

Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?

André van der Braak*

I. Inleiding

Op 1 oktober 2019 werd het nieuws in Nederland beheerst door de uitspraak van de Hoge Raad die, in de rechtszaak tegen een lid van de Santo Daime-kerk, een verbod op invoer en gebruik van de psychoactieve drank ayahuasca bevestigde.¹ Het is de meest recente ontwikkeling in een langdurige juridische worsteling die zich al vanaf 2001 voortsleept, en die door Adèle van der Plas in haar bijdrage in dit nummer wordt beschreven.²

Terwijl ayahuasca oorspronkelijk in Nederland vooral in een religieuze context werd gebruikt, is de afgelopen jaren het gebruik van ayahuasca in een niet-religieuze context toegenomen. Dit artikel behandelt de consequenties daarvan voor de juridische discussie rondom ayahuasca. Het beschrijft eerst verschillende typen van ayahuascagebruik aan de hand van verschillende contextuele *settings* (Santo Daime, (neo)sjamanistisch en therapeutisch) en verschillende individuele motivaties of *sets*. Daarna beschrijft het drie discoursen over ayahuasca (recreatief, religieus en medisch-therapeutisch) die ayahuasca kaderen als respectievelijk een (gevaarlijke en illegale) drug, een sacrament en een (veelbelovend nieuw) medicijn. Vervolgens geeft het aan hoe de recente maatschappelijke ontwikkelingen het religieuze discours vleugellam maken, en zo de juridische discussie rond ayahuasca en vrijheid van religie bemoeilijken. Een alternatieve weg naar de legitimering van het gebruik van ayahuasca wordt besproken, die berust op een niet-reductionistisch medisch-therapeutisch discours in plaats van op een religieus discours.

2. Ayahuasca

Ayahuasca is een psychoactieve (bewustzijnsveranderende) drank die wordt bereid met twee planten uit het Amazonegebied. De basis is de liaan van de slingerplant *Banisteriopsis caapi*. Deze wordt aangevuld met de bladeren van de *Psychotria viridis*-plant die de psychoactieve stof DMT (dimethyltryptamine) bevatten. DMT wordt in de maag en lever afgebroken door zogenoemde monoamineoxidase (MAO)-enzymen. Het lichaam bevat als het ware een veiligheidsrem die voorkomt dat DMT het bewustzijn zodanig veran-

* DOI 10.7590/ntkr_2020_004

Prof. dr. A. van der Braak is hoogleraar Boeddhistische filosofie in dialoog met andere levensbeschouwelijke tradities, verbonden aan de faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit.

¹ Zie ook: HR 1 oktober 2019, ECLI:NL:HR:2019:1456, NJ 2019/418, m.nt. B.E.P. Myjer.

² Zie de uitspraak van de Hoge Raad uit 2007: HR 9 januari 2007, ECLI:NL:HR:2007:AZ2497.

dert dat het menselijk functioneren erdoor wordt aangetast. Terwijl de bladeren van de *Psychotria viridis* DMT bevatten, bevat de *Banisteriopsis caapi* harmalinen die functioneren als MAO-remmers. Zij zorgen ervoor dat DMT uit de drank niet wordt afgebroken in de maag en lever door de MAO-enzymen. Kort gezegd, ayahuasca haalt het lichaam van de rem.

De psychoactieve effecten van ayahuasca kunnen wijd uiteenlopen. Dit hangt samen met de door Zinberg besproken theorie van *drug*, *set* en *setting*: zowel de ervaren psychoactieve effecten als de interpretatie daarvan worden niet alleen bepaald door de farmacologische eigenschappen van de substantie (de *drug*), maar voor een belangrijk deel door individuele variabelen (*set*: verwachtingen, eerdere ervaringen, overtuigingen en motivatie) en contextuele variabelen (*setting*: locatie, atmosfeer, gezelschap).³

De *setting* waarbinnen ayahuasca wordt gedronken is in de meeste gevallen ceremonieel. Ayahuascaceremonies vinden doorgaans plaats in groepen tussen de vijf en vijftientig personen, soms in groepen van meer dan honderd personen. De bijeenkomsten vinden meestal 's avonds en 's nachts plaats, en duren tussen de drie en zeven uur. De ayahuascaervaring kent verschillende fasen. Innerlijke verkenningen kunnen gepaard gaan met emotionele pijn, vaak gepaard met overgeven. De ceremonie wordt vaak begeleid door muziek hoewel ook in stilte wordt gewerkt.

De drank wordt traditioneel veel gebruikt door endogene stammen in het Amazonegebied. Daarnaast zijn er vanaf het begin van de twintigste eeuw verschillende ayahuascareligies ontstaan in Brazilië. De internationaal meest bekende daarvan zijn de Santo Daime,⁴ opgericht door Raimundo Irineu Serra (1892-1971), bekend als Mestre Irineu, in de jaren dertig en de União do Vegetal (UDV), opgericht door Jose Gabriel da Costa (1922-1971), bekend als Mestre Gabriel, in 1961.

Sinds de jaren tachtig hebben beide religies zich verspreid over Brazilië en de gehele wereld. In Nederland werden twee Santo Daime-kerken opgericht in 1995. Aanvankelijk werd ayahuasca in Nederland vooral gebruikt in deze twee Santo Daime-kerken, en in verschillende (neo)sjamanistische netwerken.⁵ Anders dan de gestandaardiseerde Santo Daime-eredienst met een vaste liturgie bestaat er een grote variëteit in zulke (neo)sjamanistische ceremonies. Ze worden doorgaans geleid door Latijns-Amerikaanse endogene sjamanen, ook *curanderos* (genezers) of *vegetalistas* genoemd, of door westerse discipelen die (claimen te) zijn opgeleid in deze endogene tradities.

³ Norman Zinberg, *Drug, Set and Setting. The Basis for Controlled Intoxicant Use*, New Haven, CT: Yale University Press 1986.

⁴ Andrew Dawson, *Santo Daime: A New World Religion*, Londen: Bloomsbury 2013.

⁵ Wouter J. Hanegraaff, 'Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion', in: Beatriz C. Labate & Henrik Jungaberle (red.), *The Internationalization of Ayahuasca*, Zurich: LIT Verlag 2011, p. 85-103.

De afgelopen jaren heeft in hoog tempo een internationalisering van ayahuasca plaatsgevonden waarbij naast het religieuze gebruik in de Santo Daime kerken en de (neo)sjamanistische tradities het niet-religieuze (of recreatieve) gebruik van ayahuasca sterk is toegenomen.⁶ Naast de problematische toename van een ‘ayahuasca toerisme’ in Peru en Brazilië is ook het ‘binnenlands toerisme’ rond ayahuasca sterk toegenomen. Mede door de toegenomen informatie over ayahuasca op internet en sociale media groeit de groep ‘psychonauten’ die de ingrediënten van ayahuasca via internet bestellen, zelf ayahuasca brouwen, en deze in een nontraditionele en nonrituele context consumeren.⁷ Vaak overheerst hier een seculiere focus op de farmacologische en etnobotanische eigenschappen van de planten, zonder veel aandacht voor *set* en *setting*.⁸ Daarnaast ontstaat er een sterke wildgroei van commerciële aanbieders van vaak kostbare sessies met ayahuasca. Deze sessies zijn veel minder gereguleerd en geritualiseerd dan de eredienst van de Santo Daime-kerk en sjamanistische ceremonies, en begeleiders zijn vaak beperkt en oncontroleerbaar gekwalificeerd. Het *International Narcotics Control Board* (INCB) bestempelt een dergelijk ‘recreatief’ gebruik als risicovol, en stelt dat het door overheidscontrole zou moeten worden gereguleerd.⁹

Naast de verschillende *settings* bestaan er ook vele uiteenlopende motivaties of *sets* van waaruit ayahuasca wordt gebruikt. In de traditionele sjamanistische context werd ayahuasca enerzijds gedronken om velerlei profane redenen zoals het terugvinden van verloren voorwerpen, het bevorderen van succes bij de jacht, het oplossen van geschillen of het bevorderen van de gezondheid, en anderzijds om redenen die wij religieus zouden noemen zoals het contact maken met de geesten. In het Westen wordt ayahuasca gedronken uit nieuwsgierigheid naar grensoverschrijdende ervaringen, high willen worden of willen trippen, om therapeutische redenen, of vanuit een zoeken naar zingeving en een verlangen naar verbinding met het heilige.¹⁰

⁶ Beatriz C. Labate & Henrik Jungaberle (red.), *The Internationalization of Ayahuasca*, Zurich: LIT Verlag 2011; Beatriz C. Labate & Clancy Cavnar (red.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, Heidelberg: Springer 2014; Beatriz C. Labate & Clancy Cavnar (red.), *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*, Londen: Routledge 2016; Beatriz C. Labate & Clancy Cavnar (red.), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*, Londen: Routledge 2018.

⁷ Jonathan Ott, ‘Psychonautic Uses of “Ayahuasca” and its Analogues: Panacea or *Outré* Entertainment?’, in: Labate & Jungaberle 2011, p. 105-122.

⁸ Matthew Conrad, ‘The Global Expansion of Ayahuasca Through the Internet’, in: Labate & Jungaberle 2011, p. 95-114.

⁹ incb.org/documents/Publications/ePublication/E-Publication_E_FINAL.pdf, publicatie van de INCB, 2014, 69. Zie ook de bijdrage van Adèle van der Plas in dit nummer.

¹⁰ Rachel Harris, *Listening to Ayahuasca. New Hope for Depression, Addiction, PTSD, and Anxiety*, Novato, CA: New World Library 2017, p. 120. Het empirisch onderzoek van Harris betreft de VS. Voor de Nederlandse situatie ontbreekt empirisch onderzoek.

