

VAN WONDERKRUID TOT 'TRIPTHEE'

EEN EEUW AYAHUASCA IN DE NEDERLANDSE PERS, 1920-2019

Aantal woorden: 35.558

Ava Cornelis

Studentennummer: 01912401

Promotor: Dr. Hanne Cottyn

Masterproef voorgelegd tot het behalen van de graad master in de geschiedenis

Academiejaar: 2025-2026

Woord vooraf

Een thesis schrijven is een groot en soms overweldigend werk. Ik had dit proces dan ook niet alleen kunnen doorlopen. In de eerste plaats wil ik mijn promotor, Hanne Cottyn, bedanken. Haar kritische feedback, geduld en vertrouwen hebben mij enorm geholpen om deze thesis tot een goed einde te brengen.

In het bijzonder wil ik Lotte bedanken, die vanaf de eerste dag van de opleiding een goede vriendin werd, en bij wie ik altijd terechtkon voor advies. Daarnaast wil ik Cem bedanken, die er voor mij was tijdens de laatste loodjes. Zijn steun en aanwezigheid hebben heel erg veel voor me betekend.

Inhoudstafel

1. Inleiding.....	1
1.1 Probleemstelling.....	4
1.2 Afbakening.....	5
1.2.1 Geografische afbakening.....	5
1.2.2 Temporele afbakening.....	6
1.3 Structuur van de thesis.....	7
1.4 State of the art.....	7
1.4.1 Global drug history en commodity history.....	7
1.4.2 Geschiedenis van psychedelica/wetenschapsgeschiedenis.....	8
1.4.3 Ayahuasca binnen de sociale en humane wetenschappen.....	10
1.4.4 Ayahuasca in Nederland.....	11
1.4.5 Recente ontwikkelingen: dekolonisatie en indigenous voices.....	12
1.4.6 Mediastudies en mediarepresentaties van drugs.....	13
1.4.7 Research gap en relevantie.....	14
2. Historische context.....	16
2.1 Ayahuasca in koloniale, medische en culturele context (tot ca. 1920).....	16
2.1.1 Koloniale expansie en exploitatie in Zuid-Amerika.....	16
2.1.2 Geneeskunde, drugs en globalisering in Europa.....	20
2.1.3 Ayahuasca: Gebruik, oorsprong en eerste westerse contacten.....	21
2.2 Deelconclusie.....	23
3. Theoretisch kader.....	24
3.1 Discours en macht.....	24
3.2 Framing en drugs (Manning).....	25
3.3 Discours en ayahuasca (Van der Braak).....	27
3.3.1 Het recreatieve drugsdiscours.....	28
3.3.2 Het religieuze discours.....	28
3.3.3 Het medisch-therapeutisch discours.....	29
3.4 Transversale dynamieken.....	30
3.4.1 Exotisering.....	30
3.4.2 Commercialisering.....	33
3.5 Kranten als sites van betekenisproductie.....	36
3.6 Deelconclusie.....	37
4. Methodologie.....	38
4.1 Onderzoeksopzet.....	38
4.2 Corpusvorming en databanken.....	38
4.3 Zoektermen en selectiecriteria.....	39
4.4 Methode van analyse: discoursanalyse en framinganalyse.....	40
4.5 Codeboek en omgang met hybride discoursen.....	41

4.6 Beperkingen van de methode.....	42
5. Bronnenanalyse: verschuivingen in het discours.....	43
5.1 Jaren 20: Eerste vermeldingen.....	43
5.1.1 Situering.....	43
5.1.2 Overzicht van bronnen.....	44
5.1.3 Discours.....	45
5.1.4 Identiteiten, locaties en substance images.....	50
5.1.5 Deelconclusie.....	51
5.1.6 Verklaringen van het discours.....	52
5.2 Jaren 1930-1950: Helderziendheid en sensationele berichtgeving.....	54
5.2.1 Situering.....	54
5.2.2 Overzicht van bronnen.....	55
5.2.3 Discours.....	56
5.2.4 Identiteiten, locaties en substance images.....	59
5.2.5 Deelconclusie.....	60
5.2.6 Verklaringen van het discours.....	61
5.3 Jaren 60 en 70: DMT en de War on Drugs.....	62
5.3.1 Situering.....	62
5.3.2 Overzicht van bronnen.....	64
5.3.3 Discours.....	66
5.3.4 Identiteiten, locaties en substance images.....	71
5.3.5 Deelconclusie.....	72
5.3.6 Verklaringen van het discours.....	72
5.5 Jaren 80: Terugkeer naar de Amazone.....	75
5.5.1 Situering.....	75
5.5.2 Overzicht van bronnen.....	77
5.5.3 Discours.....	77
5.5.4 Identiteiten, locaties en substance images.....	79
5.5.5 Deelconclusie.....	79
5.5.6 Verklaringen van het discours.....	80
5.6 Jaren 90: Begin van de ayahuascaboom in het westen.....	81
5.6.1 Situering.....	81
5.6.2 Overzicht van bronnen.....	84
5.6.3 Discours.....	85
5.6.4 Identiteiten, locaties en substance images.....	91
5.6.5 Deelconclusie.....	92
5.6.6 Verklaringen van het discours.....	93
5.7 1999-2019: gedoogbeleid in Nederland en vervolging in 2019.....	96
5.7.1 Situering.....	96
5.7.2 Overzicht van bronnen.....	98

5.7.3 Discours.....	98
5.7.3.1 Religieus discours: Santo Daime/religieuze vrijheid.....	99
5.7.3.2 Spiritueel-therapeutisch discours als dominant frame.....	101
5.7.3.3 Medisch-wetenschappelijk/therapeutisch discours: trauma, therapie, onderzoek.....	103
5.7.3.4 Commercialisering: ayahwasca als spirituele dienst.....	105
5.7.3.5 Recreatief drugs- en risicodiscours: gevaar, incidenten en regulering...	108
5.7.3.6 De aanloop naar en criminalisering van ayahwasca in 2018/2019.....	110
5.7.3.7 Inheemse rechten, toe-eigening en kritiek.....	111
5.7.4 Identiteiten, locaties en substance images.....	116
5.7.5 Deelconclusie.....	119
5.7.6 Verklaringen van het discours.....	120
6. Conclusie.....	123
6.1 Algemene conclusie.....	123
6.2 Kritische reflexie en beperkingen.....	126
6.3 Pistes voor verder onderzoek.....	127
6.4 De toekomst van ayahwasca.....	128
7. Bibliografie.....	129
7.1 Bronnen.....	129
7.1.1 Gedrukte bronnen: kranten en tijdschriften.....	129
7.1.2 Online bronnen.....	135
7.2 Literatuur.....	135
8. Bijlage.....	145

1. Inleiding

Op 13 april 2024 publiceert *De Standaard* het artikel *'Zingeving tussen het kotsen door: eeuwenoude 'tripthee' ayahuasca wordt ook bij ons gemaakt.'* Daarin wordt ayahuasca beschreven als een "godsdienstig sacrament" dat in het Amazonegebied gebruikt wordt voor "reiniging, genezing, voorspellingen en andere magie," maar tegelijkertijd in Europa geassocieerd wordt met "meditatie en wellness, zelfzorg en retraites." Iets verder wordt de drank beschreven als "een stof die in ons land op de lijst van de verboden harddrugs staat."¹

Als we dit lezen lijkt ayahuasca een moeilijk te definiëren fenomeen. Is het een godsdienstig sacrament? Een instrument voor zelfzorg? Een soort magie? Een drug? Of al deze dingen tegelijk? De verschillende betekenissen die vandaag naast elkaar bestaan, zijn historisch gegroeid en doorheen de tijd met elkaar verweven geraakt. Deze thesis vertrekt dan ook vanuit de vraag hoe deze uiteenlopende betekenissen tot stand zijn gekomen, en tracht de discursieve constructie van ayahuasca doorheen de tijd te reconstrueren aan de hand van artikels in de Nederlandse pers.

Nederland vormt daarvoor een bijzonder geschikte casus: het pragmatische drugsbeleid, met zijn nadruk op harm reduction eerder dan repressie, creëerde een publieke ruimte waarin ayahuasca vanuit meerdere perspectieven tegelijk kon worden besproken.² Bovendien genoot de Santo Daimekerk, een syncretische ayahuasca-religie, er tussen 1999 en 2019 een juridische uitzonderingspositie op basis van religieuze vrijheid, wat Nederland onderscheidt van vrijwel alle andere Europese landen.³ Die combinatie maakt de Nederlandse pers tot een bijzonder rijke site om te onderzoeken hoe uiteenlopende betekenissen van ayahuasca historisch tot stand komen.

¹ Ann-Sofie Dekeyser, "Zingeving tussen het kotsen door: eeuwenoude 'tripthee' ayahuasca wordt ook bij ons gemaakt," *De Standaard*, 13.4.2024.

² Marcel de Kort, *Tussen patiënt en delinquent: geschiedenis van het Nederlandse drugsbeleid* (Hilversum: Verloren, 1995), 9-10, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN90-6550-420-6>.

³ Adèle van der Plas, "Legal paper on the status of ayahuasca under the Dutch legal system" (2023), 15–6.

Een van de dominante betekenissen die vandaag aan ayahuasca wordt toegekend, is die van drug. Deze classificatie lijkt vanzelfsprekend, maar is dat historisch gezien niet per se. Veel middelen die vandaag als drug worden beschouwd, zoals cocaïne of opium, kenden hun start als legale geneesmiddelen. Pas wanneer het gebruik zich uitbreidde buiten de oorspronkelijke medische context, ontstond er maatschappelijke en politieke druk tot regulering. Gemma Blok noemt dit het ‘spillover-effect,’ waarbij een middel zich vanuit een gecontroleerde context verspreidt naar bredere gebruikersgroepen.⁴ De status en betekenis van een substantie liggen dus niet vast, maar worden historisch gevormd. Ook ayahuasca kan begrepen worden als een object van verschillende, historisch veranderlijke discoursen.

Om deze ambiguïteit beter te begrijpen, staan we kort stil bij wat ayahuasca concreet is en waar het gebruik ervan vandaan komt. Het woord *Ayahuasca* is afkomstig van de Quechua-taal en kan ruwweg vertaald worden naar *liaan van de ziel*. Chemisch gezien is het een drank die gemaakt wordt uit de combinatie van twee planten: *Banisteriopsis Caapi*, een liaan, en *Psychotria Viridis*, een plant van de koffie-familie. Wanneer deze twee worden gecombineerd, ontstaat een soort thee waarin de psychoactieve stof N,N-Dimethyltryptamine (DMT) zit. De inname van DMT kan sterke hallucinaties opwekken.⁵

Initieel werd ayahuasca gebruikt door inheemse bevolkingsgroepen in regio's als Peru, Brazilië, Colombia en Ecuador, waar de drank een rol speelde in verschillende facetten van de gemeenschap. Vanaf het midden van de twintigste eeuw kreeg het gebruik een nieuwe invulling binnen syncretische religieuze gemeenschappen zoals União do Vegetal en Santo Daime, die ayahuacarituelen vermengen met het christendom en Afrikaanse cosmologie. Hierbinnen wordt ayahuasca beschouwd als een religieus sacrament.⁶

⁴ Gemma Blok, *De roes als metafoor, het debat over drank en drugs na 1800* (Maastricht: Datawyse, 2018), 3–12.

⁵ Ralph Metzner, *Sacred vine of spirits. Ayahuasca*. (Rochester, VT: Inner Traditions, 2005), 40-41, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN9781594770531>. Ismael Eduardo Peláez, *Ayahuasca. Between cognition and culture. Perspectives from an interdisciplinary and reflexive ethnography* (Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, 2020), 17, <https://doi.org/10.17345/9788484248347>.

⁶ Kenneth W. Tupper, “The economics of ayahuasca: money, markets, and the value of the vine,” in *The world ayahuasca diaspora. Reinventions and controversies*, eds. B.C. Labate, C. Cavnar en Alex K. Gearin, (Londen: Routledge, 2017), 8-9, <https://doi.org/10.4324/9781315551425>.

Vanaf de jaren 1990 ondergingen ayahuascarituelen een globalisering. In de Amazone ontstond een toeristische industrie waarbij voornamelijk westerse bezoekers tegen betaling deelnamen aan ceremonies. Tegelijkertijd verspreidden ayahuascapraktijken zich naar Europa en Noord-Amerika, onder meer via religieuze netwerken zoals Santo Daime, maar ook via informele en commerciële circuits. Aangezien DMT, de psychoactieve stof in de drank, in bijna alle Europese landen geclassificeerd wordt als een drug, zijn Ayahuascaceremonies over het algemeen illegaal.⁷

Los van de illegale status van de ceremonies in veel landen, wint Ayahuascagebruik in Europa aan populariteit. Naast Santo Daime, ontwikkelde het zich in andere contexten: ondergrondse netwerken gebruiken Ayahuasca in besloten kring, maar ook retreats vergelijkbaar met die in de Amazone bieden ceremonies aan tegen betaling. Deze diversiteit aan praktijken weerspiegelt een even grote variatie aan motivaties: dit gaat van religieuze overtuiging, neo-sjamanistische interesse, drugstoerisme tot pogingen tot de eigen genezing en verbetering. Een deel van deze motivaties kunnen we kaderen in New Age spiritualiteit of welzijnstoerisme, waarin Westerse personen niet-Westerse vormen van genezing gaan opzoeken. Onderzoek geeft dan ook aan dat Ayahuasca een therapeutisch effect kan hebben en zou kunnen gebruikt worden om vormen van depressie, angststoornissen en verslavingen te behandelen.⁸

In de Amazone wordt ayahuasca momenteel door meer dan zeventig inheemse gemeenschappen gedronken. Een eenduidige etnografische beschrijving van dit gebruik is echter moeilijk te geven, aangezien de rituelen en de samenstelling van de drank sterk variëren tussen de groepen.⁹ In veel traditionele sjamanistische contexten heeft het gebruik diverse redenen: het terugvinden van verloren voorwerpen, het bevorderen van succes bij de jacht, het oplossen van geschillen, het verbeteren van de gezondheid en het leggen van contact met overledenen of voorouders.¹⁰

⁷ Tupper, "The economics of ayahuasca," 8-9.

⁸ André Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," *NTKR: Tijdschrift voor Recht en Religie* 2020, nr. 1 (2020): 47, https://doi.org/10.7590/ntkr_2020_004.

⁹ Peláez, *Ayahuasca. Between cognition and culture*, 18.

¹⁰ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 49.

Ayahuasca heeft zich in de loop van de twintigste en eenentwintigste eeuw verplaatst tussen verschillende contexten, waarbij telkens nieuwe betekenissen en functies werden toegekend. De globalisering van ayahuasca gaat dan ook gepaard met voortdurende herinterpretatie, waarbij bestaande betekenissen worden aangepast of gecombineerd.

1.1 Probleemstelling

Tegen deze achtergrond wordt duidelijk dat ayahuasca geen eenduidig fenomeen is, maar een substantie waaraan verschillende betekenissen worden toegekend. Wat ayahuasca “is”, verschilt naargelang de context: voor inheemse gemeenschappen van de Amazone is dit anders dan voor westerse consumenten of syncretische religies als Santo Daime.¹¹ Deze uiteenlopende interpretaties zijn niet uit het niets ontstaan, maar het resultaat van historische processen van betekenisgeving.

Deze thesis onderzoekt daarom de discursieve constructie van ayahuasca in Nederlandse kranten tussen 1920 en 2019. Centraal daarbij staat de vraag hoe ayahuasca in de publieke sfeer wordt voorgesteld en betekenisvol gemaakt, en hoe deze betekenissen doorheen een eeuw verschuiven.

Drie onderzoeksvragen structureren dit onderzoek. Ten eerste wordt nagegaan welke discourses over ayahuasca circuleren in het Nederlandse publieke debat tussen 1920 en 2019. Ten tweede wordt onderzocht hoe deze discourses verschuiven doorheen de tijd, waarbij aandacht wordt besteed aan zowel breukmomenten als continuïteit. Ten derde wordt bekeken hoe deze verschuivingen kunnen worden verklaard, waarbij wordt gekeken naar politieke, juridische, economische en culturele verklaringsfactoren. Deze verklaringen zijn niet exhaustief en moeten worden begrepen als een eerste poging om de geobserveerde discoursverschuivingen te verbinden met bredere historische ontwikkelingen.

¹¹ Justin C. Williams, “Investigating a century-long hole in history: the untold story of ayahuasca from 1755-1865” (masterproef, University of Colorado, 2015), 38.

Door deze vragen te beantwoorden, beoogt de thesis inzicht te bieden in bredere processen van betekenisverschuiving rond psychoactieve substanties. Ayahuasca fungeert daarbij als casus om te analyseren hoe de betekenis van een substantie in verschillende historische contexten voortdurend verandert. Om deze onderzoeksvragen te beantwoorden analyseert deze thesis Nederlandse krantenartikels waarin ayahuasca wordt vermeld tussen 1920 en 2019. De keuze voor kranten als bron en de precieze methodologische aanpak worden besproken in Hoofdstuk 4.

1.2 Afbakening

1.2.1 Geografische afbakening

Nederland vormt een bijzonder geschikte casus om de discursieve verschuivingen rond ayahuasca te analyseren. Het land staat internationaal bekend om zijn pragmatische drugsbeleid, dat historisch eerder gericht is op *harm reduction* dan op strikte repressie.¹² In tegenstelling tot veel andere Westerse landen, die vanaf de jaren 1970 sterk beïnvloed werden door de Amerikaanse *War on Drugs*, ontwikkelde Nederland een beleid dat een onderscheid maakt tussen soft- en harddrugs. Het gedoogbeleid rond cannabis, zichtbaar in het ontstaan van coffeeshops in de jaren 1980, is hiervan een bekend voorbeeld.¹³ Deze beleidscontext is relevant voor dit onderzoek omdat zij een maatschappij creëert waarin psychoactieve middelen niet enkel als morele dreiging worden geframed, maar ook vanuit andere perspectieven worden benaderd. Dit maakte een uitgebreider en vrijer debat in de pers mogelijk.

Deze andere perspectieven worden bijzonder zichtbaar in het geval van ayahuasca. Tussen 1999 en 2019 genoot de Santo Daimekerk in Nederland een uitzonderingspositie waarbij het gebruik van ayahuasca werd toegestaan op basis van religieuze vrijheid. Dit onderscheidt Nederland van de meeste andere Europese landen en creëert een unieke situatie waarin verschillende discourses relatief openlijk naast elkaar konden circuleren.¹⁴

¹² de Kort, *Tussen patiënt en delinquent*, 9-10.

¹³ Van der Plas, "Legal paper on the status of ayahuasca," 10-4.

¹⁴ Van der Plas, "Legal paper on the status of ayahuasca," 15-6.

Hanegraaff suggereert daarnaast dat het Nederlandse ayahuascanetwerk kan functioneren als een pars pro toto voor bredere Europese ontwikkelingen. Hoewel deze vaststelling betrekking heeft op netwerken eerder dan op mediarepresentaties, kunnen de bevindingen van deze thesis indicatief zijn voor bredere Europese tendensen.¹⁵ Het atypische Nederlandse drugsbeleid maakt de casus echter niet zonder meer representatief voor andere landen, wat de vergelijkbaarheid beperkt.

1.2.2 Temporele afbakening

Deze thesis bestrijkt de periode van 1920 tot 2019, zo'n honderd jaar. Het startpunt in de jaren 1920 is niet willekeurig gekozen: in deze periode duikt ayahuasca voor het eerst op in Nederlandse kranten, naar aanleiding van de tentoonstelling van *Banisteriopsis caapi* op een koloniale expositie in Londen.¹⁶ Dit markeert het moment waarop de plant in de Nederlandse publieke sfeer terecht komt. De jaren 1920 vormen daarmee het begin van de discursieve zichtbaarheid van ayahuasca in Nederland.

Ook het eindpunt in 2019 is inhoudelijk gemotiveerd. In dat jaar wordt het religieuze gebruik van ayahuasca door Santo Daime in Nederland opnieuw strafbaar. Deze hercriminalisering vormt een juridisch breukmoment en sluit een periode af waarin religieuze vrijheid, therapeutische legitimering en commercialisering relatief ongehinderd naast elkaar konden bestaan. 2019 markeert daarmee een juridische en discursieve kentering.

Honderd jaar is een vrij lange periode voor een thesis. Deze keuze is gemaakt om te kunnen kijken naar lange-termijnverschuivingen en zo continuïteiten en breuken zichtbaar te maken tussen periodes, in plaats van louter te kijken naar momentopnames.

¹⁵ Wouter J. Hanegraaff, "Ayahuasca groups and networks in the Netherlands: a challenge to the study of contemporary religion," in *The internationalization of ayahuasca*, eds. Beatriz Caiuby Labate en Henrik Jungaberle (Zürich: LIT Verlag, 2011), 85, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

¹⁶ "Litteratuur, Aetherische Oliën en Alkaloïden," *De Indische mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer*, 28.3.1924.

1.3 Structuur van de thesis

In de State of the art, die hierop volgt, wordt dit onderzoek gesitueerd binnen de relevante onderzoeksvelden. In *Hoofdstuk 2 Historische Context* wordt kort de historische context die voorafgaat aan de bronnenanalyse geschetst. Deze handelt over de globalisering van ayahuasca voor 1920. In *Hoofdstuk 3 Theoretisch Kader* worden de centrale begrippen en discours besproken die zullen gebruikt worden bij de bronnenanalyse. De methodologie en motivering van het bronnencorpus worden besproken in *Hoofdstuk 4*. De structuur van de bronnenanalyse zelf, *Hoofdstuk 5 Bronnenanalyse*, is chronologisch opgevat en opgedeeld in relevante periodes. Elk periodedeel bestaat uit een contextschets, een bronnenanalyse en een poging tot verklaren van de gevonden discours. *Hoofdstuk 6* bevat de conclusie.

1.4 State of the art

Deze thesis situeert zich op het kruispunt van meerdere onderzoeksvelden, met name global drug history, culturele studies, de geschiedenis van wetenschap en geneeskunde en mediastudies. Door deze velden met elkaar te verbinden, beoogt dit onderzoek een bijdrage te leveren aan het historisch en cultureel begrijpen van psychoactieve substanties, en meer specifiek ayahuasca.

1.4.1 Global drug history en commodity history

In de eerste plaats sluit deze thesis aan bij de geschiedenis van drugs en psychoactieve substanties, een onderzoeksdomein dat zich sinds de jaren 1990 heeft ontwikkeld tot een volwaardig en interdisciplinair veld. Binnen wat historici de “new drug history” zijn gaan noemen, werd afstand genomen van louter biomedische en juridische benaderingen van drugs, ten voordele van bredere sociale en culturele analyses, vooral met methodes uit de antropologie.¹⁷ Een belangrijk werk binnen deze evolutie is *The Oxford Handbook of Global*

¹⁷ Paul Gootenberg, “Introduction: a new global history of drugs,” in *The Oxford handbook of global drug history*, ed. Paul Gootenberg (Oxford: Oxford University Press, 2022), 1-2, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190842642.001.0001>.

Drug History (2022), waarin drugs worden bestudeerd als historische fenomenen die ingebed zijn in processen van globalisering, imperialisme, modernisering en culturele uitwisseling. Het veld is de laatste jaren uitgegroeid tot uitgesproken interdisciplinair en overlapt met naast antropologie, onder meer sociologie, culturele studies en medische geschiedenis.¹⁸ De bundel is geredigeerd door Paul Gootenberg, historicus gespecialiseerd in drugsgeschiedenis en meer specifiek de globale verhandeling van cocaïne.¹⁹

Een verwant onderzoeksveld is commodity-history, waarin 'drugs' als cafeïne en tabak, maar ook bijvoorbeeld cocaïne worden geanalyseerd als goederen die circuleren binnen mondiale netwerken van economische en politieke macht. In bijdragen zoals 'Producing Drug Histories' in *the Oxford Handbook of Commodity History* (2024), wordt duidelijk dat de nadruk van dit veld niet enkel ligt op consumptie en de inbedding in kapitalistische markten, maar ook de rol van kolonisatie en empire hierin.²⁰

Ayahuasca past echter slechts gedeeltelijk binnen het kader van commodity-history. Enerzijds is er duidelijk sprake van een toenemende commercialisering, bijvoorbeeld in de context van ayahuascatoerisme en betalende ceremonies. Anderzijds verschilt het gebruik van ayahuasca fundamenteel van klassieke massa-commodities, aangezien het doorgaans niet frequent of routinematig wordt geconsumeerd, maar ingebed blijft in specifieke rituele, therapeutische of spirituele contexten.²¹

1.4.2 Geschiedenis van psychedelica/wetenschapsgeschiedenis

In 2012 herintroduceerde de Britse psychiater Ben Sessa de term 'Psychedelic Renaissance' om te verwijzen naar de hernieuwde wetenschappelijke interesse in psychedelica vanaf de jaren 1990.²² Tegen de jaren 2020 is deze term uitgegroeid tot een gangbare aanduiding

¹⁸ Gootenberg, "Introduction," 6-9.

¹⁹ "Paul Gootenberg," Stony Brook University, geraadpleegd 25.4.2026, <https://www.stonybrook.edu/history/people/paul-gootenberg.html>.

²⁰ Joyce A. Madancy, "Producing drug histories: conquest and commerce, culture and control," in *The Oxford handbook of commodity history*, eds. Jonathan Curry-Machado et al. (Oxford: Oxford University Press, 2024), 533-5.

²¹ Tupper, "The economics of ayahuasca," 5-6.

²² Ben Sessa, *The psychedelic Renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*, (Londen: Muswell Hill Press, 2012), hoofdstuk 8, geen paginanummers,

binnen zowel academische als publieke debatten. Deze heropleving doet zich echter vooral voor in de geneeskunde, psychiatrie en neurowetenschappen, waar psychedelica opnieuw worden onderzocht als therapeutische middelen.²³

Als we gaan kijken naar het historisch onderzoek rond psychedelica, ligt de nadruk vaak op specifieke periodes en contexten, zoals de rol van LSD in de tegencultuur van de jaren 1960 in de Verenigde Staten. Deze focus heeft geleid tot een relatief beperkte geografische en thematische benadering van het veld.²⁴

Historica Erika Dyck, actief binnen de wetenschapsgeschiedenis en geschiedenis van geneeskunde, heeft belangrijk werk geleverd om die historiografie te verbreden. In haar onderzoek toont zij onder andere aan hoe psychoactieve substanties doorheen de twintigste eeuw verschillende statussen aannamen, afhankelijk van veranderende wetenschappelijke inzichten, medische praktijken, juridische kaders en culturele opvattingen. Middelen zoals LSD en amfetaminen konden daardoor evolueren van veelbelovende geneesmiddelen of onderzoeksinstrumenten naar gereguleerde of gecriminaliseerde drugs.²⁵

Deze brede benadering komt ook terug in de door Dyck geredigeerde bundel *Expanding Mindscapes: A Global History of Psychedelics* (2023). Deze bundel beoogt een meer globale en gedifferentieerde geschiedenis van psychedelica te schrijven en neemt expliciet afstand van een exclusieve focus op de Verenigde Staten en de jaren 1960.²⁶

Deze thesis sluit aan bij die ontwikkeling door ayahuasca te onderzoeken over een lange periode en in een Europese context.

²³ Marco Solmi et al. "A century of research on psychedelics: a scientometric analysis on trends and knowledge maps of hallucinogens, entactogens, entheogens and dissociative drugs," *European Neuropsychopharmacology* 64 (2022): 1-2, <https://doi.org/10.1016/j.euroneuro.2022.09.004>.

²⁴ Erika Dyck en Chris Elcock, eds., *Expanding mindscapes, a global history of psychedelics* (Cambridge: MIT Press, 2023), 2-7, <https://doi.org/10.7551/mitpress/14417.001.0001>.

²⁵ Dyck en Elcock, *Expanding mindscapes*, 4-7.

²⁶ Dyck en Elcock, *Expanding mindscapes*, 2-7.

1.4.3 Ayahuasca binnen de sociale en humane wetenschappen

Binnen het bredere veld van psychedelica is er de laatste decennia een groeiend onderzoeksdomein ontstaan rond ayahuasca. Dit onderzoek situeert zich voornamelijk binnen de antropologie, religiestudies en culturele studies en benadert ayahuasca als een sociaal, cultureel en politiek fenomeen.²⁷

Het meeste onderzoek naar de globalisering van ayahuasca is etnografisch van aard en situeert zich binnen de antropologie en religiestudies.²⁸ Een belangrijk vroeg voorbeeld is werk van antropoloog Michael Winkelman (2005), die onderzoek deed naar de motivaties van westerse deelnemers aan ayahuascaretraites in de Amazone.²⁹ Dergelijke studies bekijken ayahuasca vooral in relatie tot sjamanisme, toerisme, spiritualiteit en globalisering maar blijven overwegend gesitueerd in hedendaagse en etnografische invalshoek.

Vanaf de jaren 2000 en vooral 2010 komt er binnen deze literatuur steeds meer aandacht voor de spanningsvelden die gepaard gaan met de verspreiding van ayahuasca buiten de Amazone. Zowel in Zuid-Amerika als in Europa roepen de groeiende populariteit en globalisering van ayahuasca vragen op over de verwestering van inheemse rituelen, culturele appropriatie, commodificatie en de positie van traditionele kennis. Kritische stemmen uit zowel inheemse als westerse contexten worden daarbij steeds vaker opgepikt en geanalyseerd, vooral binnen de antropologie.³⁰

Belangrijke bijdragen aan dit onderzoeksveld zijn de geredigeerde bundels *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond* (2015). Deze bundel situeert zich binnen het antropologisch en religiewetenschappelijk onderzoek, met centrale thema's als ritualisering,

²⁷ Zie bijvoorbeeld: Marc G. Blainey, "Forbidden therapies: Santo Daime, ayahuasca, and the prohibition of entheogens in Western society," *Journal of Religion and Health* 54, nr. 1 (2015), <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9826-2>; Jonathan Hamill et al., 'Ayahuasca: psychological and physiologic effects, pharmacology and potential uses in addiction and mental illness', *Current Neuropharmacology* 17, nr. 2 (2019): 108-28, <https://doi.org/10.2174/1570159X16666180125151047>.

²⁸ Kenneth W. Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice," *Global Networks* 9, nr. 1 (2009): 119-20.

²⁹ Michael Winkelman, "Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia," *Journal of Psychoactive Drugs* 37, nr. 2 (2005): 209-18, <https://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399803>.

³⁰ Zie bijvoorbeeld Evgeia Fotiou, "From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru" (PhD diss., University of Wisconsin-Madison, 2010), 1-5, <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.29990.32327>. Kenneth W. Tupper, "The globalization of ayahuasca: harm reduction or benefit maximization?" *International Journal of Drug Policy* 19, nr. 4 (2008): 297-303, <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2008.01.005>.

commodificatie en de interactie tussen ‘traditie’ en moderniteit.³¹ De geredigeerde bundel *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*, (2017) brengt werk samen in de onderzoeksvelden antropologie, religiestudies en recht. Specifieke focus ligt op de relatie tussen de gebruikers en de wetenschap, tegenover de staat, met thema’s als commodificatie, hybridisering van het ritueel en de juridische status van ayahuasca in Europa.³²

Ook Kenneth Tupper kan binnen deze sociaal-culturele benadering worden geplaatst. Tupper is een onderzoeker werkzaam op het snijvlak van onderwijswetenschappen, drug policy en culturele studies, met een brede interesse in de maatschappelijke en politieke dimensies van psychoactieve substanties. In zijn werk over ayahuasca kijkt hij vooral naar de spanningsvelden die optreden bij westers gebruik: de status van traditionele inheemse kennis, culturele appropriatie en intellectuele eigendomsrechten.³³

Historisch onderzoek naar ayahuasca bestaat wel, maar richt zich vooral op vroege westerse contacten, missionaire beschrijvingen en botanische exploratie.³⁴ De recentere geschiedenis van ayahuasca in Europese publieke contexten blijft veel minder onderzocht. Die lacune wordt nog duidelijker wanneer naar de Nederlandse context wordt gekeken.

1.4.4 Ayahuasca in Nederland

Onderzoek naar ayahuasca in Nederland situeert zich voornamelijk binnen religiestudies, cultural studies en rechtswetenschappen. Daar ligt de nadruk vooral op syncretische

³¹ Beatriz Labate, Clancy Cavnar en Alex K. Gearin, eds., *The world ayahuasca diaspora: reinventions and controversies*, (Londen/New York: Routledge, 2017), <https://doi.org/10.4324/9781315551425>;

³² Beatriz Caiuby Labate en Clancy Cavnar, reds., *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, Oxford Ritual Studies (Oxford: Oxford University Press, 2014), <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-0-19-934120-7>.

³³ Zie bijvoorbeeld: Kenneth W. Tupper, “The globalization of ayahuasca: harm reduction or benefit maximization?,” *The International Journal on Drug Policy* 19, nr. 4 (2008): 297-303, <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2008.01.005>; Kenneth W. Tupper, ‘Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice’, *Global Networks* 9, nr. 1 (2009): 117-36; <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00245.x>.

³⁴ Zie bijvoorbeeld: Vinícius Maurício de Lima en Maria Gabriela Silva Martins da Cunha Marinho, “Reports by explorers and travelers and the first scientific studies on ayahuasca (Dating from 1850 to 1950) within the current debate on the “Psychedelic Renaissance”,” *História, Ciências, Saúde- Manguinhos* 30 (2023), <https://doi.org/10.1590/s0104-59702023000100023en>.

religieuze bewegingen zoals Santo Daime en União do Vegetal (UDV), en meer specifiek op de juridische strijd rond het gebruik van ayahuasca binnen deze groepen.

Historicus en religiewetenschapper Wouter Hanegraaff bekijkt in 'Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Comparative Religion,' (2011) verschillende types ayahuascanetwerken in Nederland. Zijn werk toont aan dat ayahuasca in Nederland niet uitsluitend binnen religieuze gemeenschappen circuleert, maar ook binnen bredere niet-officiële netwerken. Tegelijk wijst Hanegraaff erop dat er nog veel ruimte is voor verder onderzoek naar de Nederlandse context, onder meer vanuit historisch perspectief.³⁵

Recente literatuur bouwt verder op deze juridische en religiewetenschappelijke dimensie. Het artikel van Van der Braak (2020) vormt een kapstok voor deze thesis en handelt over de verschillende betekenissen van ayahuasca, dit wordt verder uitgewerkt in het theoretisch kader.³⁶ In een artikel uit 2020 bespreken socioloog Massimo Introvigne en Wouter Hanegraaff de ommekeer in de Nederlandse rechtspraak rond Santo Daime, waarbij het rituele gebruik van ayahuasca na een periode van juridische bescherming opnieuw strafbaar werd.³⁷ De recente literatuur over ayahuasca in Nederland is dus beperkt en richt zich vooral op hedendaagse religieuze, juridische en medische aspecten.

1.4.5 Recente ontwikkelingen: dekolonisatie en indigenous voices

Recente ontwikkelingen binnen het internationale onderzoek naar ayahuasca zijn de toenemende aandacht voor de rol van inheemse gemeenschappen in het gebruik en de kennisproductie rond ayahuasca. In recente publicaties zoals 'From renaissance to confluence: A call for paradigm shift in psychedelic studies' wordt gepleit voor een grotere betrokkenheid van inheemse stemmen en voor een herwaardering van traditionele kennispraktijken, ook wel de dekolonisatie van psychedelisch onderzoek.³⁸

³⁵ Hanegraaff, "Ayahuasca groups and networks," 85.

³⁶ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicine?"

³⁷ Massimo Introvigne, Wouter J. Hanegraaff, "The Santo Daime church in the Netherlands: why the ECHR should consider the case," *The Journal of CESNUR* (2020): 158-9, <https://doi.org/10.26338/TJOC.2020.SUPP.4.2.7>.

³⁸ Glauber Loures de Assis e.a., "From renaissance to confluence: a call for paradigm shift in psychedelic studies," *Psychedelics* 3 (2026): 1-7, <https://doi.org/10.1016/j.psyche.2026.100010>.

Deze verschuiving komt ook tot uiting in internationale evenementen en netwerken. Zo staan in conferenties zoals de *Indigenous Ayahuasca Conference* in Brazilië (2025) en het aankomende World Ayahuasca Forum (2026) inheemse gemeenschappen centraal.³⁹ Binnen deze context wordt steeds vaker gesproken over een mogelijke overgang van een “Psychedelic Renaissance” naar een “Psychedelic Confluence”, waarin verschillende kennisvormen met elkaar in dialoog treden.⁴⁰ Deze actuele discussies tonen aan dat de betekenis van ayahuasca niet alleen historisch gegroeid is, maar ook vandaag nog actief wordt gevormd.

1.4.6 Mediastudies en mediarepresentaties van drugs

Binnen de mediastudies bestaat er een bredere onderzoekstraditie die nagaat hoe drugs en druggebruik in nieuwsmedia en populaire cultuur worden voorgesteld. Een belangrijke referentie binnen dit veld is Paul Manning, die in *Drugs and Popular Culture* en *Drugs and Popular Culture in the Age of New Media* analyseert welke waarden er in de media worden gegeven aan verschillende soorten drugs.⁴¹ Zijn bijdrage vormt eveneens een kapstok voor deze thesis en wordt verder besproken in het theoretisch kader.

Een tweede relevante lijn binnen mediaonderzoek naar drugs is de literatuur rond moral panic. Sinds het werk van socioloog Stanley Cohen, wordt onderzocht hoe media bepaalde drugs of praktijken kunnen construeren als een bedreiging voor de sociale orde. In drugsonderzoek is deze benadering onder meer toegepast op LSD, waarbij mediarepresentaties worden verbonden met maatschappelijke angst en uiteindelijk verandering van het beleid.⁴²

³⁹ “Conferencia Indigena da Ayahuasca,” geraadpleegd 25.4.2026, <https://ayahuascaconferenciaindigena.org/en>; “World ayahuasca forum,” geraadpleegd 25.4.2026, <https://www.ayahuasca2026.com/>.

⁴⁰ de Assis e.a., “From renaissance to confluence,” 1-7.

⁴¹ Paul Manning, *Drugs and popular culture*, (Cullompton: Willan, 2007), <https://doi.org/10.4324/9781843926016>; Paul Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media* (Londen: Routledge, 2013), <https://doi.org/10.4324/9781315871080>.

⁴² Stanley Cohen, *Folk devils and moral panics: the creation of the Mods and Rockers* (Londen: Routledge, 2011), 1-2; Erich Goode, “Moral panics and disproportionality: the case of LSD use in the sixties,” *Deviant Behavior* 29, nr. 6 (2008): 533-42, <https://doi.org/10.1080/01639620701839377>; Benjamin Cornwell en Annulla Linders, “The myth of ‘moral panic’: an alternative account of LSD prohibition,” *Deviant Behavior* 23, nr. 4 (2002): 307-326, <https://doi.org/10.1080/01639620290086404>.

Recent groeit daarnaast de aandacht voor mediarepresentaties van psychedelica in de context van de zogenaamde Psychedelic Renaissance. Daarbij wordt onderzocht hoe journalistiek en digitale media bijdragen aan de herwaardering van psychedelica als therapeutische middelen. Een recente studie analyseert bijvoorbeeld in welke mate media focussen op het medisch potentieel van ayahuasca, of hoe positieve, neutrale en negatieve representaties doorheen de tijd verschuiven.⁴³ Deze thesis sluit aan bij dit onderzoeksveld, maar voegt er een historisch langetermijnperspectief aan toe.

1.4.7 Research gap en relevantie

Uit deze state of the art blijkt dat ayahuasca voornamelijk onderzocht is vanuit de antropologie, religiestudies en rechtswetenschappen. Deze benaderingen hebben belangrijke inzichten opgeleverd over hedendaagse gebruikspraktijken, syncretische religies, juridische conflicten en debatten rond commodificatie en culturele appropriatie, maar besteden weinig aandacht aan de historische vraag hoe ayahuasca in de publieke sfeer betekenis heeft gekregen.

