentales de amplia difusión, plataformas de bienestar espiritual, materiales de marketing de retiros psicodélicos y publicaciones académicas sobre uso ceremonial de mescalina. Esta circulación no ha producido patentes todavía, pero ha producido algo igualmente valioso para el mercado: capital simbólico de autenticidad. El conocimiento wixárika del peyote está siendo puesto en valor como recurso cultural antes de que la industria farmacéutica lo ponga en valor como recurso molecular.

Lo que hace al caso wixárika especialmente revelador es que ese extractivismo semiótico ocurre en paralelo con una amenaza de extractivismo territorial sobre el mismo territorio. El conflicto en torno al proyecto minero de la empresa canadiense First Majestic Silver Corporation sobre Wirikuta, documentado por Liffman (2011), muestra que la misma tierra que la industria psicodélica romantiza como espacio sagrado es reclamada por la industria minera como reserva de plata. No es coincidencia: es la lógica de la acumulación por desposesión (Harvey, 2003) operando simultáneamente en dos registros —el semiótico y el material— sobre el mismo territorio y la misma comunidad.

La diferencia entre los casos mazateco y wixárika no es de naturaleza sino de momento histórico en la cadena extractiva. Donde María Sabina ya fue reducida a informante y la psilocibina ya fue patentada, los wixaritari están en el momento en que el DPA produce sus primeros efectos de fragmentación y disponibilidad sobre el conocimiento del peyote. La biopiratería anticipatoria opera aquí en tiempo real. Y la pregunta política que el caso wixárika plantea es más urgente que la del caso mazateco: ¿es posible interrumpir la cadena antes de que se complete?

### **Soberanía epistémica, Derecho de Rechazo y pluralismo jurídico: la reforma posible**

El campo de los saberes enteógenos produce injusticia en cuatro dimensiones simultáneas que González Romero y García Rojas (2024) han nombrado con precisión. Primero, en el plano del lenguaje: los términos científicos —psilocibina, mescalina, DMT— desplazan los nombres indígenas de las plantas y con ese desplazamiento transfieren la autoría del conocimiento. Segundo, en el plano del método: los ensayos clínicos aleatorios controlados son incapaces por diseño de capturar la dimensión relacional y cosmológica del conocimiento enteógeno; miden el compuesto, pero no el

contexto que le da sentido. Tercero, en el plano institucional: las publicaciones científicas indexadas exigen formatos —prosa técnica, referencias bibliográficas, datos cuantificables— que excluyen sistemáticamente las formas indígenas de comunicar el saber. Y cuarto, en el plano económico: la brecha ya documentada entre 10,500 dólares por sesión para el facilitador occidental y 150 dólares máximo para la chijoan mazateca. Fricker (2007) llamó injusticia hermenéutica a la situación en que alguien no puede hacer comprensible su experiencia en los términos del sistema dominante. Dotson (2011) precisó: cuando esa laguna no es accidental sino estructural, no se resuelve con más inclusión sino con transformación del sistema.

La diferencia entre inclusión y soberanía es el eje de este análisis. El Consentimiento Libre, Previo e Informado (CLPI) —el instrumento jurídico más avanzado disponible para proteger a las comunidades indígenas— presupone una asimetría que no cuestiona: son actores externos quienes diseñan el proceso de investigación o patrimonialización, y las comunidades son consultadas una vez que ese diseño ya está hecho. La Soberanía Epistémica invierte esa lógica: el derecho a decidir qué procesos son posibles, qué preguntas son legítimas y qué conocimiento no puede ser compartido bajo ninguna condición. Los ocho principios éticos que Celidwen et al. (2023) publicaron en *The Lancet Regional Health* son la articulación más precisa disponible de lo que esa soberanía requiere. Su publicación en esa revista es en sí misma un acto político: la revista que legitima la investigación psicodélica occidental fue usada para publicar las condiciones bajo las cuales esa investigación sería ética desde la perspectiva de las comunidades que la hacen posible.