De verschillende *settings* en *sets* waarbinnen ayahuasca wordt gebruikt kunnen overlappen, en het door het INCB gemaakte onderscheid tussen religieus en recreatief gebruik is niet altijd helder te maken. De veeleisende en intensieve sjamanistische ceremonies en Santo Daime-erediensten ontmoedigen louter recreatief gebruik. Toch kunnen mensen vanuit een aanvankelijk recreatieve motivatie aan deze bijeenkomsten deelnemen. In de praktijk groeit deze motivatie echter bij herhaaldelijke deelname vaak uit tot een therapeutische of religieuze motivatie. Therapeutische ayahuascaceremonies zijn laagdrempeliger van aard, omdat er minder ritueel plaatsvindt en er minder strenge gedragsvoorschriften zijn.

Hoewel het gebruik van ayahuasca in Nederland tot enkele jaren geleden vooral religieus van aard is geweest, heeft een recente ‘therapeutisering’ van het gebruik van ayahuasca geleid tot een overlap tussen therapeutische en religieuze *settings*. Deze ontwikkeling past binnen het bredere culturele proces van een ‘therapeutisering’ van religie in het Westen.¹¹ Omdat recreatief, therapeutisch en religieus gebruik van ayahuasca in de praktijk niet altijd helder van elkaar te onderscheiden zijn, richt dit artikel zich op het denken en spreken over ayahuasca, dat vaak is ingebed in verschillende en vaak onderling incompatibele discoursen. In de volgende drie secties worden achtereenvolgens het recreatieve drug-discours, het religieuze discours en het medisch-therapeutische discours besproken.

3. Het recreatieve drugsdiscours

In het hedendaagse recreatieve discours over ayahuasca speelt de term ‘drugs’ een belangrijke rol. De Canadese drugsreguleringsdeskundige Kenneth Tupper onderscheidt echter verschillende discoursen rondom drugs, gecentreerd rondom de drie betekenissen van het Engelse woord *drug*.¹² In de oudste en breedste betekenis, *drug*, verwijst de term naar iedere substantie, anders dan voedsel, die metabolische of andere lichaamsfuncties verandert. Later vernauwde die betekenis zich naar substanties die werden gebruikt bij de preventie en behandeling van ziekten. Tegenwoordig is *drug* een synoniem voor een medicijn, zoals in het Engelse woord *drugstore* (en het Nederlandse

¹¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007. Daarom is bij ayahuasagebruikers het begrip ‘spiritualiteit’ populair. Dit stelt hen in staat om religieuze doelen na te streven op niet-religieuze (of zelfs anti-religieuze) wijze, vergelijkbaar met vele Amerikanen die beschreven worden als ‘Spiritual But Not Religious’ (Linda Mercadante, *Belief without Borders: Inside the Minds of the Spiritual But Not Religious*, Oxford: Oxford University Press 2014) of als beoefenaars van een ‘Religion of No Religion’ (Jeffrey J. Kripal, *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago: University of Chicago Press 2008).

¹² Kenneth W. Tupper, ‘Psychoactive Substances and the English Language: Drugs, Discourses, and Public Policy’, *Contemporary Drug Problems* 2012, afl. 3, p. 465-467.

woord ‘drogisterij’). In deze betekenis maakt het niet uit of de substantie psychoactief is of niet.

In de tweede betekenis, *drug*₂, verwijst de term naar iedere psychoactieve substantie anders dan voedsel, ongeacht haar medische werking of legale status. Het semantische bereik van *drug*₂ omvat psychofarmaca (antipsychotica, tranquillizers, antidepressiva, sedativa), legale psychoactieve genotmiddelen (alcohol, cafeïne, nicotine), en illegale psychoactieve substanties zoals lsd, mescaline, cannabis of DMT. In de derde betekenis, *drug*₃, verwijst de term naar een illegale psychoactieve plant of chemische substantie die is onderworpen aan de meest strikte vormen van controle (doorgaans criminalisering) binnen het internationale drugsbeleid en de ‘war on drugs’.

Terwijl *drug*₁ in biomedische discoursen wordt gebruikt, overheerst in het (publieke en politieke) recreatieve discours *drug*₃. Tupper onderscheidt de volgende elementen binnen een dergelijk discours: er wordt geen onderscheid gemaakt tussen verschillende drugs, hoe verschillend hun chemische samenstelling ook is; drugs kunnen niet onproblematisch of verantwoordelijk worden gebruikt maar worden altijd ‘misbruikt’; drugsgebruikers worden gecriminaliseerd (het zijn drugsmisbruikers) of gepathologiseerd (het zijn verslaafden die medische hulp nodig hebben); productie en distributie van psychoactieve middelen zijn verboden – behalve in het gereguleerde domein van de farmaceutische sector (waar ze, zoals Tupper opmerkt, op magische wijze veranderen van drugs in medicijnen).¹³

Binnen het recreatieve discours worden psychoactieve stoffen ‘hallucinogenen’ genoemd. Het werkwoord ‘hallucineren’ heeft echter een normatieve lading: het betekent misleid worden door dingen die men meent te zien maar die niet daadwerkelijk aanwezig zijn. Hallucinaties kunnen onschuldig, gevaarlijk of therapeutisch nuttig zijn, maar ze berusten fundamenteel op een misperceptie van de werkelijkheid (via welk mechanisme dan ook).¹⁴

In het recreatiedrugsdiscours van het Openbaar Ministerie wordt ayahuasca als *drug*₃ beschouwd in de context van de ‘war on drugs’. Echter, vanuit de generieke betekenis van de term drugs, *drug*₂, is de ‘war on drugs’ vooral een ‘war between drugs’, namelijk tussen psychoactieve substanties die gecriminaliseerd en gepathologiseerd worden en psychoactieve substanties zoals alcohol, tabak en psychofarmaca die maatschappelijk geaccepteerd zijn.¹⁵ In het recreatiedrugsdiscours van de media wordt ayahuasca vaak omschreven als een ‘tripdrank’, vergelijkbaar met andere recreatieve psychoactieve drugs zoals xtc en cannabis.

¹³ Ibidem, p. 472.

¹⁴ Carl A.P. Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott & R. Gordon Wasson, ‘Entheogens’, *Journal of Psychedelic Drugs* 1979, afl. 1/2, p. 145.

¹⁵ Oscar Calavia Sáez, ‘Foreword’, in: Labate & Cavnar 2018, p. xvii.

4. Het religieuze discours

Het religieuze discours richt zich op de ervaringen van transcendentie die door het gebruik van ayahuasca mogelijk worden gemaakt. In zijn geschiedenis van de receptie van psychoactieve middelen in de westerse cultuur, *High Culture*, geeft godsdienstsocioloog Christopher Partridge een historisch overzicht van de verschillende niet-seculiere discoursen die zich, buiten de grenzen van de gevestigde religies, hebben ontwikkeld binnen wat hij noemt de *occulture* (tegencultuur) die de afgelopen twee eeuwen in het Westen is ontstaan rondom zulke transcendentie-ervaringen.¹⁶ Deze sectie behandelt verschillende varianten van het religieuze discours: de psychedelische mystiek, het entheogene sjamanisme, en het Santo Daime-discours.

4.1. Psychedelische mystiek

De Britse psychiater Humphrey Osmond en de Amerikaanse schrijver Aldous Huxley zochten gezamenlijk naar een passende term voor psychoactieve substanties zoals lsd en mescaline, en kwamen uit op de term 'psychedelica', een samenstelling van de Griekse termen *psyche* (ziel) en *delos* (manifesteren), die Osmond in bredere zin als 'mind-manifesting' interpreteerde.¹⁷ Huxley interpreteerde de term in zijn beroemde essay *The Doors of Perception*, een verslag van zijn ervaringen met mescaline, als het aan het licht komen van een onderliggende kosmische *Mind at Large* door middel van het wegvallen van de ik-grenzen.¹⁸ In 1957 werd in een beroemd artikel in het tijdschrift *Life* verslag gedaan van de ervaringen van bankier en mycoloog Gordon Wasson met psychoactieve paddenstoelen bij de Mexicaanse genezeres Maria Sabina.¹⁹

Dit leidde in de jaren zestig tot het religieuze discours van de psychedelische mystiek.²⁰ Volgens dit discours openen psychedelische ervaringen de deur naar (de bestudering van) mystieke ervaringen, volgens sommige onderzoekers (zoals William James) omdat ze mysticomimetisch zijn (mystieke ervaringen nabootsen), volgens anderen omdat het daadwerkelijk mystieke ervaringen zijn.²¹

¹⁶ Christopher Partridge, *High Culture: Drugs, Mysticism, and the Pursuit of Transcendence in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press 2018, p. 3.

¹⁷ Ibidem, p. 4.

¹⁸ Ibidem, p. 201-212.

¹⁹ Ibidem, p. 295-305.

²⁰ Ibidem, p. 225-287; Morgan Shipley, *Psychedelic Mysticism: Transforming Consciousness, Religious Experiences, and Voluntary Peasants in Postwar America*, Lanham, MD: Lexington 2015; Karl Baier, 'High mysticism: On the interplay between the psychedelic movement and academic study of mysticism', in: Anette Wilke (red.), *Constructions of Mysticism as a Universal. Roots and Interactions across Borders*, Wiesbaden: Harrossowitz forthcoming.

²¹ Partridge 2018, p. 193.