Deze thesis sluit aan bij recente ontwikkelingen binnen de global drug history en de geschiedenis van psychedelica, waar psychoactieve substanties worden bestudeerd als historisch veranderlijke fenomenen die betekenis krijgen binnen processen van globalisering, kolonialisme en culturele uitwisseling. Ayahuasca blijft binnen deze historiografische velden echter onderbelicht: historisch werk concentreert zich doorgaans op vroege westerse contacten en de Amazone, waardoor onduidelijk blijft hoe de drank doorheen de twintigste eeuw in de Europese publieke sfeer werd voorgesteld. Een lange-termijnanalyse in de Nederlandse pers vult die lacune.

Daarmee vormt dit onderzoek een brug tussen de disciplines die ayahuasca traditioneel bestuderen, zoals antropologie, religiestudies en rechtswetenschappen, en de geschiedschrijving. Door de categorieën waarmee vandaag over ayahuasca wordt gesproken historisch te reconstrueren, kan deze thesis hedendaagse debatten over regulering,

⁴³ David A. Bender et al., "Trends in the psychedelic renaissance: applying artificial intelligence to measure media portrayal of psychedelic drugs in the 21st century," *BJPsych Open* 12 nr. 2, (2026): 1-10, <https://doi.org/10.1192/bjo.2025.10974>

therapeutisch gebruik, religieuze vrijheid en de positie van inheemse kennis beter contextualiseren — en aantonen dat die categorieën niet vanzelfsprekend zijn, maar het resultaat van langdurige processen van betekenisgeving.

2. Historische context

2.1 Ayahuasca in koloniale, medische en culturele context (tot ca. 1920)

Dit hoofdstuk schetst de historische context waarbinnen ayahuasca voor het eerst zichtbaar wordt in westerse kennisnetwerken. Het doel is niet om een volledige geschiedenis van ayahuasca te schrijven, maar om de bredere koloniale, wetenschappelijke en culturele processen te tonen die voorafgaan aan de discoursen die we zien over ayahuasca in kranten vanaf 1920.

2.1.1 Koloniale expansie en exploitatie in Zuid-Amerika

Volgens Tzvetan Todorov vormde het jaar 1492 één van de belangrijkste keerpunten in de moderne wereldgeschiedenis. De aankomst van Columbus in 'De Nieuwe Wereld' markeerde het begin van een periode van Europese expansie en kolonisatie die diepgaande veranderingen teweegbracht, waaronder geweld, ontwrichting en uitroeiing van inheemse bevolkingen.⁴⁴ Een direct gevolg van deze verovering was de zogenaamde 'Columbian Exchange,' een grootschalige uitwisseling van planten, dieren, mensen, ziektes en technologie tussen Europa, Afrika en de Amerika's.⁴⁵

Al snel na Columbus kwamen daaropvolgende expedities op gang en zo begon de Spaanse en Portugese expansie in Zuid-Amerika. Deze exploraties begonnen met de Andes en de Atlantische kust, waarna na de 16de eeuw ook de Amazone verkend werd.⁴⁶ Deze eerste exploraties gingen uit van zowel Spanjaarden vanuit de Andes, als Portugezen vanuit de

⁴⁴ Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: the question of the other*, vert. Richard Howard (New York: Harper & Row, 1984), 5, <http://books.google.com/books?vid=ISBN9780806131375>.

⁴⁵ Nathan Nunn and Nancy Qian, "The Columbian exchange: a history of disease, food, and ideas," *Journal of Economic Perspectives* 24, nr. 2 (2010): 163, <https://doi.org/10.1257/jep.24.2.163>.

⁴⁶ Mark J. Plotkin, *The Amazon: what everyone needs to know*, (Oxford: Oxford University Press, 2020), 117-24, <https://doi.org/10.1093/wentk/9780190668297.001.0001>.

kustlijn. Uiteindelijk werd met het verdrag van Tordesillas Brazilië door Portugal gekoloniseerd en kwam de rest van de Amazone voornamelijk onder Spaanse invloed.⁴⁷

In de zeventiende eeuw werd het Amazonebekken een plaats voor handel tussen inheemse gemeenschappen en kolonisten. Verschillende natuurlijke producten als medicinale planten, dierenhuiden, hout en goud werden verzameld door de inheemse bewoners van de Amazone om te verkopen aan handelaars in nabijgelegen steden en dorpen. Deze handel gebeurde vaak onder schuldslavernij, waarbij de inheemse bevolking gedwongen werd om hun waren te ruilen.⁴⁸

Missionering

Vanaf ca. 1630 werd de Europese aanwezigheid in de Amazone verder uitgebreid door missionaire activiteiten. Hierbij kwamen leden van verschillende religieuze ordes zoals de Jezuiten, Dominicanen en Karmelieten vanuit de Andes en de Atlantische kust naar het gebied met als doel de inheemse bevolking tot het christendom te bekeren en hen te ‘Europeaniseren.’ De inheemse bevolking werd hierbij gezien als inferieur en de missionarissen trachten hen te ‘beschaven’ door hen de westerse cultuur en normen op te leggen. Een voorbeeld hiervan was het invoeren van een ‘lingua franca,’ een gemeenschappelijke taal, om de communicatie en de controle over de inheemse bevolking te vergemakkelijken. De invoering leidde tot het verlies van verschillende inheemse talen en culturen. Gemeenschappen die intensief contact hadden met de missionarissen, werden later vaak als ‘gecultiveerd’ gezien, terwijl de rest als ‘barbaars’ werden bestempeld. Dit versterkte de ongelijkheid en discriminatie tussen verschillende inheemse groepen en droeg bij aan de latere marginalisatie van bepaalde gemeenschappen.⁴⁹

⁴⁷ Plotkin, *The Amazon*, 117-8.

⁴⁸ Nicholas A. Robins en Barbara J. Fraser, *Landscapes of inequity: environmental justice in the Andes-Amazon Region* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2020), 54-5, <https://doi.org/10.5250/9781496208026>.

⁴⁹ Nicolás Cuví, Anna Guiteras Mombiola en Zulema Lehm Ardaya, "Chapter 9: peoples of the Amazon and European colonization, 16th–18th centuries," In *Amazon Assessment Report 2021*, uitgegeven door Carlos Nobre et al, (New York: United Nations Sustainable Development Solutions Network, 2021), 24-6. <https://doi.org/10.55161/RWSX6527>.

De rubberboom

Naast missionaire activiteiten speelde economische exploitatie een belangrijke rol in de Europese aanwezigheid in de Amazone. Vanaf de negentiende eeuw werd de regio een belangrijk centrum voor de wereldwijde rubberproductie.

Met de uitvinding van rubberen banden en de massa-productietechnieken van Henry Ford, ontstond er in de negentiende eeuw een enorme vraag naar rubber vanuit de westerse wereld.⁵⁰ In de negentiende en vroege twintigste eeuw vond in de Amazone de eerste rubberboom plaats. Rubber werd één van de belangrijkste imperiale grondstoffen van die tijd.⁵¹ Koloniale machten richtten rubberplantages op en dwongen vaak de inheemse bevolking tot slavernij om als rubbertappers te werken. De inheemse mensen, die in de gebieden woonden waar rubber werd getapt en kennis hadden van het proces, werden vaak van hun land verdreven of gedwongen om te werken. Deze 'boom' heeft waarschijnlijk geleid tot het overlijden van honderden duizenden mensen door uitbuiting en geweld.⁵²

Eén van de meest bloederige episodes van de rubberboom is de genocide van Putumayo. Een Peruviaanse handelaar met de naam Julio Cesar Arana verwierf een groot stuk land in de regio van Putumayo in de Peruviaanse Amazone. Om zijn rubberhandel te laten draaien, maakte hij grote delen van de plaatselijke bevolking tot slaaf. Op plaatsen waar de inheemse bevolking voor het grootste deel was uitgeroeid, werden Afrikaanse slaven ingevoerd.⁵³

Deze episode van extractie en exploitatie vormt een belangrijke achtergrond voor de manier waarop Europese onderzoekers en bedrijven naar Amazoneplanten keken. Deze werden bestudeerd vanuit een perspectief van mogelijke economische waarde, met alle gevolgen van dien.

⁵⁰ Francisco de Assis Costa, *A brief economic history of the Amazon, 1720-1970* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019), 89-90.

⁵¹ Jean L. Ruiz, "Civilized people in uncivilized places: rubber, race and civilization during the Amazonian rubber boom" (masterproef, University of Saskatchewan, 2006), 9-10.

⁵² Robins en Fraser, *Landscapes of inequity*, 54-5.

⁵³ John Tully, *The devil's milk: a social history of rubber* (New York: Monthly Review Press, 2011), 65.

Koloniale plantencirculatie

De vroege Europese exploraties waren vaak gericht op het vinden en exploiteren van nieuwe medicinale planten.⁵⁴ Vanaf de achttiende eeuw werd deze botanische uitwisseling steeds sterker georganiseerd, mede door de noden van de Industriële Revolutie. Botanische tuinen fungeerden hierbij als de knooppunten waar planten werden geïnventariseerd, onderzocht en in bepaalde gevallen geschikt gemaakt voor commerciële exploitatie. In de Nederlandse koloniale context speelde bijvoorbeeld de botanische Tuin van Buitenzorg (Lands Plantentuin) een sleutelrol in het onderzoek naar en de commercialisering van gewassen als suiker, koffie en coca.⁵⁵

Verschillende planten uit koloniale gebieden werden vervolgens omgevormd tot massaconsumptiegoederen. Tabak, thee, cacao en coca kregen in Europa nieuwe betekenissen en functies, waarbij het inheemse of rituele gebruik gemarginaliseerd werd. Ook de wetenschappelijke neiging om actieve bestanddelen uit planten te isoleren veranderde hun betekenis: planten werden herleid tot stoffen die gemakkelijker konden worden verhandeld, gereguleerd of medisch ingezet.⁵⁶

Coca is hiervan een duidelijk voorbeeld. Cocabladeren werden en worden door verschillende inheemse gemeenschappen in de Andes gebruikt, onder meer in sociale, medicinale en rituele contexten. Door de verwerking van coca tot cocaïne en de globalisering ervan als handelswaar en later als illegale drug, kwam echter ook de cocaplant zelf steeds meer in het vizier van nationale en internationale antidrugsdiscoursen. Traditioneel cocagebruik werd daardoor op veel plaatsen juridisch en politiek onder druk gezet.⁵⁷

Europese botanische kennisproductie steunde dus sterk op lokale en inheemse kennis, maar hervertaalde die kennis of eigende haar toe. Een treffend voorbeeld van deze dynamiek

⁵⁴ Joyce A. Madancy, "Producing drug histories: conquest, commerce, culture and control," in *The Oxford handbook of commodity history*, eds. Jonathan Curry-Machado et al. (Oxford University Press, 2024), 535.

⁵⁵ Arjo Roersch van der Hoogte en Toine Pieters, "From Javanese coca to Java coca: an exemplary product of Dutch colonial agro-industrialism, 1880–1920," *Technology and Culture* 54, nr. 1 (2013): 90–2, <https://doi.org/10.1353/tech.2013.0045>.

⁵⁶ Tupper, "The economics of ayahuasca," 5–6.

⁵⁷ Paul Gootenberg, *Andean cocaine: the making of a global drug* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008), 316–24, https://www.jstor.org/stable/10.5149/9780807887790_gootenberg.

vinden we terug in een voorbeeld van biopiraterij: de Engelsman Henry Wickham smokkelde in 1876 rubberzaden vanuit Brazilië naar Kew Gardens in Londen, waarna Engeland ze gebruikte om rubberplantages op te zetten in zijn Maleisische koloniën.⁵⁸

2.1.2 Geneeskunde, drugs en globalisering in Europa

Parallel met deze koloniale ontwikkelingen vond in Europa in de 19de en vroege 20ste eeuw een belangrijke verschuiving plaats in het gebruik van psychoactieve middelen. Door de koloniale expansie en wereldwijde handelsnetwerken werden middelen als opium, coca en cannabis steeds toegankelijker. Historicus David Courtwright spreekt in dit verband van een 'psychoactieve revolutie', waarbij roes- en pijnstillende middelen hun weg vonden naar een breed publiek.⁵⁹

In deze periode bestond er geen scherp onderscheid tussen medicijnen en drugs. Stoffen die vandaag als illegaal worden beschouwd, zoals opium en cocaïne, waren lange tijd legaal verkrijgbaar en maakten deel uit van de medische praktijk. Opium werd in de negentiende eeuw bijvoorbeeld beschouwd als een doeltreffend pijnstillend middel en was breed inzetbaar bij uiteenlopende aandoeningen.⁶⁰

Pas tegen het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw veranderde deze houding. Onder invloed van morele hervormingsbewegingen en groeiende zorgen over volksgezondheid en sociale orde werden psychoactieve middelen steeds vaker als problematisch gezien. Middelen die eerder als geneesmiddel circuleerden, werden geherclassificeerd als gevaarlijke drugs. Deze verschuiving leidde tot de eerste vormen van internationale regulering en wetgeving, waaronder de Opiumwet van 1919 in Nederland.⁶¹

⁵⁸ Menno Oostra, "De ijzeren god en andere verhalen: vijf eeuwen mythe en geschiedenis in Amazonia" (masterscriptie, Radboud Universiteit Nijmegen, 1993), 36.

⁵⁹ David T. Courtwright, "A short history of drug policy or why we make war on some drugs but not on others," in *Governing the global drug wars*, LSE Ideas Special Report SR014, ed. John Collins (Londen: London School of Economics and Political Science, 2012), 17, <https://doi.org/10.1515/9783110207262.2.77>.

⁶⁰ Blok, *De roes als metafoor*, 3–5.

⁶¹ Blok, *De roes als metafoor*, 7–11.

2.1.3 Ayahuasca: Gebruik, oorsprong en eerste westerse contacten

Tegen deze koloniale achtergrond kunnen we de vroege geschiedenis van ayahuasca situeren. Over de oorsprong van ayahuasca bestaat discussie. Sommige onderzoekers gaan ervan uit dat ayahuasca al duizenden jaren wordt gebruikt door inheemse gemeenschappen in het Amazonegebied, terwijl anderen beweren dat het gebruik van de drank een relatief recente ontwikkeling is die pas in de koloniale periode ontstond binnen mestizo-gemeenschappen.⁶² Archeologische vondsten suggereren dat de liaan *Banisteriopsis Caapi*, een van de belangrijkste bestanddelen van ayahuasca, mogelijk reeds in het tweede millennium voor Christus werd gebruikt. Door de snelle afbraak van organisch materiaal in het tropische regenwoud blijft het echter bijzonder moeilijk om het gebruik van de drank nauwkeurig te dateren.⁶³

De eerste westerse vermeldingen van ayahuasca verschenen waarschijnlijk in missionaire documenten uit de late zeventiende en vroege achttiende eeuw. Deze beschrijvingen waren vaak ambivalent. Zo beschreef bijvoorbeeld de Zwitserse missionaris Juan Magnin ayahuasca als een 'inheems medicijn,' terwijl andere missionarissen, waaronder de jezuïet Pablo Maroni de drank zagen als 'duivels' of 'misleidend.'⁶⁴

Deze associatie van ayahuasca als 'work of the devil' bleef standhouden tot ongeveer het midden van de jaren 1800, tot de Britse botanist Richard Spruce ayahuasca op een meer wetenschappelijke wijze beschreef.⁶⁵ In 1851 woonde hij ayahuascaceremonies bij in de Amazone en stuurde enkele stalen op naar Engeland.⁶⁶ Zijn rapporten bleven echter beperkt, vooral wat betreft het concrete gebruik van ayahuasca en de rituele context errond.⁶⁷

⁶² Luis Eduardo Luna, "Some reflections on the global expansion of Ayahuasca," in *The internationalization of ayahuasca*, eds. Beatriz C. Labate en Henrik Jungaberle (Zürich: LIT Verlag, 2011), 124-5, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

⁶³ Peláez, *Ayahuasca. Between cognition and culture*, 17.

⁶⁴ Vinícius Maurício de Lima en Maria Gabriela Silva Martins da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers and the first scientific studies on ayahuasca (Dating from 1850 to 1950) within the current debate on the "Psychedelic Renaissance"; *História, Ciências, Saúde- Manguinhos* 30 (2023): 4, <https://doi.org/10.1590/s0104-59702023000100023en>.

⁶⁵ Jesse H. Hudson en Deward E. Walker, "Ayahuasca and globalization," (Undergraduate Honors Theses, University of Colorado, 2011), 37.

⁶⁶ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 47-8.

⁶⁷ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 5.

Ondanks deze vroege observaties bleef ayahuasca grotendeels afwezig in Europese medische en commerciële netwerken. In tegenstelling tot andere planten uit de Amerika's, zoals indigo of vanille, trok ayahuasca lange tijd weinig aandacht van Europese onderzoekers en ondernemers. Over de redenen hiervoor bestaat discussie. Sommige auteurs wijzen erop dat missionarissen geen economisch potentieel zagen in *Banisteriopsis Caapi*.⁶⁸ Andere verklaringen wijzen naar praktische omstandigheden: de stalen die Richard Spruce naar Europa stuurde werden bijvoorbeeld nooit grondig onderzocht en raakten uiteindelijk beschimmeld.⁶⁹

Ontstaan van syncretische ayahuasca-religies

Vanaf de twintigste eeuw ontstonden in Brazilië verschillende syncretische ayahuascareligies, waaronder Santo Daime, Barquinha en União do Vegetal. Santo Daime of 'heilige geef-mij,' ontstond rond 1930 en bestaat uit drie grote culturele tradities. De eerste is het inheemse gebruik eigen aan de Amazone, dan heb je de katholieke invloed uit Europa en tot slot een Afrikaanse traditie met aan Afro-Braziliaanse cosmologie. Hiermee vormt Santo Daime een historische weerspiegeling van de Braziliaanse bevolking: Inheemse mensen, Europese kolonisatoren of missionarissen en ontheemde Afrikaanse slaven.⁷⁰

Een gangbare theorie is Santo Daime en andere ayahuasca-tradities na het in elkaar vallen van de rubberindustrie. De ingeweken Afro-Braziliaanse bevolking die hierdoor werkloos werd, trok naar de dorpen in de Amazone en kwam daar in contact met sjamaans. In de context van extreme armoede en moeilijke leefomstandigheden, ontstonden religies en syncretische gebruiken met ayahuasca.⁷¹ In deze context werd het gebruik gezien als een soort 'rite of passage' naar een beter leven voor ontheemde rubbertappers.⁷²

⁶⁸ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 36-7.

⁶⁹ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 57.

⁷⁰ Beatriz C. Labate en Gustavo M. Pacheco, "The historical origins of Santo Daime: academics, adepts and ideology," in *The internationalization of ayahuasca*, eds. Beatriz C. Labate en Hendrik Jungaberle, (Zürich: LIT Verlag, 2011), 72-3, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

⁷¹ Peláez, *Ayahuasca. Between cognition and culture*, 18.

⁷² Labate en Pacheco, "The historical origins of Santo Daime," 72-3.

2.2 Deelconclusie

Deze historische context toont dat ayahuasca al vóór haar verschijnen in Nederlandse kranten circuleerde binnen missionaire, botanische en wetenschappelijke kennisnetwerken, maar als een marginaal en ambivalent object. Missionarissen beschreven de drank als zowel 'inheems medicijn' als 'werk van de duivel', botanici als Spruce documenteerden haar voorzichtig maar zonder verdere opvolging, westerse ondernemers zagen er weinig economisch potentieel in. In tegenstelling tot coca, tabak of rubber werd ayahuasca niet omgevormd tot een klassiek massaconsumptiegoed. Juist die combinatie verklaart waarom ayahuasca relatief laat in de Europese publieke sfeer verschijnt. De betekenissen die in de bronnenanalyse naar voren komen bouwen voort op deze langere geschiedenis van classificatie en herinterpretatie. Ze zijn niet uit het niets ontstaan, maar het sediment van vijf eeuwen koloniale kennisproductie rond de Amazone en haar planten.

3. Theoretisch kader

Dit hoofdstuk bevat het theoretisch kader voor de analyse van de krantenbronnen. Eerst wordt discoursanalyse gesitueerd binnen een bredere benadering van macht, kennis en representatie, vertrekkend vanuit het idee dat betekenissen niet vastliggen maar historisch en sociaal worden geconstrueerd. Vervolgens wordt ingegaan op Mannings werk over de framing van drugs in de media, als concrete manier waarop discourses zichtbaar worden in krantenartikels. Daarna wordt dit toegepast op ayahuasca via Van der Braaks model, dat drie centrale discourses onderscheidt: het recreatieve drugsdiscours, het religieuze discours en het medisch-therapeutische discours. Omdat deze driedeling niet alle terugkerende patronen in het bronmateriaal vat, worden ook exotisering en commercialisering besproken als transversale dynamieken.

3.1 Discours en macht

Het reconstrueren van betekenis en discours binnen een bepaalde periode is een methodologische uitdaging waarvoor de historiografie verschillende benaderingen heeft ontwikkeld, waaronder de mentaliteitsgeschiedenis.⁷³ In navolging van Foucault wordt in deze thesis uitgegaan van het idee dat er geen absolute, objectieve waarheid bestaat. Wat binnen een samenleving als 'waar' geldt, wordt geproduceerd binnen bepaalde machtsregimes, zoals media, wetenschap, onderwijs, recht en religie. Deze waarheden zijn plaatsgebonden en tijdgebonden, en dus veranderlijk doorheen de geschiedenis. Een discours is hierin niet enkel een weergave van betekenis en kennis, maar produceert ze ook actief.⁷⁴

Mediageleerde Stuart Hall verwoordt dit als volgt: *"Reality exists outside language, but it is constantly mediated by and through language: and what we can know and say has to be*

⁷³ Alon Confino, "Memory and the history of mentalities," in *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*, eds. Astrid Erll en Ansgar Nünning (Berlijn: De Gruyter, 2008), 77–8, <https://doi.org/10.1525/MAQ.1989.3.2.02A00060>.

⁷⁴ Michel Foucault, *The archaeology of knowledge* (Londen: Routledge, 2013), 131-140.

produced in and through discourse."⁷⁵ Onze toegang tot de werkelijkheid verloopt met andere woorden altijd via taal en representatie. Betekenissen liggen niet vast in de dingen zelf, maar worden gevormd, herhaald en aangepast binnen specifieke historische contexten, en ze kunnen dus ook verschuiven.⁷⁶

Om de betekenissen van ayahuasca concreet te kunnen analyseren, is het noodzakelijk om discours verder te operationaliseren. In de volgende sectie wordt daarom ingegaan op Manning's benadering van *symbolic frameworks*, die inzicht biedt in hoe media via framing bepaalde betekenissen koppelen aan specifieke sociale groepen, plaatsen en substanties. Vervolgens wordt dit gekoppeld aan Van der Braaks typologie van ayahuascadiscoursen. Samen vormen deze kaders de basis voor de analyse van de representatie van ayahuasca in Nederlandse kranten.

3.2 Framing en drugs (Manning)

Paul Manning situeert zich binnen het onderzoeksveld van de mediastudies, meer bepaald op het snijvlak van culturele studies en cultural criminology. Zijn werk richt zich onder andere op de manier waarop drugs, criminaliteit en deviant gedrag worden gerepresenteerd in media en publieke discoursen. In zijn werken *Drugs and Popular Culture* (2007) en *Drugs and Popular Culture in the Age of New Media* (2013) ontwikkelt hij een kader om de framing van drugs in kranten te analyseren.⁷⁷ Hij sluit daarbij aan bij een foucaultiaanse benadering waarin betekenissen niet als vanzelfsprekend of neutraal worden beschouwd, maar als historisch gevormd binnen machtsrelaties.⁷⁸

Volgens Manning vindt er framing plaats wanneer bepaalde drugs in de media worden geproblematiseerd. De manier waarop sociale praktijken tot probleem worden gemaakt, hangt volgens hem niet zozeer samen met hun daadwerkelijke risico's, maar eerder met het collectieve sentiment dat bepaalt wat als problematisch wordt gezien. Dit noemt hij

⁷⁵ Stuart Hall, "Encoding/decoding," in *Culture, media, language: working papers in cultural studies*, eds. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, en Paul Willis (Londen: Hutchinson, 1980), 166-7.

⁷⁶ Hall, "Encoding/decoding," 166-7.

⁷⁷ Manning, *Drugs and popular culture*; Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media*.

⁷⁸ Foucault, *The archaeology of knowledge*, 131.

‘symbolic frameworks’: de wijze waarop bepaalde drugs en druggebruik symbolisch worden geconstrueerd in de media.⁷⁹

Manning stelt: *“These symbolic frameworks construct particular substances in particular ways, by associating such substances with certain social groups or identities rather than others, and by mobilising particular forms of language and symbolism.”*⁸⁰

Mediarepresentaties koppelen bepaalde substanties met andere woorden aan specifieke gebruikersgroepen, identiteiten en waarden, waardoor ze binnen het publieke debat een bepaalde betekenis krijgen.

Hij onderscheidt vier categorieën die deze symbolische frameworks vormgeven:

- *Locaties.* Nieuwsmedia linken het gebruik van een drug vaak aan een bepaalde locatie. Zo wordt er bijvoorbeeld een onderscheid gemaakt wanneer het gaat over druggebruik in armere buurten tegenover rijkere milieus. Bij ayahuasca kan dit gaan over de Amazone tegenover nieuwe consumptielanden als Nederland of over een retraiteoord tegenover een underground-setting.⁸¹
- *Gedrag en identiteiten.* Bepaalde soorten mensen worden gelinkt aan een bepaald soort druggebruik, zo is er een verschil in waardeoordeel in de pers tussen crackgebruik bij mensen in armoede en bijvoorbeeld xtc-gebruik bij jongeren die uitgaan. Verschillende drugs worden gelinkt aan verschillende sociale klassen, wat de perceptie over de drug kleurt.⁸²
- *Substance images en consumptievormen.* De samenstelling van de drug en de manier waarop hij wordt geconsumeerd, draagt bepaalde associaties met zich mee. Ayahuasca in rituele context heeft een andere connotatie dan afgeleide stoffen zoals DMT in een recreatieve setting.⁸³

⁷⁹ Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media*, 29-30.

⁸⁰ Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media*, 14-5.

⁸¹ Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media*, 26-33.

⁸² Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media*, 26-33.

⁸³ Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media*, 26-33.

- Oorzaken en gevolgen: Krantenartikels gebruiken narratieve structuren om drugsgerelateerde gebeurtenissen te kaderen, vaak met behulp van metaforen, personages of een morele les.⁸⁴

Manning benadrukt dat deze symbolische frameworks ‘historisch specifiek’ en ‘historisch gegrond’ zijn: *“The language, symbols, imagery and associations with particular social identities that make up these symbolic frameworks, all have histories. They are a product, in part, of the exertion of power at specific historical moments, but also through the contests and skirmishes involving those ‘at the bottom’ as popular culture serves as a site of resistance to subordination.”*⁸⁵ De betekenissen die via media aan drugs worden toegekend, zijn niet statisch, maar het resultaat van historische processen waarin machtsverhoudingen en maatschappelijke veranderingen een rol spelen.

Hoewel Manning een bredere framinganalyse voorstelt, wordt zijn model in deze thesis selectief toegepast. De categorieën locaties, identiteiten en *substance images* vormen de belangrijkste analytische handvaten om te onderzoeken hoe ayahuasca in verschillende periodes wordt voorgesteld. Narratieve structuren zoals plotopbouw of oorzaak-gevolgrelaties, worden niet systematisch onderzocht, omdat de focus niet ligt op de volledige verhaalopbouw van afzonderlijke artikels. Wanneer narratieve elementen duidelijk bijdragen aan een bepaalde framing, worden ze wel meegenomen in de analyse.

3.3 Discours en ayahuasca (Van der Braak)

André Van der Braak situeert zich binnen de religiestudies en hedendaagse spiritualiteitsstudies. Zijn werk focust op de transformaties van religie in een hedendaagse context, met bijzondere aandacht voor de interactie tussen niet-westerse spiritualiteit en

⁸⁴ Manning, *Drugs and popular culture in the age of new media*, 26-33.

⁸⁵ Manning, *Drugs and popular culture*, 5.

westerse moderniteit. In die zin sluit zijn onderzoek aan bij bredere ontwikkelingen binnen culturele studies en antropologisch onderzoek naar globalisering, religie en spiritualiteit.⁸⁶

In zijn artikel 'Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?' beschrijft Van der Braak hoe ayahuasca in hedendaagse westerse contexten betekenis krijgt. Hij onderscheidt drie discoursen: het recreatieve drugsdiscours, het religieuze discours en het medisch-therapeutische discours.⁸⁷

Omdat Van der Braaks model vooral toegespitst is op hedendaagse ayahuascacontexten en gebruikerservaringen, wordt het in deze thesis geadapteerd overgenomen. De discoursen worden hier geoperationaliseerd als analytische categorieën voor de historische krantenanalyse, zoals verder uitgewerkt in Hoofdstuk 4.

3.3.1 Het recreatieve drugsdiscours

In dit discours wordt ayahuasca gezien als een drug. Binnen dit discours worden drugs altijd 'misbruikt': het gebruik is altijd problematisch, onverantwoordelijk of gevaarlijk. De gebruikers worden gecriminaliseerd of gepathologiseerd. In het recreatieve drugsdiscours wordt er 'getripped' en is de drug hallucinogeen: de gebruiker ervaart hallucinaties die niet overeenkomen met de werkelijkheid.⁸⁸

3.3.2 Het religieuze discours

Bij het religieuze discours wordt ayahuasca gebruikt om een transcendente of religieuze ervaring op te wekken. Van der Braak onderscheidt drie varianten.

De eerste variant is het discours van de psychedelische mystiek, waarin psychedelica worden gezien als middelen die toegang geven tot mystieke ervaringen of een universele kosmische samenhang. Dit sluit aan bij twintigste-eeuwse ideeën over perennialisme: het idee dat er

⁸⁶ "Prof. dr. Andre van der Braak," Vrije Universiteit Amsterdam, geraadpleegd 24.4.2026, <https://vu.nl/nl/onderzoek/wetenschappers/andre-van-der-braak>.

⁸⁷ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 47.

⁸⁸ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 50-1.

een universele mystieke kern bestaat die in verschillende religieuze tradities tot uitdrukking komt.⁸⁹

Een tweede variant is het entheogene sjamanisme. In dit discours roept ayahuasca geen hallucinaties op, maar visioenen: geen misperceptie van de werkelijkheid, maar een verruimde perceptie. Ayahuasca wordt hier begrepen als een mengeling van heilige planten die al eeuwenlang worden gebruikt door inheemse gemeenschappen van de Amazone. De sjamaan maakt contact met de entiteiten in de planten, de 'leraars', en begeleidt een genezingsproces waarin mensen, dieren en planten deel uitmaken van eenzelfde kosmisch web.⁹⁰ Dit discours is nauw verbonden met de wijze waarop ayahuasca in westerse contexten wordt geëxotiseerd: de inheemse sjamaan en zijn kennis worden daarin vaak voorgesteld als authentiek, oeroud en fundamenteel anders dan de westerse moderniteit, wat de transversale dynamiek van exotisering mee voedt (zie 3.4).

De derde variant is het Santo Daime-discours. Hier zien we een mengeling van het hiervoor besproken discours van het entheogene sjamanisme en een Christelijk discours. Christus schuilt in ayahuasca en wordt gezien als sacrament met de naam Daime ('geef mij'). Dit vertoont overeenkomsten met de rol van miswijn als sacrament in het christendom.⁹¹

3.3.3 Het medisch-therapeutisch discours

In dit discours wordt ayahuasca gekaderd als een veelbelovend medicijn met therapeutische effecten. Al in de jaren 1950 zagen onderzoekers psychedelica als potentieel medicijn voor het behandelen van psychische aandoeningen als schizofrenie en psychose. Recent is hier weer meer aandacht voor door de 'Psychedelic Renaissance,' waarbij transcendente ervaringen worden gekoppeld aan therapeutische effecten zoals ego-dissolutie.⁹²

⁸⁹ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 47-50.

⁹⁰ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 53-6.

⁹¹ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 56-7.

⁹² Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 61-2.

Operationalisering van de discours

Van der Braak benadrukt dat deze discourses overlap kunnen vertonen en dat het éne kan overgaan in het andere. Zo heeft er volgens hem de laatste jaren een ‘therapeutisering’ van het religieuze discours plaatsgevonden, waarbij het medisch-therapeutische en het religieuze discours zich zijn gaan vermengen.⁹³ In de bronnenanalyse wordt aandacht besteed aan deze hybriditeit. In Hoofdstuk 4 wordt verder toegelicht welke codes en associaties aan elk discours worden gekoppeld.

Op die manier functioneert Van der Braak als kader om de belangrijkste discourses te onderscheiden, terwijl Manning helpt te analyseren hoe deze discourses in kranten worden geconstrueerd. Tegelijk blijft de analyse open voor betekenissen en dynamieken die niet volledig door Van der Braaks model worden gevat, zoals exotisering en commercialisering.

3.4 Transversale dynamieken

De drie discourses van Van der Braak vormen de primaire analysecategorieën, maar het bronmateriaal toont dat sommige betekenissen deze discourses doorkruisen. Exotisering en commercialisering worden niet opgevat als afzonderlijke discourses, maar als transversale dynamieken die de verschillende discourses mee structureren. Ze verschijnen niet in elke periode op dezelfde manier, maar dragen wel bij aan de manier waarop ayahuasca telkens betekenis krijgt. Vooral de wisselwerking tussen beide dynamieken is relevant: exotisering kan ayahuasca symbolische waarde geven door de drank te verbinden met authenticiteit, inheemse kennis, natuur en spiritualiteit. Commercialisering kan die symbolische waarde vervolgens vertalen naar verkoopbare praktijken.

3.4.1 Exotisering

Exotisering verwijst naar de manier waarop niet-westerse culturen in het Westen worden voorgesteld, vaak in termen van fundamenteel anders, mysterieus, a-historisch en primitief.

⁹³ Van der Braak, “Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?,” 58.

Dit fenomeen is uitvoerig beschreven in het werk van Edward Said, die aantoonde hoe westerse representaties van 'de ander' historisch ingebed zijn in koloniale machtsverhoudingen en bijdragen aan de reproductie ervan.⁹⁴

In de context van inheemse gemeenschappen in het Amazonegebied bestaat er een ambivalente dynamiek. Voor het grootste deel van de afgelopen vijf eeuwen werd de waarde van inheemse culturen systematisch ontkend door koloniale machten, die hun tradities en kennispraktijken trachtten te assimileren of uit te wissen.⁹⁵ Anderzijds bestaat er binnen westerse samenlevingen een blijvende fascinatie waarbij diezelfde inheemse praktijken worden voorgesteld als puur, authentiek, spiritueel en dicht bij de natuur, een idealisering die teruggaat op figuren als de 'nobeles wilde' bij Rousseau en de Montaigne.⁹⁶ Deze twee bewegingen lijken tegengesteld, maar zijn dat niet: zowel de onderdrukking als de idealisering ontkennen de historische en sociale complexiteit van inheemse samenlevingen en reduceren ze tot projectieschermen voor westerse behoeften.

Die fascinatie gaat dan ook onvermijdelijk gepaard met simplificatie en stereotypering.⁹⁷ Antropoloog Michael Taussig wees er al in de jaren 1980 op dat 'sjamanisme' zelf een westerse constructie is die uiteenlopende en onderling zeer verschillende praktijken samenvoegt onder één ogenschijnlijk coherente categorie.⁹⁸ Bij ayahuasca resulteert dit in het begrip van de 'Green Indian': het idee dat inheemse gemeenschappen inherent in harmonie met de natuur leven en over een superieure morele en ecologische kennis beschikken.⁹⁹

Door de globalisering heeft dit beeld bovendien een proces van moralisering en ecologisering ondergaan, waarbij sjamanisme wordt gekoppeld aan zuiverheid en ecologisch

⁹⁴ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 2-15, <http://books.google.com/books?vid=ISBN9780394740676>.

⁹⁵ Kenneth W. Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice," *Global Networks* 9, nr. 1 (2009): 124, <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00245.x>.

⁹⁶ Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon," 124.

⁹⁷ Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon," 124.

⁹⁸ Michael Taussig, "Nervous system part 1: homesickness and dada," *Kroeber Anthropological Society Papers* 69-70 (1989): 43, <https://doi.org/10.4324/9780203397244>.

⁹⁹ Diana M. A. Relke, *Greenwor(l)Ds: ecocritical readings of Canadian women's poetry* (University of Calgary Press, 1999), 259, <https://doi.org/10.1515/9781552383582>.

bewustzijn. Hoewel dit beeld ogenschijnlijk positief of zelfs bewonderend is, werkt het in de praktijk reducerend en essentialiserend: het vereenvoudigt complexe samenlevingen tot symbolische tegenbeelden van het Westen en ontzegt hen zo opnieuw een eigen historiciteit en complexiteit.¹⁰⁰

Dit is precies waarom exotisering problematisch en in wezen neo-koloniaal kan zijn. Inheemse gemeenschappen worden niet langer openlijk onderdrukt, maar worden nu geïdealiseerd op een manier die hen even effectief buiten de geschiedenis plaatst. De inheemse sjamaan, de heilige plant, de oeroude kennis: ze worden ingezet als oplossing voor westerse problemen, existentiële leegte, ecologische crisis, psychisch lijden, terwijl de politieke en economische realiteit van die gemeenschappen buiten beeld blijft. De macht om te representeren blijft daarbij eenzijdig westers: het zijn westerse media, onderzoekers en consumenten die bepalen welk beeld van 'de Amazone' circuleert.¹⁰¹

Dit heeft concrete gevolgen in de praktijk van ayahuascatoerisme en -commercialisering. Wanneer niet-inheemse personen ayahuascaceremonies organiseren of leiden, al dan niet met de toestemming van inheemse meesters, rijzen vragen over culturele appropriatie, gedefinieerd door Lenard en Balint als het toe-eigenen van elementen uit een andere cultuur binnen een context van ongelijkheid of contestatie.¹⁰² Kritiek richt zich daarbij onder meer op het ontstaan van zogenaamde 'plastic shamans' of 'witte sjamanen' die zich een goeroe-status aanmeten, hoge bedragen vragen voor ceremonies en profiteren van een symbolische waarde die door inheemse gemeenschappen werd opgebouwd maar waarvan de economische opbrengsten hen zelden bereiken.¹⁰³ Stemmen zoals die van de inheemse auteur McGaa (Oglala Sioux) argumenteren dan weer dat participatie van niet-inheemse mensen aan inheemse rituelen kan bijdragen aan de verspreiding van een ecologische cosmovisie. Dit debat blijft open, maar toont in elk geval aan dat exotisering geen louter

¹⁰⁰ Oscar Calavia Saéz, 'A vine network,' in *The internationalization of ayahuasca*, eds. Beatriz C. Labate, Henrik Jungaberle, (Zürich: LIT Verlag, 2011): 135; Relke, *Greenwor(l)Ds*, 259.

¹⁰¹ Saéz, 'A vine network,' 135.

¹⁰² Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon," 125; Patti Tamara Lenard en Peter Balint, "What Is (the wrong of) cultural appropriation?," *Ethnicities* 20, nr. 2 (2020): 8, <https://doi.org/10.1177/1468796819866498>.

¹⁰³ Tupper, "Ayahuasca healing beyond the amazon," 125

symbolisch fenomeen is: het heeft materiële en politieke gevolgen voor de gemeenschappen die worden gerepresenteerd.¹⁰⁴

Binnen dit onderzoek wordt exotisering daarom begrepen als een dynamiek waarbij ayahuasca en de bijhorende rituelen worden voorgesteld als mysterieus, primitief of intrinsiek verbonden met een 'authentieke' Amazonecultuur, representaties die de historische en sociale complexiteit van inheemse samenlevingen verhullen en tegelijk een symbolische waarde produceren die vervolgens commercieel kan worden ingezet. In de analyse van krantenartikels wordt nagegaan in welke mate dergelijke exotiserende representaties aanwezig zijn en hoe ze doorheen de tijd verschuiven.

3.4.2 Commercialisering

Naast exotisering speelt ook commercialisering een belangrijke rol in de hedendaagse globalisering van ayahuasca. De verspreiding van ayahuasca buiten de Amazone vindt plaats binnen een wereld die sterk wordt gekenmerkt door kapitalistische marktrelaties. Hierdoor ontstaat een spanningsveld tussen traditioneel inheemse praktijken en moderne vormen van spiritueel toerisme en therapeutische dienstverlening.