Hauskeller et al. (2023) proponen el Derecho de Rechazo como el corolario más concreto de la Soberanía Epistémica: el derecho de las comunidades a negarse a compartir su conocimiento sin necesidad de justificar esa negativa ante ninguna instancia externa. De la Cadena (2015) provee la base ontológica: si el conocimiento enteógeno existe en y como relación —con el territorio, con la planta, con los seres no humanos que participan en el ritual— entonces documentarlo es ya alterarlo. El Derecho de Rechazo protege no el secreto sino la integridad de esa red de relaciones.

El fundamento más robusto para articular estas propuestas sin caer en la contradicción de pedir al sistema que se destruya a sí mismo es el pluralismo jurídico (De Sousa Santos, 2002). El argumento es simple: en los territorios indígenas de México y América Latina coexisten varios ordenamientos jurídicos simultáneos. El derecho estatal y el derecho internacional son dos de ellos —los que el sistema dominante reconoce como legítimos—, pero no son los únicos. Los sistemas comunitarios de gestión del conocimiento wixárika o mazateco —que regulan quién puede acceder al peyote o al hongo sagrado, bajo qué condiciones, con qué obligaciones hacia la planta y la comunidad— son también ordenamientos jurídicos. Su validez no depende de que el Estado los reconozca. Lo que depende del reconocimiento estatal es su eficacia práctica: sin reconocimiento, esos ordenamientos existen, pero no pueden hacerse valer. La reforma que propone este artículo no consiste en crear derechos que no existen: consiste en obligar al sistema dominante a reconocer derechos que ya existen y que opera ignorando. Esta posición tiene un respaldo empírico preciso en la propia patrimoniología mexicana: Cristina Amescua (2023) ha señalado que el patrimonio cultural inmaterial no necesita una legitimación institucional para poder existir y desarrollarse, pues son las comunidades quienes lo crean. Esta afirmación, es la expresión en el lenguaje de la especialidad, del mismo principio que el pluralismo jurídico formula en términos normativos: el ordenamiento comunitario precede al estatal y no depende de él para existir.

Esa reforma se concreta en tres planos. En el plano del reconocimiento: modificar el artículo 3(b) de la Convención UNESCO para que el régimen de propiedad intelectual no pueda ignorar la Soberanía Epistémica comunitaria, y declarar explícitamente que ciertos saberes no pueden ser patrimonializados porque su naturaleza relacional los hace incompatibles con cualquier forma de registro. Esta propuesta no es ajena al debate interno del campo patrimonial: Arizpe (2011) distingue entre una salvaguardia

pasiva —que repite y congela— y una salvaguardia activa —que reconoce el carácter dinámico, mutable y comunitariamente gobernado del PCI—. La reforma del artículo 3(b) sería, en esos términos, el paso de una Convención que practica salvaguardia pasiva (y por ello facilita la apropiación) a una que exige salvaguardia activa (y por ello protege el proceso vivo del saber, no su representación congelada). En el plano de la redistribución: generalizar como estándar obligatorio los modelos de reciprocidad que ya existen como excepciones. Saroyan (2024) documenta dos: Panacea Plant Sciences ha reservado el 32% de su capital para grupos indígenas; Journey Colab ha destinado el 10% a un fondo de acceso equitativo a salud mental en comunidades indígenas. Estos porcentajes deben ser el piso mínimo para cualquier empresa que opere sobre conocimientos enteógenos, no la excepción que se usa para lavar la imagen corporativa. En el plano institucional: crear comités éticos indígenas con poder de veto real —no consultivo— sobre cualquier investigación o proceso de patrimonialización que involucre saberes enteógenos. De Carvalho y Flórez Flórez (2014) llaman a esta transformación la universidad pluriépistémica. Se trata, en términos concretos, de que quien sabe tenga poder de decisión sobre cómo se usa ese saber.