Dit discours maakte deel uit van de psychologisering van de mystiek die rond het begin van de twintigste eeuw opgang maakte. Vanuit een perennialisme (de opvatting dat er een eeuwige waarheid bestaat die door de verschillende religieuze tradities in de loop der tijd verschillend is uitgedrukt) werd gesteld dat de mystieke ervaring een *pure experience* is. Ze is universeel, is ongemedieerd en homogeen, en het maakt niet uit hoe ze bereikt wordt (via religieuze beoefening, via ascese, of via psychoactieve middelen). In deze benadering wordt het belang van de linguïstische en socioculturele context van de mystieke ervaring sterk gerelativeerd.²²

Vanuit het discours van de psychedelische mystiek werd het gebruik van psychedelica (met name van lsd) sterk gestimuleerd door Timothy Leary en anderen. Dit religieuze discours verwerd in de loop van de jaren zestig echter steeds meer tot een dekmantel voor een ongeremd recreatief gebruik van psychoactieve drugs. Zoals Partridge het verwoordt:

‘Much of what went on beyond the cloistered spaces of academia in the late 1950s and 1960s amounted to a valorization of recreational drug use in a culture shaped by a turn to the self. Unquestionably, many young people simply enjoyed taking drugs. Steve, a hippie interviewed in 1967, recalled that when he and his friends first took LSD, “we didn’t drop it to see God or overthrow the government. We did it because we liked it.” (Quoted in Hoffman, *We Are the People*, 160).’²³

Het religieuze discours van de psychedelische mystiek verloor hierdoor gaandeweg zijn geloofwaardigheid. Het toenemend recreatief gebruik van psychedelica, dat gepaard ging met verschillende incidenten, leidde in 1970 in de VS tot de afkondiging van de *Drug Act*, aangevuld in 1978 met de *Psychotropic Substances Act*, en tot de ‘war on drugs’ die internationaal nog steeds gaande is. Psychoactieve stoffen worden sindsdien, vanuit een recreatief discours, als gevaarlijke drugs beschouwd. De criminalisering van psychedelica had dus niet zozeer te maken met hun farmacologische eigenschappen maar met de sociaal-politieke context van de jaren zestig.²⁴

4.2. Het entheogene sjamanisme

Vanwege deze toegenomen associatie van het begrip ‘psychedelica’ met een recreatief gebruik van psychoactieve stoffen stelde een groep etnobotanisten en mythologie-onderzoekers in 1979 voor om de term ‘entheogeen’ te hanteren voor het gebruik van psychoactieve stoffen in een rituele reli-

²² Ibidem, p. 17-19.

²³ Ibidem, p. 284.

²⁴ Mark Haden, Brian Emerson & Kenneth W. Tupper, ‘A Public Health-Based Vision for the Management and Regulation of Psychedelics’, *Journal of Psychoactive Drugs* 2016, afl. 4, p. 245.

gieuze (met name sjamanistische) context.²⁵ ‘Entheogeen’ is een samentrekking van de Griekse termen *en theos* en *genesthai*, en kan worden vertaald als ‘het voortbrengen van de god (of het goddelijke) vanbinnen’. Een entheogeen roept geen hallucinaties op maar visioenen, die geen misperceptie zijn maar een verruimde perceptie waardoor dingen kunnen worden waargenomen die met een alledaags bewustzijn niet waargenomen kunnen worden.²⁶

Vanaf de jaren tachtig en negentig²⁷ werd het religieuze discours van het entheogene sjamanisme²⁸ populair, mede op basis van het werk van populaire auteurs als Carlos Castaneda en Terence McKenna.²⁹ Ayahuasca wordt hier gezien als een combinatie van heilige planten die (volgens sommigen al eeuwenlang en wereldwijd) in endogene tradities als sacrament fungeert in een rituele en liturgische context, net als peyote, psychoactieve paddenstoelen (paddo’s) en cannabis.³⁰

²⁵ Ruck e.a. 1979. De onderzoekers wilden ontkomen aan de associatie met ‘hippie-misbruik’ van psychoactieve middelen. Zoals Partridge echter opmerkt, is de term ‘entheogeen’ sinds de jaren negentig op vergelijkbare wijze opgenomen in een ‘neo-hippie’ discours rondom entheogeen sjamanisme (Partridge 2018, p. 6).

²⁶ De term is niet zonder zijn critici. Partridge (2018, p. 4) stelt dat de term verbonden is met een theologisering van transcendentie-ervaringen. Hij beschouwt ‘psychedelica’ als de neutralere term. De meeste religiewetenschappers gebruiken echter ‘entheogeen’ voor het gebruik van psychoactieve substanties in een religieuze en rituele context.

²⁷ Dit entheogene discours ontstond reeds in de late jaren vijftig in het werk van Huxley en Wasson. Huxley beschouwde mescaline, de psychoactieve substantie in peyote, als een sacrament, en betoogde zelfs dat de katholieke kerk alcohol als sacrament moest vervangen door mescaline. Wasson beschouwde psilocybine, de psychoactieve substantie in paddenstoelen, als een sacrament (Wouter J. Hanegraaff, ‘Entheogenic Esotericism’, in: Egil Asprem & Kennet Granholm, *Contemporary Esotericism*, Londen: Routledge 2014, p. 392-409; Partridge 2018).

²⁸ De term ‘sjamanisme’ is een problematische academische constructie, die binnen de entheogene tegencultuur vooral wordt begrepen aan de hand van Mircea Eliades opvattingen over ‘archaïsche technieken van extase’. Op basis van de opvattingen van Eliade construeerde McKenna een discours van psychedelisch sjamanisme waarbij psychedelica de weg konden banen voor een *archaic revival*. Een andere opvatting van Eliade, het bestaan van een wereldwijd kernsjamanisme, werd uitgewerkt door antropoloog en sjamaan Michael Harner (Michael Harner, *The Way of the Shaman*, New York: Harper 1980). Vele religiewetenschappers hebben Eliades ideeën echter kritisch gedeconstrueerd (zie bijvoorbeeld Robert J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archeologies and Contemporary Pagans*, Londen: Routledge 2003).

²⁹ Hanegraaff 2014; Partridge 2018, p. 288-341.

³⁰ Hoewel auteurs uit de psychedelische tegencultuur claimen dat psychoactieve stoffen ook in het verleden als sacrament hebben gefungeerd in religieuze tradities, is daar volgens religiewetenschappers nog te weinig hard historisch bewijs voor. Het somasap, dat in de Veda’s beschreven wordt, en het kukeon, dat in de mysteriën van Eleusis (gewijd aan de vruchtbaarheidsgodin Demeter, haar dochter Persephone, en de god Dionysus) werd gedronken, zouden psychoactief van aard zijn (R. Gordon Wasson, Carl A.P. Ruck & Albert Hoffman, *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York: Yovanovitch 1978). De heilige drank amrita die in Tibetaans-boeddhistische geschriften wordt beschreven zou volgens Michael Crowley mogelijk psychoactief zijn (Michael Crowley, *Secret Drugs of Buddhism: Psychedelic Sacraments and the Origins of the Vajrayana*, Santa Fe: Synergetic Press 2019). De brandende braamstruik die tot Mozes sprak was volgens de Israëlsche psycholoog Benny Shanon mogelijkkerwijs de acacia-boom, die in combinatie met de *Peganum harmala*-struik psychoactief is (Benny Shanon, ‘Biblical Entheogens: A Speculative Hypothesis’, *Time and Mind: The Journal of Archaeology and Culture* 2008, afl. 1, p. 51-74). En in veel dionysische mysteriereligies werd wijn gedronken. Hanegraaff 2011, pleit voor solide historisch onderzoek.

Een belangrijk begrip in dit discours is de extase. De term is gebaseerd op het Griekse *ekstasis* en betekent ‘het overstijgen, het staan buiten het zelf’.³¹ In de extatische entheogene bewustzijnstoestand kan de ziel buiten het lichaam treden en reizen naar onzichtbare parallelle universa of astrale dimensies van de werkelijkheid. Zo kan de mens een bevrijdende ervaringskennis (*gnosis*) verwerven van zijn ware goddelijke natuur. In een gnostisch-dualistische variant van dit discours zit de mens gevangen in de globale kapitalistische consumentenmaatschappij, een enorm onpersoonlijk, demonisch systeem van dominantie en controle, waarin politici en de media de bevolking hypnotiseren tot een slaafse onderwerping aan ‘de *matrix*’, een metafoor ontleend aan de filmserie *The Matrix*. Entheogene sacramenten kunnen de betovering verbreken en de waarheid aan het licht brengen – analoog aan het slikken van de ‘rode pil’ in *The Matrix*.³²

Een dergelijke gnosis is geen doel op zich, het gaat vooral om de praktische toepassing daarvan, bijvoorbeeld ter genezing. Het wereldbeeld van het entheogene sjamanisme kan worden benoemd als een kosmotheïsme: het goddelijke is aanwezig in de zichtbare geschapen wereld zonder daarmee samen te vallen.³³ Dit is gebaseerd op de *spirit ontologies* van traditionele endogene culturen: planten, dieren, mensen en geesten maken deel uit van één onderling verbonden web, en genezing ontstaat door een hernieuwde harmonieuze afstemming binnen dat web, waarbij de geesten om hulp kunnen worden gevraagd.³⁴ Niet de entheogene ervaring staat daarom centraal, maar de rituele en liturgische praktijk.

De therapeutische effecten van ayahuasca worden mogelijk gemaakt doordat de sjamaan contact kan maken met de geestelijke entiteiten binnen de planten, die als leraren worden beschouwd. Ayahuasca faciliteert interactie met de geesten van planten en dieren, en met andere bovenmenselijke krachten. Vanuit een westers perspectief worden deze krachten als bovennatuurlijk benoemd, maar binnen het sjamanistische discours maken deze krachten deel uit van het web van de natuur.³⁵

We hebben gezien hoe het discours van de psychedelische mystiek aan het eind van de jaren zestig werd vertroebeld door het recreatief gebruik van psychedelica, en zodoende plaatsmaakte voor het discours van het entheogene sjamanisme. Echter, zoals Partridge stelt, ook het discours van het entheogene sjamanisme is sinds de jaren negentig gepopulariseerd en verwaterd op een vergelijkbare wijze. Vanaf de jaren negentig begon de romantische verbeelding

³¹ Partridge 2018, p. 20.

³² Hanegraaff 2014, p. 408.

³³ Ibidem, p. 406.

³⁴ André van der Braak, ‘*Spirit ontologies* en “wij moderneren”’, *Filosofie-Tijdschrift* 2020, afl. 3, p. 34-39.