Deze ontwikkeling wordt vaak geanalyseerd vanuit bredere discussies over kapitalisme en cultuur. Karl Marx stelde reeds dat het kapitalistische marktsysteem zich voornamelijk richt op de ruilwaarde van producten, in plaats van op hun gebruikswaarde. Dit betekent dat goederen en diensten worden geproduceerd met het oog op hun vermogen om winst te genereren, in plaats van hun feitelijke bruikbaarheid. In essentie worden ze handelswaar die vooral gewaardeerd worden om hun marktwaarde.¹⁰⁵ Fredric Jameson voegt daaraan toe dat in laatkapitalistische samenlevingen ook culturele praktijken steeds vaker worden omgevormd tot marktproducten. Dit leidt tot een situatie waarin cultuur wordt gezien als een handelswaar, niet meer iets dat gemeenschappelijk of betekenisvol is. Deze scheiding en de nadruk op ruilwaarde boven sociale of gebruikswaarde draagt bij aan de

¹⁰⁴ Ed McGaa, *Mother earth spirituality: native American paths to healing ourselves and our World* (San Francisco: Harper San Francisco, 1990), vii; Tupper, "Ayahuasca healing beyond the amazon," 127, <https://doi.org/10.2307/541635>.

¹⁰⁵ Karl Marx, *Capital: a critique of political economy, Volume 1*, (Londen: Penguin, 1992), 125-31.

commercialisering van cultuur, waarbij consumenten vaak ook niet meer geïnteresseerd zijn in wie de producent is.¹⁰⁶

Een aanvullend theoretisch perspectief biedt antropoloog Arjun Appadurai met zijn concept van de 'social life of things.' In *The Social Life of Things* (1986) stelt hij dat de waarde van objecten niet vastligt in hun intrinsieke eigenschappen, maar ontstaat door circulatie: objecten kunnen een commodity worden op bepaalde momenten in hun "leven," en kunnen die status ook weer verliezen. Betekenis en ruilwaarde zijn dus niet permanent, maar afhankelijk van de sociale en culturele contexten waarbinnen iets circuleert.¹⁰⁷ Deze perspectieven helpen te verklaren hoe ayahuasca in westerse contexten een verhandelbaar product kan worden.

De globalisering van ayahuasca kan in dit licht worden begrepen als een proces waarin een praktijk uit de Amazone, geleidelijk wordt ingebed in mondiale netwerken van toerisme, spiritualiteit en welzijn. Kenneth Tupper schrijft dat de samenleving van de Shipibo, een inheemse gemeenschap uit de Amazone die in verband staat met ayahuasca, gebaseerd is op een animistisch concept van de wereld. Dit wil zeggen dat niet alleen mensen maar ook planten, dieren, rivieren... verbonden zijn door een soort ziel. Wederkerigheid is het belangrijkste concept om deze wereld in balans te houden. Dit wil zeggen dat het gebruik van ayahuasca vooral gebaseerd is op sociale en spirituele uitwisselingen en geschenken zonder financiële compensatie.¹⁰⁸

Met de globalisering en de toenemende populariteit van ayahuasca buiten de Amazone is deze dynamiek echter veranderd. Ayahuasca-ceremonies, vooral in westerse landen, maar ook in de toeristische delen in de Amazone, worden nu vaak georganiseerd als commerciële diensten. Dit betekent dat deelnemers betalen voor de ervaring, waardoor de nadruk verschuift van gemeenschap en wederkerigheid naar commerciële transacties.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Frederic Jameson, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, (Durham: Duke University Press, 1991), 349, <https://doi.org/10.2307/j.ctv12100gm>.

¹⁰⁷ Appadurai, "Introduction: commodities and the politics of value," in *The social life of things: commodities in cultural perspective*, ed. Arjun Appadurai (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 5-18, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819582>.

¹⁰⁸ Tupper, "The economics of ayahuasca," 4.

¹⁰⁹ Tupper, "The economics of ayahuasca," 4.

Toch is ayahuasca geen commerciële massa-commodity geworden zoals coca of tabak. Tupper denkt dat dit komt doordat een ervaring met ayahuasca heel erg ingrijpend kan zijn en mensen geneigd zijn dit minder frequent en vaak te herhalen dan ‘toegankelijke’ drugs.¹¹⁰ Volgens Peluso bleef ayahuasca tot voor kort onaangeroerd als een potentiële massacommodity vanwege de spirituele en religieuze gebruiken die haaks kunnen staan op moderniteit, en door de wisselende juridische status. Deze tijdelijke bescherming als onontgonnen markt hangt samen met de interpretatie van de ayahuasca-ervaring als heilig en dus buiten het kapitalisme.¹¹¹

Ook binnen religieuze bewegingen zoals Santo Daime bestaan er spanningen tussen traditionele logica's van wederkerigheid en moderne economische realiteiten. In principe is deelname aan rituelen vaak gebaseerd op vrijwillige bijdragen, maar vaak wordt toch gevraagd om een financiële bijdrage. In het dorp Céu do Mapiá in Amazonas, het hoofdkantoor van een tak van de Santo Daime kerk, betreuren de oude bewoners de verschuiving van een op wederkerigheid gebaseerd handelssysteem naar een systeem dat meer afhankelijk is van geld. Dit is volgens hen het gevolg van de komst van stedelijke Brazilianen en rijkere internationale leden.¹¹²

Deze stijgende vraag naar ayahuasca heeft ertoe geleid dat Braziliaanse kerken zoals de União do Vegetal (UDV) en Santo Daime zich inzetten voor uitgebreide teeltprojecten om de toekomstige behoeften van hun gemeenschappen veilig te stellen. Anderzijds blijft de oogst van wilde *Banisteriopsis caapi* en *Psychotria viridis* uit de Amazone een belangrijke bron voor de wereldmarkt. Door de groeiende interesse in traditionele kruidengeneesmiddelen en de reputatie van ayahuasca als therapeutisch middel, zullen sommige winstgerichte aanbieders geneigd zijn het te commercialiseren voor hun eigen economische gewin.¹¹³

¹¹⁰ Tupper, "The economics of ayahuasca," 5-6.

¹¹¹ Daniela M. Peluso, "Global ayahuasca: an entrepreneurial ecosystem," in *The world ayahuasca diaspora: reinventions and controversies*, ed. Beatriz Caiuby Labate, Clancy Cavnar, and Alex K. Gearin (Londen: Routledge, 2017), 204-5, <https://doi.org/10.4324/9781315551425>.

¹¹² Tupper, "The economics of ayahuasca," 5-6.

¹¹³ Tupper, "The economics of ayahuasca," 6.

Binnen deze thesis wordt commercialisering daarom opgevat als een discursieve dynamiek waarbij ayahuasca wordt voorgesteld als een consumptieproduct, therapeutische dienst of spirituele ervaring. In mediaberichtgeving kan dit bijvoorbeeld zichtbaar worden wanneer ayahuasca wordt gekoppeld aan retreats, wellnesspraktijken, persoonlijke ontwikkeling of spiritueel toerisme. Door deze representaties te analyseren kan worden onderzocht hoe ayahuasca geleidelijk wordt ingeschreven in bredere marktdynamieken van spiritualiteit en welzijn.

3.5 Kranten als sites van betekenisproductie

De voorgaande paragrafen maakten duidelijk welke discoursen, frames en transversale dynamieken in deze thesis centraal staan. Kranten worden in dit onderzoek begrepen als sites van betekenisproductie.

Cultuursociologen en mediageleerden als Stuart Hall benadrukken dat nieuws geen neutrale weerspiegeling van de werkelijkheid is, maar een cultureel product dat wordt geconstrueerd door journalisten en redacties. Door keuzes in taalgebruik of framing, dragen media bij aan de circulatie van bepaalde ideeën en beïnvloeden ze hoe het publiek bepaalde fenomenen begrijpt en beoordeelt.¹¹⁴ Voor ayahuasca betekent dit dat de dominante discoursen in een bepaalde periode niet kunnen worden opgevat als objectieve beschrijvingen, maar als historisch gesitueerde constructies.

Tegelijk wordt in deze thesis geen volledige analyse gemaakt van journalistieke productieprocessen of redactionele strategieën. De vraag is niet waarom individuele kranten of journalisten een bepaald frame kiezen, maar welke betekenissen in de pers circuleren en hoe die betekenissen historisch veranderen. De bijdrage aan media- en discoursgechiedenis ligt dus in het gebruik van kranten als bronnen voor publieke betekenisvorming, eerder dan in een analyse van de interne werking van de media.

Een specifiek mechanisme waarmee kranten betekenis produceren rond drugs, is dat van de moral panic, zoals beschreven door Stanley Cohen. Cohen beschrijft een fenomeen waarbij

¹¹⁴ Hall, "Encoding/decoding," 166-7.

de media een katalysator is in het versterken van maatschappelijke angst als reactie op afwijkend gedrag. Het proces gaat als volgt: eerst worden er wat Cohen 'folk devils' noemt geïdentificeerd. Dit zijn de boosdoeners die het maatschappelijke probleem veroorzaken. Dan komt er een uitvergroting van het probleem in de media, de angst van de bevolking escaleert hierdoor en als laatste wordt het beleid aangepast. Meestal ebt de paniek daarna weg.¹¹⁵ Hoe dit mechanisme concreet speelt in de berichtgeving over ayahuasca, komt aan bod bij de analyse van de afzonderlijke periodes.

3.6 Deelconclusie

In deze thesis worden de drie discoursen van Van der Braak gebruikt als primaire analysecategorieën. Daarnaast wordt geanalyseerd hoe deze discoursen in de media worden vormgegeven via de kaders van Paul Manning. Exotisering en commercialisering worden daarbij beschouwd als transversale dynamieken die de verschillende discoursen doorkruisen en mee vormgeven. Kranten worden ten slotte benaderd als sites van betekenisproductie waarin deze discoursen, frames en dynamieken circuleren en doorheen de tijd verschuiven.

¹¹⁵ Stanley Cohen, *Folk devils and moral panics: the creation of the Mods and Rockers* (Londen: Routledge, 2011), 1–2.

4. Methodologie

4.1 Onderzoeksopzet

Deze thesis vertrekt vanuit een kwalitatieve discoursanalyse van Nederlandse krantenartikels waarin ayahuasca wordt vermeld tussen 1920 en 2019. Het doel is te analyseren hoe ayahuasca in de publieke sfeer zichtbaar en betekenisvol werd gemaakt, en hoe die betekenissen doorheen de tijd verschuiven.

Kranten vormen daarvoor een geschikte bron. Sinds de cultural turn is er in de historiografie groeiende aandacht voor betekenis en representatie: kranten worden niet langer beschouwd als neutrale vensters op de werkelijkheid, maar als historisch gesitueerde media die door selectie, taalgebruik, plaatsing en genre actief bijdragen aan de manier waarop fenomenen worden begrepen.¹¹⁶ Voor een casus als ayahuasca zijn ze bovendien bijzonder geschikt: ayahuasca bevond zich lange tijd aan de rand van legaliteit en zichtbaarheid, waardoor persoonlijke egodocumenten of systematische mondelinge bronnen schaars zijn. Kranten maken het mogelijk om over een periode van bijna een eeuw na te gaan wanneer en hoe ayahuasca in het publieke debat verschijnt, verdwijnt of herkadert wordt. Ook periodes van relatieve stilte zijn daarbij betekenisvol, aangezien zij wijzen op marginaliteit of beperkte discursieve circulatie.

4.2 Corpusvorming en databanken

Voor de periode 1920–1995 werd gebruik gemaakt van Delpher, een initiatief van de Koninklijke Bibliotheek (KB) dat zo'n 17 miljoen gedigitaliseerde krantenpagina's ontsluit.¹¹⁷ Via zoektermen konden grote hoeveelheden krantenmateriaal systematisch worden doorzocht. Omdat ayahuasca in deze periode slechts sporadisch in de pers verschijnt, werd

¹¹⁶ Ronald Grigor Suny, "Back and Beyond: reversing the cultural turn?," *The American Historical Review* 107, nr. 5 (2002): 1476-7, <https://doi.org/10.1086/ahr/107.5.1476>; Ruben Ros, recensie van *De krant. Een cultuurgeschiedenis*, door Huub Wijfjes en Frank Harbers, *De Moderne Tijd* 5, nr. 1 (2021): 108-9, <https://doi.org/10.5117/dmt2021.1.007.ros>.

¹¹⁷ "Delpher kranten," KB, geraadpleegd op 28.2.2026, <https://www.kb.nl/en/research-find/datasets/delpher-newspapers>

elk artikel waarin de drank wordt vermeld opgenomen in het corpus. Er wordt wel een onderscheid gemaakt in analytisch gewicht: artikels waarin ayahuasca het hoofdonderwerp is of substantieel aan bod komt, worden grondiger geanalyseerd dan losse vermeldingen. Alle genres werden opgenomen: nieuws, interviews, reportages, maar ook programmagidsen en korte berichten.

Delpher loopt tot 1995. Vanaf dat moment neemt de zichtbaarheid van ayahuasca in de Nederlandse pers sterk toe, waardoor een analyse van alle beschikbare artikels het corpus disproportioneel groot en onwerkbaar zou maken. Daarom werd gekozen om de analyse na 1995 te beperken tot twee kwaliteitskranten: *Trouw* en *de Volkskrant*, geraadpleegd via Nexis Uni.¹¹⁸

Deze keuze is zowel pragmatisch als inhoudelijk gemotiveerd. *Trouw* is historisch gezien een protestants-christelijke krant die zich na de ontzuiling is blijven toespitsen op zingeving en verdieping.¹¹⁹ *De Volkskrant* groeide vanuit een katholieke achtergrond na de verzuiling uit tot een progressief en geëngageerd dagblad.¹²⁰ De selectie van twee ideologisch verschillende kranten waarborgt een zekere variatie in redactionele oriëntatie zonder het corpus onbeheersbaar te maken. Een eerste verkenning van Nexis Uni bevestigde dat beide kranten ook kwantitatief de meeste vermeldingen van ayahuasca bevatten in de periode 1995–2019.

4.3 Zoektermen en selectiecriteria

Er zijn afhankelijk van tijd, locatie en context, veel verschillende termen gebruikt voor ayahuasca. Bovendien is er een verschil in de botanische nomenclatuur die inheemse

¹¹⁸ “Nexis Uni, onderzoeksplatform voor universiteiten en scholen,” geraadpleegd op 28.2.2026, <https://www.lexisnexis.com/nl-nl/producten/nexis-uni>

¹¹⁹ Huub Wijfjes, recensie van *Trouw*, *75 jaar tegen de stroom in*, door Peter Bootsma, *Low Countries Historical Review*, 133 (2018): recensie 82, <https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.10604>.

¹²⁰ Sierk Ybema, “De koers van de krant, vertogen over identiteit bij *Trouw* en de *Volkskrant*,” (Phd diss, Vrije Universiteit Amsterdam, 2003), 68-71, <https://research.vu.nl/en/publications/de-koers-van-de-krant-vertogen-over-identiteit-bij-trouw-en-de-vo/>.

gemeenschappen gebruiken en de namen die aan planten worden gegeven door westerse classificatie.¹²¹ Er werd gezocht op volgende termen:

- ayahuasca
- caapi
- yagé / yage / yagê
- dimethyltryptamine / DMT
- telepathine / yagéine

Wanneer in het onderzoek nieuwe benamingen opdoken, werden deze toegevoegd als aanvullende zoekterm.

4.4 Methode van analyse: discoursanalyse en framinganalyse

De analyse is opgevat als een kwalitatieve discoursanalyse op basis van close reading. Artikels werden gelezen met aandacht voor passages waarin ayahuasca expliciet wordt benoemd, gekaderd of beoordeeld. Binnen deze discoursanalyse wordt framinganalyse ingezet als specifieke analytische invalshoek. Daarbij wordt onderzocht hoe ayahuasca in krantenartikels wordt voorgesteld via terugkerende frames, bijvoorbeeld als drug, medicijn, sacrament, exotisch object of commercieel product. Deze frames worden herkend aan de hand van terugkerende associaties met bepaalde locaties, gebruikersgroepen en praktijken of *substance images*. Op die manier maakt framinganalyse zichtbaar hoe bredere discourses in mediaberichtgeving concreet vorm krijgen.

Door de kleine zichtbaarheid voor de jaren 1990, wordt elk artikel waar ayahuasca in voorkomt opgenomen in de analyse. Er wordt wel een onderscheid gemaakt qua zwaarte met de artikels waar ayahuasca het hoofdonderwerp is, of waar het substantieel gaat over ayahuasca. Alle genres van artikels worden opgenomen, zowel nieuws, interviews en reportages als progammagidsen en vermeldingen.

¹²¹ De Lima en da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 2-3.

Deze aanpak sluit niet aan bij Critical Discourse Analysis in enge zin, omdat er geen taalkundige micro-analyse wordt uitgevoerd. De focus ligt niet op het ontmaskeren van machtsstructuren in afzonderlijke teksten, maar op het historisch reconstrueren van dominante discoursen en de frames waarin deze zich manifesteren.¹²²

4.5 Codeboek en omgang met hybride discoursen

Aan elke relevante passage werden één of meer discourslabels toegekend, op basis van een vooraf opgesteld codeboek. Dit codeboek functioneerde als leidraad, niet als exhaustieve lijst: labels die herhaaldelijk in het bronnenmateriaal terugkeerden maar niet in het codeboek stonden, werden aan de analyse toegevoegd.

De gehanteerde termen zijn:

Recreatief/drugsdiscours: drug, trip, hallucinogeen, illegaliteit, verslaving, politie/justitie, gevaar, risico, misbruik, controleverlies

Medisch-therapeutisch discours: therapie, geneeskunde, psychiatrie, depressie, angst, verslaving, behandeling, onderzoek, wetenschap, genezing, klinische toepassing

Religieus/spiritueel discours: Santo Daime, sacrament, heilig, sjamaan, ceremonie, ritueel, visioen, zingeving, spirituele ervaring, goddelijk/contact met het heilige

Exotiserend: Amazone als mysterieus/primitief, inheemse gemeenschappen als wild/barbaars/authentiek/spiritueel, ayahuasca als archaïsche wijsheid of exotisch curiosum.

Commercialisering: retraites, toerisme, betaling, markt, verkoop, wellness, coaching, persoonlijke ontwikkeling, commerciële aanbieders

¹²² Teun A. van Dijk, "Aims of critical discourse analysis," *Japanese Discourse 1* (1995): 17-8.

Na het coderen werd per periode nagegaan welke discoursen en frames het sterkst naar voren kwamen, welke secundair aanwezig waren en hoe zij zich tot elkaar verhielden. Dit gebeurde niet via een strikt kwantitatieve telling, maar via een kwalitatieve inschatting op basis van frequentie, nadruk, plaats in het artikel en analytisch belang.

Omdat de discoursen in het bronnenmateriaal vaak niet strikt van elkaar te scheiden zijn, werd meervoudige codering toegestaan: één artikel of passage kon meerdere labels krijgen. Wanneer dit het geval was, wordt gesproken van hybride discoursen, een begrip dat niet als methodologisch probleem wordt beschouwd, maar als betekenisvol, omdat het toont hoe verschillende interpretatiekaders naast elkaar kunnen bestaan of elkaar kunnen versterken.

4.6 Beperkingen van de methode

Deze methodologie kent enkele beperkingen. Sommige wetenschappers stellen kritische vragen bij wat ze de ‘Verdelpherisering’ van het historisch onderzoek noemen. Door een grotere toegankelijkheid is er angst voor een onzorgvuldig gebruik van de krant als historische bron.¹²³ Het corpus wordt dan ook mede bepaald door de mogelijkheden en beperkingen van Delpher en Nexis Uni. Digitalisering, OCR-fouten, spellingvarianten en de selectie van beschikbare kranten beïnvloeden welke bronnen vindbaar zijn. Door met meerdere zoektermen te werken werd geprobeerd deze beperking zoveel mogelijk op te vangen. Ook impliceert de keuze voor *Trouw* en *de Volkskrant* na 1995 een afbakening. Deze selectie maakt het corpus werkbaar en laat diepgaande analyse toe, maar betekent ook dat andere kranten en mediavormen buiten beschouwing blijven.

¹²³ Ros, recensie, 108.

5. Bronnenanalyse: verschuivingen in het discours

In de bronnenanalyse worden de krantenartikels besproken aan de hand van voorafgaand theoretisch kader en methodologie.

5.1 Jaren 1920: Eerste vermeldingen

5.1.1 Situering

In de eerste decennia van de twintigste eeuw ontstond er in Europa en de Verenigde Staten een belangstelling voor medicinale planten uit 'de nieuwe wereld.' De *Mulford Biological Exploration of the Amazon Basin* in 1921 vormde hiervan een vroeg voorbeeld. Deze expeditie, gefinancierd door het farmaceutische bedrijf H.K. Mulford Company, bracht verschillende plantenstalen mee naar de Verenigde Staten, waaronder de liaan *Banisteriopsis Caapi*, een belangrijk bestanddeel van ayahuasca.¹²⁴

De artikels in de Nederlandse pers in deze periode lijken zich te baseren op vroege rapporten uit de Amazone die rituelen met ayahuasca beschrijven. In 1923 publiceerde Noord-Amerikaanse botanist H. H. Rusby "The aboriginal uses of caapi" en later "The pharmacodynamics of caapi," waarin hij inheems gebruik in de Amazone beschrijft.¹²⁵ Ook naar een rapport van de Colombiaanse onderzoeker Zerda Bayon die in de Amazone verbleef van 1905-1906 wordt verwezen. Hij beschreef de effecten van ayahuasca als het kunnen opwekken van helderziendheid, waarbij hij de actieve alkaloïde in ayahuasca (die we nu kennen als harmine) *télépathine* noemde.¹²⁶

In de jaren 1920 zien we in verschillende landen een regulering ontstaan rond psychoactieve middelen. In Nederland werd de eerste opiumwet ingevoerd in 1919, mede onder internationale druk vanuit Noord-Amerika. Hierin werd het gebruik en de verspreiding van

¹²⁴ H. H. Rusby, "The Pharmacodynamics of Caapi," *Journal of the American Pharmaceutical Association* 13, nr. 2 (1924): 98–9, <https://doi.org/10.1002/jps.3080130203>.

¹²⁵ Rusby, "The Pharmacodynamics of Caapi," 98–9; H.H. Rusby, "The aboriginal uses of caapi, *Journal of the American Pharmaceutical Association* 13 (1923): 1123.

¹²⁶ Em. Perrot en Raymond-Hamet, "Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloïde: télépathine ou yagéine." *Bulletin des Sciences Pharmacologiques* 324, nr. 6 (1927): 1-2.

opiaten als morfine, opium en heroïne aan banden gelegd. Van hallucinogenen als LSD of DMT was toen echter nog geen sprake.¹²⁷ De substanties op de lijst mochten wel nog legaal gebruikt worden voor wetenschappelijke en medische doeleinden, waardoor middelen als morfine en cocaïne op dat moment in sommige gevallen legaal verkrijgbaar waren bij dokters en apothekers.¹²⁸

In het medialandschap werd na de Eerste Wereldoorlog de invloed van de verzuilde maatschappij op de pers in Nederland sterker, een fenomeen dat al was begonnen in de 19^{de} eeuw. De verschillende zuilen wilden de media inzetten voor hun eigen agenda: politieke, maatschappelijke en religieuze belangen.¹²⁹ Dit zien we ook weerspiegeld in de verschillende kranten op dit moment, zoals bijvoorbeeld bij het socialistische *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*.

5.1.2 Overzicht van bronnen

Voor de periode van 1920-1930 werden acht relevante artikels geïdentificeerd in de databank. Deze zijn sterk geconcentreerd in de jaren 1924 en 1925, met één bijkomende vermelding in 1927. Het beperkte aantal en de clustering in de tijd wijzen erop dat ayahuasca in deze periode slechts sporadisch opduikt in de Nederlandse pers.

Twee artikels zijn afkomstig uit '*De Indische Mercur: orgaan gewijd aan den uitvoerhandel*,' een tijdschrift dat werd uitgegeven in Nederlands-Indië tijdens de koloniale periode. Onder de rubriek 'Koloniaal instituut, Afdeling Handelsmuseum,' worden bibliografische overzichten gegeven van recent wetenschappelijk onderzoek naar onder meer alkaloïden. In de editie van 1924 wordt ayahuasca vermeld als "doodenliaan."¹³⁰ Ook in 1927 verschijnt ayahuasca in een bibliografielijst in hetzelfde tijdschrift onder de vermelding: Yagé,

¹²⁷ Adèle van der Plas, *Legal paper on ayahuasca*, 10.

¹²⁸ Blok, *De roes als metafoor*, 7-11.

¹²⁹ Huub Wijfjes en Jo Bardoel, *Journalistieke cultuur in Nederland* (Amsterdam: University Press, 2019), 15-6, <http://books.google.com/books?vid=ISBN9789053565285>

¹³⁰ "Litteratuur, Aetherische Oliën en Alkaloïden," *De Indische mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer*, 28.3.1924.

Ayahuasca, Caapi et leur alcaloïde: télépathine ou yagéine.¹³¹ De verschillende benamingen voor ayahuasca wijzen op de verscheidenheid aan bereidingen en observaties die naar boven kwamen in westerse publicaties die werden overgenomen door de pers. Deze vermeldingen situeren ayahuasca binnen een wetenschappelijk kader, met de nadruk op chemische bestanddelen of alkaloiden.

Zes artikels verschijnen in 1924 en 1925 in rubrieken als ‘vanalleswat’ en ‘allerlei,’ doorgaans meer naar de laatste pagina’s van de kranten toe. Deze rubrieken bevatten vaak humoristische berichten en opmerkelijke nieuwsfeiten. Ze berichten over ‘Caapi’ als een plant uit Zuid-Amerika die ‘heldenmoed’ veroorzaakt. De titels, ‘Heldenmoed per liter,’ Le Héros malgré lui,’ (wat je zou kunnen vertalen als ‘de aarzelende held’), ‘Moed-Poeder,’ ‘Dutch Courage’ en ‘Caapi, vidi, vici,’ wijzen op een speelse en humoristische benadering.¹³²

Eén artikel van die zes, ‘Nieuwe geneeskrachtige planten uit Zuid-Amerika,’ onderscheidt zich door een meer zakelijke toon en situeert ayahuasca opnieuw binnen een medisch-wetenschappelijk perspectief.¹³³ In een laatste artikel verschijnt ayahuasca in een fictieve context, namelijk een detective-verhaal, genaamd “n onbekende macht.” Het verhaal gaat over een detective die een ‘wonderdokter’ probeert te vatten. Deze dokter vraagt veel geld aan zijn rijke klanten om hen te genezen. Uiteindelijk blijven ze na een paar sessies “geestelijk verslapt” en ziek achter en heeft hij al hun geld ontfutseld. De dokter blijkt peyote te gebruiken, maar ayahuasca wordt beschreven in dezelfde sfeer van bedwelming en misleiding.¹³⁴

5.1.3 Discours

De eerste vermeldingen van ayahuasca in de Nederlandse pers worden gekenmerkt door een hybride en nog weinig gestabiliseerd discours. Het meest voorkomende frame is ayahuasca

¹³¹ “Litteratuur, Aetherische Oliën en Alkaloiden,” *De Indische mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer*, 10.8.1927.

¹³² Zie Bijlage 1

¹³³ “Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika.” *Algemeen Handelsblad*, 25.8.1925.

¹³⁴ “N onbekende macht, Detective-verhaal,” *Tilburgsche Courant*, 18.06.1926.

als middel om ‘moed’ op te wekken. Enerzijds kunnen we caapi dus plaatsen in een vroeg medisch-wetenschappelijk kader, anderzijds wordt het in sommige gevallen geframed als een potentieel gevaarlijke of bedwelmende substantie.

Vroeg medisch-wetenschappelijk discours

Het dominante discours in de artikels is het gebruik van ayahuasca om ‘moed in te drinken voor het gevecht.’ Dit is nog geen volwaardig medisch-therapeutisch discours in de hedendaagse betekenis van Van der Braak, maar we kunnen het zien als een vroeg medisch-wetenschappelijk discours.

Bij de beschrijving van rituelen in de Amazone wordt gesproken van *‘het elixir van den moed.’*¹³⁵ *“Het werkt moedgevend en verleent kracht in gevaren en pijnen.”*¹³⁶ Ook bij meer gedetailleerde beschrijvingen van inheemse rituelen komt moed indrinken naar boven: *“Na enkele minuten echter komt er een geweldige reactie; de man wordt rood in het gelaat; hij kent geen vrees of voorzichtigheid meer, is sterk actief, wil met iedereen vechten en ziet geen gevaar. Aldoor rent hij en loopt hij rond, zoekend naar iemand, met wien hij kan vechten.”*¹³⁷ De drank wordt hier begrepen als een stof met een effect op lichaam en gedrag van de persoon die het inneemt.

Opmerkelijk is dat dit effect al snel geprojecteerd wordt op een westerse context, waarin het wordt gezien als iets met eventueel medisch potentieel. In ‘Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika,’ staat expliciet: *“... en onder anderen twee geneeskrachtige kruiden meegebracht die misschien voor de medische praktijk nuttig kunnen blijken.”*¹³⁸ Ook in de meer humoristische artikels komt dit eventuele potentieel naar boven. In ‘Caapi, vidi, vici’ bijvoorbeeld, wordt ayahuasca *“alcoholvrij spraakwater”* genoemd, dat een alternatief zou kunnen bieden voor alcohol. Het artikel komt er naar aanleiding van het plan van de overheid om een drankverbod te installeren in Nederlands-Indië: *“Doch nu de*

¹³⁵ “Heldenmoed per liter,” *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 26.9.1924.

¹³⁶ “Moed-Poeder,” *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 7.5.1925.

¹³⁷ “Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika,” *Algemeen Handelsblad*, 25.8.1925.

¹³⁸ “Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika,” *Algemeen Handelsblad*, 25.8.1925.

afschaffing en weldra waarschijnlijk ook het drankverbod ons nadert, zou daarmee de moed geheel uit ons leven gaan.” Caapi biedt hiervoor een oplossing: *“Wie in een bepaald geval moed, zelfvertrouwen, welbespraaktheid enz. nodig heeft, gaat voortaan, voordat hij zijn meisje gaat vragen, voordat hij met zijn schoonmoeder iets gaat uitmaken, (...) even bij een drogist aan, neemt een slok Caapi, en hij is eenvoudig een ander man.”*¹³⁹ Hier gaat het niet expliciet over medisch potentieel, maar wel over het verkrijgen van de positieve effecten van alcohol, nu dit laatste zou verboden worden.

Naast het motief van moed verschijnt ook het idee van helderziendheid en telepathie, zoals we zagen in de bibliografische vermelding.¹⁴⁰ De alkaloïde die hiermee geassocieerd wordt, noemt men *télépathine*, gebaseerd op beschrijvingen van Zerda Bayon uit de Amazone.¹⁴¹ In een ander artikel wordt Ayahuasca beschreven als een middel dat dromen, visioenen en kennis op afstand mogelijk maakt.¹⁴² Dit idee vormt een voorloper op een frame dat dominant wordt in de jaren 1930-1950.

Commercialisering als transversale dynamiek

Verschillende passages sturen aan op een fantasie om caapi te commercialiseren en te verhandelen in het Westen. Dit bouwt voort op het medisch-therapeutisch discours, waarin ayahuasca wordt voorgesteld als een substantie met een nuttig effect, zoals het opwekken van moed.

Deze commercialisering zien we in passages zoals: *“Caapi groeit in overvloedige hoeveelheden. De produktiekosten zijn uiterst gering. Niets belet een ondernemende firma fleschjes met heldenmoed gevuld tegen een matigen prijs op de wereldmarkt te brengen.”*¹⁴³ Ayahuasca wordt beschreven als een potentieel massaproduct, waarbij de nadruk ligt op

¹³⁹ “Caapi, vidi, vici,” *Het Centrum*, 22.5.1925.

¹⁴⁰ “Litteratuur, Aetherische Oliën en Alkaloïden,” *De Indische mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer*, 10.8.1927.

¹⁴¹ “Litteratuur, Aetherische Oliën en Alkaloïden,” *De Indische mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer*, 10.8.1927.

¹⁴² “N onbekende macht, Detective-verhaal,” *Tilburgsche courant*, 18.6.1926; “Litteratuur, Aetherische Oliën en Alkaloïden,” *De Indische mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer*, 28.3.1924.

¹⁴³ “Heldenmoed per liter,” *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 26.9.1924.

productie, distributie en consumptie. Gelijkaardige passages vinden we nog in twee andere artikels.¹⁴⁴

Het satirische karakter van de artikels, die bijvoorbeeld verschijnen in *Het Volk*, een socialistisch dagblad, nuanceert deze commercialiseringsfantasieën gedeeltelijk. De passages functioneren immers ook als kritiek op kapitalistische logica's en massaconsumptie. Toch blijft de onderliggende verbeelding van ayahuasca als verhandelbaar goed aanwezig, wat aantoont dat de fantasie van commercialisering reeds vroeg circuleert in het publieke discours.

Recreatieve drugsdiscours

Naast het medisch-therapeutisch discours is er in deze periode ook sprake van een vroege vorm van wat Van der Braak het recreatieve drugsdiscours noemt. Hoewel het potentieel van ayahuasca wordt erkend, wordt het ook al vergeleken met andere drugs als cocaïne, morfine, marihuana en alcohol, en dan specifiek de negatieve effecten van deze substanties.¹⁴⁵ Dit zou kunnen wijzen op het idee dat het medische potentieel eventueel zou kunnen overslaan in verlies van controle, overmoed en verslaving.

In één artikel wordt het bijvoorbeeld gelinkt aan militaire ongehoorzaamheid: *"Het effect is overdonderend. Geeft men er een soldaat van te drinken, dan wil hij zijn tent niet meer uit en zegt stik tegen zijn luitenant."*¹⁴⁶

Ook in de humoristische artikels uit bijvoorbeeld *Het Volk* wordt ayahuasca geframed als een mogelijke bedreiging: *"De Volkenbond, die toch al reeds tot aan den hals in het werk zit, zal zich wellicht spoedig moeten bezighouden met het beramen van maatregelen tegen een nieuwe bedreiging van de wereldvrede."*¹⁴⁷ Een ander artikel stelt: *"Heldenmoed als goedkoop massa-artikel zou onberekenbare quantiteiten nieuwe eerezucht en heerschlust*

¹⁴⁴ "Le Héros malgré lui," *Het Nieuws van de Dag voor Nederlandsch-Indië*, 1.11.1924; "Dutch courage," *De Telegraaf*, 24.9.1924.

¹⁴⁵ "De zesdaagsche: n onbekende macht," *Tilburgsche Courant*, 18.06.1926.

¹⁴⁶ "Dutch courage," *De Telegraaf*, 24.9.1924.

¹⁴⁷ "Heldenmoed per liter," *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 26.9.1924.

ontketenen. Iersche quaesties, "Deutschland über alles" roode Internationales en wat er verder bij hoort."¹⁴⁸ Hoewel deze passages duidelijk ironisch zijn, introduceren ze wel een narratief waarin de verspreiding van ayahuasca gekoppeld wordt aan gevaar en instabiliteit. Daarnaast draagt ook het detectiveverhaal 'n onbekende macht' bij aan deze framing. Hier worden psychoactieve middelen geassocieerd met manipulatie en misbruik, waarbij een 'wonderdokter' zijn patiënten bedwelmt om hen financieel uit te buiten.¹⁴⁹

Hoewel deze problematisering vaak verpakt zit in humor, satire of fictie, kan ze worden geïnterpreteerd als een vroege discursieve voorloper van de latere criminalisering. De artikels creëren immers een kader waarin ayahuasca niet alleen als nuttig of interessant, maar ook als bedreigend en ongecontroleerd kan worden begrepen.

Exotisering als transversale dynamiek

De beschrijvingen van het inheemse gebruik in de Amazone die overgenomen wordt uit vroege rapporten, getuigen van exotiserende beeldvorming. Inheemse gebruikers die ayahuasca drinken, worden voorgesteld als irrationeel, gewelddadig of primitief, bijvoorbeeld in passages waarin ze wild dansen, of "*stamgenooten hem met muziekbegeleiding tot bloedens toe geeselen*."¹⁵⁰

Exotisering versterkt in deze periode het medisch-wetenschappelijke discours door ayahuasca voor te stellen als een vreemd en potentieel krachtig middel dat onderzocht en begrepen moet worden. Tegelijk maakt deze exotische framing het mogelijk om de drank te herdenken binnen westerse contexten, bijvoorbeeld als commercieel product of alternatief voor alcohol, waarbij de oorspronkelijke culturele betekenis wordt losgekoppeld.

Ook binnen het recreatieve drugsdiscours speelt exotisering een rol. Door ayahuasca te situeren in een 'vreemde' en oncontroleerbare context, wordt het makkelijker om de effecten ervan te framen als gevaarlijk, overdreven of bedreigend. De humoristische artikels

¹⁴⁸ "Le Héros malgré lui," *Het Nieuws van de Dag voor Nederlandsch-Indië*, 1.11.1924.

¹⁴⁹ "De zesdaagsche: n onbekende macht," *Tilburgsche Courant*, 18.06.1926.

¹⁵⁰ "Dutch courage," *De Telegraaf*, 24.9.1924.; "Heldenmoed per liter," *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 26.9.1924.

maken hier expliciet gebruik van: de exotische oorsprong van ayahuasca wordt ingezet om overdreven scenario's te schetsen zoals bijvoorbeeld wereldwijde ontregeling.¹⁵¹

Exotisering draagt op die manier bij aan een dubbele beweging van fascinatie en distantie. Ayahuasca wordt tegelijk aantrekkelijk gemaakt als curiosum dat eventueel nuttig zou kunnen zijn voor het westen, maar tegelijkertijd wordt het afgezonderd als iets dat niet volledig past binnen de westerse rationaliteit. Deze spanning vormt een voorbode voor de discursieve verschuivingen in latere periodes.

5.1.4 Identiteiten, locaties en *substance images*

Het medisch wetenschappelijk discours en de exotiserende dynamiek worden verder geconcretiseerd via wat Manning omschrijft als 'symbolic frameworks.' In de eerste plaats wordt ayahuasca verbonden met de Amazone als locatie, die in de artikels wordt voorgesteld als een afgelegen en weinig begrepen ruimte. Deze geografische situering draagt bij aan het beeld van de drank als vreemd en buiten de westerse wereld staand fenomeen.¹⁵²

Daarnaast spelen identiteiten een centrale rol. De gebruikers van ayahuasca zijn inheemse gemeenschappen en worden zoals hierboven besproken exotiserend voorgesteld als 'anders' dan mensen uit het westen. Tegelijkertijd verschijnen er impliciet ook andere actoren, zoals Europese onderzoekers en wetenschappers, die de rol opnemen van observator en vertaler van deze praktijken naar een westers publiek. Volgens 'Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z-Amerika' was onderzoeker Von Humboldt de eerste die de plant en haar gebruik door inheemse gemeenschappen in Colombia beschreef. Daarna deden twee Duitse onderzoekers, Weiss en Schmidt, uitgebreider onderzoek over het gebruik. Deze Duitse onderzoekers lichtten op hun beurt H.H. Rusby in over het bestaan van de plant, die hem dan is gaan opzoeken in de Amazone.¹⁵³ Deze ketting van kennisoverdracht door westerse onderzoekers, geven voor een lezerspubliek de indruk dat ayahuasca 'de moeite waard' is

¹⁵¹ "Le Héros malgré lui," *Het Nieuws van de Dag voor Nederlandsch-Indië*, 1.11.1924; "Heldenmoed per liter," *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 26.9.1924.

¹⁵² "Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika," *Algemeen Handelsblad*, 25.8.1925.

¹⁵³ "Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika," *Algemeen Handelsblad*, 25.8.1925.

om te onderzoeken en te inventariseren. Ze geven de informatie die errond circuleert legitimiteit voor een westers publiek.