La distancia entre estas propuestas y las condiciones políticas actuales es real. Pero no invalida las propuestas: las contextualiza. El Convenio 169 de la OIT, ratificado por México en 1990, establece el derecho a la consulta previa e informada sobre cualquier medida que afecte territorios y recursos indígenas. Las comunidades wixaritari lo usaron en el litigio contra el proyecto minero sobre Wirikuta (Liffman, 2011) y abrieron una grieta en el sistema jurídico, aunque no ganaron definitivamente. La Decisión 391 de la Comunidad Andina y el Protocolo de Nagoya ofrecen marcos para articular demandas de reciprocidad. Las campañas que lograron cancelar patentes sobre el neem en India y la maca en Perú —documentadas por la organización ETC Group— muestran que la combinación de litigio jurídico, movilización política y presión mediática puede producir resultados concretos. La reforma no empieza desde cero: empieza desde las grietas que la resistencia indígena ya ha abierto en el sistema.

Escobar (2018) propone el pluriverso —un espacio donde múltiples mundos coexisten sin necesidad de traducirse mutuamente para existir— como el horizonte político de una decolonización real. Desde el pluralismo jurídico, ese horizonte no es una metáfora: describe lo que ya existe. Los ordenamientos comunitarios indígenas son mundos jurídicos que ya coexisten con el derecho estatal, aunque el sistema dominante los ignore. La reforma no consiste en construir ese pluriverso: consiste en dejar de destruirlo.

## CONCLUSIÓN

Este artículo partió de dos hechos concretos: una brecha de hasta cuatro órdenes de magnitud entre lo que gana un facilitador psicodélico occidental y lo que recibe una chijoan mazateca, y una cadena que conecta esa brecha con la lógica del sistema. La tesis central es que el régimen patrimonialista —la racionalidad epistemológica que convierte el saber vivo en representación clasificable— es la infraestructura semiótica que hace posible esa cadena, con independencia de que opere a través del sistema PCI de la UNESCO, de la Secretaría de Turismo mexicana o del marketing de autenticidad de un startup de bienestar.

El análisis ha añadido dos conceptos que fortalecen el argumento. La biopiratería anticipatoria explica por qué la ausencia de inscripción formal no significa ausencia de apropiación: la mera amenaza de captura ya altera las prácticas de las comunidades. El pluralismo jurídico provee la base para las propuestas normativas sin la contradicción de pedir al sistema que se destruya: los ordenamientos comunitarios indígenas ya existen como derecho, y la reforma consiste en obligar al sistema dominante a reconocerlos.

La tensión entre diagnóstico y propuesta —entre afirmar que el régimen patrimonialista es constitutivamente un mecanismo de apropiación y proponer reformarlo— ha sido resuelta a través del

concepto de lo ch'ixi de Rivera Cusicanqui (2018): el régimen no es puro, es simultáneamente archivo colonial y espacio de disputa, y cuál de esas funciones prevalece depende de la correlación de fuerzas políticas que gobierna su uso. La reforma no contradice el diagnóstico: lo usa como argumento para cambiar esa correlación.