³⁵ Ibidem.

zich minder op oosterse mystiek te richten en meer op een archaïsch verleden dat nog in endogene culturen aanwezig was.³⁶ Vanuit een perennialistisch perspectief was hier nog een oeroude wijsheid te vinden die in de seculiere moderne tijd verloren was gegaan, en waar entheogenen opnieuw toegang toe zouden kunnen geven. Vandaag de dag vindt er een romantische popularisering van ayahuasca plaats die de drank als een panacee voor alle mogelijke kwalen opvat. Volgens sommigen dreigt ayahuasca een status te krijgen vergelijkbaar met die van lsd in de jaren zestig onder de volgelingen van Leary.³⁷

Partridge betoogt dat het traditionele endogene gebruik van ayahuasca centrifugaal is (gericht naar buiten op anderen en de gemeenschap). Het westerse therapeutische gebruik is echter vaak centripetaal (gericht naar binnen op het zelf). In overeenstemming met de bredere ‘subjective turn’ in hedendaagse religie en spiritualiteit dreigt ayahuasca zo tot een esoterische technologie in dienst van het ego te worden, louter gericht op psychologisch welzijn en persoonlijke spirituele verlichting.³⁸

4.3. Santo Daime

In de Santo Daime-kerk wordt het discours van het entheogene sjamanisme gecombineerd met een christelijk discours.³⁹ Ayahuasca wordt binnen de Santo Daime-kerk beschouwd als een sacrament, waarin Christus na de consecratie daadwerkelijk aanwezig is.⁴⁰ De drank wordt daarom geen ayahuasca maar *daime* (‘geef mij’) genoemd. Na de rituele bereiding en consecratie van de drank in een meerdaagse *feitio*-ceremonie⁴¹ is de chemische verschijningsvorm van de drank nog steeds gelijk aan ayahuasca, maar de substantie verschilt daarvan (net zoals de miswijn na de consecratie chemisch niet verschilt van gewone wijn, maar daar toch substantieel van verschilt).

³⁶ Partridge 2018, p. 288.

³⁷ Bernt Brabec de Mori, ‘Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon’, in: Labate & Cavnar 2011, p. 27.

³⁸ Partridge 2018, p. 335f. Dawson claimt ook een verschuiving van een communale gerichtheid op sociale transformatie binnen de traditionele endogene Santo Daime-gemeenschappen naar een individualistische gerichtheid op zelftransformatie binnen de hedendaagse geïurbaniseerde Santo Daime (Dawson 2013, p. 93-111).

³⁹ Dawson betoogt dat, hoewel Santo Daime vaak als een sjamanistische religie wordt bestempeld, dit een reductionistische en misleidende karakterisering is (Dawson 2013, p. 132f). Er is sprake van een eclectische combinatie van verschillende religieuze discourses en praktijken, ook westerse esoterie en new age. Hij betoogt zelfs dat de daadwerkelijke religieuze praktijken en overtuigingen van de hedendaagse (geïurbaniseerde) Santo Daime-kerken in feite meer gemeen hebben met deze nieuwe spiritualiteit dan met andere Braziliaanse ayahuascareligies zoals Barquinha en UDV (ibidem, p. 184).

⁴⁰ Ibidem, p. 53-59.

⁴¹ Ibidem.

De term *daimé* refereert dus niet alleen aan de drank ayahuasca, maar ook aan Christus, die erin schuilt. In de *feitio*-ceremonie vindt een alchemistisch proces plaats dat resulteert, zo is de overtuiging, in de incarnatie van Christus in een vloeibaar lichaam. Men gelooft dat Christus in de *daimé* incarneert om troost, genezing, en spirituele evolutie te bieden aan hen die er een verbinding mee aangaan. Dit christelijk discours van de Santo Daime-kerk komt niet alleen naar voren in de liturgie, maar ook in de legende dat na de dood van Jezus, het Christusbewustzijn zich verborg in de *jagube* liaan en het *rainha* blad. Toen de tijd gekomen was, riep het Mestre Irineu op om de Santo Daime wereldwijd te verspreiden.⁴²

Het religieuze pad van de Santo Daime-kerk kan worden gezien als een contemplatieve praktijk waarin het leren communiceren met de *daimé* centraal staat. De eredienst is niet bedoeld om tot een bijzondere ervaring of psychedelische trip te komen maar dient om de mogelijkheid te openen om een intieme verbinding aan te gaan met wat men beschouwt als een goddelijk wezen van intelligentie, compassie, helderheid en spirituele kracht.⁴³

De sacramentele visie van de Santo Daime-kerk op ayahuasca vertoont overeenkomsten met hoe binnen de katholieke kerk de miswijn als sacrament wordt gezien. In de Heilige Communie vindt gemeenschap met het lichaam en bloed van Christus via brood en wijn plaats. In de Latijnse ritus van de katholieke kerk wordt bij de communie de geconsacreerde hostie uitgereikt aan de gelovigen. Het drinken van de miswijn uit de miskelk is meestal voorbehouden aan de priester.⁴⁴ In de protestantse liturgie ontvangen de gelovigen de communie onder twee gedaanten (brood en wijn uit de kelk). Volgens de katholieke opvatting van de transsubstantiatie is Christus na de consecratie daadwerkelijk aanwezig in de hostie en de miswijn (in tegenstelling tot de protestantse interpretatie dat de aanwezigheid van Christus symbolisch moet worden opgevat).⁴⁵ Er wordt daarbij een onderscheid gemaakt tussen wat wel verandert (de substantie) en wat niet verandert (de verschijningsvorm). Pogingen van theologen om de transsubstantiatie symbolisch te verstaan als transsignificatie (verandering van betekenis) of verandering van doel (transfinalisatie) zijn altijd verworpen als ketterijen.⁴⁶

⁴² Jonathan Goldman, 'Preface', in: Alex Polari de Alverga, *A Forest of Visions: Ayahuasca, Amazonian Spirituality, and the Santo Daime Tradition*, Rochester, VT: Park Street Press 1999, p. xxiv.

⁴³ Ibidem, p. xxxi.

⁴⁴ *Redemptionis Sacramentum* 94, instructie over de eucharistieviering van de Congregatie voor de Goddelijke Eredienst en de Regeling van de Sacramenten, 25 maart 2004.

⁴⁵ Voor een overzicht van de uitgebreide discussies tussen katholieken en protestanten m.b.t. transsubstantiatie, zie Robert A. Orsi, *History and Presence*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2016.

⁴⁶ Meest recent nog door paus Paulus VI in de encycliek *Mysterium Fidei* van 3 september 1965, [rkd.documenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=392](http://rkd.documenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=392).

4.4. Spanningsvelden

Vanuit het recreatievedrugsdiscours overheerst een inherent wantrouwen ten opzichte van claims dat ayahuascegebruik religieus van aard is. Het religieuze discours staat echter niet alleen onder druk vanuit het recreatievedrugsdiscours maar ook vanuit een rivaliserend (vooral protestants) religieus discours. Het is een wijdverbreide aanname dat het gebruik van ayahuasca (en psychoactieve stoffen in het algemeen) in principe onverenigbaar is met 'ware' religieuze praktijk.⁴⁷ De overtuiging dat het gebruik van ayahuasca deuren opent naar een hogere geestelijke werkelijkheid staat niet alleen op gespannen voet met de toenemende secularisatie in Nederland, maar wordt vanuit een (protestants) theologisch perspectief ook gezien als onverenigbaar met 'ware' religie. De geestelijke werkelijkheid kan niet via materiële (chemische) weg bereikt worden. Religieuze ervaringen zijn niet met een pilletje of drankje op bestelling verkrijgbaar.

Daarnaast wordt vanuit theologisch perspectief Gods initiatief voor zijn genade omzeild wanneer religieuze ervaringen langs chemische weg worden afgedwongen. Een dergelijke manipulatie van de geestelijke werkelijkheid roept associaties op met magie, een vorm van 'onware' religie. Daarom kunnen ayahuascavisiões niet anders dan (al dan niet demonische) illusies zijn.⁴⁸ Zoals Hanegraaff terecht opmerkt berusten dergelijke bezwaren op een normatieve protestantse opvatting van 'ware' religie als gebaseerd op vrijelijk ontvangen genade, in plaats van 'heidense' pogingen om het goddelijke te manipuleren.⁴⁹

Partridge bespreekt deze theologische bezwaren ook. Hij merkt op dat bij alle ervaringen van transcendentie onvermijdelijk ook natuurlijke materiële processen betrokken zijn.⁵⁰ Hij citeert als voorbeeld de religiewetenschappers Kroll en Bachrach, die in hun studie naar middeleeuwse mystieke ervaringen het verband leggen met ascetische religieuze praktijken zoals vasten, zelfkastijding en slaapdeprivatie die de hormoonspiegel en het immuunsysteem beïnvloeden.⁵¹ Als ascetische 'technieken van transcendentie' de voorwaarden kunnen scheppen voor religieuze ervaringen, waarom dan niet psychedelische 'technieken van transcendentie'?⁵² Partridge benadrukt dat psychedelische middelen niet rechtstreeks de mystieke (of entheogene) ervaring bewerkstelligen: ze zijn

⁴⁷ Hanegraaff 2011, p. 88-92.

⁴⁸ Ibidem, p. 91.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Partridge 2018, p. 24.

⁵¹ Jerome Kroll & Bernard Bachrach, *The Mystic Mind: The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics*, Londen: Routledge 2006, p. 27.

⁵² Partridge 2018, p. 25.

slechts de sleutel die de deur naar het mystieke opent (of die het brein van de rem halen).⁵³

5. Het medisch-therapeutische discours

Naast het recreatieve en het religieuze discours bestaat er nog een derde discours dat ik zal aanduiden als het medisch-therapeutische discours. In de verschillende varianten van dit discours staan de therapeutische effecten van ayahuasca centraal, en wordt ayahuasca gekaderd als een medicijn. Kenmerken voor dit medisch-therapeutische discours is dat *set* en *setting* een grote rol spelen (dit discours moet dan ook worden onderscheiden van een biomedisch discours dat ayahuasca ook als een medicijn kadert, maar louter vanuit haar chemische componenten). Deze sectie bespreekt verschillende varianten van dit medisch-therapeutische discours, eerst binnen de psychiatrie en klinische psychologie, en vervolgens binnen de neurowetenschappen en cognitieve psychologie.