Ook verschijnen de eerste contouren van een nieuwe gebruikersgroep, namelijk de potentiële westerse consumenten. Wanneer caapi wordt voorgesteld als “alcoholvrij spraakwater” of als iets dat men bij de drogist zou kunnen kopen, wordt de drank losgemaakt van haar Amazonecontext en verplaatst naar een westerse consumptieomgeving. Daarmee ontstaat al vroeg een nieuw gebruikersbeeld.

De *substance image* van ayahuasca is in deze periode nog instabiel. Enerzijds verschijnt caapi als plant of drank uit de Amazone; anderzijds wordt ze in de humoristische artikels voorgesteld als elixir of zelfs als verpakkbaar in een flesje. Die verschuiving is betekenisvol: ayahuasca wordt voorgesteld als consumeerbaar product, waardoor het vergeleken kan worden met alcohol of geneesmiddelen, en wordt zo beter invoegbaar in westerse consumptie- en handelslogica's.

5.1.5 Deelconclusie

In de jaren 1920 verschijnt ayahuasca/caapi in de Nederlandse pers als een nog weinig gestabiliseerd object. De drank wordt enerzijds opgenomen in een vroeg medisch-wetenschappelijk kader, anderzijds wordt ze via humor, satire en fictie al voorgesteld als potentieel gevaarlijk. Exotisering maakt deze discoursen mee mogelijk. Caapi wordt aantrekkelijk als vreemd en krachtig middel uit de Amazone, maar tegelijk op afstand geplaatst als iets dat niet volledig binnen westerse rationaliteit past. De vroege commercialiseringsfantasieën tonen bovendien dat caapi al in deze periode denkbaar wordt als consumeerbaar product, al blijft dat vooral verpakt in ironie en speculatie.

5.1.6 Verklaringen van het discours

Het dominante discours rond ayahuasca in de periode 1920-1930 kan in eerste instantie worden verklaard door de overname van koloniale en wetenschappelijke kennisproductie door de pers. De beschrijvingen van caapi als een middel dat 'moed' opwekt, zijn overgenomen van expedities uit de 19de eeuw van 'ontdekkingsreizigers' zoals Alexander Von Humboldt.¹⁵⁴ Het plotse opduiken in de Nederlandse pers in 1924 kunnen we waarschijnlijk koppelen aan de internationale wetenschappelijke belangstelling na de publicaties van H.H. Rusby in 1923 en 1924.¹⁵⁵

De exotisering die we terugzien kunnen we plaatsen binnen de bredere koloniale context van bioprospectie en kennisextractie. Zoals Todorov beschrijft, werd de 'Nieuwe Wereld' in het Europese denken vaak voorgesteld als een ruimte zonder geschiedenis of cultuur. Dit zorgt voor het idee van 'ontdekking' van gebieden en planten, wat suggereert dat ze voor de westerse erkenning gewoonweg niet bestonden.¹⁵⁶ Ook ayahuasca verschijnt in de kranten als iets dat 'ontdekt' wordt door Europese of Noord-Amerikaanse onderzoekers, waarbij bestaande inheemse kennis en praktijken worden gemarginaliseerd.

Boumediene legt in zijn *La Colonisation du Savoir* uit hoe een kolonisatie van kennis tot stand komt. Vanaf 1492 'koloniseren' Europese machten kennis over planten, bijvoorbeeld uit Zuid-Amerika, door ze te ontdoen van hun inheemse context. De planten worden gherdefiniëerd binnen Europese wetenschappelijke kaders en zo gerationaliseerd, gelegitimeerd en verwetenschappelijkt. Doel was vaak het nut in kaart te brengen voor de westerse geneeskunde en farmaceutische industrie.¹⁵⁷

Hierdoor ontstaat een rationaliserend denkpatroon, waarin er over ayahuasca wordt gespeculeerd als potentieel nuttig voor de westerse samenleving. Dit verklaart waarom kranten al vroeg berichten over medische toepassingen of commerciële exploitatie. De

¹⁵⁴ "Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika," *Algemeen Handelsblad*, 25.8.1925.

¹⁵⁵ Rusby, "The pharmacodynamics of caapi," 98-9; Rusby, "The aboriginal uses of caapi," 1123.

¹⁵⁶ Tzvetan Todorov, *The conquest of America, the question of the other*, vert. Richard Howard (New York: Harper & Row, 1984), 15-33.

¹⁵⁷ Samir Boumediene, *La colonisation du savoir: Une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (1492-1750)* (Vaux-en-Velin, France: Les Editions des mondes à faire, 2026), 1-5.

fantasie van flesjes 'heldenmoed' bij de drogist wijst niet zozeer op een reëel economisch project, maar op een discursieve verschuiving waarin ayahuasca denkbaar wordt als consumptiegoed.

In de artikels zien we ook specifiek de exositering van de inheemse bevolking, beschreven in de rituelen. Ze worden expliciet in contrast gezet tegenover westerse mensen. We zien binaire tegenstellingen als beschaafd/barbaars, ontwikkeld/onderontwikkeld, rationeel/exotisch en primitief/wild.¹⁵⁸ Dit sluit aan bij wat Said in *Orientalism* analyseert als een koloniale representatie waarbij niet-westerse samenlevingen via binaire tegenstellingen tegenover een superieur geacht Westen worden geplaatst. Op die manier wordt een hiërarchisch onderscheid tussen het westerse zelf en de niet-westerse 'ander' gemaakt.¹⁵⁹

Ten slotte speelt ook de mediawerking van kranten een belangrijke rol in de vormgeving van het discours. Veel artikels verschijnen in humoristische rubrieken of nemen de vorm aan van satire en fictie. Deze genres maken het mogelijk om tegelijkertijd fascinatie en morele afstand te creëren. Door ayahuasca te kaderen als curiosum, grap of overdreven toekomstscenario kunnen kranten speculeren over gevaar en potentieel zonder reëel te worden. De waarschuwingen die in deze artikels vervat zitten, functioneren daardoor als vroege, impliciete vorm van problematisering, die vooruitwijst naar latere vormen van criminalisering, maar in deze periode nog is verpakt in ironie en verbeelding.

¹⁵⁸ Christine L. Holman, "Spirituality for sale. An analysis of ayahuasca tourism" (PhD diss., Arizona State University, 2010): 46-47.

¹⁵⁹ Said, *Orientalism*, 2-15.

5.2 Jaren 1930-1950: Helderziendheid en sensationele berichtgeving

5.2.1 Situering

In de periode van de jaren 1930 tot 1950 groeide de wetenschappelijke belangstelling voor psychedelica en psychoactieve planten aanzienlijk. Zo synthetiseerde de Zwitserse chemicus Albert Hofmann in 1938 voor de eerste keer LSD. Vijf jaar later ervaarde hij per ongeluk de psychoactieve uitwerking. In de jaren 1955 nam de Noord-Amerikaanse amateurmycoloog R. Gordon Wasson een staal van psilocybinehoudende paddenstoelen in Mexico. Deze twee moleculen brachten in de medische wereld een revolutie teweeg in het groeiende wetenschappelijke onderzoek naar bewustzijn en mentale aandoeningen.¹⁶⁰

Binnen dit klimaat nam ook de interesse in ayahuasca toe. Verschillende wetenschappers synthetiseerden op uiteenlopende momenten alkaloiden uit ayahuasca: zo bleken harmine en yageïne later dezelfde stof te zijn.¹⁶¹ DMT werd in 1946 voor het eerst gesynthetiseerd, al werd het hallucinogene effect pas in 1956 in het Westen expliciet vastgesteld.¹⁶²

In Europa werd onderzoek gedaan naar het mogelijke therapeutische gebruik van deze compounds, vooral harmine, onder meer bij parkinsonpatiënten.¹⁶³

Naast deze medische interesse bestond er in wetenschappelijke kringen ook aandacht voor mogelijke risico's. Ayahuasca werd niet alleen voorgesteld als een veelbelovende psychoactieve plant, maar ook als een potentieel gevaarlijk narcoticum dat misbruikt zou kunnen worden.¹⁶⁴ Meer specifiek werd er in wetenschappelijke kringen gesproken van een drank die westerse mensen op het slechte pad kon brengen.¹⁶⁵ Deze ambivalentie vormt een belangrijke achtergrond voor de manier waarop kranten in deze periode over ayahuasca berichtten.

¹⁶⁰ Michael Pollan, *How to change your mind* (New York: Penguin Press, 2018), 9–10, <http://books.google.com/books?vid=ISBN9780525558941>.

¹⁶¹ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 9.

¹⁶² Steven A. Barker, "N,N-dimethyltryptamine (DMT), an endogenous hallucinogen: past, present, and future research to determine its role and function," *Frontiers in Neuroscience* 12 (2018): 2, <https://doi.org/10.3389/fnins.2018.00536>.

¹⁶³ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 11.

¹⁶⁴ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 12–3.

¹⁶⁵ De Lima en Da Cunha Marinho, "Reports by explorers and travelers," 3.

Na de Tweede Wereldoorlog won in Nederland, net als in veel andere westerse landen, het ideaal van journalistieke sociale verantwoordelijkheid aan belang. Journalistiek werd gezien als een publieke taak, waarbij kranten zouden moeten rapporteren over wat goed en nuttig was voor de samenleving. Bovendien werd journalistieke onafhankelijkheid belangrijker, waarbij journalisten niet te veel rekening mochten houden met wat het grote publiek wilde horen, wat populisme in de hand zou kunnen werken.¹⁶⁶

5.2.2 Overzicht van bronnen

Waar in de Nederlandse pers van de jaren 1920 voornamelijk de term *caapi* wordt gebruikt, verschijnt in de jaren 1930 en 1940 vaker de benaming *yagé*. Dit komt waarschijnlijk door het sterker wordende frame van helderziendheid in deze periode. De alkaloïde *télépathine*, werd ook *yagéine* genoemd, bijvoorbeeld in de publicatie uit 1927 die we in het vorige deel zagen: “Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloïde: télépathine ou yagéine.”¹⁶⁷ Evenwel kan de verschuiving begrepen worden tegen de achtergrond van de verschillende termen die voor ayahuasca en verwante bereidingen circuleerden, zowel regionaal bij inheemse gemeenschappen als doorheen de tijd in westerse publicaties en onderzoek.¹⁶⁸

Voor de jaren 1930 en 1940 zijn er zeven artikels in de database. Bijna allemaal alluderen ze ofwel op het idee dat ayahuasca, in deze periode *yagé*, helderziendheid of telepathische vermogens zou opwekken, ofwel op een soort angst voor een vreemde, nieuwe plant die potentieel gevaarlijk is. De titels zijn onder meer ‘Een plant die helderziend maakt, merkwaardig experiment van een geleerde,’ ‘Magische vergiften,’ ‘Griezelige wapens in mensenhand,’ ‘Helderziendheid in een drankje?’ en ‘Een wonderkruid.’¹⁶⁹

¹⁶⁶ Wijffjes en Bardoel, *Journalistieke cultuur in Nederland*, 16-17.

¹⁶⁷ “Litteratuur, Aetherische Oliën en Alkaloïden,” *De Indische mercur: rogaan gewijd aan den uitvoer*, 10.8.1927.

¹⁶⁸ Luis Eduardo Luna, “Indigenous and mestizo use of ayahuasca: an overview,” in *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, ed. Rafael Guimarães dos Santos (Kerala: Transworld Research Network, 2011), 3-4; De Lima en da Cunha Marino, “Reports by explorers and travellers,” 7-8.

¹⁶⁹ Zie bijlage 1

Een opvallende uitzondering op het gevaarframe is 'Een wonderkruid,' waarin een vaste columnist van de *Drentsche en Asser Courant* zijn weekbijdrage wijdt aan een beschrijving van ayahuasca. De column staat op de voorpagina en is heel eerbiedig en vol lof over ayahuasca, wat afwijkt van de meer sensationele artikels.

Voor de jaren 1950 bevat de databank enkel boekbesprekingen en vermeldingen van de roman *Yagé* van Theo Jacobs. In de roman gaan vier vrienden op zoek naar yagé om te vluchten van hun verleden. Het boek had niet zo'n succes toen het werd uitgegeven, maar werd terug populair in de jaren 1950.¹⁷⁰ In één bespreking staat dat de roman "*waardering heeft gevonden*."¹⁷¹ Volgens een andere auteur is het boek "*een verrassende plant in de dorre woestijn die het literaire landschap in Nederland is geworden*."¹⁷² Er verschijnen nog acht artikels waarin gezegd wordt dat 'Yagé' het populairste werk is van Theo Jacob van der Wal of waar verwezen wordt naar het boek.¹⁷³

5.2.3 Discours

De artikels uit deze periode tonen een voortzetting van de spanning tussen het medisch-wetenschappelijke discours en het gevaarlijke drugsdiscours. De exotiseringsdynamiek blijft echter doorwerken en wordt nog versterkt, terwijl commercialisering naar de achtergrond verdwijnt.

Medisch-wetenschappelijk discours: helderziendheid

In deze periode kunnen we spreken van een medisch-wetenschappelijk discours, maar dat discours is nauw verweven met een fascinatie voor het bovennatuurlijke. Waar caapi in de jaren 1920 vooral werd voorgesteld als een middel om moed op te wekken, verschijnt yagé in de jaren 1930 en 1940 vooral als een plant die helderziendheid of telepathische

¹⁷⁰ "Nieuws uit Heerenveen," *De Heerenveensche Koerier*, 14.7.1955.

¹⁷¹ "Boek," *Algemeen Handelsblad*, 4.12.1953.

¹⁷² "Boekenplank: verrassende plant in dorre woestijn," *De Volkskrant*, 8.9.1951.

¹⁷³ Zie bijlage 1

vermogens zou kunnen veroorzaken. Een artikel beschrijft bijvoorbeeld hoe “tijdens de geestverwarring, die na het gebruik van Yagé optreedt,” de patiënt in een toestand geraakt “waarin hij helderziende schijnt te zijn.”¹⁷⁴

Het concept van helderziendheid wekt zowel fascinatie als ongeloof op. Het wordt gezien als interessant en curieus, maar tegelijkertijd wordt er sceptisch mee omgegaan. Zo stelt een artikel: *“De reden bleek te zijn, dat er zeer merkwaardige zenuwreacties door worden veroorzaakt en dat men er volgens het geloof der Indianen, zelfs helderziend door wordt. Daarom wordt deze plant in geheel Zuid-Amerika als heilig beschouwd.”*¹⁷⁵

Deze spanning komt duidelijk terug in volgende vermelding: *“Ongetwijfeld is er bij alles, wat zich helderziend noemt, veel bedrog; de fabelachtige goocheltoeren worden hier uitgevoerd. Doch als ernstige geleerden met gevaar voor hun eigen gezondheid wetenschappelijke proeven nemen, verdient hun werk alle respect.”*¹⁷⁶ Langs de éne kant wordt het effect afgedaan als ‘goochelaarij’, langs de andere kant blijven de westerse onderzoekers gevrijwaard van dit oordeel. Ze zijn ‘ernstig’ en worden gerespecteerd.

Los van het ‘telepatisch vermogen,’ zien we expliciet wetenschappelijke interesse voor yagé. De vermelding dat er *“wel honderd werken over het yagé-kruid in zes verschillende talen verschenen zijn”*¹⁷⁷ suggereert dat yagé niet louter een sensationeel onderwerp is, maar een plant die internationale en wetenschappelijke aandacht heeft opgewekt.

Daarnaast verschijnen er verwijzingen naar experimenten bij bepaalde ‘ziektetoestanden,’ zoals slaapziekte. Na de inname van de alkaloïde harmine zouden patiënten zich *“erg prettig”* hebben gevoeld en *“een gevoel van vrij te zijn van allerlei beklemmingen”* hebben ervaren.¹⁷⁸ Hier verschuift de aandacht naar de bestanddelen in ayahuasca, die medisch inzetbaar zouden kunnen zijn.

¹⁷⁴ “Ayahuasca, Helderziendheid in een drankje?” *De Haagsche Post*, 30.11.1940.

¹⁷⁵ “Een plant die helderziend maakt, merkwaardig experiment van een geleerde,” *De Haagsche Courant*, 3.11.1931

¹⁷⁶ “Een plant die helderziend maakt, merkwaardig experiment van een geleerde,” *De Haagsche Courant*, 3.11.1931

¹⁷⁷ “Een plant die helderziend maakt, merkwaardig experiment van een geleerde,” *De Haagsche Courant*, 3.11.1931.

¹⁷⁸ “Ayahuasca, Helderziendheid in een drankje?” *De Haagsche Post*, 30.11.1940.

Gevaarlijke en recreatieve drugsdiscours

De fascinatie voor yagé kent in deze periode, naar analogie met de jaren 1920, ook een keerzijde. In verschillende artikels wordt gesproken over ‘gevaarlijke vergiften,’ ‘verslavingsvergiften,’ of ‘griezelige wapens in mensenhand.’ Zulke termen plaatsen yagé binnen een idee van risico, intoxicatie en gevaar.

Een duidelijke illustratie hiervan is de omschrijving van yagé als *“bedwelmend gif”* dat *“bepaalde psychische krachten op ongekende wijze”* zou versterken.¹⁷⁹ Ook wordt een experiment met harmine beschreven, waarbij hond na toediening verandert in een *“kwaadaardig monster”* dat naar alles hapt en naar de keel grijpt van denkbeeldige vijanden.¹⁸⁰

Toch is het drugsdiscours in deze periode niet eenduidig negatief. We kunnen zowel spreken van een gevaarlijk als een recreatief drugsdiscours. Yagé wordt ook vergeleken met alcohol, waarbij de effecten soms eerder positief of mild worden omschreven: *“Soms leek dat gevoel wel een beetje op een zwakke dronkenschap, alsof een glaasje geestrijk vocht te snel was genuttigd.”*¹⁸¹ Deze vergelijking maakt yagé herkenbaar voor een westers lezerspubliek en normaliseert het effect gedeeltelijk.

Ook zien we een vergelijking met andere vormen van recreatie. Zo staat in één artikel dat het nuttigen van yagé *“de hemelsche muziek, de visioenen van ongekende heerlijkheden, ons gewone verslavings-gif : de bioscoop, toch verre overtreffen. We verlangen zoo nu en dan naar een slokje Yagé!”*¹⁸² In dit artikel wordt yagé geplaatst binnen een breder cultureel kader van genot en ontspanning in een westerse context. Samengevat is het drugsdiscours in deze periode hybride. Yagé wordt geassocieerd met vergif, bedwelming en gevaar, maar tegelijk met roes, verlichting en ontsnapping.

¹⁷⁹ “Magische vergiften, griezelige wapens in menschenhand, de drank, die helderziend maakt,” *Nieuwe Venlosche courant*, 26.3.1938.

¹⁸⁰ “Een plant die helderziend maakt, merkwaardig experiment van een geleerde,” *De Haagsche Courant*, 3.11.1931.

¹⁸¹ “Ayahuasca, helderziendheid in een drankje?,” *De Haagsche Post*, 30.11.1940.

¹⁸² “Ayahuasca, helderziendheid in een drankje?,” *De Haagsche Post*, 30.11.1940.

Exotisering als transversale dynamiek

De meeste artikels beschrijven ayahuasca in de jaren 1930-1950 als iets mysterieus, gevaarlijks of magisch. Titels als ‘Een plant die helderziend maakt,’ ‘Magische vergiften’ en ‘Een wonderkruid’ tonen dit aan. Exotisering functioneert hier dus vooral via het idee van de Amazone als plaats van magische en buitengewone kennis. Dit versterkt de dubbele beweging die ook in de vorige periode aanwezig was: ayahuasca wordt aantrekkelijk gemaakt als wonderlijk en uitzonderlijk, maar tegelijk op afstand geplaatst als vreemd, gevaarlijk of moeilijk controleerbaar.

In de jaren 1950 komt deze dynamiek ook terug in de roman *Yagé*. “Zij zoeken de Paludja-vallei, een symbolische plaats, waar vergetelheid bestaat na het plukken en innemen van een exotisch gewas.”¹⁸³ De plant wordt daarmee niet alleen verbonden met exotische geografische afstand, maar ook met psychologische en existentiële afstand: yagé wordt een middel om de gewone werkelijkheid achter te laten. ‘Vergetelheid’ duidt op een soort escapisme naar een onbekende, magische wereld.

5.2.4 Identiteiten, locaties en *substance images*

Via Manning’s categorieën wordt duidelijk hoe de framing wordt opgebouwd. De centrale identiteiten in deze periode zijn in het verlengde van de jaren 1920 wetenschappers, artsen, patiënten, inheemse mensen en literaire personages. De rol van de wetenschappers en artsen wordt nu explicieter verbonden aan experiment en geneeskunde, wat een legitimatie mogelijk maakt.

Qua locaties bevinden we ons nog steeds in de Amazone. Het boek ‘yagé’ speelt zich af in een verre fictieve vallei, wat mee bijdraagt aan de exotisering en het mysterieuze karakter van de plant. Tegelijk verschijnt er in de pers een eerste vorm van verspreiding buiten de Amazone: “Het schijnt, dat sommige dezer vergiften reeds hun weg naar de V. St. van N.

¹⁸³ “Boekenplank: verassende plant in dorre woestijn,” *De Volkskrant*, 8.9.1951.

Amerika gevonden hebben."¹⁸⁴ Het feit dat er over 'vergiften' gesproken wordt, duidt evenwel op een gevaar en ziet de verspreiding als iets negatiefs of zorgwekkends.

Ook de *substance image* verschuift in deze periode. De artikels gaan over de drank en het ritueel éérijds, anderzijds ligt er een grote nadruk op de verschillende compounds die uit ayahuasca gesynthetiseerd worden door onderzoekers, zoals harmine en yageïne. Eén artikel verhaalt over experimenten op mensen en dieren met deze compound.¹⁸⁵ Hierin zien we een verdere verwetenschappelijking en rationalisering van de plant, waarin hij wordt gheredefinieerd als chemische stof. Daardoor wordt yagé vergelijkbaar met andere psychoactieve middelen en medicijnen.

5.2.5 Deelconclusie

In de jaren 1930-1950 wordt yagé vooral geframed als een mysterieuze maar wetenschappelijk interessante psychoactieve plant. In vergelijking met de jaren 1920 verschuift de nadruk van moed naar psychische en perceptuele effecten, zoals helderziendheid. Het medisch-wetenschappelijke discours staat daarbij centraal, maar wordt voortdurend doorkruist door exotisering en door een gevaarlijk én soms recreatief drugsdiscours. Deze hybriditeit maakt de berichtgeving ambivalent.

In de jaren 1950 verdwijnt dit sensationeel-wetenschappelijke frame grotendeels uit het corpus. Hier verschijnt ayahuasca als een exotisch literair symbool.

¹⁸⁴ "Magische Gifte. Rausch- und Betäubungsmittel der neuen welt," *Pharmaceutisch weekblad*, 25.1.1936.

¹⁸⁵ "Ayahuasca, helderziendheid in een drankje?," *De Haagsche Post*, 30.11.1940.

5.2.6 Verklaringen van het discours

De verschuivingen in het discours rond ayahuasca in de periode 1930-1950 kunnen in belangrijke mate worden verklaard door de toenemende wetenschappelijke legitimering van psychoactieve stoffen. Deze periode ligt in lijn met de jaren 1920, maar verschilt ervan in de zin dat caapi nu vooral wordt gezien als een stof die helderziend zou maken.

Deze helderziendheid komt naar boven uit het werk van Zerda Bayon, zoals eerder besproken, maar we kunnen ons afvragen waarom ze in de jaren 1930-1940 zo dominant aanwezig is in Nederlandse kranten. Een verklaring daarvoor is de verdere circulatie van wetenschappelijke artikels, waarin, in tegenstelling tot de vroegste vermeldingen, de nadruk steeds meer verschuift van de drank als geheel naar de afzonderlijke compounds: in die tijd yagéine of télépathine.¹⁸⁶ Deze verwetenschappelijking maakt ayahuasca beter vergelijkbaar met andere psychoactieve middelen, wat verklaart waarom het recreatieve drugsdiscours blijft doorwerken.

Een andere verklaring hiervoor kunnen we eventueel terugvinden in de opkomst van 'parapsychologie' in Nederland in de vroege 20ste eeuw. Vanaf de late 19de eeuw hielden enkele gerenommeerde academici zich bezig met experimenten rond telepathie en parapsychologie in Nederland.¹⁸⁷ In de jaren 1930 werden twee proffen die onderzoek deden naar parapsychologie aangenomen aan de Universiteiten van Leiden en Utrecht. De, al dan niet kleine, wetenschappelijke interesse in dit veld heeft er misschien voor gezorgd dat artikels over telepathie nieuwswaarde hadden.¹⁸⁸

Het exotiseringsdiscours sluit aan bij de vorige periode, maar verschilt ervan in de zin dat de Amazone nu sterker fungeert als een plaats van magische of verborgen kennis, tegelijk aantrekkelijk en gevaarlijk. Die dubbelzinnigheid heeft deels zijn wortels in de vroege Europese expedities, die een belangrijk aandeel hebben gehad in de mythevorming rond het Amazonegebied. Die expedities werden gedreven door de zoektocht naar mythische

¹⁸⁶ Perrot en Raymond-Hamet, "*Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloïde*," 1-22.

¹⁸⁷ Parapsychologie houdt zich bezig met de studie van het paranormale.

¹⁸⁸ Ingrid Kloosterman, "Psychical research and parapsychology interpreted," *History of the Human Sciences* 25, nr. 2 (2012): 2-5, <https://doi.org/10.1177/0952695111421580>.

plaatsen en rijkdom — waarvan El Dorado, 'de stad van goud,' het bekendste voorbeeld is.¹⁸⁹ Ze hebben bijgedragen aan een beeld van de Amazone als een onontgonnen schatkamer: vol potentieel, maar ook gevaarlijk en mysterieus, een wildernis die eerst getemd moest worden voor de rijkdom geclaimd kon worden¹⁹⁰ Die spanning tussen fascinatie en gevaar weerspiegelt zich in het corpus in de verhouding tussen het recreatieve drugsdiscours en het medisch-wetenschappelijke discours.

5.3 Jaren 1960 en 1970: DMT en de War on Drugs

5.3.1 Situering

De jaren 1960 werden gekenmerkt door de opkomst van verschillende counter-culture movements, waaronder de hippiebeweging. Het gebruik van psychedelica was een substantieel onderdeel van deze bewegingen, en werd gezien als een manier om je bewustzijn te verruimen en je te verzetten tegen de status quo. Druggebruik werd zo verbonden met kritiek op conformisme en traditionele gezagsstructuren.¹⁹¹

Een belangrijke rol in de popularisering van psychedelica werd gespeeld door de Beat Generation. Schrijvers als Allen Ginsberg, William S. Burroughs en Jack Kerouac experimenteerden met en schreven over middelen als LSD, mescaline en ayahuasca en verzetten zich tegen de conformistische waarden van het naoorlogse Noord-Amerika.¹⁹² Twee leden, Allen Ginsberg en William Burroughs, publiceerden in 1963 *The Yage Letters*, een boek over hun zoektocht naar yagé in de Amazone. Dit boek gaf ayahuasca een plaats binnen de bredere tegenculturele beweging rond psychedelica.¹⁹³

¹⁸⁹ Cuví, Mombiola en Ardaya, "Peoples of the Amazon," 11–2.

¹⁹⁰ Ruiz, "Civilized people in uncivilized places," 89–90.

¹⁹¹ Pollan, *How to change your mind*, 142.

¹⁹² Jamie Russell, *The Beat Generation* (Harpender: Pocket Essentials, 2002), 1–2, <http://books.google.com/books?vid=ISBN9781842439241>.

¹⁹³ William S. Burroughs en Allen Ginsberg, *The Yage Letters* (San Francisco: City Lights, 1963).

Ook psycholoog Timothy Leary groeide in deze periode uit tot een iconische figuur binnen de psychedelische tegencultuur. Met zijn bekende slogan “Turn on, tune in, drop out,” moedigde hij jongeren aan om psychedelica te gebruiken als middel voor persoonlijke bevrijding en maatschappelijk verzet.¹⁹⁴

De hippiebeweging, die haar oorsprong vond aan de westkust van de Verenigde Staten, verspreidde zich ook naar West-Europa. In Nederland werd vooral Amsterdam een belangrijke plek. In de jaren 1970 vonden in het Vondelpark bijvoorbeeld wekelijkse ‘love-ins’ plaats, waar hippies samenkwamen en onder andere psychedelica gebruikten.¹⁹⁵

Vanaf het einde van de jaren 1960 veranderde echter de publieke en politieke houding tegenover psychedelica. In de Verenigde Staten kregen incidenten met vooral LSD veel media-aandacht, waaronder verhalen over psychoses, zelfmoorden en gevaarlijk gedrag. Deze omslag werd politiek versterkt door president Richard Nixon, die begin jaren 1970 zijn War on Drugs afkondigde. Stoffen als LSD, psilocybine en DMT kwamen hierdoor in de illegaliteit terecht. Het wetenschappelijk onderzoek naar psychedelica, dat in de jaren 1950 en de vroege jaren 1960 nog levendig was, werd zo goed als stopgezet.¹⁹⁶

De criminalisering in de Verenigde Staten had ook invloed op het internationale toneel. In 1971 werd de *UN Convention on Psychotropic Substances* op poten gezet, gevolgd door de *Psychotropic Substances Act* in 1978. Lidstaten, waaronder Nederland, verbonden zich ertoe bepaalde stoffen te reguleren of te verbieden. Op die internationale lijsten kwamen onder meer LSD, mescaline en ook DMT terecht.¹⁹⁷

Nederland nam in de jaren 1970 echter een eigen positie in binnen dit internationale drugsbeleid. In 1976 werd er een onderscheid gemaakt tussen harddrugs en softdrugs, waarbij middelen als heroïne, cocaïne, LSD en DMT onder de eerste categorie vielen, terwijl cannabis onder softdrugs werd geplaatst. Deze opdeling zou het latere Nederlandse drugsbeleid sterk blijven bepalen. Hoewel Nederland dus minder repressief optrad dan de

¹⁹⁴ Blok, *De roes als metafoor*, 14.

¹⁹⁵ Sjaak den Boer, “Love in het Vondelpark,” *Het Parool*, 15.8.1967.

¹⁹⁶ Pollan, *How to change your mind*, 10–1.

¹⁹⁷ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 7–8.

Verenigde Staten, werd DMT juridisch wel opgenomen in de categorie van gevaarlijke middelen.¹⁹⁸

Tegelijk nam het gebruik van verschillende psychoactieve middelen in Nederland toe. Naast cannabis en psychedelica was er in de jaren 1970 ook sprake van een stijgend gebruik van alcohol, tranquilizers, amfetaminen en heroïne. Drugs werden daardoor een zichtbaarder maatschappelijk thema.¹⁹⁹

Ook het Nederlandse medialandschap veranderde in deze periode. Vanaf de jaren 1960 zette de ontzuiling zich steeds sterker door. Kranten waren nog steeds verbonden met bepaalde politieke of levensbeschouwelijke tradities, maar die banden werden minder vanzelfsprekend. Tegelijk professionaliseerde de journalistiek. Er groeide een sterker ideaal van objectiviteit, betrouwbaarheid en maatschappelijke verantwoordelijkheid. Daarnaast nam de concurrentie van televisie en andere media toe. Kranten moesten een breder publiek aanspreken en gingen meer aandacht besteden aan toegankelijke berichtgeving, beeld en human interest.²⁰⁰

5.3.2 Overzicht van bronnen

Voor de jaren 1960 zijn er slechts 6 artikels in de databank. Ze gaan zowel over de gevaren van drugs, de beat-generation als de opkomende hippie-beweging.²⁰¹

Eén artikel 'Geheimen van water en jungle' wordt gepubliceerd in *De katholieke illustratie zondags-lektuur voor katholieke Nederlanders*. Het gaat over westerse onderzoekers die op expeditie gaan naar Colombia om geneeskrachtige planten te zoeken voor de farmaceutische industrie. Ayahuasca is echter slechts een figurant in het verhaal.²⁰² Nog een laatste artikel gaat over het potentieel van ayahuasca om als chemisch oorlogswapen gebruikt te kunnen

¹⁹⁸ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 10–4.

¹⁹⁹ Blok, *De roes als metafoor*, 14–8.

²⁰⁰ Wijffjes en Bardoel, *Journalistieke cultuur in Nederland*, 26–8.

²⁰¹ D.H. Wester, "Beïnvloeding der hersenen door chemicaliën," *Het Vaderland*, 17.12.1960; Leon Stapper, "Burroughs laat in queer laatste rest menselijkheid varen," *de Volkskrant*, 21.3.1986; Jacques den Haan, "Hallucinaties met jongens," *Het Parool*, 22.12.1973; P.J.H. "Tegencultuur jongeren hoop voor totalitaire technocratische staat?," *Trouw*, 20.10.1971; Sjaak den Boer, "Love in het Vondelpark," *Het Parool*, 15.8.1967.

²⁰² Eric van der Steen, "Geheimen van water en jungle," *De katholieke illustratie: zondags lektuur voor het katholieke Nederlandsche volk*, 5.11.1966.

worden, in analogie met de proeven in het leger van de Verenigde Staten met LSD. Het artikel heet 'Vrolijke oorlog.'²⁰³ Deze twee laatste artikels zijn de enigen voor de jaren 1960 en 1970 die ayahuasca nog expliciet vermelden.

Het volume aan artikels wordt groter rond en na het doorgaan van de Psychotropic Substances Act in 1971, waarbij DMT gecriminaliseerd wordt. Opvallend is dat één artikel weer over de beat-generation gaat en één over hippies, maar het overgrote deel (12) vermeldt geen ayahuasca of yagé meer, maar DMT, het psychoactieve bestanddeel in ayahuasca.²⁰⁴

Hoewel DMT in het bronnenmateriaal geregeld opduikt in lijsten van gevaarlijke middelen, suggereren sommige artikels dat het feitelijke gebruik in Nederland beperkt bleef. Twee artikels geven aan dat DMT onder alle drugsopties eigenlijk vrij weinig voorkomend was in Nederland. Een artikel in *Het vrije volk, een democratisch-socialistisch dagblad*, rapporteert over een verslag van de hoeveelheden drugs die dat jaar in omloop zijn. Ze vermelden dat DMT zelfs niet in het verslag voorkomt, terwijl LSD en STP de grootste zijn bij de harddrugs.²⁰⁵ Ook in een recensie van een boek over drugs staat: "*de schrijvers besteden te veel aandacht aan drugs die niet zo veel in Nederland voorkomen, zoals psilocybine, DMT,*

...²⁰⁶

5.3.3 Discours

In de jaren 1960 en 1970 wordt ayahuasca nauwelijks nog als rituele drank besproken. In plaats daarvan verschuift de aandacht naar hallucinogene stof in ayahuasca, DMT, dat in de pers vrijwel volledig wordt opgenomen in het gevaarlijke drugsdiscours rond psychedelica.

²⁰³ "Vrolijke oorlog," *Twentsch dagblad Tubantia*, 19.9.1964.

²⁰⁴ Zie bijlage 1

²⁰⁵ ANP, "Omzet van hasj over '70 bedroeg 4900 kilo," *Het vrije volk: democratisch-socialistisch dagblad*, 20.01.1971.

²⁰⁶ P. Haima, "Nieuwe boeken: lezenswaardige informatie over drugs," *Nederlands Dagblad: gereformeerd gezinsblad*, 1.9.1977.

Recreatieve drugsdiscours

In de jaren 1970 treedt het gevaarlijke drugsdiscours duidelijk op de voorgrond, in lijn met de War on Drugs die vanuit de Verenigde Staten naar Nederland overwaait. De berichtgeving focust vrijwel uitsluitend op DMT als een nieuwe en potentieel gevaarlijke hallucinogene stof. In het corpus verwijzen twaalf artikels expliciet naar DMT en plaatsen het in dezelfde categorie als LSD en mescaline.

Veelvoorkomend is dat DMT deel wordt van lange opsommingen van ‘gevaarlijke tripmiddelen,’ wat de perceptie versterkt dat het een risicovolle stof is binnen een bredere groep psychedelica. Een voorbeeld hiervan is volgende waarschuwing: *“Laat dat gedonder met die LSD, mescaline, peyote, psilocibine, morning glory, sunny expo, baby woodrose, STP, DMT en dergelijke ook achterwege. Afblijven.”*²⁰⁷

Ook het artikel ‘Gebruiker 3’ waarschuwt voor de gevaren van verschillende drugs, waaronder DMT. *“Tripmiddelen (...) DMT, enzovoort (...) gevaarlijk omdat ze een bad trip kunnen geven, flippen kunnen veroorzaken of langdurig psychische klachten kunnen opleveren.”*²⁰⁸ In ‘Voorkom uw hartinfarct’ wordt DMT zelfs geassocieerd met cardiovasculaire problemen.²⁰⁹ Nog een ander artikel vermeldt: *‘Bij het innemen van DMT loopt men groot gevaar’*²¹⁰

We vinden dit discours terug in bladen met verschillende ideologische overtuigingen, ook katholieke en socialistische dagbladen gaan erin mee. En ook in Suriname, een voormalige kolonie, sijpelt het door. In het artikel ‘Bijbels bekeken: de geest die verslaving heet,’ staat *“weet u dat vele jonge mensen in Suriname vandaag verslaafd zijn?”*²¹¹ Ook de *Amigoe di Curacao* kopt: *‘Drugs: maatschappelijk probleem, jeugd staat bloot aan misdaadssfeer.’*²¹² Dit zou kunnen wijzen op een gelijkaardig discours in de koloniale pers, maar hierover specifiek is meer onderzoek nodig.

²⁰⁷ Herma Vergouwe, “Drugs,” Het vrije volk: democratisch-socialistisch dagblad, 7.7.1971.

²⁰⁸ Richard Auwerda, “Gebruiker 3,” *De Telegraaf*, 21.03.1970.

²⁰⁹ J.G. Defares “Voorkom uw hartinfarct,” *De Telegraaf*, 2.5.1972.

²¹⁰ “Nieuwe taktiek harddrugsdealers,” *Limburgsch Dagblad*, 14.12.1974.

²¹¹ “Bijbels bekeken: de geest die verslaving heet,” *Vrije Stem: onafhankelijk weekblad voor Suriname*, 6.4.1974.

²¹² “Drugs: maatschappelijk probleem, Jeugd staat bloot aan misdaadssfeer,” *Amigoe di Curacao: weekblad voor de Curacaosche eilanden*, 26.06.1974.

Hoewel een minderheid van de artikels een gematigde toon kiest, zoals het *Algemeen Dagblad* in *'Niet elke drugs is verslavend,'* wordt DMT vrijwel altijd binnen een risico-discours gekaderd. Er zijn enkele artikels die pleiten voor de legalisering van softdrugs, waaronder het artikel *'Drugsteam botst met wet om hulp te kunnen bieden.'*²¹³ Zelfs in deze artikels echter wordt DMT vermeld als een drug die wel gevaarlijk is en niet gelegaliseerd zou moeten worden.

Het drugsdiscours is eveneens aanwezig in artikels over de hippie- en beatnikcultuur, waar de beweging wordt beschreven als activistisch, anti-kapitalistisch en anti-staatsgezag. Psychedelica, waaronder DMT, worden in deze context gepresenteerd als middelen die bijdragen aan sociale onrust en maatschappelijke rebellie, waardoor het een politieke en sociale lading krijgt.²¹⁴

Die framing wordt versterkt door artikels over politie-optredens en arrestaties. In één artikel staat bijvoorbeeld: *"Alleen al in Amsterdam arresteerde de politie 600 mensen voor het bezit van verboden middelen (in de jaren 1970)"*²¹⁵ Ook het artikel *'Love in het Vondelpark'* bericht over politie-optredens maar maakt tegelijk een onderscheid tussen Nederland en de Verenigde Staten. Waar er in Amsterdam bij de wekelijkse bijeenkomsten 'weinig' arrestaties worden gedaan, woedt de War on drugs in Noord-Amerika heviger volgens het artikel. *"Aan de westkust van de VS, het mekka der hippies, boeken hun collega's soms driehonderd procent meer aanhoudingen van pot- en LSD-consumenten."* De passage over de politie die *"met beide laarzen stevig in de oude samenleving"* het pad van de hippies kruist, *"vaker met de gummiknuppel dan met het wetboek in de hand"*, suggereert bovendien dat repressie zelf ook kritisch wordt bekeken.²¹⁶

Deze berichtgeving toont dat het gevaarlijke drugsdiscours in Nederland niet volledig samenvalt met het Amerikaanse repressieve model. DMT en andere psychedelica worden

²¹³ "Drugs bij ons in Holland," *Nieuwsblad van het Noorden*, 7.3.1970; "Drugsteam botst met wet om hulp te kunnen bieden," *Trouw*, 17.02.1971.