Los dos casos mexicanos iluminan dos momentos distintos de la misma cadena extractiva. La Sierra Mazateca representa el caso completado: el saber mazateco sobre los hongos fue apropiado molecularmente en 1958 y hoy es explotado turística y simbólicamente mientras las sabedoras que lo custodian reciben compensaciones irrisorias. Wirikuta representa el caso en curso: el conocimiento wixárika del peyote está siendo puesto en valor simbólico por la industria psicodélica antes de que ocurra la apropiación molecular, lo que abre la posibilidad —estrecha pero real— de interrumpir la cadena antes de que se complete. La pregunta de cómo interrumpir esa cadena no es retórica: tiene respuestas concretas, aunque ninguna sea suficiente por sí sola. En el plano jurídico, la aplicación rigurosa del Protocolo de Nagoya sobre los conocimientos asociados a la mescalina y el peyote requeriría que México —como Estado parte desde 2014— active los mecanismos de acceso y distribución de beneficios antes de que cualquier investigación farmacológica sobre el peyote sea iniciada por empresas del Norte Global. En el plano político, las organizaciones wixaritari han demostrado capacidad de articulación transnacional en el litigio contra el proyecto minero de Wirikuta: esa misma red —que conectó a comunidades de San Luis Potosí con organizaciones de derechos humanos en México, Canadá y Europa— podría activarse para anticipar y bloquear solicitudes de patente sobre compuestos derivados del peyote. En el plano epistémico, la decisión wixárika de qué conocimientos sobre el peyote pueden circular en publicaciones académicas y cuáles deben permanecer en la transmisión oral ceremonial es, en sí misma, el ejercicio más directo del Derecho de Rechazo: una decisión soberana que ningún sistema de patentes puede invalidar si no hay acceso al conocimiento que pretende apropiar. La cadena extractiva sobre Wirikuta puede interrumpirse. Las condiciones para esa interrupción son adversas, pero no inexistentes. Y ese margen —estrecho, precario, pero real— es exactamente donde la praxis decolonial tiene que trabajar.

La herida que este artículo ha intentado nombrar no cierra con un texto. Cierra con territorios restituidos, con saberes devueltos, con ordenamientos jurídicos comunitarios reconocidos, con relaciones de reciprocidad que reemplacen las relaciones de propiedad. Este artículo es el comienzo de esa conversación. Y esa conversación necesita, para ser honesta, las voces de quienes han cargado la herida en sus cuerpos y en sus territorios.

## REFERENCIAS

Aguilar Gil, Y. E. (2020). *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Almadía.

Amescua Chávez, C. (2011). Análisis regional de las proclamaciones de obras maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. En L. Arizpe (Coord.), *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones* (pp. 119–145). CRIM-UNAM / CONACULTA.

Amescua Chávez, C. (2023). El patrimonio cultural inmaterial no necesita una legitimación institucional para poder existir y desarrollarse. Seminario La Ciudad y sus Patrimonios. Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad, UNAM. <https://www.puec.unam.mx>

Arizpe, L. (2004). El patrimonio cultural inmaterial, la diversidad y la coherencia. *Museum International*, 221–222, 133–139.

Arizpe, L. (Coord.). (2011). *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*. CRIM-UNAM / CONACULTA.

Blaser, M. (2014). Ontology and indigeneity: On the political ontology of heterogeneous assemblages. *Cultural Geographies*, 21(1), 49–58. <https://doi.org/10.1177/1474474012462534>

Boege, E. (2021). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas (2ª ed.). Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Cajigas-Rotundo, J. C. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad, capitalismo y racismo. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 169–194). Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.

Celidwen, Y., Redvers, N., Githaiga, C., Calambás, J., Añaños, K., Evanjuanoy Chindoy, M., Vitale, R., Rojas, J. N., Mondragón, D., Vázquez Rosalío, Y., & Sacbajá, A. (2023). Ethical principles of traditional indigenous medicine to guide western psychedelic research and practice. *The Lancet Regional Health – Americas*, 18, 100410. <https://doi.org/10.1016/j.lana.2022.100410>

Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. (2003). UNESCO.

De Carvalho, J. J., & Flórez Flórez, J. (2014). Encuentro de saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas (Col)*, 41, 131–147.

De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.

De Sousa Santos, B. (2002). *Toward a new legal common sense: Law, globalization, and emancipation* (2ª ed.). Butterworths.

De Sousa Santos, B. (2007). Beyond abyssal thinking: From global lines to ecologies of knowledges. *Eurozine*. <https://www.eurozine.com/beyond-abyssal-thinking>

De Sousa Santos, B. (2018). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Duke University Press.

Devenot, N., Conner, T., & Doyle, R. (2022). Dark side of the shroom: Erasing indigenous and counterculture wisdoms with psychedelic capitalism. *Anthropology of Consciousness*, 33(2), 476–505. <https://doi.org/10.1111/anoc.12154>

Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236–257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>

Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Duke University Press.