5.1. Psychiatrie en klinische psychologie

Het was binnen de psychiatrie dat het spreken over psychoactieve substanties vanuit een medisch discours in de jaren vijftig aanvankelijk plaatsvond. Osmond interpreteerde als psychiater de term ‘mind-manifesting’ als het aan het licht komen van verdrongen inhouden van de menselijke geest, en zag potentieel in psychedelica voor de behandeling van psychische aandoeningen. Lsd werd gezien als een veelbelovend geneesmiddel in de psychiatrie, ter behandeling van vormen van schizofrenie en psychose, vanwege haar veronderstelde psychotomimetische effect (haar vermogen om een psychose na te bootsen).⁵⁴

In de jaren zestig werd vanuit dit medisch-therapeutische discours nog veel onderzoek gedaan naar psychedelica, maar het verbod op psychedelica maakte wetenschappelijk onderzoek vanuit dit discours steeds moeilijker en ten slotte onmogelijk.⁵⁵ Sinds enkele jaren wordt echter, als onderdeel van een bredere ‘psychedelische renaissance’, opnieuw veel academisch onderzoek gedaan naar de therapeutische effecten van ayahuasca bij aandoeningen zoals verslaving, depressie en PTSS.⁵⁶ Ook in Nederland is steeds meer klinisch on-

⁵³ Zie ook Baier.

⁵⁴ Michael Pollan, *How to Change Your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches Us about Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence*, New York: Penguin 2018, p. 144-185.

⁵⁵ Ibidem, p. 185-220.

⁵⁶ Ibidem, p. 331-390; Harris 2017, p. 31-63; Labate & Cavnar 2014; Labate & Cavnar 2018.

derzoek gaande naar MDMA bij PTSS onder oorlogsveteranen, psilocybine bij depressie-patiënten, en de langetermijneffecten van ayahuasca.⁵⁷

De psychologische interpretaties van door ayahuasca geïnduceerde transcendentie-ervaringen lopenijd uiteen. Psychiater Stanislav Grof speculeerde dat een psychoactieve substantie kan fungeren als een 'krachtige niet-specifieke versterker of katalysator van biochemische en neurofysiologische processen in de hersenen'.⁵⁸ De Israëlische cognitief psycholoog Shanon interpreteert ze als manifestatie van universele archetypen.⁵⁹ De Rios & Grob (1994) daarentegen geven als alternatieve duiding dat ayahuasca een hypersuggestibele staat opwekt.⁶⁰

Het medisch-therapeutische discours binnen de klinische psychologie wordt gekenmerkt door een agnosticisme met betrekking tot de ontologische status van ayahuascaervaringen. Als zulke ervaringen een therapeutische werking hebben, maakt het niet uit of gebruikers daar zelf een ontologische interpretatie aan geven of niet. Zo rapporteerden Griffiths e.a. bijvoorbeeld dat het gebruik van psilocybine mystieke ervaringen kan faciliteren die een heilzame therapeutische werking kunnen hebben, los van hun ontologische status.⁶¹

5.2. Neurowetenschappen en cognitieve psychologie

De Britse neurowetenschapper Robert Carhart-Harris heeft geprobeerd om via fMRI *brain imaging* technieken de neurologische correlaten van de psychedelische ervaring te identificeren.⁶² Psilocybine reduceert activiteit in het zogeheten *default mode network*: het hersennetwerk dat de cerebrale cortex

⁵⁷ Zie het *Tijdschrift voor Psychiatrie* 2020, afl. 8 voor vier overzichtsartikelen over zulk onderzoek: J.J. Breeksema, W. van den Brink, J.K.E. Veraart, S.Y. Smith-Apeldoorn, E. Vermetten & R.A. Schoevers, 'Psychedelica bij de behandeling van depressie, angst en obsessieve-compulsieve stoornis' (p. 618-628); E. Vermetten, E. Krediet, T. Bostoen, J.J. Breeksema, R.A. Schoevers & W. van den Brink, 'Psychedelica bij de behandeling van PTSS' (p. 640-649); W. van den Brink, J.J. Breeksema, E. Vermetten & R.A. Schoevers, 'Psychedelica bij de behandeling van verslaving en psychose' (p. 650-658); N. Schimmel, J.J. Breeksema, J.K.E. Veraart, W. van den Brink & R.A. Schoevers, 'Psychedelica bij existentieel lijden bij patiënten met een terminale ziekte' (p. 659-668).

⁵⁸ Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*, New York: Viking Press 1975, p. 32.

⁵⁹ Benny Shanon, *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford: Oxford University Press 2002.

⁶⁰ Marlene Dobkin de Rios & Charles S. Grob, 'Hallucinogens, suggestibility and adolescence in cross-cultural perspective', *Yearbook of Ethnomedicine and the Study of Consciousness* 1994, afl. 3, p. 123-132.

⁶¹ R.R. Griffiths, W.A. Richards, U. McCann & R. Jesse, 'Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance', *Psychopharmacology* 2006, afl. 3, p. 268-283.

⁶² Pollan 2018, p. 291-330; Robert L. Carhart-Harris, D.E. Erritzoe, T.M. Williams e.a., 'The neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin', *Proceedings of the National Academy of Sciences of USA* 2012, afl. 6, p. 2138-2143.

verbindt met diepere en oudere structuren in het brein, en dat een rol lijkt te spelen in de constructie van het zelf. De afname van activiteit in het *default mode network* gaat gepaard met de subjectieve ervaring van *ego dissolution* (een afname in de subjectieve beleving als een zelf) en het opgaan in een grotere totaliteit (een van de kenmerken van de mystieke ervaring). Carhart-Harris speculeert dat de deactivatie van het *default mode network* leidt tot meer entropie (wanorde) in het brein, omdat verschillende hersennetwerken meer met elkaar kunnen communiceren.⁶³

De aandacht voor ego dissolutie geeft aan dat binnen de neurowetenschappen en cognitieve psychologie steeds meer aandacht komt voor de transcendentie-ervaringen die ayahuasagebruikers rapporteren. Zulke ervaringen worden serieus genomen als bron van zingeving, als wat Partridge omschrijft als ‘de ervaring van dat wat voorbij het gewone, begrensde, dagelijkse leven ligt’.⁶⁴ Zoals cognitief psycholoog Michiel van Elk stelt, worden zulke ervaringen niet langer gepathologiseerd als verstoringen in het functioneren van de hersenen met hallucinaties als gevolg, zoals in de reductionistische psychiatrie. De rol van interpretatie, leereffecten en culturele context (met andere woorden, *set* en *setting*) wordt steeds meer benadrukt.⁶⁵ Partridge beschrijft entheogene praktijken als ‘technologieën van transcendentie’⁶⁶ die kunnen leiden tot een omverwerping van wat sociologen Berger & Luckmann ‘hegemonische plausibiliteitsstructuren’ noemen, ons gemeenschappelijk gedeelde voorverstaan van de werkelijkheid dat bepaalt wat wij als plausibel accepteren en wat niet.⁶⁷

Een van die plausibiliteitsstructuren is wat filosoof Charles Taylor heeft omschreven als ‘het omsloten zelf’, onze cartesiaanse zelfbeleving als een afgebakend en afgescheiden zelf dat tegenover de buitenwereld staat. Taylor contrasteert deze hedendaagse westerse zelfbeleving als een omsloten zelf met de premoderne zelfbeleving als een poreus zelf dat in voortdurende wisselwerking met de (natuurlijke en bovennatuurlijke) omgeving staat, een zelfbeleving die ook wijdverbreid is in hedendaagse niet-westerse culturen.⁶⁸ Van Elk haalt onderzoek van antropologe Tanya Luhrmann aan dat aantoonde dat westerlingen kunnen leren om hun zelfbeleving als omsloten zelf te vervangen door die als

⁶³ Robert L. Carhart-Harris, Robert Leech, Peter J. Hellyer e.a., ‘The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs’, *Frontiers in Human Neuroscience* 2014, afl. 1, p. 1-22, doi.org/10.3389/fnhum.2014.00020. Zie ook Michiel van Elk, *Extase. Over de godhelm en andere religieuze experimenten*, Amsterdam: Boom 2017, p. 81-85.

⁶⁴ Partridge 2018, p. 3.

⁶⁵ Van Elk 2017, p. 62f.

⁶⁶ Partridge 2018, p. 9-29.

⁶⁷ Ibidem, p. 13.

⁶⁸ Taylor 2007.

poreus zelf.⁶⁹ De herhaalde ervaring van ego dissolutie als gevolg van het drinken van ayahuasca kan bijdragen aan zo'n leereffect.⁷⁰

Samenvattend kunnen we stellen dat binnen de cognitieve psychologie ayahuasca wordt gekaderd als een cognitief instrument dat in staat is om extatische bewustzijnstoestanden teweeg te brengen, materiaal uit het onbewuste naar boven te brengen, en zo tot inzicht en verandering te leiden.⁷¹

6. Juridische besluitvorming

Recreatieve, medisch-therapeutische en religieuze discourses rondom ayahuasca staan niet los van de juridische besluitvorming. In hun analyse van de rechtszaak tegen de Santo Daime-kerk in 2001 gaven religiewetenschappers Gerard Wiegers en Herman Beck al aan dat verschillende discourses met elkaar botsen, en dat openlijke en verborgen beeldvormingsprocessen vaak verbonden zijn met ideologische belangen.⁷² Ook rechters kunnen zich moeilijk onttrekken aan maatschappelijke en politieke processen, en het recreatievedrugsdiscours waarin deze in de media worden besproken.

6.1. De zaak tegen de Santo Daime-kerk

Zoals Van der Plas beschrijft in haar bijdrage in dit nummer, werd aan de Santo Daime-kerk het recht op vrijheid van religie toegekend in uitspraken in 2001, 2009, 2012, en 2016, aan de hand van een toetsing in concreto, waarin het recht van de Santo Daime-kerk op vrijheid van religie zwaarder woog dan de mogelijke gevaren voor de volksgezondheid. In 2018 viel deze toetsing in concreto echter uit in het nadeel van de Santo Daime-kerk. Deze omslag in het juridische oordeel werd door het Hof verbonden met de sterke toename van het recreatieve gebruik van ayahuasca dat voor maatschappelijke problemen zorgde.

Hier botste het recreatievedrugsdiscours van het Openbaar Ministerie en de media met het religieuze discours van de Santo Daime-kerk. Het tv-programma *Rambam* wijdde een kritische aflevering aan het ongereguleerde recreatieve gebruik van ayahuasca in zijn uitzending van 24 januari 2018, waarbij een re-

⁶⁹ Van Elk 2017, p. 57.