²¹⁴ Leon Stapper, "Burroughs laat in queer laatste rest menselijkheid varen," *de Volkskrant*, 21.3.1986; Jacques den Haan, "Hallucinaties met jongens," *Het Parool*, 22.12.1973.

²¹⁵ ANP, "Omzet van hasj over '70 bedroeg 4900 kilo."

²¹⁶ Den Boer, "Love in het Vondelpark."

wel degelijk verbonden met criminaliteit, jeugdproblematiek en sociale ontregeling, maar de pers laat tegelijk ruimte voor nuance en kritiek op hard politieoptreden. De beeldvorming is daardoor ambivalent: psychedelica worden geframed als onderdeel van een bedreigende tegencultuur, maar de repressieve reactie daarop verschijnt niet vanzelfsprekend als legitiem of proportioneel.

Medisch-wetenschappelijk discours

Hoewel het gevaarlijke drugsdiscours dominant is, verschijnen er in de jaren 1960 twee artikels die we in het medisch-wetenschappelijke discours kunnen plaatsen. Binnen een dominante context van gevaar blijft er toch een beetje aandacht voor de mogelijke wetenschappelijke toepassingen van hallucinogenen in de artikels ‘Geheimen van water en jungle’ en ‘Beïnvloeding der hersenen door chemicaliën.’

Dit laatste artikel gaat over het onderzoek naar de chemische bestanddelen van hallucinogene planten. Er wordt een overzicht gegeven van het wetenschappelijk onderzoek naar *‘natuurprodukten die ontspanning, opwekking, vervoering of verdoving’* brengen. Naar analogie met de jaren 1920 wordt er weer gesproken van ‘moed indrinken’ en een vergelijking gemaakt met alcohol. Er wordt hoop gekoesterd in de farmaceutische industrie. *“Het laat zich aanzien dat wij op dit gebied óók van de toekomst nog grote verwachtingen mogen koesteren.”*²¹⁷

Religieus discours

Voor het eerst verschijnt in deze periode een religieus-spiritueel discours, zij het aarzelend en slechts in twee artikels. In een artikel van het *Gereformeerd gezinsblad*, waar een interview wordt gedaan met twee ex-drugsverslaafden, worden hallucinogenen waaronder DMT omschreven als ‘religieus.’ Hierop wordt echter niet verder ingegaan. Wat opvalt is dat er geen expliciet gevaarlijk-drugsdiscours wordt gehanteerd. Dat dit in een protestants blad

²¹⁷ Wester, “Beïnvloeding der hersenen door chemicaliën.”

verschijnt, is betekenisvol. Het lijkt aannemelijk dat een christelijk blad psychedelica zou koppelen aan religie.²¹⁸ Op welke manier verschillende ideologische bladen ayahuasca en psychedelica framen, valt buiten de scope van deze thesis, maar zou een interessante piste zijn voor verder onderzoek.

In het artikel 'Tegencultuur jongeren: hoop voor totalitaire technocratische staat?' wordt sjamanisme gelinkt aan de hippie-beweging. De auteur bespreekt een nieuw boek van Roszak, 'The making of a counterculture:' *"In de undergroundbladen krioelt het van Zen, Soefisme, primitief sjamanisme, theosofie, Christus en andere profeten."*²¹⁹ Dit toont al een spiritueel eclectisme, wat later New Age zal worden en dat zichtbaarder zal worden in de komende periodes. De toon is echter sceptisch: spiritualiteit wordt voorgesteld als chaotisch, naïef of onderdeel van hippiecultuur.

Militair-technologisch discours

Waar in de artikels van de jaren '20-'40 ayahuasca vooral werd gezien als een drank om moed in te drinken en ten strijde te trekken, is dit in de artikels van de jaren 60-70 veel minder het geval. Hierop is een (extreme) uitzondering, het artikel "Vrolijke oorlog" wordt in 1964 gepubliceerd in het *Twentsch dagblad Tubantia* en gaat over het potentieel gebruik van middelen als ayahuasca als oorlogswapen. Het artikel zet aan: *"De Franse Kolonel Nardi heeft iets uitgedacht dat door 'Le Monde' de vrolijke oorlog wordt genoemd."* De kolonel kijkt naar de opties voor wat hij 'psychochemische oorlogsvoering' noemt: Het idee om de vijand te verzwakken door hem hallucinogene stoffen te laten inademen. Dit idee komt in navolging van de experimenten in het leger in de Verenigde Staten om de vijand oraal LSD toe te dienen. Maar de Franse kolonel ziet dit anders: *"Maar hoe moeten die middelen in een oorlog worden gebruikt? In de Verenigde Staten heeft men een groep jonge soldaten deze middelen via de mond toegediend, maar op het slagveld kunnen ze alleen maar via de ademhaling worden gebruikt. Ze zouden dan met een raket in de vijandelijke linies worden*

²¹⁸ "Vraaggesprek met twee ex-drugsverslaafden," *Gereformeerd Gezinsblad*, 17.01.1976.

²¹⁹ P.J.H. "Tegencultuur jongeren hoop voor totalitaire technocratische staat?," *Trouw*, 20.10.1971.

gebracht.”²²⁰ Dit is een fantasie die ayahuasca zou inzetten in oorlogsvoering en toont een discours dat niet door Van der Braaks model wordt gevat.

Commercialisering als transversale dynamiek

Het artikel ‘Geheimen van water en jungle’ biedt een inzicht in de economische dimensies van bioprospectie. *“Er worden enorme hoeveelheden geld aan besteed. (...) In Amerika wordt voor ongeveer een miljard gulden per jaar aan plantaardige geneesmiddelen omgezet.”* De expeditie wordt hierdoor niet enkel voorgesteld als wetenschappelijke onderneming, maar ook binnen een farmaceutische marktlogica waarin bioprospectie noodzakelijk is om rendabel te blijven: *“Het is alleen mogelijk zich zakelijk te handhaven (...) als de wetenschappelijke afdeling telkens met nieuwe geneesmiddelen komt die de produkten van gisteren en eergisteren verouderd maken.”*²²¹

In het artikel ‘Tegencultuur jongeren’ verschijnt commercialisering vanuit een andere hoek: niet wetenschap, maar spiritualiteit wordt gecommercialiseerd. *“De producenten van tarotkaarten beleven een gouden tijd.”*²²² Deze observatie maakt deel uit van een kritisch discours over de commercialisering van alternatieve religies, iets wat we in de volgende periodes sterker zullen zien worden.

5.3.4 Identiteiten, locaties en substance images

Via Manning wordt duidelijk dat de betekenisverschuiving in deze periode niet alleen voortkomt uit veranderende wetgeving, maar ook uit een wijziging in gebruikersidentiteiten, locaties en *substance image*. Ayahuasca verschijnt in de jaren 1960 en 1970 nauwelijks nog

²²⁰ “Vrolijke oorlog,” *Twentsch dagblad Tubantia*, 19.9.1964.

²²¹ Eric Van der Steen, “Geheimen van water en jungle,” *De Katholieke Illustratie: zondags lectuur voor het katholieke Nederlandsche volk*, 5.11.1966.

²²² P.J.H. “Tegencultuur jongeren hoop voor totalitaire technocratische staat?”

als rituele plantendrank uit de Amazone. In plaats daarvan verschuift de aandacht naar DMT, het psychoactieve bestanddeel.

De belangrijkste verandering ligt dus in de *substance image*. Waar ayahuasca in eerdere periodes vooral werd voorgesteld als drank, brouwsel of plant uit de Amazone, verschijnt DMT als geïsoleerde, chemische en sneller consumeerbare stof, die meestal wordt gerookt of gespoten. In 'Love-in in het Vondelpark' wordt DMT omschreven als "de businessman's trip", omdat het een korte en heftige trip zou opleveren. Die benaming is betekenisvol: DMT past beter binnen een westerse tijdslogica. De trip wordt voorgesteld als intens, efficiënt en tijdelijk, en daardoor vergelijkbaarder met andere moderne drugs.²²³

Daarmee veranderen ook de gebruikersidentiteiten. Voor de jaren 1960 zien we weer wetenschappers en onderzoekers, maar slechts in één artikel. Een belangrijke wijziging is dat er nu als consument hippies en mensen geassocieerd met counter-culture bij komen. In het artikel 'Love-in in het Vondelpark' wordt de typologie van de counterculture beschreven en in het belachelijke getrokken: *studenten en huisvrouwen, nieuw-linkers en kunstenaars en verder door een bonte stoet van heksen en tovenaars, heiligen en zieners, profeten en mystici, troubadours en wichelaars, zwervers en gekken.*"²²⁴

De Beat-generation wordt ambivalenter geframed. Zij worden zowel opgehemeld als briljante schrijvers bijvoorbeeld in een interview met Amsterdamse dichter Simon Vinkenoog, als voorgesteld als losgeslagen drugsmisbruikers in een slechte recensie.²²⁵ Nog opvallend is de focus op jongeren als druggebruikers ingebed in de tegencultuur. Door gebruikers te framen als losgeslagen hippies of naïeve jongeren wordt het gebruik van DMT gedelegeitmeerd.

Ook de locaties verschuiven. De Amazone blijft nog aanwezig als verwijzing naar de oorsprong van yagé of ayahuasca, maar vormt niet langer de belangrijkste gebruikscontext.

²²³ Sjaak den Boer, "Love in het Vondelpark."

²²⁴ Simon Vinkenoog, "De Beatniks, een ontmoeting," *Algemeen Handelsblad*, 28.11.1961; P.J.H. "Tegencultuur jongeren hoop voor totalitaire technocratische staat?"

²²⁵ 'Hallucinaties met jongens,' *Het Parool*, 22.12.1973.

De aandacht verplaatst zich naar westerse stedelijke contexten: Amsterdam, het Vondelpark, politie-optredens, jongerenmilieus...

5.3.5 Deelconclusie

Samengevat wordt ayahuasca in de jaren 1960 en 1970 grotendeels herleid tot DMT. Daardoor verschuift de betekenis van een rituele plantendrank naar een chemische, hallucinogene stof die wordt opgenomen in het bredere drugsdiscours rond LSD, mescaline en andere tripmiddelen. Het medisch-wetenschappelijke discours blijft slechts marginaal aanwezig, terwijl spirituele, commerciële en militaire betekenissen vooral opduiken als uitzonderingen of voorlopers van latere ontwikkelingen.

5.3.6 Verklaringen van het discours

Een eerste verklaringslaag kunnen we vinden in het zogenoemde spill-over effect, zoals beschreven door Gemma Blok. Historisch gezien beginnen veel psychoactieve middelen als legaal medicijn, al dan niet op voorschrift, om vervolgens 'over te lekken' naar andere contexten. Bijvoorbeeld naar gebruikers die niet per se de medische problematiek hebben waarvoor het medicijn is bedoeld. Van zodra een middel niet langer exclusief verbonden is aan ziekte, therapie of wetenschappelijke expertise, verandert ook de maatschappelijke perceptie ervan.²²⁶ Speed bijvoorbeeld was een legale drug in de wederopbouwjaren. In de jaren 1970 begonnen jongeren speed te injecteren en andere legale amfetaminen te gebruiken. Op dat moment werden amfetaminen verboden onder de opiumwet.²²⁷ Hetzelfde zien we bij LSD dat sinds 1943 werd gebruikt in de psychiatrie en dan in de jaren 1960 werd verboden door een spillover naar gebruik in een andere setting.²²⁸ Hoewel ayahuasca of DMT niet wijdgebruikt waren in de medische wereld, kunnen we hier evenwel spreken van een

²²⁶ Blok, *De roes als metafoor*, 12-3.

²²⁷ Blok, *De roes als metafoor*, 12.

²²⁸ Blok, *De roes als metafoor*, 14.

soort spillover-effect, waarbij een bestanddeel van ayahuasca buiten de medische sfeer gebruikt begint te worden.

Een tweede verklaringslaag kunnen we vinden in de internationale politieke en culturele context van de War on Drugs. Vanaf het einde van de jaren 1960 wordt het Amerikaanse drugsbeleid, dat psychedelica frameert als een bedreiging voor sociale orde en autoriteit, ook in Europa en Nederland invloedrijk. Deze framing wordt verspreid via wetgeving, internationale verdragen en representaties in de media.²²⁹

Zoals uiteengezet in het theoretisch kader (3.5) biedt Cohens moral-panictheorie een kader om te begrijpen hoe die framing in de pers wordt versterkt.²³⁰ De 'folk devils' zijn hier hippies, beatniks en jongeren die psychedelica gebruiken als onderdeel van een bredere tegencultuur. Hun gedrag wordt in de pers geconstrueerd als een bedreiging voor de sociale orde, niet zozeer omwille van concrete schade, maar omwille van wat het symboliseert: verzet tegen autoriteit en gevestigde waarden.

Er zijn verschillende studies die de criminalisering van LSD in de Verenigde Staten in verband brengen met moral-panic.²³¹ Voor Nederland geldt echter een nuance die in de bronnenanalyse naar voren komt: wetgeving rond psychedelica ging hier soms vooraf aan een uitgesproken mediapaniek in plaats van erop te volgen. Dit wijst op een meer *policy-driven dynamiek*, waarbij de Nederlandse pers het veranderende juridische kader eerder volgde en legitimeerde dan dat ze er zelf de aanzet toe gaf. Die vaststelling sluit aan bij een bredere observatie over het Nederlandse drugsbeleid: ook bij de invoering van het onderscheid tussen hard- en softdrugs in 1976 lijkt beleidslogica de toon te zetten, eerder dan mediadruk.

Een verklaring voor het artikel 'Vroolijke Oorlog' kunnen we vinden in een spill-over effect van de experimenten van de CIA met LSD. Nadat Albert Hoffman LSD had gesynthetiseerd in 1938, begon de CIA experimenten uit te voeren met LSD in 1953. Onder operatie MK-Ultra

²²⁹ Pollan, *How to change your mind*, 10–1.

²³⁰ Cohen, *Folk devils and moral panics*, 1–2.

²³¹ Erich Goode, "Moral panics and disproportionality: the case of LSD use in the sixties," *Deviant Behavior* 29, nr. 6 (2008): 533–42, <https://doi.org/10.1080/01639620701839377>.

bekeken ze het potentieel van de drug op 'mind control,' ondervragingen en psychologische oorlogsvoering. Op hetzelfde moment onderzocht de Army Chemical Corps LSD als 'incapacitating agent,' een middel om de vijand te verzwakken. Uiteindelijk bleek LSD te onvoorspelbaar voor gebruik in oorlogsvoering. Pas in de jaren 1970 werd publiekelijk bekend dat deze experimenten uitgevoerd waren, met publieke verontwaardiging tot gevolg. Het feit dat er interesse was naar LSD door de CIA was koren op de molen voor figuren als Timothy Leary en gaf het een soort legitimiteit.²³²

5.5 Jaren 1980: Terugkeer naar de Amazone

Na de sterke focus op DMT als gevaarlijke drug in de jaren 1960 en 1970, verschuift de aandacht in de jaren 1980 opnieuw naar Zuid-Amerika. Ayahuasca verschijnt nauwelijks als middel dat in Nederland wordt gebruikt, maar vooral als onderdeel van berichtgeving over de Amazone.

5.5.1 Situering

De jaren 1980 vormden een paradoxale periode als het gaat om psychedelica. Enerzijds werd de War on Drugs internationaal aangescherpt: de *Psychotropic substances Act* (1978) verbood psychedelica zoals LSD en zowel in Europa als in de Verenigde Staten werd het gebruik van hallucinogenen verder onderdrukt.²³³ Wetenschappelijk onderzoek kwam grotendeels tot stilstand, waardoor het medisch-therapeutische discours structureel uit beeld verdween. Tegelijk werden psychedelica in de publieke perceptie steeds sterker verbonden met recreatief misbruik.²³⁴

²³² Martin A. Lee en Bruce Shlain, *Acid dreams: the complete social history of LSD: the CIA, the sixties, and beyond* (New York: Grove Weidenfeld, 1992), 5–11, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-0-8021-9606-4>.

²³³ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 10-4.

²³⁴ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 53-4.

Anderzijds ontstond er vanaf het begin van de jaren 1980 een nieuwe belangstelling voor sjamanisme, zowel binnen academische kringen als binnen alternatieve religieuze bewegingen.²³⁵ Enkele invloedrijke publicaties speelden hierin een rol.

Het boek van etnobotanist Richard Evan Schultes en psychiater Albert Hoffman *Plants of the Gods* (1979) over hallucinogene planten had wereldwijd succes.²³⁶ Ook werd Schultes een activist op het gebied van de rechten van inheemse gemeenschappen en waarschuwde hij al vroeg over het belang van deze culturen en hun etnobotanische kennis voor het voortbestaan van het Amazonewoud.²³⁷

Het werk van antropoloog Michael Taussig was belangrijk voor de herinterpretatie van ayahuasca in een koloniale en historische context. In 1980 publiceerde hij *The Devil and Commodity Fetishism in South-America* en later *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Hierin beschreef hij zijn these over de link tussen ayahuasca en rubberexploitatie. Volgens hem ontstonden inheemse praktijken met ayahuasca als een reactie op de gruweldaden van koloniale tegenover rubbertappers in de Amazone. De genezing en ceremonies boden een manier om collectieve trauma's van veroveringen en terreur te verwerken.²³⁸

In datzelfde jaar publiceerde Michael Harner *The Way of the Shaman*, een boek dat zou bijdragen aan de popularisering van neo-sjamanisme binnen alternatieve religieuze en spirituele milieus. Deze belangstelling zou later belangrijk worden voor de opkomst van het entheogene sjamanisme.²³⁹

In deze periode groeide ook de aandacht voor de juridische en politieke dimensies van inheemse plantenkennis. Een opvallend voorbeeld is de poging van de Amerikaan Loren

²³⁵ Jane Monnig Atkinson, 'Shamanisms today,' *Annual Review of Anthropology* 21, nr.21 (1992): 307, <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>.

²³⁶ Richard Evans Schultes, Albert Hofmann en Christian Rätsch, *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers* (Vermont: Inner Traditions, 2001), <http://books.google.com/books?vid=ISBN9781506052205>.

²³⁷ Mark J. Plotkin, "Richard Evans Schultes," *Harvard History*, 2022. Harvard magazine, geraadpleegd op 6.12.2026, <https://www.harvardmagazine.com/2022/06/vita-richard-evans-schultes>.

²³⁸ Ellen Corin en June Nash, recensie van *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*, door Michael Taussig, *Medical Anthropology Quarterly* 3, nr. 2 (1989): 190–1, <https://doi.org/10.1525/MAQ.1989.3.2.02A00060>.

²³⁹ Michael J. Harner, *The way of the shaman*, (New York: Harper & Row, 1980).

Miller om een patent te verkrijgen op de *Banisteriopsis caapi*-liaan. De daaropvolgende juridische strijd maakte zichtbaar hoe ongelijk de internationale regels rond intellectueel eigendom en bioprospectie konden uitwerken voor inheemse gemeenschappen.²⁴⁰ In dezelfde periode ontstond binnen etnobotanische en milieubewegingen meer aandacht voor de vraag wie zeggenschap heeft over traditionele kennis en medicinale planten. Dat kwam onder meer tot uiting tijdens het Internationaal Etnobiologisch Congres in Belém in 1988.²⁴¹

5.5.2 Overzicht van bronnen

In de databank zijn er 11 artikels voor de jaren 1980. Naar aanleiding van Michael Taussigs boek dat uitkomt in 1987, 'Shamanism, colonialism and the white man: A study in terror and healing,' verschijnen twee recensies. Ze prijzen beide het boek voor haar kritische inzichten. Daarnaast worden drie artikels gepubliceerd die verband houden met Santo Daime in de Amazone, waarin verslag wordt gemaakt van een eco-sociale problematiek. Als laatste hebben we een recensie van het boek 'The yagé letters' van William Burroughs, dat uitkwam in 1963. Ook staat er in 5 filmprogrammaties 'El viento del ayahuasca,' een Peruviaanse film uit 1982.

5.5.3 Discours

In deze periode gaan alle artikels over de Amazone. De afwezigheid van artikels over de Nederlandse context toont aan dat het onderwerp geen herkenbaar maatschappelijk of journalistiek fenomeen vormde in Nederland. We zien in deze periode de opkomst van een religieus discours binnen Santo-Daime, maar we kunnen voor de rest niet echt spreken van een dominant discours.

²⁴⁰ Tupper, "Ayahuasca healing beyond the amazon," 127-8.

²⁴¹ "Declaration of Belém," International Society of Etnobiology, geraadpleegd 06.12.2026, <https://www.ethnobiology.net/what-we-do/core-programs/global-coalition-2/declaration-of-belem/>.

Medisch-therapeutisch discours

We zouden de artikels over Taussig's these kunnen indelen bij het medisch-therapeutisch discours, mits hij een verklaring zoekt voor de reden waarom de traditionele gebruiken van ayahuasca naar healing en medicijn zijn overgeschakeld. Het is echter geen discours over ayahuascagebruik in die tijd, maar een historiserend discours.

Beide besprekingen van het werk van Michael Taussig ontvangen het positief. Ze maken een samenvatting van het werk, over de terreur van de Peruvian Amazon Company en het schrikbewind in Putomayo. Hiervoor zijn ze, in lijn met het boek, heel kritisch. *"Het kapitalistische bedrijf, dat zich bezighield met het winnen en verhandelen van rubber, trok hierdoor een belangrijke nevenfunctie aan zich: het uitvoeren van martelingen, vernederingen en executies als ging het om theaterproducties."*²⁴² In de recensie 'Aan de wilden overgeleverd, de magische macht van de Colombiaanse Indianen over hun koloniale onderdrukkers' komt expliciet de these van Taussig over ayahuasca aan bod.

Religieus discours

In de jaren 1980 zien we voor het eerst Santo Daime verschijnen in de Nederlandse pers. Drie artikels berichten rechtstreeks of onrechtstreeks over takken van Santo Daime in Brazilië. 'Goudkoorts baart milieubeschermers ernstige zorgen' gaat over de goldrush van het Amazonegebied in 1987. Santo Daime wordt beschreven als een religieuze sekte met een 'autoritaire manier van doen.' Een geïnterviewde goudzoeker zegt er te zijn uitgestapt om deze reden.²⁴³

'Tradities moeten Braziliaanse regenwouden redden' gaat over een project om in het Amazonegebied beschermde natuurgebieden te creëren. Het plan is voorgesteld door Santo Daime en de parken en dorpen zullen ook door hen worden geleid. Ze worden hier in een

²⁴² Bonno Thoden van Velzen, "Een schrikbewind in het Amazone-woud: berichten uit een 'duivels paradijs'," *Het Parool*, 28.1.1989.

²⁴³ Marlise Simons, "Goudkoorts baart milieubeschermers in Brazilië ernstig zorgen," *NRC Handelsblad*, 6.5.1989.

heel positief daglicht gesteld, als redders van de Amazone. Ook 'Droom Chico Mendes komt uit' gaat over dit project.²⁴⁴

De beeldvorming is dus ambivalent. In het ene artikel wordt Santo Daime als autoritaire sekte voorgesteld, in het andere als helden die het regenwoud beschermen. De drank zelf staat daarbij nauwelijks centraal, Santo Daime functioneert vooral als symbool voor de vraag of religieuze gemeenschappen een bedreiging of juist een oplossing vormen voor de Amazone.

Gevaarlijke drugsdiscours

Het gevaarlijke drugsdiscours blijft in de jaren 1980 aanwezig, maar enkel als echo van de voorgaande periode. *The Yagé Letters* komt voor in een recensie van William Burroughs nieuwe boek *Queer*, 'Burroughs laat in *Queer* laatste rest menselijkheid varen.'²⁴⁵ Het is een slechte recensie die bijdraagt aan het imago van Burroughs en de Beat-generation als drugsverslaafde, ongeleide projectielen. Veel meer dan de recensies in de jaren ervoor is deze negatief en belicht ze het gevaarlijke-drugsaspect. Ayahuasca is hierbij eerder context dan onderwerp zelf.

5.5.4 Identiteiten, locaties en substance images

Manning's categorieën zijn voor de jaren 1980 minder uitvoerig toepasbaar, omdat ayahuasca en DMT slechts beperkt zichtbaar zijn in het corpus. DMT als geïsoleerde chemische drug verdwijnt uit beeld, terwijl ayahuasca opnieuw verschijnt als rituele plantendrank verbonden met de Amazone, sjamanisme, Santo Daime en ecologische problematiek. De relevante locaties en identiteiten liggen dus opnieuw in Zuid-Amerikaanse context.

²⁴⁴ Bert Erneste, "Droom Chico Mendes komt uit," *NRC Handelsblad*, 24.1.1990.

²⁴⁵ Stapper, "Burroughs laat in *queer* laatste rest menselijkheid varen."

5.5.5 Deelconclusie

De jaren 1980 vormen een overgangperiode waarin ayahuasca en DMT slechts beperkt zichtbaar zijn in de Nederlandse pers. Na de sterke focus op DMT als gevaarlijke hallucinogene stof in de jaren 1960 en 1970 verdwijnt het vrijwel uit beeld. Wanneer ayahuasca wel verschijnt, gebeurt dat niet als middel dat in Nederland wordt gebruikt, maar als onderdeel van bredere berichtgeving over de Amazone.

Deze beperkte zichtbaarheid is betekenisvol. Ayahuasca functioneert in deze periode vooral als context of symbool, eerder dan als zelfstandig onderwerp. In de recensies van Taussig wordt de drank verbonden met koloniale terreur, rubberexploitatie en healing; in de artikels over Santo Daime verschijnt ze binnen discussies over religie en regenwoudbescherming. Het gevaarlijke drugsdiscours blijft slechts aanwezig als echo van de jaren 1960 en 1970, bijvoorbeeld via de negatieve beeldvorming rond Burroughs en de Beat Generation.

De jaren 1980 kondigen daarmee latere verschuivingen aan, zonder dat die al volledig doorbreken. De aandacht voor sjamanisme, inheemse kennis, ecologische problematiek en Santo Daime wijzen vooruit naar de spiritueel-therapeutische discours dat in de jaren 1990 en 2000 belangrijker zal worden.

5.5.6 Verklaringen van het discours

De beperkte zichtbaarheid van ayahuasca en DMT in de jaren 1980 kan in eerste instantie worden verklaard door de wereldwijde repressie van psychedelica. Na de criminalisering van hallucinogenen in de jaren 1960 en 1970 verdwenen psychedelica grotendeels uit wetenschappelijke en publieke debatten.²⁴⁶ Daardoor werden ze opnieuw nichefenomenen, met minder pers aandacht als gevolg.

Die stilte kan ook worden begrepen vanuit de moral-panictheorie van Cohen.²⁴⁷ In de jaren 1960 en 1970 werd DMT opgenomen in een breder gevaarlijk drugsdiscours rond

²⁴⁶ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 10-4.

²⁴⁷ Cohen, *Folk devils and moral panics*, 1-2.

hallucinogenen, jongeren en tegencultuur. Zodra hallucinogenen juridisch waren gereguleerd en het beleid was aangepast, verloor dit onderwerp waarschijnlijk een deel van zijn nieuws waarde. In die zin verdwijnt DMT niet noodzakelijk omdat het gevaarlijke drugsdiscours werd weerlegd, maar omdat de journalistieke aandacht zich verplaatste.

Een tweede verklaring kan liggen in de verschuiving van het drugsdebat naar andere middelen. In de jaren 1980 kregen vooral heroïne, cocaïne en later ecstasy meer aandacht in beleid en media. Heroïne werd verbonden met verslaving, stedelijke overlast en volksgezondheid, terwijl cocaïne en ecstasy steeds zichtbaarder werden in het uitgaansleven. In vergelijking daarmee bleef DMT een marginale stof.²⁴⁸

5.6 Jaren 1990: Begin van de ayahuascaboom in het westen

De jaren 1990 vormen een duidelijk kantelpunt: waar de Amazone in de jaren 1980 nog vooral als ecologisch-politiek thema in de Nederlandse pers verscheen, verschuift de aandacht nu naar ayahuasca als praktijk die ook in Nederland zelf circuleert. Die verschuiving hangt samen met de opkomst van New Age-spiritualiteit, de komst van Santo Daime naar Nederland en de bredere globalisering van ayahuascagebruik in westerse context.

5.6.1 Situering

Psychedelic Renaissance

In de jaren 1990 zien we een duidelijke heropleving van de belangstelling voor psychedelica, die door sommige auteurs wordt omschreven als een 'Psychedelic Renaissance.' Na een periode waarin wetenschappelijk onderzoek naar psychedelica vrijwel volledig stil had gelegen als gevolg van de criminalisering in de jaren 1970, ontstond er opnieuw interesse vanuit een beperkte maar groeiende groep wetenschappers, psychotherapeuten en andere

²⁴⁸ De Kort, *Tussen patiënt en delinquent*, 251.

geïnteresseerden. Deze hernieuwde belangstelling werd in belangrijke mate gedragen door de hypothese dat psychedelica een therapeutisch potentieel zou hebben bij de behandeling van mentale problemen zoals depressie, angststoornissen en trauma.²⁴⁹

Gekoppeld aan deze wetenschappelijke heropleving zien we de opkomst van de New Age-beweging. Binnen deze bredere culturele stroming verschoof de interesse in psychedelica van synthetische stoffen naar plantaardige middelen, sjamanistische praktijken en Zuid-Amerikaanse inheemse culturen. Het discours van het entheogene sjamanisme werd populair.²⁵⁰

Etnobotanicus Terrence McKenna speelde een sleutelrol in deze ontwikkeling. In 1992 publiceerde hij zijn boek *Food of the Gods: A History of Plants, Drugs and Human Evolution*. Het boek had een groot succes en droeg sterk bij aan de verdere popularisering van ayahuasca en sjamanisme in het westen.²⁵¹ McKenna groeide uit tot een cultfiguur binnen de psychedelische beweging: hij publiceerde meerdere boeken en reisde doorheen de Verenigde Staten om les te geven over psychedelica en bewustzijn.²⁵²

Ayahuasca-boom

Vanaf de jaren 1990 werd deze heropleving ook concreet zichtbaar in de verspreiding van ayahuasca buiten de Amazone. Santo Daime arriveerde in Nederland, waar in 1994 de eerste ceremonie plaatsvond en twee kerken werden opgericht, één in Amsterdam en één in Den Haag. Parallel hieraan groeide ook een andere groep gebruikers die via het opkomende internet ayahuasca bestelden, zelf bereidden en consumeerden.²⁵³

Ook in de Amazone zelf was er in deze periode sprake van een duidelijke toename aan ayahuasca-toerisme. Westerse bezoekers reisden naar Zuid-Amerika om deel te nemen aan ceremonies, vooral in Iquitos. In deze context werd ayahuasca steeds vaker gepresenteerd als een middel voor persoonlijke transformatie, healing en spirituele groei, wat zowel

²⁴⁹ Pollan, *How to change your mind*, 11.

²⁵⁰ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 54.

²⁵¹ Jutta Chorus, "Hemelse trip naar elfachtige ballen," *NRC Handelsblad*, 26.5.1994.

²⁵² Timothy May, "A boom for whom? A critical engagement with ayahuasca tourism in Iquitos, Peru" (masterproef Girton College, 2015), 65.

²⁵³ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 49.

economische opportuniteiten als nieuwe spanningen met zich meebracht voor lokale gemeenschappen.²⁵⁴

Voortzetting van de War on Drugs

Tegelijkertijd bleef de War on Drugs in de jaren 1990 voortduren. In de Verenigde Staten werden onder het presidentschap van Bill Clinton meer middelen toegekend aan het drugsbestrijdingsbeleid. Nederland daarentegen bleef een afwijkend pad volgen. Met de Drugsnota van 1995 zette de overheid het bestaande beleid voort, waarbij schadebeperking voor individu en samenleving centraal bleven staan en een onderscheid werd gemaakt tussen soft- en harddrugs.²⁵⁵ Die continuïteit betekende echter niet dat het beleid volledig tolerant was. In dezelfde periode kreeg Nederland internationale kritiek, waardoor er meer aandacht kwam voor de aanpak van overlast en georganiseerde criminaliteit.²⁵⁶

In dit spanningsveld kreeg ayahuasca voor het eerst expliciet juridische aandacht. In 1994 onderschepte de douane op Schiphol drie jerrycans met in totaal veertig liter ayahuasca, wat het begin vormde van een langdurige juridische discussie over de legale status ervan. In 1998 en in 2002 besliste het Nederlandse Hooggerechtshof dat *‘natuurlijke organismen die psychoactieve stoffen bevatten’* niet automatisch illegaal waren onder de Opiumwet, tenzij ze expliciet werden vermeld. Hierdoor waren organismen als paddo's, truffels en ook *Banisteriopsis caapi* dus legaal. Zodra deze organismen echter werden verwerkt, bijvoorbeeld door drogen, malen of mengen, verviel de legaliteit. De bereiding van ayahuasca werd hierdoor dus wel illegaal.²⁵⁷

In de daaropvolgende debatten rond de legaliteit van ayahuasca werd door Santo Daime vaak een beroep gedaan op het recht op godsdienstvrijheid. De aanhangers van Santo Daime zien het tevens als een sacrament, vergelijkbaar met wijn of de hostie binnen het christendom. Tot de onderschepping op Schiphol in 1994 functioneerde ayahuasca in

²⁵⁴ Amanda Mignon Smith, "From the rubber boom to ayahuasca tourism, shamanic initiation narratives and the commodification of amazonia," *Contracorriente* 14, nr.3 (2017): 1-2.

²⁵⁵ Margriet van Laar en Marianne van Ooyen-Houben, red., *Evaluatie van het Nederlandse drugsbeleid* (Utrecht: Trimbos-instituut, 2009), 54-58.

²⁵⁶ Van Laar en Van Ooyen-Houben, red., *Evaluatie van het Nederlandse drugsbeleid*, 54-58.

²⁵⁷ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 10-4.

Nederland dan ook binnen een soort stilzwijgend gedoogbeleid, dat pas in de loop van de jaren 1990 expliciet ter discussie kwam te staan.²⁵⁸

Ook het medialandschap veranderde in deze periode. Met het wegvallen van de grote ideologische tegenstellingen, door de val van de Berlijnse muur, kwam er meer ruimte voor een geïndividualiseerde en minder partijgebonden journalistieke cultuur. Voor deze thesis is vooral relevant dat kranten in de jaren 1990 meer aandacht kregen voor lifestyle en cultuur.²⁵⁹

5.6.2 Overzicht van bronnen

De Delpher databank loopt tot 1995. Voor de periode van 1990-1995 zijn er zes artikels. Voor de periode van 1995-1999 schakelen we over naar een andere databank, Nexis Uni van de Universiteit van Amsterdam. Voor deze periode zijn er in de kranten Trouw en de Volkskrant 5 artikels, 11 in totaal dus voor deze periode.

De inhoud en typologie van de artikels gaat sterk uiteen in de jaren 1990. We zien twee reportages waar een journalist een ceremonie gaat bezoeken, één van Santo Daime in ‘Trippen in de kerk’²⁶⁰ en één illegale ceremonie in een huis in Amsterdam in ‘Sjamanisme herleeft.’²⁶¹ Vier artikels zijn rechtstreeks of onrechtstreeks een pleidooi om drugs te legaliseren: ‘Met cannabis de oersoep in’ gaat over het boek *Uit je bol*, geschreven door Herben Hellinga. ‘Shulgins levenswerk is het ontwikkelen van nieuwe drugs,’ gaat over een evenement in het Tropeninstituut over ‘psychoactivity’ en hallucinogene middelen. De andere twee artikels zijn ‘De meeste drugs zijn in de praktijk al lang legaal’ en ‘Blowers stichten in Amsterdam hun vredeshuis,’ waar een journalist ter plekke gaat bij een ayahuascacermonie.

²⁵⁸ René Rikkelman, "De meeste drugs zijn in de praktijk al lang legaal," *De Volkskrant*, 20.12.1994.

²⁵⁹ Wijfjes en Bardoel, *Journalistieke cultuur in Nederland*, 26-8.

²⁶⁰ Patrick Faas, "Trippen in de kerk," *de Volkskrant*, 27.9.1997.

²⁶¹ Koert van der Velde, "Sjamanisme herleeft," *Trouw*, 12.10.1993.

‘Love, peace en drugs’ is een lange reportage over de heropleving van de interesse in psychedelische drugs, na de War on Drugs van Clinton. Het artikel geeft een uitgebreide ontstaansgeschiedenis van Santo Daime. In ‘Hemelse trip naar elfachtige ballen’ woont een journalist een evenement bij waar Terrence McKenna komt spreken, onder andere over zijn ervaringen met ayahuasca. ‘Naar hogere sferen’ gaat over sjamanisme en de manieren waarop je in een trance kan geraken. Tot slot is er nog een interview met een bekende Nederlander die spreekt over ayahuasca, een artikel over een jongerenblad dat ermee stopt en -niet onbelangrijk- een artikel over de onderschepping van veertig liter ayahuasca op Schiphol, bestemd voor Santo Daime in 1994.

Het corpus toont daarmee een duidelijke overgang: van de Amazone terug expliciet naar gebruik in Nederland.

5.6.3 Discours

Vermenging religieus-spiritueel discours

In de jaren 1990 wordt de hybriditeit van discoursen over ayahuasca duidelijk zichtbaar. De driedeling van Van der Braak blijft bruikbaar, maar het medisch-therapeutisch discours wordt steeds meer in spirituele termen verwoord. Van der Braak noemt dit een ‘therapeutisering’ van het religieuze gebruik, wat heeft gezorgd voor een overlap tussen het therapeutische en het religieuze discours, ofwel een hybride discours.²⁶² Het puur religieus discours, waarbij ayahuasca een sacrament is binnen het geloof, vinden we vooral terug wanneer het gaat over Santo Daime.

Toch zien we binnen dit hybride discours in sommige gevallen ook een afzetting tegen het puur religieuze discours: *“In onze experimenten met hallucinogene middelen hebben wij sterke mystieke ervaringen gehad. Toch zijn wij daar niet religieus door geworden.”*²⁶³ Het spirituele gebruik wordt in sommige gevallen dus gezien als anti-religieus.

Ook de individuele beleving wordt duidelijker: Waar religie vaak iets gemeenschappelijk en gedeeld is, zoals in de ceremonies van Santo Daime, is binnen New

²⁶² Van der Braak, ‘Drug, sacrament of medicijn?’, 50.

²⁶³ Van der Velde, “Sjamanisme herleeft.”

Age spiritualiteit iets gericht op het zelf en de eigen keuze: *“Iedereen is zijn eigen spirituele autoriteit. Ik wil niet hoeven accepteren wat volgens een ander de betekenis is van dit of dat symbool, wat de geheime betekenis is van de bizarre woorden die hij verzint. Ik maak het mezelf niet gemakkelijk, ik maak of kies alles zelf.”*²⁶⁴

Medisch-wetenschappelijk naar medisch-therapeutisch

In de jaren 1990 versmelt het medisch-wetenschappelijke discours met spirituele zelfzorgpraktijken tot een medisch-therapeutisch discours, waarin ayahuasca wordt voorgesteld als een instrument voor genezing, bewustzijnsverruiming en maatschappelijke transformatie. Een specifiek voorbeeld hiervan komt in ‘Sjamanisme herleeft’ waar slachtoffers van kindermishandeling en incest hulp gaan zoeken bij een zelfverklaarde sjamaan in Amsterdam.²⁶⁵

Een ander idee dat we binnen het medisch-therapeutisch discours kunnen onderbrengen is ayahuasca als middel om problemen van de moderne samenleving aan te pakken: klimaatproblemen, overconsumptie, ongelijkheid... In een interview zegt een Nederlandse schrijver: *“Zou de wereld kunnen veranderen? Ja hoor, als we massaal lsd zouden nemen zou er een heleboel veranderen. (...) Maar ik weet nog een veel beter middel: ayahuasca, dat komt uit Brazilië, waar het gebruikt wordt bij religieuze plechtigheden.”*²⁶⁶ Vaak wordt hier de vergelijking gemaakt met andere plantaardige drugs of hallucinogene middelen, die dezelfde impact als ayahuasca zouden hebben. *“Niet alleen wordt het ‘kritisch denken’ erdoor gestimuleerd en is de hasjcultuur ‘antiracistisch en intercultureel’, maar zelfs ‘gaat de cannabist op den duur doorzien hoe de bevolking gemanipuleerd wordt en hoe de consumptiemaatschappij de samenleving en de wereld verziekt.’*²⁶⁷ In een ander artikel staat: *“In de psychologische zin zou de wereldbevolking, bevrijd van angst en paranoia, er*

²⁶⁴ Van der Velde, “Sjamanisme herleeft.”