Fotiou, E. (2020). The role of indigenous knowledges in psychedelic science. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1), 16–23. <https://doi.org/10.1556/2054.2019.031>

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality, vol. 1: An introduction*. Pantheon Books.

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977–78*. Palgrave Macmillan.

Fredriksson, M. (2020). Dilemmas of protection: Decolonising the regulation of genetic resources as cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 27(4), 345–358. <https://doi.org/10.1080/13527258.2020.1852295>

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

George, J. R., Michaels, T. I., Sevelius, J., & Williams, M. T. (2020). The psychedelic renaissance and the limitations of a White-dominant medical framework: A call for indigenous and ethnic minority inclusion. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1), 4–15. <https://doi.org/10.1556/2054.2019.015>

Gnecco, C. (2014). El poder en los museos. En C. Gnecco y E. Matallana (Eds.), *Museos y patrimonio en perspectiva crítica* (pp. 13–38). Universidad del Cauca.

González Romero, O. S., & García Rojas, H. (2024). Genealogía del pharmakon y usos filosóficos de las sustancias psicodélicas. *Kalagatos*, 21(2), eK24022. <https://doi.org/10.23845/kalagatos.v21i2.1124>

Harvey, D. (2003). *The new imperialism*. Oxford University Press.

Hauskeller, C., Artinian, T., Fiske, A., Schwarz Marin, E., González Romero, O. S., Luna, L. E., Crickmore, J., & Sjöstedt-Hughes, P. (2023). Decolonization is a metaphor towards a different ethic: The case from psychedelic studies. *Interdisciplinary Science Reviews*, 48(5), 732–751. <https://doi.org/10.1080/03080188.2023.2184698>

Jasanoff, S. (2015). Future imperfect: Science, technology, and the imaginations of modernity. En S. Jasanoff y S.-H. Kim (Eds.), *Dreamscapes of modernity: Sociotechnical imaginaries and the fabrication of power* (pp. 1–33). University of Chicago Press.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible heritage as metacultural production. *Museum International*, 56(1–2), 52–65. <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x>

Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.). (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford University Press.

Liffman, P. (2011). *Huichol territory and the Mexican nation: Indigenous ritual, land conflict, and sovereignty claims*. University of Arizona Press.

Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2–3), 240–270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>

Månsson, E. J. A. (2021). *Magic, money, and mu(shrooms): On the psychedelic industry, environmental crisis, and indigenous territories* [Tesis de maestría]. Lund University.

Merry, S. E. (2006). *Human rights and gender violence: Translating international law into local justice*. University of Chicago Press.

Mignolo, W. D., & Walsh, C. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press.

Nájera-Espinosa, M. (2020). La puesta en valor turístico del patrimonio cultural inmaterial mazateco en Huautla de Jiménez, Oaxaca. *Academia.edu*. <https://www.academia.edu/43696905>

Povinelli, E. A. (2001). Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, 30, 319–334. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>

Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios. (2010). Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber* (pp. 201–246). CLACSO.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Tinta Limón.

Sanchez Petrement, M. (2023). Historicizing psychedelics: Counterculture, renaissance, and the neoliberal matrix. *Frontiers in Sociology*, 8, 1114523. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1114523>

Saroyan, V. (2024). Fantastic fungi and her fickle foes: Psychedelic use and Western medicine's disparate impact on indigenous communities. *Transnational Law and Contemporary Problems*, 33(1), 156–178.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres. Traficantes de Sueños*.

Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

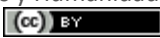
Shiva, V. (2016). *Biopiracy: The plunder of nature and knowledge*. North Atlantic Books.

Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.

Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. *Icaria*.

Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

Tuhiwai Smith, L. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (2ª ed.). Zed Books.

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicados en este sitio está disponibles bajo Licencia [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) .