⁷⁰ Ibidem, p. 82-85.

⁷¹ Kenneth W. Tupper & Beatriz C. Labate, 'Ayahuasca, Psychedelic Studies and Health Sciences: The Politics of Knowledge and Inquiry into an Amazonian Plant Brew', *Current Drug Abuse Reviews* 2014, afl. 2, p. 71-80; zie ook Michiel van Elk, 'Neurowetenschappelijke en psychologische verklaringen voor de therapeutische effecten van psychedelica', *Tijdschrift voor Psychiatrie* 2020, afl. 8, p. 677-682.

⁷² Gerard Wiegers & Herman Beck, *Religie in de krant: een eerste kennismaking met de godsdienstwetenschap*, Nijmegen: Valkhof Pers 2005, p. 13-33.

creatiefdrugsdiscours werd gehanteerd.⁷³ Een week later werd deze uitzending door een van de rechters van het Amsterdamse Hof geciteerd in de behandeling van de *Santo Daime*-rechtszaak. Net zoals er eind jaren zestig verschillende incidenten rondom lsd plaatsvonden die in de media breed werden uitgemeten, vonden er in 2019 twee incidenten rondom ayahuasca plaats. Op 25 april 2019 overleed een Hongaarse bezoeker van therapiecentrum *Beyond Illusion* in Eersel.⁷⁴ Op 25 september (een week voor de uitspraak van de Hoge Raad) werd in de media uitvoerig gerapporteerd over het overlijden van een man na het bijwonen van een healingssessie in centrum *Iboga Farm* in IJzendijke.⁷⁵ Hoewel het tot op heden onopgehelderd blijft of in beide gevallen daadwerkelijk sprake was van het specifieke gebruik van ayahuasca, werd het verband met ayahuasca wel breed gelegd in de media. Beide incidenten betroffen vage aanbieders van therapeutische sessies waarbij ayahuasca als een van de middelen was ingezet.

Daarnaast speelden echter ook andere overwegingen. Op 9 juli 2019 presenteerde de advocaat-generaal van het Openbaar Ministerie zijn advies aan de Hoge Raad, waarin hij waarschuwde dat, zolang er nog een gerechtelijke zaak tegen de Santo Daime-kerk liep, dit een afschrikwekkend effect op recreatieve gebruikers zou hebben, maar dat een vrijspraak voor de Santo Daime-kerk een dergelijk afschrikwekkend effect teniet zou doen.⁷⁶ Het Openbaar Ministerie gaf herhaaldelijk aan te vrezen een probleem met handhaving te hebben indien religieus ayahuascagebruik binnen de Santo Daime-kerk onder de vrijheid van religie zou blijven vallen.

Dit probleem met handhaving heeft te maken met de moeilijkheid om onderscheid te maken tussen religieus en niet-religieus gebruik van ayahuasca. Zowel in de Santo Daime-kerk als in sjamanistische tradities lopen therapeutisch en religieus gebruik door elkaar heen.⁷⁷ En in veel therapeutisch en recreatief gebruik wordt wel een religieus (of spiritueel) discours gehanteerd. Het valt niet goed te verdedigen waarom het recht op vrijheid van religie wel toekomt aan de Santo Daime-kerk, en niet aan (neo)sjamanistische groeperingen die ook als religieus kunnen worden aangemerkt. En als een aanbieder van therapeutische ayahuascasessies zichzelf als ‘spiritueel’ karakteriseert, kan die ook aanspraak maken op het recht op vrijheid van religie. Iedere poging om aan de een wel, en de ander niet, het recht op vrijheid van religie toe te kennen berust impliciet op een onderscheid tussen ‘ware’ en ‘onware’ religie, dat religieweten-

⁷³ np03.nl/rambam/BV_101387260.

⁷⁴ omroepbrabant.nl/nieuws/2988202/Politie-stopt-omstreden-healingssessie-na-overlijden-man-31.

⁷⁵ bndestem.nl/zeeland/man-overleden-na-healingbijeenvoer-in-ijzendijke-a3c7cf6c/.

⁷⁶ Zie Concl. A-G B.F. Keulen, ECLI:NL:PHR:2019:754, bij HR 1 oktober 2019, ECLI:NL:HR:2019:1456, punt 44.

⁷⁷ Alex Polari de Alverga, “‘Mr. Chico, please heal yourself!’ – Spiritual Healing in the Santo Daime Doctrine and its Interface with Medical-Scientific Knowledge”, in: Labate & Jungaberle 2011, p. 201-222.

schappelijk gezien niet te verdedigen valt. Dit geeft aanleiding tot drie overwegingen.

Ten eerste staan, volgens sommigen, rechters voor een onoplosbaar probleem als zij moeten beoordelen of iets wel of niet ‘ware’ religie is.⁷⁸ Dudok van Heel geeft weliswaar twee voorbeelden waarin het wel degelijk mogelijk was voor rechters om te beslissen dat er niet werkelijk sprake was van een religieuze organisatie. Zowel de Zusters van Sint Walburgia (een seksclub op de Wallen) die zich voordeden als een religieuze organisatie, als caféhouders die zich presenteerden als lid van de Rokerskerk (om het rookverbod te omzeilen), werden beschouwd als niet religieus.⁷⁹ In de hedendaagse praktijk rond ayahuasca is de scheidslijn tussen religieus, spiritueel en therapeutisch echter dun.

Ten tweede valt het te verdedigen dat het niet de taak van de overheid is om zich uit te spreken over de vraag wat ‘ware’ en ‘onware’ religie is. De rechter en de staat mogen zich niet inlaten met de inhoud van de religie of levensbeschouwing, met de juistheid van de doctrines en met de vormen van belijden. In de rechtsstaat dient de overheid haar rol in het religieuze en levensbeschouwelijke debat te beperken tot die van een neutrale organisator die bewaakt dat het maatschappelijk leven geordend verloopt. Het was precies die maatschappelijke orde die volgens het Openbaar Ministerie in het geding was door de wildgroei van recreatief gebruik.

Ten derde wordt, zoals Dudok van Heel terecht opmerkt, doorgaans terughoudendheid betracht bij het maken van uitzonderingen op een strafrechtelijk verbod op grond van het recht op vrijheid van religie, vanwege ‘het gevaar van een precedentwerking die andere groeperingen het idee zou kunnen geven eveneens uit naam van hun vrijheid van godsdienst gevrijwaard te kunnen worden van strafvervolgning. Een dergelijke uitzondering op een strafrechtelijk verbod zou immers individuen op het idee kunnen brengen zich te verenigen in organisaties die het recreatief gebruik van drugs tot doel hebben, onder de schijn van een religieus – of heilig ideaal’.⁸⁰ Dit dekmantel-argument (dat de bescherming van ayahuasca als sacrament ertoe leidt dat ook commerciële organisaties, die de markt van het recreatieve ayahuascagebruik bedienen, aanspraak maken op deze bescherming) is niet denkbeeldig. Commerciële ayahuasca-aanbieders bedienen zich vaak van elementen uit het religieus discours, bijvoorbeeld wanneer ze vermelden dat ayahuasca een oeroud heilig sacrament uit de Amazone is. Hierdoor ontstond, in combinatie met het hierboven ge-

⁷⁸ Dit probleem wordt besproken in Hansko Broeksteeg, ‘Over hallucinerende thee en de vrijheid van godsdienst’, *Actioma* 2014, afl. 190, p. 20-23.

⁷⁹ Mr. F.A. Dudok van Heel, ‘Drugsgebruik binnen religieuze organisaties: wordt het recht op vrijheid van godsdienst gebruikt als dekmantel voor crimineel gedrag?’, *Nederlands Tijdschrift voor Kerk en Recht* 2013, afl. 7, p. 60-68.

⁸⁰ Ibidem, p. 61.

noemde onvermogen van rechters om religie van niet-religie te onderscheiden, een oncontroleerbare en onhandhaafbare situatie.

Deze drie overwegingen (religieus ayahuascagebruik is lastig te scheiden van niet-religieus gebruik; het is niet de taak van de overheid om die scheiding te maken; het toekennen van het recht op vrijheid van religie kan als dekmantel gelden voor commerciële aanbieders van ayahuasca) doen de vraag rijzen of het nastreven van vrijheid van religie op basis van een religieus discours nog wel een begaanbare weg is naar de legalisering van het gebruik van ayahuasca.

6.2. Vrijheid van religie

Introvigne, Hanegraaff en Folk wijzen in een recent artikel op de overeenkomsten tussen de wijze waarop de rooms-katholieke kerk de miswijn en hostie als sacrament behandelt, en de wijze waarop de *daime* als sacrament wordt behandeld in de Santo Daime-kerk.⁸¹ De auteurs vergelijken de huidige situatie rondom ayahuasca in Nederland met die rondom de drooglegging in de VS in de jaren twintig van de vorige eeuw. Het toenmalige recreatieve discours, waarin alcohol als gevaarlijke drug werd beschouwd die een bedreiging vormde voor de volksgezondheid en de maatschappelijke orde, was toen zelfs sterker dan de hedendaagse retoriek tegen psychoactieve substanties in Nederland. Toch won het religieuze discours van de rooms-katholieke kerk ten aanzien van haar sacrament (het gebruik van alcoholische miswijn was voorgeschreven door Jezus zelf) de strijd. De overheid voegde een beperkende bepaling toe waarin wijn voor sacramentele doeleinden mocht worden geïmporteerd en gebruikt.⁸² De auteurs werpen de provocerende vraag op of, in deze specifieke kwestie, de vrijheid van religie die wel wordt toegekend aan invloedrijke 'grote religies' als de rooms-katholieke kerk, minder vanzelfsprekend wordt toegekend aan kleinere nieuwe religies die bestaan uit minderheidsgroeperingen, zoals de Santo Daime- of Native American-religies. Hier zijn drie kanttekeningen bij te maken.