²⁶⁵ Van der Velde, “Sjamanisme herleeft.”

²⁶⁶ Peter Van Brummelen, “Op de klapstoel: ik heb Kees de Jongen goed gekend,” *Het Parool*, 11.12.1993.

²⁶⁷ John Jansen van Galen, “Met cannabis de oersoep in,” *Het Parool*, 29.4.1994.

*een stuk vrolijker op worden. “Het zou ‘het begin’ zijn van een ‘culturele evolutie’ van jewelste.”*²⁶⁸

Eén artikel spreekt ook over een psychedelische re- of evolutie die misschien binnenkort plaatsvindt. *“Psychonauten denken, evenals de hippies, de bezoekers van Woodstock en de volgelingen van de Santo Daime kerk, dat bewustzijnsverruimende middelen een belangrijke rol kunnen spelen bij het vinden van een uitweg in de benarde, bijna hopeloze situatie waarin de mens zich geplaatst ziet.”*²⁶⁹ Ayahuasca, en bij uitbreiding ander psychedelica worden hier gezien als een soort verzet tegen de status quo, die als negatief wordt ervaren, iets wat we al zagen in de counterculture-bewegingen van de jaren 1960-1970.

Exotisering als transversale dynamiek

Bij deze gedachtegang wordt vaak expliciet de parallel gemaakt met de hippies in de jaren 1960 en naar figuren als Terrence McKenna: *“Willen we de technologische teloorgang overleven, is McKenna's boodschap van de avond, dan moeten we terug naar de authentieke beleving van de paddestoel. Zoals Indiaanse en Afrikaanse stammen die eens ondergingen”*²⁷⁰ Hier speelt evenwel het discours van het entheogeen sjamanisme, waarbij we zouden terug moeten kijken naar de ‘verloren kennis’ van oude inheemse gemeenschappen op andere continenten.

Over dit entheogene sjamanisme wordt ook kritisch uitgelaten: *“In de grote steden van het Westen maakt het sjamanisme een come-back. Beton-sjamanen verzinnen hun eigen ritueel.”*

²⁷¹ Zo halen ‘sjamanen’ uit Nederland legitimatie uit een opleiding in Zuid-Amerika: Daan Van Kampenhout, uit het artikel ‘Sjamanisme herleeft,’ ging volgens eigen zeggen in de leer in Zuid-Amerika. Erna schreef hij een boek ‘Handboek sjamanisme,’ dat populair zou worden in Nederland. Het artikel zet vraagtekens bij deze figuur.²⁷²

²⁶⁸ Jansen van Galen, “Met cannabis de oersoep in.”

²⁶⁹ Gerben Hellinga, “Love, peace and drugs,” *Het Parool*, 6.8.1994.

²⁷⁰ Chorus, “Hemelse trip naar elfachtige ballen,” *NRC Handelsblad*, 26.5.1994.

²⁷¹ Van der Velde, “Sjamanisme herleeft,”

²⁷² Van der Velde, “Sjamanisme herleeft.”

Exotisering functioneert hier dus als dynamiek die het spiritueel-therapeutische discours legitimeert. Ayahuasca krijgt waarde omdat zij wordt voorgesteld als toegang tot oude, niet-westerse en natuurlijke kennis. In de pers wordt dit zowel gelegitimeerd als kritiek op gegeven, wat wijst op debat errond.

Drugsdiscours

In het recreatieve drugsdiscours zien we ook een duidelijke verschuiving. Waar ayahuasca in de periode 1920–1950 nog werd vergeleken met drugs als cocaïne en alcohol, en waar in de jaren 1960 en 1970 hallucinogenen zoals DMT onder de harddrugs en dus de gevaarlijke drugs werden ingedeeld, wordt in de hier besproken artikels een ander onderscheid gemaakt: een opsplitsing tussen ‘bewustzijnsvernauwende’ en ‘bewustzijnsvergrotenende’ drugs. In het artikel *‘Love, peace and drugs’* worden bijvoorbeeld LSD, marihuana en ayahuasca expliciet voorgesteld als goed en nuttig, terwijl cocaïne als schadelijk wordt gecategoriseerd.²⁷³ Dit zorgt voor een framing die ayahuasca en andere psychedelische middelen legitimeert en weg probeert te houden van het gevaarlijke drugsdiscours.

Een gelijkaardige splitsing zien we in het artikel over etnobotanicus Terence McKenna. Hier wordt echter een onderscheid gemaakt tussen plantaardige en ‘natuurlijke’ psychedelica, tegenover designerdrugs zoals ecstasy en anabole steroïden. Die laatsten beschouwt hij als exponenten van een *psychofarmaceutische cultuur*. Hij stelt: *“Het idee van een wereldwijd controlesysteem over een groeiend aantal eenvoudig te produceren chemische substanties is afschrikwekkend.”*²⁷⁴ Hier zien we een afzetting tegen de farmaceutische industrie, die wordt gezien als slecht, en een waardering voor natuurlijke ‘drugs,’ wat deze laatste volledig buiten het gevaarlijke drugsdiscours plaatst. Dit is in essentie een omkering van de discours uit de jaren 1920-19340, waar middelen afkomstig van de farmaceutische industrie als nuttig

²⁷³ Hellinga, “Love, peace and drugs.”

²⁷⁴ Chorus, “Hemelse trip naar elfachtige ballen.”

werden geframed. In dit artikel en nog vier andere, wordt evenwel gepleit voor de legalisering van drugs. Niet enkel softdrugs en hallucinogenen, maar ook harddrugs.²⁷⁵

Langs de andere kant zien we in enkele artikels een spottende toon, die juist bijdraagt tot een delegitimering van ayahuascagebruik. Vooral *‘Sjamanisme herleeft’* en *‘Magische trip naar elfachtige ballen’* spelen expliciet in op clichés rond New Age en sjamanisme. In *‘Sjamanisme herleeft’* gaat de journalist mee naar een ceremonie ergens in Amsterdam. Er zit veel ironie in het stuk, zowel de facilitatoren als de deelnemers worden subtiel in het belachelijke getrokken. *“Frank Natale alias professor Trance biedt in het Cristal Palace, een bovenhuis in Amsterdam, en programma aan dat zich het best laat omschrijven als seks, drugs en rock & roll-sjamanisme.”* De tussentitel van het deel waar deze passage uitkomt is *‘seksrituelen.’* Ook wordt er gespot met de vermarkting van de services van de sjamaan: *“Een reclamefolder voert een tevreden cursist op: “De laatste tijd zie ik een vier meter lang Indiaans opperhoofd, dat me volgt als een lijfwacht. Geweldig!”*

In een ander artikel vinden we ook spot terug, die inhaakt op clichés rond New Age. Op het evenement waar Terrence McKenna komt spreken *“ruikt het naar klamme kussens en patchouli. Bamboefluiten en getrommel. (...) De boeddhistische monniken dansen wild in het rond. Er loopt een hond over het podium en de vijftiger met het ponyhaar mompelt: „Yeah, zo voelde ik het ook.”*²⁷⁶ Dit ondergraaft de serieuze medisch-therapeutische claims en plaatst ayahuascagebruik buiten het domein van legitimiteit.

Criminaliseringsdiscours binnen het drugsdebat

Volgens het artikel *‘sjamanisme herleeft’* uit 1993 was ayahuasca op dat moment nog legaal, terwijl DMT wel op de lijst met verboden middelen stond. Het artikel verwijst naar de organisator van het *‘Cristal Palace,’* een plaats waar in Amsterdam ayahuascaceremonies

²⁷⁵ René Rikkelman, “De meeste drugs zijn in de praktijk al lang legaal,” *De Volkskrant*, 20.12.1994; Marc van Driel, “Blowers stichten in Amsterdam hun ‘vredeshuis’,” *de Volkskrant*, 3.7.1996; John Jansen van Galen, “Met cannabis de oersoep in,” *Het Parool*, 29.4.1994; Koert van de Velde, “Shulgins levenswerk is het ontwikkelen van nieuwe drugs,” *Trouw*, 3.10.1998.

²⁷⁶ Chorus, “Hemelse trip naar elfachtige ballen.”

werden gehouden: *“Zijn secretaresse vertelt dat hij in Brazilië is voor de aanschaf van een grote partij Ayahuasca. De drug staat niet op de lijst van verboden middelen en is bij het ministerie van Justitie niet bekend.”* Dit illustreert de juridische onduidelijkheid van dat moment: ayahuasca bevond zich buiten het expliciete bereik van de Opiumwet, waardoor de consumptie ervan in de praktijk werd gedoogd.

Maar dan staat op 26 augustus 1994 op de voorpagina van *Trouw*: *“De volgelingen van de Braziliaanse Santo Daimekerk in Nederland houden hun hart vast. De douane heeft op Schiphol drie jerrycans met in totaal veertig liter van hun 'goddelijke' drank onderschept. En nu vrezen ze dat de douane de hallucinerende stof DMT in het plantenextract vindt en de justitie hen zal vervolgen wegens overtreding van de Opiumwet.”*²⁷⁷ Enkele leden van Santo Daime riskeren zestien jaar gevangenisstraf voor de overtreding van de opiumwet. De mogelijke vervolging wordt in het artikel omschreven als een ‘rampenscenario,’ wat duidt op een duidelijke journalistieke sympathie voor de betrokkenen en een kritische houding tegenover strafrechtelijke repressie. Opvallend is dat het artikel op de voorpagina verschijnt, terwijl eerdere berichtgeving over ayahuasca vaker een marginale plaats in de krant innam. Dit kan wijzen op een zekere sensatiedynamiek in de berichtgeving.

Het criminaliseringsframe is in de jaren 1990 dus niet dominant, maar verschijnt op momenten waarop ayahuasca juridisch zichtbaar wordt. De spanning tussen sacrament en verboden DMT vormt hiermee een voorbode van de rechtszaken rond Santo Daime in de periode 1999-2019.

Commercialisering als transversale dynamiek

Binnen de religieus-spirituele en medisch-therapeutische discoursen treedt in de jaren 1990 ook de commercialiseringslogica meer op de voorgrond. Deze is vooral zichtbaar in artikels over ayahuasca-ceremonies die buiten Santo Daime plaatsvinden. De toon van deze berichtgeving is vaak kritisch, ironisch of spottend, en richt zich niet zozeer op ayahuasca zelf, maar op de vermarkting van spiritualiteit.

²⁷⁷ Hans Marijnissen, “Reli-thee of harddrug?” *Trouw*, 26.8.1994.

Het artikel 'Sjamanisme herleeft,' maakt een analyse van enkele zelfverklaarde sjamaans die sessies aanbieden in Amsterdam. De ondertoon van het artikel is ironisch en spottend, met passages als: *"Ranzige artikelen ondersteunden een advertentiecampaagne voor een dure schriftelijke cursus sjamanisme."* De quote *"Veronica heeft me bedrogen. Ze profileerden me als sjamaan, terwijl ik in werkelijkheid de opvolger van Jezus ben,"*²⁷⁸ is duidelijk een poging om de legitimiteit van deze 'sjamaans' aan de kaak te stellen.

Ook bredere kritiek op de hippiebeweging en haar erfenis wordt gekoppeld aan commercialisering. In een ander artikel wordt de paradox benoemd van een beweging die zich afzette tegen de consumptiemaatschappij, maar zelf onderwerp werd van marktlogica: *"Vervolgens zijn talloze therapieën ontwikkeld om onszelf te ontdekken. Het hele scala is geannexeerd door de consumptiemaatschappij."*²⁷⁹

Commercialisering functioneert in deze periode dus als een kritische lens waarmee journalisten spirituele en therapeutische praktijken bevragen. We kunnen echter nog niet spreken van een breedgedragen dynamiek, mits ze maar voorkomt in twee artikels. In de periode 1999-2019 zal deze kritische houding echter toenemen.

5.6.4 Identiteiten, locaties en substance images

Vanaf de jaren 1990 duikt in de Nederlandse pers voor het eerst niet alleen DMT, maar ook het gebruik van ayahuasca zelf in Nederland op. Dat gebeurt zowel via de intrede van Santo Daime als via andere, minder institutionele ceremonies. In een artikel over Santo Daime wordt meteen duidelijk dat de beweging op dat moment al breder in Europa circuleert: *"In Spanje is een kleine gemeenschap, alsook in Frankrijk en Duitsland" (...) "de Nederlandse afdeling kent zo'n vijftig volgelingen en minstens een paar honderd belangstellenden."*²⁸⁰

²⁷⁸ Van der Velde, "Sjamanisme herleeft."

²⁷⁹ Jansen van Galen, "Met cannabis de oersoep in."

²⁸⁰ Marijnissen, "Reli-thee of harddrug?"

Ook de gebruikersidentiteiten veranderen. Buiten de context van Santo Daime worden ayahuascegebruikers in de jaren 1990 vooral voorgesteld als mensen die zoeken naar genezing, zelfinzicht of innerlijke transformatie. In het artikel 'Sjamanisme herleeft,' waar de journalist een ceremonie bijwoont, worden specifiek slachtoffers van seksueel misbruik geholpen.²⁸¹ Daarnaast laat ook een bekend persoon zich uit over zijn ervaring met ayahuasca, wat een voorbode is voor de toename van bekende mensen die spreken over ayahuasca in de artikels van de jaren 1999 tot 2019.²⁸²

Tegelijk krijgen experts een legitimerende rol. In verschillende artikels worden experts aan het woord gelaten om duiding te geven bij het fenomeen. Vooral onderzoeker Arno Adelaars keert terug: In één artikel gaat de journalist samen met hem naar een ceremonie van Santo Daime. In een ander artikel wordt hij uitgevraagd over de geschiedenis van ayahuasca.²⁸³ Hij zal in de artikels uit de jaren 1999-2019 nog vaak voorkomen. Ook het woord psychonaut duikt in deze periode op. Eén artikel omschrijft deze groep mensen zo: *"Iemand die zeer bewust op bepaalde momenten entheogene middelen gebruikt, die hem naar andere innerlijke werelden kunnen brengen."*²⁸⁴ Deze typologie van gebruik, 'het ontdekken van de eigen innerlijke wereld,' zal steeds meer deel gaan uitmaken van het spiritueel-therapeutische discours.

Qua verstrekkers komt er een keten die ayahuasca vanuit de Amazone naar Nederland brengt. Dit gebeurt in de jaren '90 vooral via Santo Daime, die de ayahuasca verkrijgen van hun moederkerk in Brazilië.²⁸⁵ Door het artikel over de onderschepping van de jerrycans op Schiphol, krijgen lezers voor het eerst een inkijk in de manier waarop ayahuasca naar Nederland getransporteerd wordt.²⁸⁶ Daarnaast verschijnen andere routes: mensen bestellen ayahuasca via het internet of reizen zelf naar Brazilië en nemen het middel mee naar huis.²⁸⁷ Facilitatoren van de ceremonies zijn leden van Santo Daime en zelfbenoemde sjamaans.

²⁸¹ Van der Velde, "Sjamanisme herleeft."

²⁸² Van Brummelen, "Op de klapstoel."

²⁸³ Faas, "Trippen in de kerk."

²⁸⁴ Jansen van Galen, "Met cannabis de oersoep in."

²⁸⁵ Van der Plas, "Legal paper on the status of ayahuasca," 5.

²⁸⁶ Hans Marijnissen, "Volgelingen Santo-Daimekerk vrezen onderzoek justitie," *Trouw*, 26.8.1994.

²⁸⁷ Van der Braak, "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?," 49.

De substance image ondersteunt deze betekenisverschuiving. In de jaren 1990 verschijnt ayahuasca vooral als plantendrank of thee uit de Amazone. Die vorm onderscheidt haar van de pil, poeder of injectie die vaak met moderne drugs of medicatie worden geassocieerd. De drank roept associaties op met natuur, ritueel en inheemse kennis. Daardoor wordt ayahuasca gemakkelijker losgemaakt van het klassieke gevaarlijke-drugsdiscours en ingepast in een spiritueel-therapeutisch kader.

5.6.5 Deelconclusie

Samengevat vormen de jaren 1990 een duidelijke overgangsperiode. Ayahuasca verschijnt voor het eerst als praktijk die ook in Nederland plaatsvindt, via Santo Daime, zelfverklaarde sjamanen, psychonauten en in transnationale netwerken. Het dominante frame is niet langer het gevaarlijke drugsdiscours van de jaren 1960 en 1970, maar een hybride spiritueel-therapeutisch discours waarin bewustzijnsverruiming, healing, persoonlijke transformatie en authenticiteit centraal staan. Tegelijk blijft de betekenis van ayahuasca instabiel: de drank wordt gelegitimeerd als natuurlijk en bewustzijnsverruimend middel, maar ook bespot als New Age-exces en juridisch problematisch wanneer DMT en de Opiumwet in beeld komen.

5.6.6 Verklaringen van het discours

De opkomst van spiritueel-religieuze en medisch-therapeutische discourses rond ayahuasca in de jaren 1990 kan worden begrepen als het resultaat van een samenloop van culturele, politieke en structurele processen. De jaren 1990 vormen de kiemfase voor veranderingen in de jaren 1999-2019.

Globalisering en versnelde circulatie van kennis

Een eerste verklaringslaag die we kunnen linken aan de ayahuascaboom is globalisering en de daarmee gepaarde versnelde circulatie van kennis. De jaren 1990 worden gekenmerkt door *time-space compression*: geografische afstand verliest aan betekenis door goedkopere luchtvaart, migratie en de opkomst van het internet.²⁸⁸ Hierdoor wordt ayahuasca toegankelijker, zowel fysiek, via reizen en import, als discursief, via boeken, reportages en media.²⁸⁹ Ayahuasca verschijnt meer in de Nederlandse pers, gewoonweg omdat het meer circuleert en zichtbaarder wordt.

Secularisering, onttovering en re-enchantment

Een tweede verklaringslaag voor de ayahuascaboom en het spiritueel-therapeutisch discours kunnen we vinden in de zogenaamde 'onttovering' en secularisering in het Westen. Terwijl over de hele wereld religie aan populariteit toeneemt, is Europa het enige continent waar dit daalt.²⁹⁰ Deze secularisatie gaat gepaard met wat Taylor een *disenchantment of the world* noemt, ofwel de onttovering van de wereld, waarmee wordt bedoeld dat religieuze symbolen, rituelen en gedeelde zingevingskaders hun vanzelfsprekende plaats in het maatschappelijke leven verliezen. Praktijken zoals kerkelijke rituelen, religieuze feestdagen en gedeelde verhalen over verlossing of roeping boden lange tijd houvast aan gemeenschappen, maar worden in een seculiere context minder vanzelfsprekend. Mensen zijn hierdoor een hoger doel kwijtgeraakt, aldus Taylor.²⁹¹

Als tegenreactie observeert Partridge een *re-enchantment of the West*. Groepen mensen die gedesillusioneerd zijn door de onttovering, gaan daarbij nieuwe vormen van betekenisgeving opzoeken. Hierbij willen ze echter afstappen van de institutionele religies en gaan ze zoeken

²⁸⁸ David Harvey, *The condition of Postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change* (Oxford: Blackwell Publishers, 1992), 239-41, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

²⁸⁹ Peluso, *Global ayahuasca*, 206-8.

²⁹⁰ Charles Taylor, *The ethics of authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 1-12, <http://books.google.com/books?vid=ISBN9780674268630>.

²⁹¹ Taylor, *The ethics of authenticity*, 1-12.

naar zingeving op andere manieren. Dit is de neiging om 'religieuze' dingen na te streven op een niet-religieuze of anti-religieuze wijze, ofwel een therapeutisering van religie.²⁹²

Alternatieve vormen van zingeving worden hierbij populair en worden met elkaar vermengd tot een nieuwe hybride vorm. Binnen deze context spreken verschillende auteurs van een 'religieuze supermarkt,' of 'pick and mix religie' waarin je als individu naar gelieven elementen kan selecteren van uiteenlopende spirituele en religieuze tradities, sommige auteurs bundelen dit onder New Age-spiritualiteit.²⁹³ Ayahuasca past hier perfect in: het wordt gemarket en voorgesteld als authentiek, natuurlijk en geworteld in 'oude' kennis, maar tegelijk lijkt het flexibel en on-demand inzetbaar als zelfverbeteringstool. Dit verklaart ook waarom het spirituele discours in de jaren 1990 expliciet anti-institutioneel en anti-religieus lijkt, in contrast met het sacramentele gebruik binnen Santo Daime.

Nederlands drugsbeleid

Een derde verklaringslaag kunnen we vinden in het relatief afwijkende drugsbeleid van Nederland, waarbij harm reduction centraal staat in plaats van repressie.²⁹⁴ Dit creëert ruimte om ayahuasca niet te framen als gevaarlijke drug, zoals in de jaren 1960 en 1970, maar als bewustzijnsverruimend middel. De opdeling tussen 'bewustzijnsvernauwende' en 'bewustzijnsverruimende' drugs functioneert hierbij als een discursieve strategie die ayahuasca loskoppelt van harddrugs zoals cocaïne en heroïne. Media nemen deze classificatie deels over en dragen zo bij aan de legitimering van ayahuasca.

²⁹² Christopher Partridge, *The re-enchantment of the West*, Vol. 1: alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture (Londen: T&T Clark, 2005): 38-61, <https://doi.org/10.1525/nr.2006.10.1.126>.

²⁹³ Stef Aupers en Dick Houtman, "Beyond the spiritual supermarket: the social and public significance of New Age spirituality," *Journal of Contemporary Religion* 21, nr. 2 (2006): 201-2, <https://doi.org/10.1080/13537900600655894>.

²⁹⁴ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 10-4.

Therapeutisering

Tot slot speelt de opkomst van een therapeutisch zelfbegrip een rol. Eva Illouz heeft laten zien hoe het therapeutische discours in de twintigste eeuw uitgroeide tot een brede culturele code waarmee westerse individuen zichzelf begrijpen: problemen worden vertaald in psychologische termen, en welzijn wordt een persoonlijk project.²⁹⁵ Dit therapeutische zelfbegrip creëert een vruchtbare bodem voor ayahuasca, dat in de pers van de jaren 1990 steeds vaker wordt gepresenteerd als middel tot innerlijke genezing, traumaverwerking en zelfontdekking.

5.7 1999-2019: gedoogbeleid in Nederland en vervolging in 2019

5.7.1 Situering

Criminalisering en rechtszaken rond Santo Daime

In 1999 valt de Nederlandse politie een ayahuascaceremonie binnen en confisceert ze ongeveer 12 liter ayahuasca. Twee kerkleiders van Santo Daime worden gearresteerd. Deze gebeurtenis komt uitgebreid in de krant.²⁹⁶ Het Nederlandse Ministerie van Gezondheid vraagt aan het INCB (International Narcotics Control Board) voor advies over de status van ayahuasca, waarna in 2001 de rechtzaak voorkomt. Ayahuasca wordt illegaal in Nederland, met uitzondering voor Santo Daime. Zij kunnen beroep doen op hun recht op religieuze vrijheid.²⁹⁷

Circulatie in Nederland

²⁹⁵ Eva Illouz, *Saving the modern soul: therapy, emotions and the culture of self-help* (Berkeley: University of California Press, 2008), 5-6, <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pp4br>.

²⁹⁶ 'Politie vindt hallucinerende thee in Amsterdamse kerk,' *de Volkskrant*, 16.10.1999.

²⁹⁷ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 9–14.

Los van de praktijken van Santo Daime, groeit het aantal commerciële aanbieders van ayahuascaceremonies in Nederland. Zij gebruiken het recht op religieuze vrijheid dat aan Santo Daime is gegeven als een achterpoortje om zelf ceremonies te houden. De ayahuasca wordt ofwel via Santo Daime vanuit Brazilië meegenomen op het vliegtuig, ofwel online besteld.²⁹⁸

Over hoeveel mensen ayahuascagebruikers zijn in deze periode, bestaan geen concrete cijfers, maar het aantal groeit gestaag. Schattingen gaan van enkele honderden, naar duizenden in 2014.²⁹⁹ Ook het aantal ayahuasca-centra groeit in deze periode, van zo'n tien in het begin van deze periode tot wel zeventig tegen 2019.³⁰⁰

Vanaf 2017 komen enkele ongelukken tijdens commerciële ayahuascaceremonies in de pers. In 2019 beslist het Hoogerechtshof van Nederland dat het verbod op import van ayahuasca onder de Opium Act, boven het recht op religieuze vrijheid staat. Op dit moment wordt de import van ayahuasca dus ook illegaal voor Santo Daime, waardoor het recht op godsdienstvrijheid vervalt.³⁰¹

Amazone

Vanuit de Amazone komt er steeds meer protest tegen de toeristische ayahuasca-industrie. Ook pogingen tot patentering en het gebruik in westerse landen stuit op steeds luidere kritiek vanuit de Amazone.³⁰² In 2001 wordt het ayahuasca-patent van Noord-Amerikaan Loren Miller weer in ere hersteld, nadat het in 1999 verworpen was. Dit is een slag in het gezicht van Zuid-Amerikaanse groepen die hiertegen sinds de jaren 1980 actie voerden. Het patent vervalt echter weer in 2003 door verjaring.³⁰³

²⁹⁸ Irene de Zwaan, "Het verbod op ayahuasca treft onze kerk in het hart," *de Volkskrant*, 6.11.2019; Haroon Ali, "Ver heen leven: trippen op ayahuasca," *de Volkskrant*, 20.3.2012.

²⁹⁹ Fleur de Weerd, "Ayahuasca: het nieuwe trippen," *Trouw*, 4.7.2014.

³⁰⁰ Margriet Oostveen, "Weer! Voelen!," *de Volkskrant*, 29.5.2019.

³⁰¹ Van der Plas, *Legal paper on the status of ayahuasca*, 9–14.

³⁰² "The Yurayaco Declaration of the Union de Medicos Indigenas Yageceros de la Amazonia Colombiana (UMIYAC)," Ayahuasca, geraadpleegd 13.12.2025, <https://ayahuasca.com/spirit/the-yurayaco-declaration-of-the-union-de-medicos-indigenas-yageceros-de-la-amazonia-colombiana-umiyac-yurayaco-colombia/>.

³⁰³ Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon," 127–8.

In 1999 publiceren de “Unión de Médicos Indígena Yageceros de la Amazonía Colombiana” hun Yurayaco declaratie. Hierin staat het volgende: *“Non-indigenous people are finally acknowledging the importance of our wisdom and the value of our medicinal and sacred plants. Many of them profane our culture and our territories by commercializing yagé and other plants; dressing like Indians and acting like charlatans. ... Indeed, even some of our own indigenous brothers do not respect the value of our medicine and go around misleading people, selling our symbols in towns and cities.”*³⁰⁴

5.7.2 Overzicht van bronnen

Vanaf midden jaren '90 is er een veel groter volume van artikels dat gepubliceerd wordt over ayahuasca. Ik bekijk twee kranten, namelijk *Trouw* en *de Volkskrant*, omdat hierin de meeste artikels verschijnen, in totaal 85.

Om dit deel behapbaar te maken, bespreek ik niet de inhoud van de artikels zoals bij de andere periodes, maar enkel de categorieën waarin ze kunnen opgedeeld worden.

Vervolgens bespreek ik de discoursen met daaraan gelinkt de identiteiten, locaties en substance images, en tot slot de verklaringen van de discours.

Typologie

We kunnen de artikels opdelen in enkele categorieën. 1) artikels over de processen rond Santo Daime in 1999 en 2001 2) Uitgebreide reportages over zowel ayahuascagebruik in a) de Amazone als b) in Nederland 3) Ayahuasca in de kunstwereld, literatuur en de media en als activisme 4) ayahuasca in de wetenschappelijke sfeer: boeken, conferenties 4) Celebrities

³⁰⁴ “The Yurayaco Declaration.”

die hun ervaringen met ayahuasca delen. 5) De aanloop naar de criminalisering van Ayahuasca bij Santo Daime in 2018/2019.

5.7.3 Discours

In deze periode wordt de hybriditeit van de discoursen bijzonder zichtbaar. De driedeling van Van der Braak, religieus, medisch-therapeutisch en recreatief drugsdiscours, blijft bruikbaar, maar de artikels tonen vooral mengvormen. Buiten de formele context van Santo Daime verschijnt ayahuasca vaak in een spiritueel-therapeutisch frame waarin religie, therapie, zelfontdekking en neo-sjamanisme door elkaar lopen. Dit vormt een aanloop naar de observatie van Van der Braak dat hedendaagse discours kunnen overlappen.

Dit spiritueel-therapeutisch discours is ook het dominante discours voor de periode. Daarnaast blijven het religieuze discours van Santo Daime, het medisch-wetenschappelijke discours en het recreatieve drugsdiscours aanwezig. Commercialisering en exotisering functioneren als transversale dynamieken die vooral het spiritueel-therapeutische discours doorkruisen.

5.7.3.1 Religieus discours: Santo Daime/religieuze vrijheid

Rond 1999 vinden er belangrijke rechtszaken plaats rond Santo Daime. In deze artikels komt duidelijk het religieus discours van Santo Daime naar boven zoals Van der Braak het beschrijft.

Begin 1999 verschijnen er zes artikels over de inval van de politie tijdens een ayahuascaceremonie van Santo Daime en de daaropvolgende rechtszaken.³⁰⁵ Wat opvalt is dat de kranten Santo Daime zeer positief portretteren. Ben Meeus analyseerde in zijn proefschrift dat de portrettering in de media en in de rechtspraak in België Santo Daime

³⁰⁵ Zie bijlage 1

werd gezien als een 'gevaarlijke sekte.' Het werd dan ook onderzocht als 'HSO' of Harmful sectarian organization.³⁰⁶ In de Nederlandse artikels in *Trouw* en *de Volkskrant* is deze portrettering volledig afwezig. Slechts in één artikel komt het woord 'sekte' voor en dit artikel gaat over een fictieboek waarin Santo Daime wordt omschreven als *"een soort satanische drugssekte."*³⁰⁷

De stijl van de artikels lijkt het op te nemen voor Santo Daime. In 'Politie valt binnen tijdens een eredienst: Opiumwet,' worden leden van Santo Daime geïnterviewd: *"Voorgangster madrinha Geraldine Fijneman heeft drie dagen in priestergewaad in de politiecel doorgebracht en voelt zich onwaardig behandeld. 'Wij belijden hier al vijf jaar in alle vrede en openheid ons geloof. (...) 'Maar nu worden we als criminelen voor het gerecht gesleept."*³⁰⁸ Ook in 'Politie vindt hallucinerende thee in Amsterdamse kerk' worden verbaasde leden van Santo Daime aan het woord gelaten: *"Het kerkgenootschap zegt geschokt te zijn door de inval van de politie. Er is sprake van vreedzame diensten die al enige jaren worden georganiseerd."*³⁰⁹ In een ander artikel wordt de advocate van Santo Daime, Adèle van der Plas, aan het woord gelaten over het positieve effect van ayahuasca: *"Ayahuasca geeft me nieuwe inzichten. (...) En welk recht heeft een officier van justitie, die in het weekeinde misschien een krat bier drinkt, om mij dit middel te ontzeggen?"*³¹⁰ Ook in de andere artikels vinden we eenzelfde sentiment, titels als bijvoorbeeld 'Drugstheedrinkers: opiumwet werkt als de heilige inquisitie,'³¹¹ en 'Verbod drugsthee in kerk tast godsdienstvrijheid aan,'³¹² verraden ook al een kritische houding tegenover politieoptredens en vervolgingen.

Het religieuze discours beperkt zich niet tot de Nederlandse context, maar komt ook naar voren in artikels over mengvormen binnen Santo Daime. In het artikel 'Amazonerasta's,' (2017) reist een journaliste naar een Santo Daimegemeenschap in de jungle nabij São Paulo, waar de religieuze praktijk wordt vermengd met elementen uit de rastafarcultuur. De

³⁰⁶ Ben Meeuws, "Santo Daime in Brazil; Belgium and the Netherlands, the transnationalization of a new religious movement and the legal issues related to its religious use of ayahuasca" (masterscriptie, Universiteit van Amsterdam, 2018), 45.

³⁰⁷ Hanna de Heus, "De sigaret als bindmiddel," *Trouw*, 11.11.2017.

³⁰⁸ "Politie valt binnen tijdens eredienst: opiumwet," *Trouw*, 15.10.1999.

³⁰⁹ "Politie vindt hallucinerende thee in Amsterdamse kerk," *de Volkskrant*, 16.10.1999.

³¹⁰ "OM vervolgt kerkleiders voor gebruik hallucinerende drank," *Trouw*, 13.1.2001.

³¹¹ "Drugstheedrinkers: opiumwet werkt als de heilige inquisitie," *Trouw*, 24.3.2001.

³¹² "Verbod drugsthee in kerk tast godsdienstvrijheid aan," *de Volkskrant*, 24.3.2001.

betekenis van ayahuasca voor hun religie staat in het artikel centraal. Het religieuze discours van de mystiek staat hier centraal, net als het perennialisme: *“Uiteindelijk bidden we allemaal tot dezelfde god.”*³¹³ Toch willen ze zichzelf onderscheiden van hippies die volgens hen een ander idee hebben van vrijheid: *“Vrijheid betekent voor mij dat je gelooft dat je een kind van God bent, en dát bevrijdt je.”*³¹⁴

Ten slotte blijkt uit de artikels dat het religieuze discours van Santo Daime ook buiten de kerkcontext strategisch wordt overgenomen. Organisatoren van ayahuascaceremonies die niet aan Santo Daime verbonden zijn, beroepen zich soms op een religieuze framing om juridische problemen te vermijden. Zo stelt een organisator dat hij ayahuasca-weekenden mag organiseren omdat de activiteiten als ‘religieus ritueel’ worden gepresenteerd, waarbij de drank niet als psychedelisch middel maar als ‘sacrament’ wordt omschreven dat helend werkt. Het religieuze discours fungeert hier minder als uitdrukking van een geloof en meer als een juridisch middel om legitimiteit te verwerven.³¹⁵

De Nederlandse pers frameert Santo Daime in deze artikels dus niet als gevaarlijke sekte, maar eerder als religieuze minderheid die door de Opiumwet in haar vrijheid wordt beperkt. Daarmee verschuift de betekenis van ayahuasca van verboden drug naar sacrament: de juridische discussie draait niet alleen om de stof DMT, maar om de vraag welk interpretatiekader dominant wordt, drugsbestrijding of religieuze vrijheid.

5.7.3.2 Spiritueel-therapeutisch discours als dominant frame

De onderverdeling van de discours zoals Van der Braak ze maakt (religieus tegenover medisch-therapeutisch) gaat niet echt meer op in de artikels van 1999 tot 2019. In de sfeer van de ceremonies die niet van Santo Daime uitgaan, zien we een hybride spiritueel-therapeutisch frame. De drank is gericht op zelfontdekking, innerlijke transformatie en psychische of spirituele heling. In artikel ‘Is de trip weer hip?’ wordt deze

³¹³ Katy Sheriff, “Amazonerasta’s,” *Trouw*, 5.8.2017.

³¹⁴ Sheriff, “Amazonerasta’s.”

³¹⁵ De Weerd, “Ayahuasca: het nieuwe trippen.”

overlap specifiek benoemd: *“Therapie en religie of spiritualiteit gaan daarbij hand in hand.”*³¹⁶

Dit spiritueel-therapeutische frame sluit vaak aan bij wat Van der Braak het discours van het entheogene sjamanisme noemt. Er zijn bijna altijd korte of langere verwijzingen naar waarop de rituelen gebaseerd zijn of waar ze vandaan komen. Dit is echter niet meer zo uitgebreid als in de jaren ervoor, waarschijnlijk omdat meer mensen op dit moment al een notie hebben van wat ayahuasca is. Ook dienen deze verwijzingen om de ervaring authenticiteit en spirituele diepgang te geven.

Tegelijk valt het eclectisch karakter van dit discours op. Een voorbeeld zien we in een reportage over krakerscommune ELF (Eternal Light Family) Ze hebben een speciale ruimte voor ayahuasagebruik: *“Het multireligieuze tempeltje is de droom van iedere naïeve oecumenicus. Een ingekleurde prent van Jezus' gelaat flankeert een altaar voor Shiva en twee voor Boeddha.”*³¹⁷ Een voorbeeld uit een ander artikel: *“Met de oorspronkelijke rituelen uit de Amazone hebben de ceremonies van commerciële aanbidders vaak weinig te maken. Bij Om-Mij (ayahuascaretreat) worden deelnemers bij de voordeur opgewacht door een boeddhabeeld, (...) Er worden elementen uit verschillende tradities door elkaar gehusseld. Deze doe-het-zelvers gebruiken rustig hindoemantra's tijdens een ayahuascasessie.”*³¹⁸ Zulke voorbeelden tonen hoe ayahuasca in Nederland wordt opgenomen in een soort religieuze bricolage.

Ook in literatuur en televisieprogramma's wordt ayahuasca binnen dit spiritueel-therapeutisch register geplaatst. In het fictieboek *Berichten uit het tussenhuisje* wordt ayahuasca bijvoorbeeld voorgesteld als een middel waarmee een man zijn innerlijke demonen probeert te verdrijven.³¹⁹ Daarnaast besteden verschillende televisieprogramma's expliciet aandacht aan ayahuasca en aanverwante middelen. Zo behandelt *Into the Abyss* “ongebruikelijke drugs als ketamine, DMT, ayahuasca, atropine en ibogaïne”,³²⁰ terwijl in de

³¹⁶ Judith Sudhölter, “Is de trip weer hip?,” *Trouw*, 7.8.2014.

³¹⁷ Lodewijk Dros en Yoram Stein, “Tussen alle goeroes is nog ruimte: voor schoonheid is nog positieve energie nodig,” *Trouw*, 22.11.2000.

³¹⁸ Kaya Bouma en Anneke Stoffelen, “De thee die trauma's oplost – of oprakelt,” *de Volkskrant*, 8.8.2017.

³¹⁹ Laura Van Baars, “Non-fictie,” *Trouw*, 31.3.2018.

³²⁰ “Into the abyss,” *de Volkskrant*, 8.12.2007.

eerste aflevering van *De god van Nederland* ('*Trippen op god*') verslag wordt gedaan van een bezoek aan een Santo Daime-gemeenschap.³²¹

In het programma *Dus ik ben op reis* gaat een filosofe op zoek naar "de wortels van onze identiteit" en onderneemt ze uiteindelijk een spirituele reis waarbij ze ayahuasca gebruikt om haar gedachten los te laten. Tot slot onderzoekt *Rambam* de vermeende therapeutische werking van ayahuasca, met bijzondere aandacht voor de mogelijke gevaren van de ceremonies.³²²

Dit discours is ook het meest dominant bij bekende Nederlanders die in de pers spreken over ayahuasca, weer gecombineerd met het entheogene sjamanisme. Bijvoorbeeld in een interview met actrice Liesbeth Kamerling: "*Je maakt een reis door je ziel, je komt in andere sferen en krijgt megainzichten over je leven.*"³²³ Of in een interview met columniste Hadjar Benmiloud: "*Ze heeft rust gevonden, en daarbij misschien ook zichzelf.*"³²⁴

Tegelijk wordt het spiritueel-therapeutisch discours niet altijd ernstig of kritiekloos overgenomen. In sommige artikels verschijnt ironie als manier om spirituele claims te relativeren, zoals in deze passage: "*De kentering kwam tijdens mijn reis door Zuid-Amerika, toen ik dat ayahuasca-klysma kreeg toegediend door die medicijnman in de Amazone. Je weet wel, dat ik mijn moeder naakt door de jungle zag slingeren en ineens besepte dat zij Pachamama is.*"³²⁵ Ayahuasca wordt dus in het grootste deel van de artikels ernstig genomen, maar in enkelen gerelativeerd als onderdeel van een modieuze spirituele cultuur.

Dit spiritueel-therapeutische discours wordt mee gestructureerd door exotisering. De verwijzingen naar sjamanisme, de Amazone en oorspronkelijke rituelen geven ayahuasca een aura van authenticiteit en spirituele diepgang. Tegelijk worden deze verwijzingen vaak losgemaakt van concrete inheemse contexten en opgenomen in een eclectisch westers kader van zelfontdekking en healing.

³²¹ "Zoektocht naar iets wat jezelf overstijgt," *Trouw*, 12.7.2006.

³²² Joris Henquet, "Radio en televisie," *de Volkskrant*, 25.1.2018.

³²³ Madelon Meester, "25 vragen aan... Liesbeth Kamerling," *de Volkskrant*, 24.3.2012.

³²⁴ Henk van Straten, "Henk lift mee met Hadjar Benmiloud," *de Volkskrant*, 14.2.2015.

³²⁵ Arthur van Amerongen, "Abstinaat," *de Volkskrant*, 29.12.2014.

5.7.3.3 Medisch-wetenschappelijk/therapeutisch discours: trauma, therapie, onderzoek

Naast het spiritueel-therapeutische frame verschijnt ook een specifiek medisch-wetenschappelijk discours, waarin ayahuasca wordt losgemaakt van ceremonie en spiritualiteit en wordt benaderd als object van onderzoek.

Ayahuasca wordt, naar analogie met de jaren 1920-1940, weer gezien als een veelbelovend middel. *“Van iboga en ayahuasca is bekend dat het, in combinatie met de juiste begeleiding, werkt tegen verslaving. Ook daar zou nog meer wetenschappelijk onderzoek naar gedaan moeten worden.”*³²⁶ In dezelfde trend zien we reportages over microdosing en het gebruik van ayahuasca om van depressies af te komen.³²⁷

In 2011 is er een congres over Ayahuasca georganiseerd door OPEN, een organisatie uit Amsterdam die het wetenschappelijk onderzoek naar de effecten van psychedelica wil stimuleren. *“Op het symposium wordt ayahuasca-gebruik vanuit verschillende disciplines belicht, zoals de antropologie, neurologie, medische wetenschap en de psychologie.”* Wouter Hanegraaff, hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam en gespecialiseerd in westerse esoterie, wordt geïnterviewd. In een ander artikel komt een wetenschapper gelinkt aan het Imperial College London aan het woord. Hij voert onderzoek naar LSD met hersenscans en zou graag hetzelfde doen met middelen als ayahuasca. Nog een ander artikel betreft een interview met een neurowetenschapper die op eigen initiatief en met vrienden thuis ayahuasca-sessies houdt. Ze vertelt heel gedetailleerd over wat er met je hersenen gebeurt onder invloed van psychedelica.³²⁸

Het begrip van de ‘Psychedelic Renaissance’ of de ‘derde psychedelische golf’ komt ook enkele keren terug in de artikels. Arno Adelaars schreef hier een boek over: *“Met lsd had je*

³²⁶ Sudhölter, “Is de trip weer hip?”

³²⁷ Nils Elzenga, “Altijd in de juiste, schitterende flow,” *Trouw*, 1.12.2018; De Weerd, “Ayahuasca: het nieuwe trippen,” *Trouw*, 4.7.2014.

³²⁸ Koert van der Velde, “Ik gaf mijn plant een naam en maakte contact met hem: religieuze belevenissen,” *Trouw*, 4.7.2004.

*in de jaren zestig de eerste psychedelische golf. Xtc kwam als reactie op het lsd-verbod en zorgde voor de tweede psychedelische golf in de jaren tachtig.”*³²⁹ Ook de Britse psychiater Ben Sessa signaleert een opleving van het psychedelicegebruik. Sessa: *“Met 'renaissance' doel ik vooral op een toename aan wetenschappelijk onderzoek naar psychoactieve stoffen. (...) Vanwege de War on Drugs heeft dit onderzoek jaren stilgelegen, maar sinds vijf à tien jaar kan het weer.”*³³⁰

Het medisch-wetenschappelijke discours wordt expliciet geplaatst tegenover het recreatieve drugsdiscours: *“Ik vind ayahuasca geen drug, maar een medicijn. Niet om iets mee te genezen, het voorkómt dat je ziek wordt.”*³³¹

Samengevat verleent het medisch-wetenschappelijke discours ayahuasca een nieuwe vorm van legitimiteit. Tegelijk blijft dit discours verbonden met het bredere spiritueel-therapeutische frame, omdat wetenschappelijke taal vaak wordt gebruikt om ‘zweverige’ ervaringen van genezing, zelfinzicht en transformatie begrijpelijker en aanvaardbaarder te maken voor een westers publiek.

5.7.3.4 Commercialisering: ayahuasca als spirituele dienst

In de periode van 1999-2019 wordt ayahuasca steeds meer ingebed in een commercieel systeem. Vooral binnen het spiritueel-therapeutische discours is het steeds vaker een ervaring die kan verkocht en geconsumeerd worden.

Vanaf ongeveer 2012 zien we steeds meer artikels die rapporteren over de circulatie en consumptie van ayahuasca. Zo vermeldt ‘*Ver heen leven: trippen op ayahuasca*’ (2012) dat er naast formele groepen ook informele netwerken bestaan, en dat ingrediënten via internet verkrijgbaar zijn om op eigen risico ayahuasca-achtige dranken te bereiden (anahuasca en

³²⁹ “Na lsd en xtc nu ‘slingerplantjes van de ziel’,” *Trouw*, 7.8.2014.

³³⁰ “Na lsd en xtc nu ‘slingerplantjes van de ziel’.”

³³¹ Van Straten, “Henk lift mee met Hadjar Benmiloud.”

pharmahuasca).³³² Ook binnen Santo Daime wordt ayahuasca geïmporteerd vanuit Brazilië, zij het binnen een religieus kader, waarbij kerkleden de volgens een specifiek ritueel bereide thee meenemen naar Nederland.³³³

Naarmate 2019 nadert zien we duidelijk een expansie van het aanbod. In het artikel 'Zorgen over sessies met tripthee' uit 2017 staat: *"Een inventarisatie op internet levert een lijst op van zeker twintig organisaties die openlijk adverteren met ayahuascaceremonies. Sommige bedrijven staan zelfs als ayahuasca-aanbieder geregistreerd bij de Kamer van Koophandel."*

³³⁴ En in 2019 staat in een artikel van de Volkskrant: *"Tien jaar geleden waren er vijf of zes ayahuasca-centra in Nederland, nu zijn het er volgens Caroline (uitbaatster van een centrum red.) bijna zeventig."*³³⁵ Zulke passages tonen aan dat ayahuasca steeds zichtbaarder wordt buiten religieuze netwerken en beschikbaar voor consumenten.

Tegelijk wordt ayahuasca in de media steeds vaker geplaatst binnen een bredere markt van welzijn en zelfontplooiing. Het televisieprogramma 'Workshops om in balans te komen' plaatst ayahuasca binnen de zogenaamde 'geluksmarkt': *Met open vizier en kritische blik doen de reporters mee aan uiteenlopende cursussen en workshops onder het motto 'niet gelukkig, geld terug'!*³³⁶

De marktlogica wordt ook zichtbaar in de prijzen: *"Aanbieders van ayahuasca vragen tussen de 150 en 350 euro voor deelname aan een groepssessie. De ingrediënten voor een kop hallucinerende thee kosten volgens Adelaars tussen de 5 en 10 euro."*³³⁷ Deze prijzen komen ook terug in andere artikels: van 145 tot tussen de 150 en 350 euro.³³⁸ Ook ayahuascaretreats in de Amazone worden in deze termen beschreven: *"Op het hele Zuid-Amerikaanse continent spelen luxeresorts in op welgestelde toeristen die snakken naar zelfontplooiing en bieden ze retreats aan van dagen of weken. (...) De was wordt bovendien*

³³² Ali, "Ver heen leven."

³³³ Irene de Zwaan, "Het verbod op ayahuasca treft onze kerk in het hart," *de Volkskrant*, 6.11.2019.

³³⁴ Kaya Bouma en Anneke Stoffelen, "Zorgen over sessies met tripthee," *de Volkskrant*, 8.8.2017.

³³⁵ Oostveen, "Weer! Voelen!."

³³⁶ "Laatste ronde workshops om in balans te komen: tv vooraf," *Trouw*, 4.6.2009.

³³⁷ Bouma en Stoffelen, "De thee die trauma's oplost."

³³⁸ Oostveen, "Weer! Voelen!"; Bouma en Stoffelen, "De thee die trauma's oplost."

*voor je gedaan en je bagage hoeft je ook niet zelf te dragen. Kosten: 1.400 euro, exclusief vlucht en transfer naar Iquitos.”*³³⁹

Wat opvalt is dat niet alleen de drank wordt gecommmercialiseerd, maar vooral de ervaring en omstandigheden errond. De ceremonies worden bijvoorbeeld steeds meer gericht op specifieke groepen mensen, één artikel spreekt van een ‘verhipping’ van het aanbod.

*“Ceremonies speciaal voor vrouwen, homo- en bimannen en voor mannen die hun innerlijke 'mannelijke archetype' willen 'activeren'.”*³⁴⁰ Of verstrekkers gaan meer inspelen op een luxe-ervaring, ze bieden ceremonies aan in *“een penthouse 'met geweldig design' in Amsterdam. 'Dit maakt jouw innerlijke reis nog meer compleet.’*³⁴¹

Onderzoeker Govert Derix uit in een interview expliciet dat hij de commercialisering van ayahuasca ziet als iets positief: *“Een populaire partydrug zal ayahuasca wel niet worden, denkt Derix, toch hoopt hij op wat hij noemt 'McDonaldisering.' 'Ik ben overtuigd van het belang van ayahuasca voor mijzelf en voor de wereld. Deze drank kan de wereld veranderen, en vooral, verbeteren.’*³⁴² Hier verschijnt commercialisering als een soort utopisch ideaal. Het wordt voorgesteld als belofte van maatschappelijke transformatie, maar enkel als het massaal gecommmercialiseerd wordt.

De exotisering die bij het spiritueel-therapeutisch discours werd aangehaald, maakt commercialisering mee mogelijk. Door het discours van het entheogene sjamanisme te gebruiken en ayahuasca te verbinden met ‘oude’ kennis en inheemse gemeenschappen in de Amazone, wordt het aantrekkelijk gemaakt en krijgt het waarde binnen de welzijnsmarkt. Dit zien we bijvoorbeeld wanneer aanbieders zich “sjamaan” noemen, ceremonies als innerlijke reizen verkopen of verwijzen naar tradities uit de Amazone.³⁴³

In verschillende artikels wordt deze commercialisering echter kritisch benaderd. Hier fungeert ayahuasca juist als een tegenbeeld van commercialisering of zelfs kritiek op

³³⁹ Ali, "Ver heen leven."

³⁴⁰ Bouma en Stoffelen, "De thee die trauma's oplost."

³⁴¹ Bouma en Stoffelen, "De thee die trauma's oplost."

³⁴² Koert Van der Velde, "Kleine dood door n geestrijk goedje," *Trouw*, 14.12.2004.

³⁴³ Oostveen, "Weer! Voelen!."

kapitalisme. In één artikel staat: *"In die centra wordt het lang niet altijd als sacrament gebruikt. Sommigen drinken drie keer ayahuasca en denken: hier valt geld mee te verdienen. Ze noemen zichzelf sjamaan, openen een centrum en vragen er een bak geld voor. Ayahuasca is weliswaar heilig, maar ook gewoon een commerciële hype."*³⁴⁴ De kritiek richt zich hier niet enkel op geld verdienen, maar ook op de toe-eigening van sjamanisme.

Toch verschijnt ayahuasca niet uitsluitend binnen een commerciële logica. In sommige artikels wordt de drank juist verbonden met anti-kapitalisme. 'Bedevaartsoord voor goddelozen,' is een reportage over het Noord-Amerikaanse festival Burning Man. Het festival wordt omschreven als een 'seculier bedevaartsoord.' Ayahuasca wordt ook als activiteit aangeboden: *"Daarnaast is er een wildgroei aan themakampen die de hele catalogus aan animistische en esoterische stromingen aanbieden, van ayahuasca-sjamanisme en de Mayakalender tot tarotkaarten en tantrische yoga."*³⁴⁵ Van commercialisering is echter geen sprake volgens het artikel, alle diensten worden gratis aangeboden. *"Op Burning Man is geld en zelfs ruilhandel verboden."*³⁴⁶ Ook in een reportage over krakerscommune ELF (Eternal Light Family) in Amsterdam, fungeert ayahuasca als een soort anti-kapitalistisch verzet. De commune wil functioneren als een alternatieve samenleving.³⁴⁷

Deze voorbeelden tonen dat ayahuasca in deze periode niet uitsluitend binnen een marktlogica wordt geplaatst. Ze kan ook functioneren als symbool van anti-kapitalistische of alternatieve gemeenschapsvorming. Juist daardoor wordt commercialisering zelf een punt van discussie in de pers: de vraag is niet alleen of ayahuasca wordt verkocht, maar welke sociale en morele logica rond het gebruik ervan hoort te bestaan.

Samengevat verschuift commercialisering in deze periode van discursieve fantasie naar concrete marktpraktijk. Waar commercialisering in de jaren 1920 nog vooral als satirische fantasie verscheen, wordt ayahuasca tussen 1999 en 2019 daadwerkelijk aangeboden als ceremonie, retreat, of luxe-ervaring in Nederland. De commerciële waarde ligt daarbij niet alleen in de drank zelf, maar in de belofte van transformatie, authenticiteit en spirituele

³⁴⁴ Rick van de Lustgraaf, "Ayahuasca, een gevaarlijk of goddelijk drankje?," *Trouw*, 16.9.2019.

³⁴⁵ Jan de Deken, 'Bedevaartsoord voor goddelozen,' *Trouw*, 15.9.2012.

³⁴⁶ De Deken, "Bedevaartsoord voor goddelozen."

³⁴⁷ Dros en Stein, "Tussen alle goeroes is nog ruimte."

begeleiding. Tegelijk roept die vermarkting kritiek op, vooral wanneer zelfbenoemde sjamanen, hoge prijzen en gebrek aan begeleiding in beeld komen. Commercialisering vormt zo een belangrijke schakel tussen het spiritueel-therapeutische discours en het latere risicoframe.

5.7.3.5 Recreatief drugs- en risicodiscours: gevaar, incidenten en regulering

Het recreatieve drugsdiscours blijft in de jaren 1999-2019 aanwezig, al komt het maar heel sporadisch voor en is het dus ondergeschikt aan het spiritueel-therapeutisch discours. Wanneer we 2019 naderen, zien we echter een risicoframe opduiken waarbij de ceremonies als gevaarlijk worden gezien.

Twee artikels gaan over het fictieboek 'Nicotine' dat in 2018 werd uitgegeven. In het boek is de vader van het hoofdpersonage geaffilieerd met een groep die waarschijnlijk verwijst naar Santo Daime. De groep wordt beschreven als een *"satanistische drugssekte (...) in Brazilië."* De 'joods-sjamanistische' vader leidt eveneens een *"bejubeld centrum waar doodzieke mensen met ayahuasca kunnen hallucineren, om tot nieuwe inzichten te komen voor ze sterven."*³⁴⁸ Een ander voorbeeld vinden we in 'workaholic achter leeg bureau,' wordt ayahuasca beschreven als een 'uitspatting' van een Braziliaan uit São Paulo. *"Hij doet het nog sporadisch, voorheen was hij elk weekend van de kaart."*³⁴⁹

Het artikel 'Ver heen leven: Trippen op ayahuasca' drijft de spot met westerse toeristen die in de Amazone ayahuasca gaan proberen. Het artikel hanteert duidelijk het recreatieve drugsdiscours: *"In trek bij westerse backpackers, die thuis alle soorten drugs al hebben geprobeerd."* of *"Ayahuascajunkies, anders kan ik ze niet omschrijven. Wekenlang trippen ver weg van huis, werk en de realiteit onder het mom van spiritualiteit en zelfontplooiing."*³⁵⁰

³⁴⁸ Hanna de Heus, "De sigaret als bindmiddel"; Hans Bouman, "Nell Zinks derde roman is een onderhoudende soort-van-satire over idealisme," *De Volkskrant*, 6.1.2018.

³⁴⁹ "Workaholic achter een leeg bureau," *de Volkskrant*, 31.12.2011.

³⁵⁰ Haroon Ali, "Ver heen leven: trippen op ayahuasca," *de Volkskrant*, 20.3.2012.

Maar wat we vaker terugvinden dan het recreatieve drugsdiscours, zijn pogingen om het juist te ontkrachten: *"Op de ranking-lijstjes van drugs staan middelen als ayahuasca ver onder alcohol en tabak als je kijkt naar alle risico's."*³⁵¹ Of: *"Onzin dat het op de verboden opiumlijst staat, alsof het xtc of cocaïne is. Ik snap de onrust wel, er zijn veel charlatans mee bezig."*³⁵²

5.7.3.6 De aanloop naar en criminalisering van ayahuasca in 2018/2019

Zoals we in de inleiding van deze periode zagen, wordt ayahuasca in 2019 gecriminaliseerd naar aanleiding van enkele ongelukken. We zien dat vanaf 2017 op het eerste gezicht steeds meer kritische artikels worden gepubliceerd. Er worden vraagtekens geplaatst bij de commercialisering, maar bovenal bij de potentiële gevaren van ayahuasca. 'Zorgen over sessies met tripthee,' 'De thee die trauma's oplost, - of oprakelt,' 'Michael (17) vreest dat zijn ouders hun leven vergooien aan ayahuasca,' 'Nieuwe aanhouding fatale healingssessie' ... enzovoort.

Enkele artikels beschrijven recente ongelukken met ayahuasca. Het gaat over twee incidenten: *"De politie heeft gisteren een 46-jarige vrouw uit Rhenen aangehouden die betrokken lijkt bij healingssessies in Eersel. Daarbij werd de verboden drug ayahuasca gebruikt, waardoor mogelijk een 31-jarige Hongaar is overleden die deelnam aan zo'n sessie, vermoedt de politie."*³⁵³ Bij een ander incident overleed een Nederlander tijdens een 'Warrrior Retreat' met ayahuasca."³⁵⁴

Wat opvalt is dat de artikels ayahuasca zelf niet zien als schuldige, maar wel de verstrekkers en organisatoren van de ceremonies. *"Er is weinig zicht op nieuwe aanbieders en of ze gebruikers goed kunnen begeleiden als het misgaat. Van Bakkum: 'Een aantal van die zelfbenoemde sjamanen doet vooraf geen medische check of intake.'"*³⁵⁵ En *"Op tientallen*

³⁵¹ De Weerd, "Ayahuasca: het nieuwe trippen," *Trouw*, 4.7.2014.

³⁵² Cécile Narinx, "Niets is onmogelijk," *de Volkskrant*, 15.6.2019.

³⁵³ "Nieuwe aanhouding fatale healingssessie," *Trouw*, 7.5.2019.

³⁵⁴ De Zwaan, "Het verbod op ayahuasca treft onze kerk in het hart."

³⁵⁵ Bouma en Stoffelen, "Zorgen over sessies met tripthee."

*plekken in Nederland worden ayahuasca-weekenden georganiseerd, maar volgens sommige experts zijn een aantal 'zelfbenoemde sjamanen' niet in staat om adequaat te handelen als deelnemers in een bad trip belanden.”*³⁵⁶

Hoewel we in de aanloop naar 2019 veel meer een risicoframe zien, wordt ayahuasca in deze artikels niet uitsluitend als een gevaarlijke drug voorgesteld. De kritiek richt zich vooral op de facilitatoren van de ceremonies: een gebrek aan medische screening, onduidelijke begeleiding... Net als bij de berichtgeving over Santo Daime verschuift de aandacht daardoor van de substantie zelf naar de context waarin ayahuasca wordt gebruikt. Het verschil is dat Santo Daime werd geframed als religieuze minderheid die geen probleem veroorzaken, terwijl commerciële aanbieders rond 2019 juist als onvoldoende gereguleerd risico verschijnen.

5.7.3.7 Inheemse rechten, toe-eigening en kritiek

In de periode 1999-2019 verschijnen ook enkele artikels die de blik opnieuw naar de Amazone richten of stemmen vanuit de Amazone vertolken. Deze artikels passen niet altijd netjes binnen de westerse discoursen van drug, medicijn of sacrament. Ze tonen eerder hoe ayahuasca in deze periode ook wordt verbonden met inheemse rechten, ecologische strijd, koloniale erfenissen en de commerciële toe-eigening van traditionele kennis. Het feit dat zulke artikels verschijnen, wijst op een verschuiving in de westerse blik: de Amazone fungeert niet langer uitsluitend als exotische oorsprongsplaats van een spirituele ervaring, maar ook als politieke ruimte waarin vragen rond eigendom, exploitatie en zeggenschap worden gesteld.

³⁵⁶ Bouma en Stoffelen, "Zorgen over sessies met tripthee."

Amazone, inheemse rechten en de ambivalente westerse blik

Een artikel dat verhaalt over inheemse rechten is ‘Indianen opzij voor WK en spelen.’ Voor de bouw van een stadion naar aanleiding van de Olympische Spelen in Rio, wordt een gebouw waar inheemse mensen leven ontruimd. De bewoners en mensenrechtenorganisaties zien het als inheems erfgoed en kanten zich tegen de ontruiming.

Ayahuasca is in het artikel slechts een passant en wordt gebruikt ter illustratie van inheemse gebruiken die bescherming verdienen. In het artikel wordt heel subtiel de legitimiteit van deze gebruiken in twijfel getrokken. *“Door een houten buisje blaast Shaninka snuiftabak in de neus van een jong meisje, dat in kleermakerszit op de natte vloer zit. 'Het (gebouw) moet een autonome universiteit worden voor inheemse talen en medicijnleer.’”*³⁵⁷

Door een voor Nederlanders choquerend gebruik (het toedienen van tabak aan een minderjarige) naast de wensen van de inheemse mensen te zetten, kan de legitimiteit van deze eisen voor de lezer worden ondergraven. Dezelfde persoon (Shaninka) drinkt vervolgens ayahuasca uit een plastieken flesje, aldus het artikel.

In ‘Twee weken van de wereld,’³⁵⁸ gaat een Nederlandse fotografe naar een inheemse gemeenschap in het Braziliaanse regenwoud, de Nukini, om twee weken met hen samen te leven. Haar hoofddoel is het observeren van hun jachttechnieken. Een deel van het artikel gaat over de mogelijke komst van oliewinning in het gebied, iets wat desastreus zou zijn voor de Nukini. De fotografe neemt deel aan een ritueel met ayahuasca en beschrijft hoe ze zich in haar trip realiseert dat ze tegen een burn-out aanzit en dit wil veranderen. Opvallend is dat de context het inheems gebruik is, maar de betekenis van ayahuasca wordt opnieuw gelezen als persoonlijke transformatie, het medisch-therapeutisch discours.

In 2015 komt de Colombiaanse film ‘El abrazo de la serpiente’ of in het Engels ‘The embrace of the serpent’ uit. Twee artikels tippen of recenseren de film.³⁵⁹ De hoofdpersonages zijn gemodelleerd op Theodor Koch-Grünberg, de Duitse etnoloog, en Evan Schultes, de Amerikaanse etno-botanist. Theodor is ernstig ziek en denkt dat de mytische plant yakruna

³⁵⁷ Marjolein van de Water, “Indianen opzij voor WK en spelen,” *de Volkskrant*, 26.3.2013.

³⁵⁸ Birgit Barten, “Twee weken van de wereld,” *de Volkskrant*, 9.1.2016.

³⁵⁹ “De keuze van de Volkskrant-filmredactie,” *de Volkskrant*, 29.12.2016; “El abrazo de la serpiente (****),” *de Volkskrant*, 31.3.2016.

(een verwijzing naar ayahuasca) hem zal kunnen genezen. In 1909 gaat hij met inheemse sjamaan Karamakate hiernaar op zoek. Zo'n dertig jaar later volgt Evans dezelfde route om nieuwe rubberbronnen te vinden, geholpen door een oudere Karamakate.³⁶⁰ De artikels zijn zeer lovend over de film en prijzen hem voor de verbeelding van koloniale spanningen en de rubberexploitatie. *"Theo's wetenschappelijke agenda, zijn beeld van een pure stam tegenover zijn ervaring van de werkelijkheid, de sjamaan die Theo's oprechtheid aan de kaak stelt maar hem ook nodig heeft, de koloniale context waarin inheemse stammen worden uitgebuit door westerse rubberbaronnen: het is allemaal met elkaar vervlochten."*³⁶¹ Dit soort tips en recensies getuigen van een soort koloniaal besef, een meer reflexieve omgang met de Amazone.

In deze artikels zien we een interesse voor de Amazone die we ook zagen in artikels van de jaren 1980. Ayahuasca komt voor in reportages en films die expliciet of impliciet verhalen over inheemse rechten. In het artikel over het WK lijkt ayahuasca echter impliciet deel te zijn van een discursieve manier om vraagtekens te zetten bij inheemse eisen.

Inheemse kritiek en morele grenzen van de markt

Het artikel 'Inheemse volkeren verliezers Bioconferentie; 'Commerciele uitbuiting heilige planten,' vormt een duidelijke breuk met andere artikels. Het is één van de weinige artikels waar de stemmen uit de Amazone direct vertegenwoordigd worden. Het gaat over een conferentie die in 2002 werd gehouden in Den Haag, met als één van de doelen afspraken te maken over intellectuele eigendom van inheemse planten en kennis. De inheemse gemeenschappen zijn niet tevreden met de getroffen afspraken op de conferentie volgens het artikel. Specifiek over ayahuasca zegt 'Napucho-indiaan' Nilo Cayuquedo: *"Inheemse volkeren in het Amazonegebied gebruiken de bladeren tegen maag- en hoofdpijn. Maar zonder dat we het weten of dat we er iets tegen kunnen doen, wordt de traditionele kennis*

³⁶⁰ "The strange and intoxicating Embrace of the serpent," Npr, geraadpleegd op 2.12.2025, <https://www.npr.org/2016/02/18/467071774/the-strange-and-intoxicating-embrace-of-the-serpent>.

³⁶¹ "El abrazo de la serpiente (****)," *de Volkskrant*, 31.3.2016.

van duizenden jaren commercieel uitgebuit.”³⁶² Hij verwijst hiermee naar de pogingen tot patentering van ayahuasca, zoals besproken in de context.

De regels die op de conferentie werden vastgelegd zijn volgens inheemse vertegenwoordigers te beperkt. Zo zou er alleen een compensatie zijn naar inheemse gemeenschappen toe van planten die na 1993 verzameld zijn en zijn deze afspraken voorlopig vrijwillig zonder wettelijke sancties. Ook hebben volgens een vertegenwoordiger van inheemse gemeenschappen in Canada, de gemeenschappen vaak niet de juridische middelen om deel te nemen aan de procedures voor de nieuwe regelingen. Er worden enkele extra eisen gesteld: inheemse gemeenschappen willen zeggenschap over de manier waarop hun traditionele planten of medicijnen worden gebruikt: *“Sommige middelen zijn heilig, en kunnen niet zomaar in de westerse supermarkt worden neergelegd.”* Ook willen ze dat de afspraken niet enkel gelden voor de planten zelf, maar ook voor hun chemische componenten en synthetische variaties. Inheemse gemeenschappen van deelnemende landen staan met hun eisen lijnrecht tegenover de farmaceutische industrie, plantenkwekers en onderzoekers, aldus het artikel.³⁶³ Het artikel verdedigt vooral de inheemse eisen, minder de westerse.

De inheemse kritiek maakt zichtbaar waarom de wisselwerking tussen exotisering en commercialisering problematisch is. De waarde die ayahuasca in westerse contexten krijgt, steunt vaak op inheemse kennis en rituele tradities, terwijl de economische opbrengsten en zeggenschap niet noodzakelijk bij inheemse gemeenschappen terechtkomen. Daardoor wordt de vraag wie ayahuasca mag gebruiken, verkopen en definiëren in dit artikel neergezet als een politieke kwestie.

³⁶² “Inheemse volkeren verliezers bioconferentie, commerciële uitbuiting heilige planten,” *de Volkskrant*, 19.4.2002.

³⁶³ “Inheemse volkeren verliezers bioconferentie.”

Ayahuasca als cultureel object: kunst, media en kritiek

Ook in de beeldende kunst verschijnt ayahuasca als symbool om kritiek te leveren op westerse moderniteit.

Zes artikels zijn gewijd aan de video-installatie 'Night Soil – Fake Paradise' van Nederlandse kunstenares Melanie Bonajo.³⁶⁴ Bonajo wordt omschreven als een *"beeldende kunstenares die werk maakt over de verloren connectie van de mens met waar hij vandaan komt."* In haar video hoor je getuigenissen van mensen hun ervaring met ayahuasca, gemonteerd op kleurrijke ensceneringen. Bonajo stelt zich door middel van haar video volgende vragen: *"Kan Ayahuasca nu voor de westerse beschaving zijn wat LSD was voor de jaren 1960? Hoe kunnen sjamanisme, medicinale drugs, seksualiteit en de terugkeer van het vrouwelijke samengaan met het narcisme van de cyberspace? Kunnen empathie, spiritualiteit, feminisme en ecologisch bewustzijn een gezonde toekomst mogelijk maken voor alle levende organismen op de planeet?"*³⁶⁵ Zelf ziet ze planten als ayahuasca als *'anti-capitalist medication.'*³⁶⁶ Haar werk is expliciet activistisch volgens de artikels.³⁶⁷ Ayahuasca functioneert hier als tegenbeeld van een vervreemde, digitale en kapitalistische moderniteit.

Een ander beeldend werk is 'She, robot' van kunstenaar Dries Verhoeven. Het werk is een mensachtige robot die een soort apotheek bemant waar je drugs kan kopen, waaronder ayahuasca.³⁶⁸ De insteek van het werk is om een toekomstbeeld te creeëren waarin alle drugs legaal verkrijgbaar zouden zijn. Of dit een utopische of distopische toekomst zou zijn wordt aan de kijker overgelaten. Het werk verplaatst ayahuasca dus naar een toekomstscenario waarin staat, markt en individuele vrijheid worden bevraagd. Ook de voorstelling 'Helende kracht' in het museum van volkenkunde in Leiden komt in de krant. Een vrouw geeft haar mening over de voorstelling en zegt dat ze zeer geïnteresseerd is in

³⁶⁴ Zie bijlage

³⁶⁵ "Embrace of the serpent," Internet Movie Database, geraadpleegd op 2.12.2025, https://www.imdb.com/title/tt4653712/plotsummary/?ref=tt_ov_pl.

³⁶⁶ "Melanie Bonajo: night soil, fake paradise," Vdrome, geraadpleegd op 2.12.2025, <https://www.vdrome.org/melanie-bonajo-night-soil-fake-paradise/>.

³⁶⁷ Sacha Bronwasser, "Melanie Bonajo's ster is rijzende met een visueel knetterend oeuvre, maar met een bezorgde boodschap," *de Volkskrant*, 17.10.2016.

³⁶⁸ Herien Wensik, "She, robot," *de Volkskrant*, 26.7.2019.

alternative geneeswijzen als ayahuasca.³⁶⁹ In deze culturele representaties wordt ayahuasca gebruikt om vragen te stellen bij kapitalisme, imperialisme, drugsbeleid, ecologie en westerse vormen van vervreemding. De plant wordt zo mee een symbool van westerse zelfkritiek.

Deze artikels tonen dat ayahuasca in de periode 1999-2019 niet alleen wordt geframed als middel voor individuele genezing, maar ook als inzet van bredere politieke en morele debatten. De drank verschijnt in discussies over inheemse rechten, ecologische bedreiging, intellectuele eigendom, en kritiek op westerse moderniteit. Daarmee verschuift de aandacht van de ervaring van de gebruiker naar de vraag wie ayahuasca mag definiëren, gebruiken en economisch of cultureel toe-eigenen.

5.7.4 Identiteiten, locaties en substance images

De opkomst van een dominant therapeutisch-spiritueel discours kan niet los worden gezien van veranderingen in de identiteit van gebruikers en aanbieders, net als locaties en de manier waarop de drank wordt gebruikt en voorgesteld.

Identiteiten

Via Manning wordt duidelijk waarom ayahuasca in deze periode anders wordt geframed dan in de jaren 60/70: de gebruikers zijn niet langer vooral hippies of druggebruikers, die het gebruik deligitimeren, maar zoekende burgers, deelnemers aan retreats en patiënten. Het zien van deze identiteiten in de pers legitimeert juist ayahuascagebruik.

De artikels schetsen een relatief consistent sociaal profiel: hoogopgeleide, kapitaalkrachtige mensen.³⁷⁰ De meeste artikels spreken van twintigers en dertigers maar ook van

³⁶⁹ "Onze kenners geven de beste cultuurtips," *de Volkskrant*, 14.12.2019.

³⁷⁰ De Weerd, "Ayahuasca: het nieuwe trippen."

babyboomers in bijvoorbeeld ‘Mama zit aan de mdma.’³⁷¹ Er wordt daarbij expliciet onderscheid gemaakt met recreatief gebruik. Zoals één organisator het verwoordt: *“De mensen die bij ons komen zijn totaal andere mensen dan die iedere week een andere partydrug willen. Wij helpen mensen die diepgaand zelfonderzoek willen doen.”*³⁷²

Een belangrijke rol in deze normalisering wordt gespeeld door bekende Nederlanders en internationale beroemdheden. In de pers verschijnen meerdere portretten en interviews van deze groep mensen die ayahuasca koppelen aan creativiteit en persoonlijke groei. *“Zanger Sting, actrice Lindsay Lohan en in Nederland dance-ondernemer Duncan Stutterheim, filosoof Stine Jensen en actrice en dieetgoeroe Fajah Lourens lieten zich enthousiast uit over hun trip.”*³⁷³ Dit soort getuigenissen legitimeren het gebruik door het te associëren met een bepaalde klasse van mensen en positioneren het ver weg van marginaliteit.

Naar aanloop van de criminalisering in 2019, wordt echter benadrukt hoe ‘gewoon’ de deelnemers aan ceremonies zijn. In één reportage luidt de ondertitel: *“Hoe ayahuasca de LSD van burgerlijk Nederland kan worden.”*³⁷⁴ De mensen die geïnterviewd worden zijn een zelfstandig ondernemer in horecameubels, een docent aan het vwo (algemeen secundair onderwijs), een machineproductiewerker en een heftruckchauffeur.³⁷⁵ Deze ‘normalisering’ van het gebruik versterkt het beeld van ayahuasca als praktijk binnen brede lagen van de samenleving.

Tegelijk verschuift het kritisch oordeel in de artikels weg van de gebruikers en de drug zelf, en richting de verstrekkers. Waar in de jaren 1960 en 1970 de gebruikers en de drug zelf als problematisch werden gezien, zijn het nu de facilitatoren en zelfverklaarde sjamanen. Zo wordt in één artikel een sjamaan geciteerd die *“Vooral ‘wil voelen’ en energie wil uitwisselen, wat in de praktijk neerkomt op het hebben van seks met zo veel mogelijk mensen op een wijloze berg.”*³⁷⁶ In andere stukken wordt de spot gedreven met het cliché dat hangt rond goeroe-figuren. *“Zoals het een goeroe met grijze manen en baard betaamt, heeft Paulo*

³⁷¹ Pauline Bijster, “Mama is aan de mdma,” *de Volkskrant*, 17.1.2015.

³⁷² De Weerd, “Ayahuasca: het nieuwe trippen.”

³⁷³ Bouma en Stoffelen, “De thee die trauma's oplost.”

³⁷⁴ Oostveen, “Weer! Voelen!”

³⁷⁵ Oostveen, “Weer! Voelen!”

³⁷⁶ Maartje Wortel, “Sjamaan,” *de Volkskrant*, 12.8.2017.

niet alleen volwassen kinderen, (...), maar ook een veel jongere vriendin die op het punt staat te bevallen."³⁷⁷

Nog een belangrijke identiteit is die van de expert: wetenschappers, neurowetenschappers, psychologen en onderzoekers. Hun aanwezigheid rationaliseert en legitimeert ayahuasca binnen een medisch-wetenschappelijk register en geeft het zelfs aanzien.

Locaties

Ook de locaties waarin ayahuasca circuleert dragen bij aan het spiritueel-therapeutisch discours en de legitimatie. In een artikel worden de plaatsen waar ceremonies plaatsvinden opgesomd: *"Op een afgelegen plek in het bos bij Nijmegen, in een kerk in Amsterdam, een statige villa op een landgoed in Limburg of in een kampeerboerderij in Drenthe."*³⁷⁸ Dit zijn plaatsen die niet traditioneel met druggebruik worden geassocieerd, zoals clubs, op straat of in de context van jeugdcultuur. Ze verbinden het eerder met plekken die we associëren met natuur of bezinning.

Daarnaast vervaagt binnen de artikels het scherpe onderscheid tussen gebruik in Nederland en de Amazone. Ayahuasca circuleert in beide contexten, maar niet in één richting.

Hanegraaff verwoordt het in een interview uit 2011 zo: *"Nederlanders trekken naar de Amazone omdat ze hopen op een authentieke ervaring. In werkelijkheid zie je dat beide culturen elkaar beïnvloeden. In Iquitos in Peru vind je op iedere straathoek sjamanen, maar die hebben hun rituelen al lang aangepast aan de westerse toerist."*³⁷⁹ Ook reizen sjamanen naar Europa, waardoor er nieuwe mengvormen ontstaan. Deze hybride ruimtes maken geen scherp onderscheid tussen traditioneel en westers gebruik. De locatie "Amazone" functioneert daardoor niet langer alleen als oorsprong of exotisch decor, maar als onderdeel van een transnationaal circuit waarin rituelen, toeristen en aanbieders elkaar wederzijds beïnvloeden.

³⁷⁷ Ali, "Ver heen leven."

³⁷⁸ Sudhölter, "Is de trip weer hip?"

³⁷⁹ "De sjamaan tapt liefde en spiritualiteit," *Trouw*, 17.6.2011.

Substance images

Wat de *substance image* betreft, verschijnt ayahuasca in de periode 1999-2019 vooral als thee, brouwsel of plantendrank. Die materiële vorm is betekenisvol, ze onderscheidt ayahuasca van drugs in de vorm van pillen, poeders of injecties en roept associaties op met natuur en ritueel.

Tegelijk kan dezelfde vorm anders worden geframed. Termen als “drugsthee”, “tripthee” of “hallucinerende thee” plaatsen de plantendrank opnieuw binnen een drugs- en risicoregister.

In juridische en wetenschappelijke contexten verschuift de aandacht bovendien van de drank naar haar werkzame bestanddelen, vooral DMT. Deze chemische herdefiniëring maakt ayahuasca vergelijkbaar met andere verboden middelen en ondersteunt regulering via de Opiumwet. De *substance image* is dus niet stabiel: ayahuasca verschijnt tegelijk als natuurlijke thee, ritueel brouwsel, combinatie van werkzame stoffen en DMT-houdende substantie.

5.7.5 Deelconclusie

In de periode 1999-2019 wordt de discursieve hybriditeit rond ayahuasca bijzonder zichtbaar. De drank verschijnt tegelijk als spiritueel-therapeutisch hulpmiddel, religieus sacrament, onderzoeksobject, commerciële dienst en potentieel risico.

Het dominante frame is echter spiritueel-therapeutisch. Ayahuasca wordt vooral voorgesteld als middel voor zelfinzicht, healing en innerlijke transformatie. Dit frame wordt gelegitimeerd door verwijzingen naar wetenschap, experts en bekende gebruikers, maar ook door verwijzingen naar sjamanisme, de Amazone en oude kennis. Commercialisering versterkt deze dynamiek: niet alleen de drank, maar vooral de ervaring eromheen wordt verhandelbaar.