Ten eerste gaat het strikt gesproken niet over de vraag of het recht op vrijheid van religie toekomt aan de Santo Daime kerk (lid 1 artikel 9 EVRM). De Nederlandse rechters hebben deze vraag consequent met 'ja' beantwoord (zie Van der Plas 2020). De vraag is of het rechtmatig is om een inbreuk op dat recht te maken (artikel 9 lid 2 EVRM). Bij de beantwoording van die vraag dient de inperking van het recht op vrijheid van religie afgewogen te worden tegen het

⁸¹ Massimo Introvigne, Wouter J. Hanegraaff & Holly Folk, 'The Santo Daime Church in the Netherlands: Why the ECHR Should Consider the Case', *The Journal of CESNUR*, Supplement to Vol. 4, Issue 2, March-April 2020, CLVII-CLXII.

⁸² Ibidem, CLX. Aan de *National Prohibition Act*, vaak geciteerd als de *Volstead Act*, werd een *Section 3, Title 2* toegevoegd met deze beperkende bepaling. De vraag naar een beperking van de vrijheid van religie van de rooms-katholieke kerk t.a.v. de miswijn heeft in Nederland nooit gespeeld, omdat alcohol niet in de Opiumwet staat.

gevaar voor de volksgezondheid. Volgens sommigen gaat de vergelijking met de miswijn als sacrament hier mank, omdat (in de rooms-katholieke kerk) alleen de voorganger drinkt van de miswijn en in minimale hoeveelheden, waardoor de alcohol nauwelijks een psychoactief effect heeft. Echter, ook bij de eredienst van de Santo Daime kerk is het gevaar voor de volksgezondheid miniem volgens de deskundigenrapporten.⁸³

Ten tweede wordt religie breed gedefinieerd door het EHRM, wellicht juist om de indruk te vermijden dat bepaalde religies worden bevoordeeld ten opzichte van andere. Echter, als vrijwel alles het etiket ‘religie of levensbeschouwing’ krijgt, heeft dat etiket geen onderscheidende waarde meer, en moet de beschermingsdrempel dus verlaagd worden. Jurist Adriaan Vleugel heeft dit in zijn recente dissertatie besproken als het mechanisme van de communicerende vaten, waarmee bedoeld wordt dat ‘indien er binnen de rechtsorde een trend is dat de wetgever en de rechter geneigd zijn gedragingen en uitingen gemakkelijker als religieus te kwalificeren, de keerzijde zal zijn dat diezelfde wetgever en rechter gemakkelijker beperkingen op religieuze uitingen en gedragingen zullen toestaan’.⁸⁴ Vleugel concludeert dat op deze wijze ‘de problematiek van het begrip van godsdienst minder van belang wordt’.⁸⁵ Het gevolg is ‘dat er in EHRM-jurisprudentie een ontwikkeling gaande is waarbij de godsdienstvrijheid van artikel 9 EVRM steeds meer gecontroleerd wordt op basis van de beperkingsclausule van het grondrecht’, en dat die beperkingsclausule (van artikel 9 lid 2) steeds verder wordt opgerekt.⁸⁶ Met andere woorden, uitingen en gedragingen worden eerder als religieus aangemerkt, maar tegelijkertijd ook gemakkelijker beperkt.

Een derde ontwikkeling is dat, volgens het recente overzicht van Temperman, Gunn en Evans van 25 jaar EHRM-jurisprudentie over vrijheid van religie, de beantwoording van de vraag of op grond van de beperkingsclausule rechtmatig inbreuk mag worden gemaakt op het recht op vrijheid van religie, in toenemende mate door het EHRM aan de *margin of appreciation* van de nationale autoriteiten wordt overgelaten. Met name als het belijden van die religie in strijd is met neutrale wetgeving die een algemeen belang dient (zoals de Opiumwet), laat het EHRM het steeds meer aan de nationale autoriteiten over om te beoordelen of een inbreuk gerechtvaardigd is.⁸⁷

Het gevolg is dat de vraag, of inbreuken op de vrijheid van religie gerechtvaardigd zijn, niet meer uniform door het EHRM wordt beoordeeld, maar pluriform door de ruim veertig landen waar het EVRM geldt. Bij die pluriforme

⁸³ Zie de bijdrage van Adèle van der Plas in dit nummer.

⁸⁴ Adriaan Vleugel, *Het juridisch begrip van godsdienst*, Deventer: Wolters Kluwer 2019, p. 44.

⁸⁵ Ibidem, p. 45.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Jeroen Temperman, T. Jeremy Gunn & Malcolm D. Evans (red.), *The ECHR and the Freedom of Religion or Belief*, Leiden: Brill 2019.

beoordeling plegen nogal eens nationale sentimenten in de beoordeling mee te worden gewogen, hetgeen tot geheel uiteenlopende interpretaties van artikel 9 lid 2 heeft geleid. Temperman, Gunn en Evans signaleren dan ook terecht dat de vrijheid van religie hoe langer hoe meer is verworden tot een speelbal van nationale gevoelens, lokale inzichten, lokale autoriteiten en lokale rechters.⁸⁸

De uitleg van lid 2 van artikel 9 laat het EHRM, zoals gezegd, in verregaande mate over aan de nationale rechter. Hoe ver de nationale rechter kan gaan blijkt uit de zaak *Fränklin-Beentjes*.⁸⁹ In die zaak had de Hoge Raad in 2007 geoordeeld dat het verbod van artikel 2 Opiumwet noopte tot een verbod van de vrijheid van religie van mevrouw Fränklin-Beentjes, ondanks het feit dat het concrete gebruik dat zij van ayahuasca maakte niet of nauwelijks een gevaar voor de volksgezondheid vormde. De Hoge Raad abstraheerde derhalve van het gevaar in concreto en toetste 'in abstracto'.⁹⁰ Het beroep tegen deze uitspraak werd in 2014 door het EHRM niet ontvankelijk verklaard als kennelijk ongegrond, omdat het arrest binnen de aan de Hoge Raad toekomende *margin of appreciation* viel. En dus kwam het EHRM niet toe aan een eigen inhoudelijke beoordeling.⁹¹ Dit betekent niet dat het EHRM de Hoge Raad in het gelijk stelde, maar laat wel zien hoe groot de *margin of appreciation* is die het EHRM aan de nationale rechter toekent. In de vijfde editie van het standaardwerk *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights* stelt mr. Vermeulen dat inbreuken op grond van een wet (zoals de Opiumwet) in beginsel verenigbaar zijn met artikel 9 EVRM als zijnde noodzakelijk ter bevordering van legitieme doelen.⁹² Dat is inderdaad het standpunt van de Hoge Raad, maar niet van het EHRM. Uit de jurisprudentie van het EHRM kan enkel worden afgeleid dat het EHRM de nationale rechter de vrijheid laat om te beoordelen of inbreuken die berusten op een neutrale wet die een algemeen belang dient verenigbaar zijn met artikel 9 EVRM.

Op grond van deze ontwikkelingen rijst de vraag naar de houdbaarheid van het recht op vrijheid van religie. In zijn recente dissertatie over de toekenning van het recht op vrijheid van religie aan islamitische organisaties en praktijken betoogt Sohail Wahedi aan de hand van verschillende voorbeelden dat deze toekenning in toenemende mate door etnocentrische overwegingen wordt bepaald. Hij concludeert dat er niet langer goede redenen bestaan voor een separaat recht op vrijheid van religie, omdat de garanties onder gewetensvrijheid, de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van vereniging genoeg bescherming

⁸⁸ T. Jeremy Gunn, Jeroen Temperman & Malcolm D. Evans, 'Introduction', in: Temperman, Gunn & Evans 2019, p. 1-10.

⁸⁹ Zie ook de bijdrage van Adèle van der Plas in dit nummer.

⁹⁰ HR 9 januari 2007, ECLI:NL:HR:2007:AZ2497 (*Fränklin-Beentjes*).

⁹¹ EHRM 6 mei 2014, nr. 28167/07 (*Fränklin-Beentjes en Ceflu-Luz Da Floresta/Nederland*).

⁹² Pieter van Dijk, Fried van Hoof, Arjen van Rijn & Leo Zwaak, *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, Morsel: Intersentia 2018, p. 762f.

bieden om in vrijheid uiting te geven aan religieuze overtuigingen. Hij stelt vast dat er normatief gezien geen redenen bestaan om religie uit te zonderen voor bijzondere bescherming in het recht.⁹³

6.3. Het beroep op de volksgezondheid

Een andere weg naar legitimering van het gebruik van ayahuasca is niet via vrijheid van religie, maar via een ontheffing van het verbod op illegale drugs op grond van de volksgezondheid. Een dergelijke benadering vanuit de volksgezondheid berust volgens onderzoekers op drie argumenten: (1) criminalisering van ayahuasagebruik is schadelijk voor de volksgezondheid doordat veilig en verantwoord gebruik wordt bemoeilijkt; (2) historisch gezien zijn endogene samenlevingen er goed in geslaagd om ayahuasagebruik in een sacramentele context cultureel te reguleren; (3) het sacramentele gebruik van ayahuasca is veilig doordat set en setting zorgvuldig gestructureerd worden.⁹⁴

Deze weg wordt vooral bewandeld in seculiere landen als Uruguay en Canada, anders dan in meer religieuze landen als Brazilië en de VS waar de vrijheid van religie veel sterker is. In Uruguay wordt legitimering nagestreefd door ayahuasca te verbinden met gezondheid, welzijn en zorg. Ayahuasca wordt gekaderd als een therapeutische optie voor existentiële zoekers.⁹⁵

Tupper beschrijft hoe in Canada, Santo Daime-kerken sinds 2001 bezig zijn geweest om via het *Office of Controlled Substances* van *Health Canada* een ontheffing aan te vragen van het verbod op ayahuasca.⁹⁶ De *Controlled Drugs and Substances Act* bevat een clausule, sectie 56, die het de minister van Volksgezondheid toestaat om toestemming te verlenen voor het importeren, bezitten en distribueren van een illegale drug.⁹⁷ De tekst van sectie 56 is als volgt:

'The Minister may, on such terms and conditions as the Minister deems necessary, exempt any person or class of persons or any controlled substance or precursor or any class thereof from the application of all or any of the provisions of the Act or the regulations if, in the opinion of the Minister, the exemption is necessary for a medical or scientific purpose or is otherwise in the public interest.'⁹⁸

⁹³ Sohail Wahedi, *The Constitutional Dynamics of Religious Manifestations: On Abstraction from the Religious Dimension*, Rotterdam: Erasmus University 2019, p. 322.

⁹⁴ Haden, Emerson & Tupper, *Ayahuasca, Psychedelic Studies and Health Sciences*, 2016.

⁹⁵ Juan Scuro, 'Interpellations and challenges in the neoshamanic and ayahuasca fields in Uruguay', in: Labate & Cavnar 2018, p. 29.

⁹⁶ Kenneth W. Tupper, 'Ayahuasca in Canada: Cultural Phenomenon and Policy Issue', in: Labate & Jungaberle 2011, p. 322-325.

⁹⁷ Ibidem, p. 322.

⁹⁸ Department of Justice Canada, 2007, *Controlled Drugs and Substances Act*.

Opmerkelijk genoeg werd de ontheffing niet aangevraagd om medische redenen, maar omdat het rituele gebruik van ayahuasca in het algemene belang was.⁹⁹ Na een lange bureaucratische strijd (met name onder de conservatieve regering die in Canada van 2006 tot 2015 aan de macht was) werd aan verschillende Santo Daime- (en UDV-)kerken in 2017 deze ontheffing verleend.¹⁰⁰ De ontheffing is twee jaar geldig en kan verlengd worden. De twee voorwaarden van *Health Canada* waren (1) de gezondheid en veiligheid van de bezoekers van de kerk; (2) uitsluitend geautoriseerd ritueel gebruik van ayahuasca als Santo Daime-sacrament.

In de aanvraag moesten de kerken o.a. aantonen dat Santo Daime een legitieme religie is, dat het kerkgenootschap officieel gevestigd was, en dat de kerkleider gekwalificeerd is. Louter aangewezen leden van de kerk, die geregistreerd staan bij het *Office of Controlled Substances*, mogen de ayahuasca importeren, transporteren, bezitten en schenken namens de kerk. De ayahuasca moet afkomstig zijn van een legitieme, geregistreerde Braziliaanse Santo Daime-kerk, waarmee de kerk een juridisch contract heeft voor de export van de ayahuasca.

Het internationale vervoer van de ayahuasca, alsmede opslag en toediening, dient te geschieden volgens de richtlijnen die vastgesteld zijn door het *Office of Controlled Substances*.

Bij een dergelijke ontheffing op het verbod op illegale drugs staat niet de vrijheid voorop, maar het verbod. Een ontheffing van dat verbod kan worden verkregen, maar alleen onder de door het Ministerie van Volksgezondheid verstrekte voorwaarden. Dit is een wezenlijk andere insteek dan die van de vrijheid van religie, die in beginsel onbeperkt is, tenzij Justitie aantoont dat een inbreuk gerechtvaardigd is. De discussie over het recreatief dan wel medisch gebruik van psychoactieve stoffen heeft in Nederland onder andere geleid tot de medicinale marihuana (de mediwiet), die onder strikte voorwaarden van de overheid mag worden geproduceerd en gebruikt.

In de Nederlandse wetgeving bestaat er niet zoiets als een sectie 56. Maar artikel 8 van de Opiumwet staat wel een ontheffing toe op het verbod op psychoactieve substanties, als de aanvrager aantoont dat hiermee de volksgezondheid wordt gediend. Bijvoorbeeld, volgens recente berichtgeving zal in een voorgenomen wetsvoorstel voor een verbod op recreatief gebruik van lachgas (een psychoactieve substantie) een ontheffingsclausule worden opgenomen voor gebruik om medische redenen (zoals bijvoorbeeld als verdovingsmiddel

⁹⁹ Tupper 2011, p. 323.

¹⁰⁰ Jessica Rochester, 'How Our Santo Daime Church Received Religious Exemption to Use Ayahuasca in Canada', *Chacruna.net*, 17 juli 2017, chacruna.net/how-ayahuasca-church-received-religious-exemption-canada/.

in het ziekenhuis of bij de tandarts).¹⁰¹ Voor ayahuasca zou een soortgelijke ontheffingsclausule in de wet kunnen worden opgenomen. Dit zou echter wel een wetswijziging met zich meebrengen, en is dus geen gemakkelijke route naar legalisering van ayahuasca.

7. Tot slot

De voornaamste conclusie van dit artikel is dat het recreatieve discours rondom ayahuasca het religieuze discours in toenemende mate vleugellam heeft gemaakt ten aanzien van de legalisatie van ayahuasca. De toename van het recreatieve gebruik, gekoppeld aan in de media uitvergroete ‘misstanden’, versterkt de indruk dat ayahuasagebruik risicovol is, en verleent geloofwaardigheid aan het recreatieve discours van het Openbaar Ministerie, inclusief het dekmantelargument en het beroep op onhandhaafbaarheid. Daarnaast wordt het religieuze discours rondom ayahuasca nog te veel gedomineerd door het werk van pseudowetenschappelijke auteurs uit de *occulture* die vaak zelf ook psychedelisch activist zijn. Hoewel het antropologisch, medisch en neurowetenschappelijk onderzoek naar ayahuasca toeneemt, bestaat er nog te weinig solide (historisch, empirisch en filosofisch) religiewetenschappelijk onderzoek naar ayahuasca. Hanegraaff bespreekt de methodologische uitdagingen van dergelijk onderzoek, en de noodzaak van een scholar-practitioner benadering.¹⁰²

Het medisch-therapeutische discours rondom ayahuasca is groeiende, en wordt ook steeds vaker gebruikt in de media in plaats van een recreatiedrugsdiscours. Het feit dat ayahuasca als sacrament fungeert in rituele en liturgische contexten wordt erkend als een belangrijke factor bij haar therapeutische werking. Naarmate het medisch-therapeutische discours steeds minder reductionistisch wordt, en naarmate het religieuze discours zich steeds minder focust op ‘de psychedelische ervaring’ maar op ayahuascarituelen als contemplatieve praktijken gericht op heelwording en verbinding, begint een medisch-religieus discours te ontstaan dat zich, vanuit een *holistic health* benadering, richt op de effecten van ayahuasca op de gezondheid van mens, maatschappij en de aarde als geheel.¹⁰³

Antropologe Silvia Mesturini Cappelletti stelt dat het discours van het entheogene sjamanisme, met zijn zoektocht naar authentieke endogene kennis die berust op de tegenstelling tussen een ‘westerse moderniteit’ en ‘authentieke endogene

¹⁰¹ rijksoverheid.nl/actueel/nieuws/2020/06/12/wetsvoorstel-lachgasverbod-maakt-einde-aan-lachgas-in-gasflessen-voor-consumenten.

¹⁰² Hanegraaff 2011.

¹⁰³ Zie bijvoorbeeld Jordan Sloshower, ‘Integrating Psychedelic Medicines and Psychiatry: Theory and Practice of a Model Clinic’, in: Beatriz C. Labate & Clancy Clavner (red.), *Plant Medicines, Healing and Psychedelic Science: Cultural Perspectives*, Heidelberg: Springer 2018, p. 113-132.

tradities', gaandeweg plaatsmaakt voor een nieuw discours waarin het belang van onderlinge verwantschap, relatie en verstrengeling centraal staat.¹⁰⁴ Bij ervaren gebruikers gaat het om de toewijding aan contemplatieve praktijken rondom ayahuasca als een levenswijze, om een gezamenlijke respons te kunnen geven op de globale problemen van onze tijd.

De tegenstelling tussen westers en endogeen maakt plaats voor interculturele en interlevensbeschouwelijke netwerken rondom ayahuasca, waarbij ook het onderscheid tussen religieus en therapeutisch gebruik van ayahuasca verwaagt. Naast inzicht in de beperkingen van het discours van het entheogene sjamanisme, vanwege de romantische idealisering van de sjamaan en het sjamanisme, is er nu ook meer inzicht in de reductionistische aspecten van het discours van de psychedelische mystiek, waarin de psychedelische ervaring werd geïndividualiseerd, verinnerlijkt en gepsihologiseerd door Huxley en anderen.¹⁰⁵

Een nieuw gedeeld internationaal en multidisciplinair netwerk rondom ayahuasca lijkt zich te vormen waarin verschillende stromingen en organisaties (Santo Daime, UDV, sjamanistische en therapeutische ayahuasca-aanbieders) samen optrekken.¹⁰⁶ De tegenstelling lijkt niet langer die tussen religieuze en niet-religieuze discourses te zijn, maar tussen enerzijds inclusieve discourses die ruimte laten voor de multidimensionaliteit en relationele verstrengeling van het rituele ayahuascagebruik, en anderzijds exclusieve discourses die zich richten op één enkele dimensie van ayahuasca, of dat nu de biochemische samenstelling van de drank is of de mystieke ayahuascaervaring. Met andere woorden, respect voor *set* en *setting* is van groot belang.

Deze verschuiving in discourses zal ongetwijfeld ook gevolgen hebben voor de juridische strategie rondom legitimatie en legalisering van ayahuasca. De nadruk zal mogelijk verschuiven naar het veilig en verantwoord gebruik van ayahuasca, of dat nu religieus of therapeutisch van aard is. Uiteindelijk lijkt alleen een inclusieve benadering een veilig en verantwoord gebruik van ayahuasca te kunnen waarborgen.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Silvia Mesturini Cappel, 'What ayahuasca wants: notes for the study and preservation of an entangled ayahuasca', in: Labate & Cavnar 2018, p. 157-176.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 167.

¹⁰⁶ Een goed voorbeeld hiervan is het *International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service* (ICEERS), dat ook een *Ayahuasca Defense Fund* voor legale ondersteuning in het leven heeft geroepen (iceers.org).

¹⁰⁷ De auteur dankt mr. Jan Willem Houthoff en mr. Adèle van der Plas, alsmede de anonieme reviewer voor NTKR, voor hun commentaren bij eerdere versies van dit artikel.