Tegelijk roept die vermarkting kritiek op. Vanaf 2017 verschuift de aandacht sterker naar de risico's van ayahuasca, maar opvallend genoeg richt de kritiek zich vooral op

de commerciële aanbieders zelf. Daarmee verschuift het probleem van de substantie naar de context waarin de ceremonie plaatsvindt.

Ten slotte tonen de artikels over inheemse rechten, kunst en kritiek op westerse moderniteit dat ayahuasca niet alleen inzet is van individuele healing, maar ook van bredere politieke en morele debatten. Via Manning wordt duidelijk dat deze verschuiving ook zichtbaar is in de symbolische kaders: gebruikers worden genormaliseerd, aanbieders geproblematiseerd, locaties verschuiven naar retraites en transnationale circuits, en de drank zelf verschijnt afwisselend als thee, sacrament, medicijn, ritueel en DMT.

5.7.6 Verklaringen van het discours

De dominante discourses in de periode 1999-2019 vormen een duidelijke voortzetting van de dynamieken die in de jaren 1990 zichtbaar werden, maar ze verschillen in schaal en intensiteit. Waar ayahuasca in de jaren 1990 nog een relatief marginaal fenomeen was, wordt het in deze periode steeds zichtbaarder en meer onderwerp van debat. Deze sectie tracht te verklaren waarom ayahuasca zichtbaarder wordt, alsook waarom de pers niet meegaat in het repressieve frame van de overheid in 2019.

Vergroting van de zichtbaarheid

Een eerste belangrijke verklaring kunnen we vinden in de explosieve toename van media-aandacht. Door de verdere globalisering van informatie, de volwassenwording van het internet en de internationalisering van psychedelisch onderzoek, circuleren verhalen over ayahuasca sneller en naar een breder publiek. Dit zorgt er ook voor dat informatie over ayahuasca terechtkomt bij kleinere niet-dominante of gemarginaliseerde groepen.³⁸⁰

³⁸⁰ Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon," 123.

Daarnaast versterkt de 'Psychedelic Renaissance' het medisch-wetenschappelijke discours. In tegenstelling tot de jaren 1990 is er nu meer sprake van expliciete institutionele erkenning: congressen, onderzoekscentra, publicaties en interviews met experts plaatsen ayahuasca binnen een breder maatschappelijk debat over mentale gezondheid.

Veranderende houding van de pers: repressief naar progressief

Opvallend is bovendien dat kranten in deze periode niet meegaan in het repressieve discours van de overheid wanneer we de criminalisering in 2019 naderen, zoals dat in de jaren 1960 en 1970 wel het geval was. In plaats van ayahuasca zelf als probleem te benoemen, leggen artikels de verantwoordelijkheid bij onervaren facilitatoren of facilitatoren met slechte intenties.

Dit verschil kan op meerdere manieren worden verklaard. Een eerste factor kunnen we vinden in de rol van het internet, dat de circulatie van kennis minder controleerbaar maakt dan in eerdere decennia. Waar in de jaren 1960 discourses rond LSD en DMT relatief eenvoudig konden worden onderdrukt via wetgeving en mediasturing, is informatie over ayahuasca in deze periode veel diffuser en moeilijker te reguleren.³⁸¹

Daarnaast speelt de ontzuiling van het Nederlandse medialandschap een rol. Na het einde van de Koude Oorlog en de afname van ideologische bindingen tussen politiek en pers, kunnen kranten autonomer opereren ten opzichte van staatsdiscourses. Dit creëert ruimte voor kritische berichtgeving over repressief drugsbeleid.³⁸²

Tot slot is ook de aard van de drug substance zelf relevant. Ayahuasca, in tegenstelling tot zuivere DMT of andere gemakkelijk consumeerbare middelen uit de jaren 1960–1970, is sterk ingebed in een rituele context. Deze rituele en symbolische omkadering, versterkt door de religieuze framing van Santo Daime, ondermijnt het klassieke gevaarlijke-drugsdiscours en draagt bij aan een mildere, meer ambivalente mediapositie.

³⁸¹ Tupper, "Ayahuasca healing beyond the Amazon," 123.

³⁸² Wijfjes en Bardoel, *Journalistieke cultuur in Nederland*, 16-7.

Commercialisering van spiritualiteit en welzijn

Een belangrijke verklaring voor de zichtbaarheid van ayahuasca in de periode 1999-2019 ligt in de bredere commercialisering van spiritualiteit en welzijn. De dynamieken die in de jaren 1990 zichtbaar werden, New Age, therapeutisering, re-enchantment en de zoektocht naar alternatieve vormen van genezing, worden in deze periode sterker opgenomen in een marktlogica.

We kunnen Appadurai's concept van de *social life of things* gebruiken om te begrijpen hoe ayahuasca die transformatie ondergaat. Ayahuasca kan een commodity worden in westerse welzijnscontexten, in bepaalde momenten van haar 'leven,' juist door de circulatie tussen de Amazone en de rest van de wereld en omdat mensen er betekenis en waarde aan geven. Wat verhandelbaar wordt is niet alleen de drank zelf, maar vooral de rituele en therapeutische ervaring eromheen.³⁸³

Dit verklaart ook waarom commercialisering en exotisering in deze periode zeer nauw verbonden met elkaar geraken, of dat exotisering zelfs een voorwaarde wordt voor commercialisering. Het entheogene sjamanisme, de connectie met de Amazone en 'oude' inheemse kennis verleent ayahuasca meer symbolische waarde. Precies die waarde maakt de drank aantrekkelijk binnen een westerse welzijnsmarkt.

³⁸³ Appadurai, "Introduction: commodities and the politics of value," 5-18.

5.8 Exotisering en commercialisering doorheen de tijd

De wisselwerking tussen exotisering en commercialisering vormt een rode draad doorheen de volledige onderzoeksperiode, al nemen beide toe tegen de ayahuasca-boom.

In de jaren 1920 is commercialisering vooral een sporadische satirische fantasie, de drank als potentieel westers consumptiewaar. Passages als *“Niets belet een ondernemende firma fleschjes met heldenmoed gevuld tegen een matigen prijs op de wereldmarkt te brengen”*³⁸⁴ tonen dat de verbeelding van ayahuasca als verhandelbaar product reeds vroeg circuleert, al zit ze verpakt in ironie. Exotisering functioneert hier als koloniale blik: inheemse gebruikers worden voorgesteld als irrationeel, primitief of gewelddadig, wat fascinatie opwekt maar de drank tegelijk op afstand houdt als iets dat buiten de westerse rationaliteit valt. Tegelijk koppelt het recreatieve drugsdiscours de verspreiding van ayahuasca expliciet aan gevaar en instabiliteit, *“een nieuwe bedreiging van de wereldvrede,”*³⁸⁵ wat een vroeg beeld oproept van de plant als potentiële bedreiging van de maatschappelijke orde.

In de jaren 1930-1950 verdwijnt de commercialiseringsfantasie grotendeels naar de achtergrond, terwijl exotisering zich verdiept. De Amazone wordt voorgesteld als een ruimte van verborgen kennis. Het spanningsveld tussen angst en fascinatie neemt scherpere vormen aan: ayahuasca is een *“bedwelmend gif”* dat *“bepaalde psychische krachten op ongekennde wijze”*³⁸⁶ zou versterken, maar tegelijk een *“wonderkruid”* en middel voor helderziendheid.³⁸⁷ Dit contrast, gevaarlijk én fascinerend, maakt de plant juist interessant als wetenschappelijk object. Dit spanningsveld, samen met de verdere isolatie van de compounds van ayahuasca, harmine, yagéine, télépathine, geven een incentive om de plant te operationaliseren of nuttig te maken in het westen. Exotisering en wetenschap versterken elkaar in deze periode: het mysterie van de plant draagt bij aan de aantrekkelijkheid om haar verder te onderzoeken.

³⁸⁴ “Heldenmoed per liter.”

³⁸⁵ “Heldenmoed per liter.”

³⁸⁶ “Magische vergiften, griezelige wapens in menschenhand.”

³⁸⁷ “Een wonderkruid.”

In de jaren 1990 beginnen exotisering en commercialisering nog sterker samen te werken. De symbolische waarde die exotisering heeft opgebouwd: authenticiteit, inheemse wijsheid, spirituele kracht en verbondenheid met de natuur, wordt een exploiteerbaar kapitaal. Ayahuasca commercialiseert niet alleen als drank of object, maar krijgt waarde juist door haar rituele context. De drank wordt in de pers gepresenteerd als toegang tot oude, niet-westerse kennis: precies die exotiserende framing maakt haar aantrekkelijk voor een westers publiek dat op zoek is naar alternatieve zingeving.

In de periode 1999-2019 culmineert dit in een structurele verwevenheid. Exotisering is niet langer enkel een representatiedynamiek, maar een economische voorwaarde geworden voor de commercialisering van ayahuasca in de westerse welzijnsmarkt: ze verleent de drank de symbolische waarde. Aanbieders noemen zichzelf sjamaan, ceremonies worden verkocht als innerlijke reizen naar de Amazone, en authenticiteit wordt een marketingtool. Tegelijk roept dit mechanisme kritiek op: de "plastic shaman" die in het corpus opduikt, is symptomatisch voor een dieper probleem. De symbolische waarde die inheemse gemeenschappen hebben opgebouwd, wordt ingezet door westerse aanbieders zonder dat de economische opbrengsten of de zeggenschap over de representatie hen bereiken. De kritiek op commercialisering is daarmee tegelijk een kritiek op de oppervlakkigheid van de exotisering zelf: wanneer de verbinding met inheemse kennis puur discursief en economisch wordt, is dat wat critici culturele toe-eigening noemen.³⁸⁸

³⁸⁸ PLenard en Balint, "What Is (the wrong of) cultural appropriation?," 8.

6. Conclusie

6.1 Algemene conclusie

Deze thesis onderzocht hoe ayahuasca tussen 1920 en 2019 werd voorgesteld in Nederlandse kranten en hoe de betekenis van de drank doorheen die tijd veranderde. Door krantenartikels over een periode van bijna een eeuw te analyseren, werd ayahuasca benaderd als een historisch veranderlijk object waarvan de betekenis telkens opnieuw werd gevormd binnen specifieke maatschappelijke, politieke en culturele contexten. De centrale vragen waren daarbij welke discoursen over ayahuasca circuleerden in de Nederlandse pers, hoe die discoursen verschoven doorheen de tijd en hoe we die verschuivingen kunnen verklaren. De analyse combineerde de framingbenadering van Manning met de discoursen van Van der Braak, aangevuld met exotisering en commercialisering als transversale dynamieken.

Een eerste bevinding is dat ayahuasca doorheen de hele onderzochte periode nooit binnen één enkelvoudig discours verschijnt. De drank beweegt zich voortdurend tussen uiteenlopende betekeniskaders: een medisch-wetenschappelijk discours, een recreatief en later gevaarlijk drugsdiscours, een religieus discours en, vanaf de jaren 1990 dominant aanwezig, een spiritueel-therapeutisch discours. Dat Van der Braaks model hierbij als analytisch vertrekpunt dient, betekent niet dat het model volledig volstaat: juist de historische analyse maakt duidelijk dat het onderscheid tussen drug, sacrament en medicijn zelden duidelijk te maken is. Discoursen bestaan naast elkaar, overlappen, en dezelfde drank kan in hetzelfde artikel op verschillende manieren worden voorgesteld.

Een tweede bevinding betreft de aard van de verschuivingen zelf. De analyse toont dat ayahuasca een fundamentele betekenisverschuiving doormaakte: van koloniale curiositeit en wetenschappelijk onderzoeksobject in de vroege twintigste eeuw, via chemische stof in het gevaarlijke drugsdiscours van de jaren 1960 en 1970, naar een hybride spiritueel-therapeutisch object in de hedendaagse welzijnsmarkt. Een belangrijk inzicht is daarmee dat de hedendaagse betekenissen van ayahuasca niet plots zijn ontstaan.

Categorieën als drug, medicijn, sacrament of commerciële dienst zijn niet neutraal of tijdloos, maar worden historisch geproduceerd binnen veranderende juridische, wetenschappelijke, religieuze en mediale kaders.

Een derde bevinding betreft de wisselwerking tussen de twee transversale dynamieken, exotisering en commercialisering, die een rode draad vormt doorheen de volledige onderzoeksperiode. Ten tijde van de ayahuascaboom zien we dat exotisering zelfs een voorwaarde wordt voor commercialisering, de link van ayahuasca met de Amazone en de daarbij horende exotiserende beeldvorming, geven de drank waarde in een westerse welzijnsmarkt.

De derde onderzoeksvraag betrof de verklaringen voor deze verschuivingen. In grote lijnen kunnen ze worden gesitueerd op drie niveaus. Op juridisch-politiek niveau spelen het Nederlandse drugsbeleid, de internationale War on Drugs en de uitzonderingspositie van Santo Daime een bepalende rol; de hercriminalisering in 2019 illustreert hoe juridische veranderingen directe gevolgen hebben voor de manier waarop ayahuasca in de pers verschijnt. Op cultureel niveau zijn processen als de opkomst van New Age-spiritualiteit, de re-enchantment of the West en de therapeutisering van religie bepalend voor het ontstaan van het spiritueel-therapeutische discours. Op economisch niveau speelt de globalisering van welzijnstoerisme en de groei van een markt voor persoonlijke transformatie een rol in de toenemende commercialisering.

Deze thesis kan opgevat worden als een *stepping stone* naar breder historisch onderzoek over ayahuasca en betekenisverschuivingen van psychoactieve middelen. Door Nederlandse kranten over een periode van bijna een eeuw te analyseren, toont ze hoe ayahuasca geleidelijk verschuift van een marginale koloniale curiositeit naar een zichtbaar element binnen hedendaagse discussies over drugsbeleid, therapie, spiritualiteit en inheemse kennis.

6.2 Kritische reflectie en beperkingen

Deze thesis kent enkele methodologische en inhoudelijke beperkingen.

Een eerste beperking vloeit voort uit de tijdsperiode zelf. De keuze voor bijna een eeuw aan krantenmateriaal maakt een longitudinale analyse mogelijk, maar gaat onvermijdelijk ten koste van diepgang. Niet elke periode kon even intensief worden onderzocht, en de verklaringen die in de analyses werden aangedragen zijn dan ook een aanzet en in geen geval exhaustief of absoluut. Ze kunnen dienen als vertrekpunt voor verder onderzoek.

Een tweede beperking betreft het corpus. De overgang van Delpher naar Nexis Uni in 1995, en de daaraan gekoppelde focus op Trouw en de Volkskrant, beperkt de vergelijkbaarheid tussen de vroegere en latere periodes. De stiltes in het corpus zijn daardoor niet altijd met zekerheid te interpreteren als discursieve afwezigheid.

Een derde beperking is dat de focus op gedrukte kranten andere maatschappelijke debatten buiten beeld laat, bijvoorbeeld op het internet. Naarmate de onderzoeksperiode de jaren 2010 nadert, verliest de gedrukte krant bovendien haar positie als dominante site van betekenisproductie.

Tot slot is dit een westers perspectief op een drank waarvan de oorsprong en het traditionele gebruik inheems Amazonisch zijn. De krantenartikels die werden geanalyseerd zijn vrijwel uitsluitend geschreven vanuit een westers standpunt, voor een westers publiek. De stemmen van inheemse gemeenschappen komen daarin zelden aan het woord. Deze structurele afwezigheid is niet enkel een methodologische beperking, maar ook een ethische: een analyse die uitsluitend westerse representaties van inheemse praktijken bestudeert, reproduceert onvermijdelijk iets van de asymmetrie die ze ook wil blootleggen.

6.3 Pistes voor verder onderzoek

Doorheen het onderzoek zijn verschillende pistes voor vervolgonderzoek naar voren gekomen. Een eerste mogelijkheid is een vergelijkende studie tussen Nederland en andere landen. Het atypische Nederlandse drugsbeleid maakt de casus bijzonder maar moeilijk generaliseerbaar. Een vergelijking met landen als België, waar Santo Daime door de overheid als sektarische organisatie werd bestempeld, zou kunnen aantonen in welke mate nationale juridische en politieke contexten de mediaframing van ayahuasca bepalen.

Een tweede piste betreft de ideologische diversiteit van de pers. In de bronnenanalyse zagen we al sporadisch de ideologische achtergrond van een krant soms zichtbaar is in de framing. Een systematische vergelijking met katholieke, socialistische of rechts-populaire bladen over een langere periode zou meer zicht kunnen geven op de mate waarin de identiteit van een krant haar discursieve keuzes rond ayahuasca mee bepaalt.

Een derde piste volgt uit koloniale invalshoek van de vroegste periodes. De bronnenanalyse toont dat de eerste vermeldingen van ayahuasca in de Nederlandse pers nauw verbonden zijn met koloniale kennisnetwerken. Vervolgonderzoek zou kunnen uitwijzen hoe beeldvorming over hallucinogene middelen circuleerde in de koloniale pers zelf, bijvoorbeeld in kranten uit Nederlands-Indië of Suriname, en of de framing daar wezenlijk verschilde van die in de Nederlandse moederlandpers.

Verder bleef de rol van digitale media volledig buiten beeld. Naarmate de onderzoeksperiode de jaren 2010 nadert, verliest de gedrukte krant haar positie als dominante site van betekenisproductie. Een vervolgonderzoek dat ook online ruimtes en sociale media betreft, zou een vollediger beeld van het discursieve landschap kunnen bieden.

Tot slot analyseert deze thesis bijna uitsluitend westerse perspectieven op inheemse praktijken. Vervolgonderzoek dat de stemmen van inheemse organisaties centreert, zou aansluiten bij de recente oproep in de literatuur om van een Psychedelic Renaissance naar

een *psychedelic confluence* te evolueren, een verschuiving die ook methodologisch consequenties heeft voor de manier waarop kennistradities in dialoog worden gebracht.

6.4 De toekomst van ayahuasca

De debatten over ayahuasca zijn vandaag allesbehalve afgesloten. In verschillende Europese landen is er debat over regulering, medisch gebruik en de juridische positie van religieuze gemeenschappen die de drank sacramenteel gebruiken. Deze thesis levert geen normatief standpunt in die debatten, maar biedt wel iets wat er vaak in ontbreekt: historisch perspectief.

Wie begrijpt hoe ayahuasca in de publieke sfeer betekenis heeft gekregen staat sterker om hedendaagse beleidsvragen te doordenken. De categorieën waarmee ayahuasca vandaag wordt beoordeeld, drug, medicijn of sacrament, zijn niet neutraal. Ze zijn historisch geproduceerd, en kunnen dus ook historisch worden bevraagd.

7. Bibliografie

7.1 Bronnen

7.1.1 Gedrukte bronnen: kranten en tijdschriften

Ali, Haroon. "Ver heen leven: trippen op ayahuasca." *de Volkskrant*, 20.3.2012.

ANP. "Omzet van hasj over '70 bedroeg 4900 kilo." *Het Vrije Volk: democratisch-socialistisch dagblad*, 20.1.1971.

Auwerda, Richard. "Gebruiker 3." *De Telegraaf*, 21.3.1970.

Barten, Birgit. "Twee weken van de wereld." *de Volkskrant*, 9.1.2016.

Bijster, Pauline. "Mama is aan de mdma." *de Volkskrant*, 17.1.2015.

Bouman, Hans. "Nell Zinks derde roman is een onderhoudende soort-van-satire over idealisme." *De Volkskrant*, 6.1.2018.

Bouma, Kaya en Anneke Stoffelen. "De thee die trauma's oplost – of oprakelt." *de Volkskrant*, 8.8.2017.

Bouma, Kaya en Anneke Stoffelen. "Zorgen over sessies met tripthee." *de Volkskrant*, 8.8.2017.

Bronwasser, Sacha. "Melanie Bonajo's ster is rijzende met een visueel knetterend oeuvre, maar met een bezorgde boodschap." *de Volkskrant*, 17.10.2016.

Chorus, Jutta. "Hemelse trip naar elfachtige ballen." *NRC Handelsblad*, 26.5.1994.

De Deken, Jan. "Bedevaartsoord voor goddelozen." *Trouw*, 15.9.2012.

Den Boer, Sjaak. "Love in het Vondelpark." *Het Parool*, 15.8.1967.

Den Haan, Jacques. "Hallucinaties met jongens." *Het Parool*, 22.12.1973.

De Heus, Hanna. "De sigaret als bindmiddel." *Trouw*, 11.11.2017.

De Weerd, Fleur. "Ayahuasca: het nieuwe trippen." *Trouw*, 4.7.2014.

De Zwaan, Irene. "Het verbod op ayahuasca treft onze kerk in het hart." *de Volkskrant*, 6.11.2019.

Defares, J.G. "Voorkom uw hartinfarct." *De Telegraaf*, 2.5.1972.

Dekeyser, Ann-Sophie. "Zingeving tussen het kotsen door: eeuwenoude 'tripthee' ayahuasca wordt ook bij ons gesmaakt." *De Standaard*, 13.4.2024.

Dros, Lodewijk en Yoram Stein. "Tussen alle goeroes is nog ruimte: voor schoonheid is nog positieve energie nodig." *Trouw*, 22.11.2000.

Elzenga, Nils. "Altijd in de juiste, schitterende flow." *Trouw*, 1.12.2018.

Erneste, Bert. "Droom Chico Mendes komt uit." *NRC Handelsblad*, 24.1.1990.

Faas, Patrick. "Trippen in de kerk." *de Volkskrant*, 27.9.1997.

Algemeen Handelsblad. "Boek." 4.12.1953.

Algemeen Handelsblad. "Nieuwe geneeskrachtige planten uit Z.-Amerika." 25.8.1925.

Amigoe di Curacao: weekblad voor de Curacaosche eilanden. "Drugs: maatschappelijk probleem, jeugd staat bloot aan misdaadssfeer." 26.6.1974.

De Haagsche Courant. "Een plant die helderziend maakt: merkwaardig experiment van een geleerde." 3.11.1931.

De Haagsche Post. "Ayahuasca, helderziendheid in een drankje?" 30.11.1940.

De Heerenveensche Koerier. "Nieuws uit Heerenveen." 14.7.1955.

De Volkskrant. "Boekenplank: verassende plant in dorre woestijn." 8.9.1951.

De Volkskrant. "De keuze van de Volkskrant-filmredactie." 29.12.2016.

De Volkskrant. "De nieuwe oogst." 22.10.2016.

De Volkskrant. "De sjamaan tapt liefde en spiritualiteit." 17.6.2011.

De Volkskrant. "El abrazo de la serpiente (*****)." 31.3.2016.

De Volkskrant. "Into the abyss" 8.12.2007.

De Volkskrant. "Inheemse volkeren verliezers bioconferentie, commerciële uitbuiting heilige planten." 19.4.2002.

De Volkskrant. "Onze kenners geven de beste cultuurtips." 14.12.2019.

De Volkskrant. "Politie vindt hallucinerende thee in Amsterdamse kerk." 16.10.1999.

De Volkskrant. "Verbod drugsthee in kerk tast godsdienstvrijheid aan." 24.3.2001.

De Volkskrant. "Workaholic achter een leeg bureau." 31.12.2011.

Gereformeerd Gezinsblad. "Vraaggesprek met twee ex-drugsverslaafden." 17.1.1976.

Het Centrum. "Caapi, vidi, vici." 22.5.1925.

Het Indische Mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer. "Litteratuur, aetherische oliën en alkaloiden." 28.3.1924.

Het Indische Mercur: orgaan gewijd aan den uitvoer. "Litteratuur, aetherische oliën en alkaloiden." 10.8.1927.

Het Nieuws van de Dag voor Nederlandsch-Indië. "Le Héros malgré lui." 1.11.1924.

Het Parool. "Hallucinaties met jongens." 22.12.1973.

Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij. "Heldenmoed per liter." 26.9.1924.

Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij. "Moed-Poeder." 7.5.1925.

Het Vrije Volk: democratisch-socialistisch dagblad. "Drugs bij ons in Holland." 7.3.1970.

Limburgsch Dagblad. "Nieuwe tactiek harddrugsdealers." 14.12.1974.

Nieuwe Venlosche Courant. "Magische vergiften, griezellige wapens in menschenhand, de drank die helderziend maakt." 26.3.1938.

Nieuwsblad van het Noorden. "Drugs bij ons in Holland." 7.3.1970.

Pharmaceutisch Weekblad. "Magische Gifte. Rausch- und Betäubungsmittel der neuen Welt." 25.1.1936.

Tilburgsche Courant. "De zesdaagsche, n onbekende macht." 18.06.1926.

Trouw. "Drugsteam botst met wet om hulp te kunnen bieden." 17.2.1971.

Trouw. "Drugstheedrinkers: opiumwet werkt als de heilige inquisitie." 24.3.2001.

Trouw. "Laatste ronde workshops om in balans te komen: tv vooraf." 4.6.2009.

Trouw. "Na lsd en xtc nu 'slingerplantjes van de ziel'." 7.8.2014.

Trouw. "Nieuwe aanhouding fatale healingssessie." 7.5.2019.

Trouw. "OM vervolgt kerkleiders voor gebruik hallucinerende drank." 13.1.2001.

Trouw. "Politie valt binnen tijdens eredienst: opiumwet." 15.10.1999.

Trouw. "Zoektocht naar iets wat jezelf overstijgt." 12.7.2006.

Twentsch Dagblad Tubantia. "Vrolijke oorlog." 19.9.1964.

Vrije Stem: onafhankelijk weekblad voor Suriname. "Bijbels bekeken: de geest die verslaving heet." 6.4.1974.

Haima, P. "Nieuwe boeken: lezenswaardige informatie over drugs." *Nederlands Dagblad: gereformeerd gezinsblad*, 1.9.1977.

Hellinga, Gerben. "Love, peace and drugs." *Het Parool*, 6.8.1994.

Henquet, Joris. "Radio en televisie." *de Volkskrant*, 25.1.2018.

Jansen van Galen, John. "Met cannabis de oersoep in." *Het Parool*, 29.4.1994.

Marijnissen, Hans. "Reli-thee of harddrug?" *Trouw*, 26.8.1994.

Marijnissen, Hans. "Volgelingen Santo-Daimekerk vrezen onderzoek justitie." *Trouw*, 26.8.1994.

Meester, Madelon. "25 vragen aan... Liesbeth Kamerling." *de Volkskrant*, 24.3.2012.

Narinx, Cécile. "Niets is onmogelijk." *de Volkskrant*, 15.6.2019.

Oostveen, Margriet. "Weer! Voelen!" *de Volkskrant*, 29.5.2019.

P.J.H. "Tegencultuur jongeren hoop voor totalitaire technocratische staat?" *Trouw*, 20.10.1971.

Prisser, Jeanne. "'Je speelde wat, je rookte wat, je maakte er een film over'" *de Volkskrant*, 3.10.2014.

Prisser, Jeanne. "Het olifantenpaadje: nieuw doch vertrouwd." *de Volkskrant*, 8.4.2016.

Rikkelman, René. "De meeste drugs zijn in de praktijk al lang legaal." *De Volkskrant*, 20.12.1994.

Sheriff, Katy. "Amazonerasta's." *Trouw*, 5.8.2017.

Simons, Marlise. "Goudkoorts baart milieubeschermers in Brazilië ernstig zorgen." *NRC Handelsblad*, 6.5.1989.

Stapper, Leon. "Burroughs laat in queer laatste rest menselijkheid varen." *de Volkskrant*, 21.3.1986.

Sudhölter, Judith. "Is de trip weer hip?" *Trouw*, 7.8.2014.

Thoden van Velzen, Bonno. "Een schrikbewind in het Amazone-woud: berichten uit een 'duivels paradijs'." *Het Parool*, 28.1.1989.

Van Amerongen, Arthur. "Abstinaat." *de Volkskrant*, 29.12.2014.

Van Baars, Laura. "Non-fictie." *Trouw*, 31.3.2018.

Van Brummelen, Peter. "Op de klapstoel: ik heb Kees de Jongen goed gekend." *Het Parool*, 11.12.1993.

Van de Lustgraaf, Rick. "Ayahuasca, een gevaarlijk of goddelijk drankje?" *Trouw*, 16.9.2019.

Van de Velde, Koert. "Shulgins levenswerk is het ontwikkelen van nieuwe drugs." *Trouw*, 3.10.1998.

Van de Water, Marjolein. "Indianen opzij voor WK en spelen." *de Volkskrant*, 26.3.2013.

Van den Berg, Jurre. "Regio is rijk aan kunst en cultuur." *de Volkskrant*, 30.5.2018.

Van der Steen, Eric. "Geheimen van water en jungle." *De Katholieke Illustratie: zondags lectuur voor het katholieke Nederlandsche volk*, 5.11.1966.

Van der Velde, Koert. "Ik gaf mijn plant een naam en maakte contact met hem: religieuze belevenissen." *Trouw*, 4.7.2004.

Van der Velde, Koert. "Kleine dood door 'n geestrijk goedje." *Trouw*, 14.12.2004.

Van der Velde, Koert. "Sjamanisme herleeft." *Trouw*, 12.10.1993.

Van Driel, Marc. "Blowers stichten in Amsterdam hun 'vredeshuis'." *de Volkskrant*, 3.7.1996.

Van Leeuwen, Anna. "Mag je een tentoonstelling met een orgasme vergelijken? Nou ja, als het mag, dan hier, bij bomenknuffelaar Melanie Bonajo." *de Volkskrant*, 30.4.2018.

Van Straten, Henk. "Henk lift mee met Hadjar Benmiloud." *de Volkskrant*, 14.2.2015.

Vergouwe, Herma. "Drugs." *Het Vrije Volk: democratisch-socialistisch dagblad*, 7.7.1971.

Vinkenoog, Simon. "De beatniks, een ontmoeting." *Algemeen Handelsblad*, 28.11.1961.

Wensik, Herien. "She, robot." *de Volkskrant*, 26.7.2019.

Wester, D.H. "Beïnvloeding der hersenen door chemicaliën." *Het Vaderland*, 17.12.1960.

Wortel, Maartje. "Sjamaan." *de Volkskrant*, 12.8.2017.

7.1.2 Online bronnen

Van der Plas, Adèle. "Legal paper on the status of ayahwasca under the Dutch legal system."

The International Centre for Ethnobotanical Education, Research and Service, 2023.

Geraadpleegd 2.12.2025.

<https://www.iceers.org/wp-content/uploads/2026/01/ICEERS-Dutch-Legal-Report.pdf>

"Declaration of Belém." International Society of Ethnobiology. Geraadpleegd 06.12.2026,

<https://www.ethnobiology.net/what-we-do/core-programs/global-coalition-2/declaration-of-belem/>.

"Melanie Bonajo: night soil, fake paradise," Vdrome. Geraadpleegd 2.12.2025,

<https://www.vdrome.org/melanie-bonajo-night-soil-fake-paradise/>.

"Embrace of the serpent," Internet Movie Database. Geraadpleegd 2.12.2025,

https://www.imdb.com/title/tt4653712/plotsummary/?ref_=tt_ov_pl.

"The strange and intoxicating Embrace of the serpent," Npr. Geraadpleegd 2.12.25,

<https://www.npr.org/2016/02/18/467071774/the-strange-and-intoxicating-embrace-of-the-serpent>.

Plotkin, Mark J. "Richard Evans Schultes," Harvard History. Harvard magazine, 2022.

Geraadpleegd 6.12.2026,

<https://www.harvardmagazine.com/2022/06/vita-richard-evans-schultes>.

7.2 Literatuur

Appadurai, Arjun. "Introduction: commodities and the politics of value." In *The social life of things: commodities in cultural perspective*, uitgegeven door Arjun Appadurai, 3–63.

Cambridge: Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819582>.

Atkinson, Jane Monnig. 'Shamanisms today.' *Annual Review of Anthropology* 21 (1992):

307-30. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>.

Aupers, Stef en Dick Houtman. "Beyond the spiritual supermarket: the social and public significance of New Age spirituality." *Journal of Contemporary Religion* 21, nr. 2 (2006): 201–22. <https://doi.org/10.1080/13537900600655894>.

Barker, Steven A. "N,N-dimethyltryptamine (DMT), an endogenous hallucinogen: past, present, and future research to determine its role and function." *Frontiers in Neuroscience* 12 (2018): artikel 536. <https://doi.org/10.3389/fnins.2018.00536>.

Bender, David A. et al. "Trends in the psychedelic renaissance: applying artificial intelligence to measure media portrayal of psychedelic drugs in the 21st century." *BJPsych Open* 12 nr. 2, (2026): 1-10. <https://doi.org/10.1192/bjo.2025.10974>.

Blainey, Marc G. "Forbidden therapies: Santo Daime, ayahuasca, and the prohibition of entheogens in Western society." *Journal of Religion and Health* 54, nr. 1 (2015): 287–302. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9826-2>.

Blok, Gemma. *De roes als metafoor: het debat over drank en drugs na 1800*. Maastricht: Datawyse, 2018.

Boumediene, Samir. *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du 'Nouveau Monde' (1492–1750)*. Vaux-en-Velin: Les éditions des mondes à faire, 2026.

Cohen, Stanley. *Folk devils and moral panics: the creation of the Mods and Rockers*. Londen: Routledge, 2011.

Confino, Alon. "Memory and the history of mentalities." In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, uitgegeven door Astrid Erll en Ansgar Nünning, 77–84. Berlijn: De Gruyter, 2008. <https://doi.org/10.1525/MAQ.1989.3.2.02A00060>.

Corin, Ellen en June Nash. Recensie van *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*, door Michael Taussig. *Medical Anthropology Quarterly* 3, nr. 2 (1989): 190–6. <https://doi.org/10.1525/MAQ.1989.3.2.02A00060>.

Cornwell, Benjamin en Annulla Linders. "The myth of 'moral panic': an alternative account of LSD prohibition." *Deviant Behavior* 23, nr. 4 (2002): 307–330. <https://doi.org/10.1080/01639620290086404>.

Costa, Francisco de Assis. *A brief economic history of the Amazon, 1720–1970*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019.

Courtwright, David T. "A short history of drug policy or why we make war on some drugs but not on others." In *Governing the global drug wars*, LSE Ideas Special Report SR014, uitgegeven door John Collins, 7–13. Londen: Londen School of Economics and Political Science, 2012. <https://doi.org/10.1515/9783110207262.2.77>.

Cuvi, Nicolás, Anna Guiteras Mombiola en Zulema Lehm Ardaya. "Chapter 9: peoples of the Amazon and European colonization, 16th–18th centuries." In *Amazon Assessment Report 2021*, uitgegeven door Carlos Nobre et al. New York: United Nations Sustainable Development Solutions Network, 2021. <https://doi.org/10.55161/RWSX6527>.

De Kort, Marcel. *Tussen patiënt en delinquent: geschiedenis van het Nederlandse drugsbeleid*. Hilversum: Verloren, 1995.
<https://books.google.nl/books?vid=ISBN90-6550-420-6>.

De Lima, Vinícius Maurício en Maria Gabriela Silva Martins Da Cunha Marinho. "Reports by explorers and travelers and the first scientific studies on ayahuasca (dating from 1850 to 1950) within the current debate on the 'psychedelic renaissance'." *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 30 (2023). <https://doi.org/10.1590/s0104-59702023000100023en>.

Dyck, Erika en Chris Elcock, eds. *Expanding mindscapes: a global history of psychedelics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2023. <https://doi.org/10.7551/mitpress/14417.001.0001>.

Fotiou, Evgeia. "From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru." PhD diss., University of Wisconsin-Madison, 2010. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.29990.32327>.

Foucault, Michel. *The archaeology of knowledge*. Londen: Routledge, 2013.

Goode, Erich. "Moral panics and disproportionality: the case of LSD use in the sixties." *Deviant Behavior* 29, nr. 6 (2008): 533–43. <https://doi.org/10.1080/01639620701839377>.

Gootenberg, Paul. *Andean cocaine: the making of a global drug*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008.

https://www.jstor.org/stable/10.5149/9780807887790_gootenberg.

Gootenberg, Paul. "Introduction: a new global history of drugs," In *The Oxford handbook of global drug history*, uitgegeven door Paul Gootenberg, 1-20. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190842642.001.0001>.

Hall, Stuart. "Encoding/decoding." In *Culture, media, language: working papers in cultural studies, 1972–79*, uitgegeven door Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe en Paul Willis, 128–38. Londen: Hutchinson, 1980.

Hamill, Jonathan et al. "Ayahuasca: psychological and physiologic effects, pharmacology and potential uses in addiction and mental illness." *Current Neuropsychopharmacology* 17, nr. 2 (2019): 108–28. <https://doi.org/10.2174/1570159X16666180125151047>.

Hanegraaff, Wouter J. "Ayahuasca groups and networks in the Netherlands: a challenge to the study of contemporary religion." In *The internationalization of ayahuasca*, uitgegeven door Beatriz Caiuby Labate en Henrik Jungaberle, 85–104. Zürich: LIT Verlag, 2011. <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

Harner, Michael J. *The way of the shaman*. New York: Harper & Row, 1980.

Harvey, David. *The condition of Postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

Holman, Christine L. "Spirituality for sale. An analysis of ayahuasca tourism." PhD diss., Arizona State University, 2010.

Hudson, Jesse H. en Deward E. Walker. "Ayahuasca and globalization." Undergraduate Honors Theses. University of Colorado, 2011.

Illouz, Eva. *Saving the modern soul: therapy, emotions and the culture of self-help*. Berkeley: University of California Press, 2008, <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pp4br>.

Introvigne, Massimo en Wouter J. Hanegraaff. "The Santo Daime Church in the Netherlands: why the ECHR should consider the case." *The Journal of CESNUR* 4, nr. 2 (2020): 157-162, <https://doi.org/10.26338/TJOC.2020.SUPP.4.2.7>.

Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991, <https://doi.org/10.2307/j.ctv12100qm>.

Kloosterman, Ingrid. "Psychical research and parapsychology interpreted." *History of the Human Sciences* 25, nr. 2 (2012): 2-22, <https://doi.org/10.1177/0952695111421580>.

Labate, Beatriz Caiuby en Clancy Cavnar, eds. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford Ritual Studies. Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-0-19-934120-7>.

Labate, Beatriz Caiuby, en Gustavo Pacheco. "The historical origins of Santo Daime. Academics, adepts and ideology." In *The internationalization of ayahuasca*, uitgegeven door Beatriz Caiuby Labate en Henrik Jungaberle, 71-84. Zürich: LIT Verlag, 2011, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

Lee, Martin A. en Bruce Shlain. *Acid dreams: the complete social history of LSD: the CIA, the sixties, and beyond*. New York: Grove Weidenfeld, 1992. <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-0-8021-9606-4>.

Lenard, Patti Tamara en Peter Balint. "What is (the wrong of) cultural appropriation?" *Ethnicities* 20, nr. 2 (2020): 331–52. <https://doi.org/10.1177/1468796819866498>.

Loures de Assis, Glauber et al. "From renaissance to confluence: a call for paradigm shift in psychedelic studies." *Psychedelics* 3 (2026): 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.psyche.2026.100010>.

Luna, Luis Eduardo. "Some reflections on the global expansion of ayahuasca." In *The internationalization of ayahuasca*, uitgegeven door Beatriz Caiuby Labate en Henrik Jungaberle, 123–30. Zürich: LIT Verlag, 2011, <https://books.google.nl/books?vid=ISBN978-3-643-90148-4>.

Luna, Luis Eduardo. "Indigenous and mestizo use of ayahuasca: an overview." In *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, uitgegeven door Rafael Guimarães dos Santos, 1–22. Kerala: Transworld Research Network, 2011.

Madancy, Joyce A. "Producing drug histories: conquest and commerce, culture and control." In *The Oxford handbook of commodity history*, uitgegeven door Jonathan Curry-Machado et al, 533-54. Oxford: Oxford University Press, 2024.

Manning, Paul. *Drugs and popular culture*. Cullompton: Willan, 2007.
<https://doi.org/10.4324/9781843926016>.

Manning, Paul. *Drugs and popular culture in the age of new media*. Londen: Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9781315871080>.

Marx, Karl. *Capital: a critique of political economy*, Volume 1. Londen: Penguin, 1992.

May, Timothy. "A boom for whom? A critical engagement with ayahuasca tourism in Iquitos, Peru." Masterproef, Girton College, 2015.

McGaa Ed. *Mother earth spirituality: native American paths to healing ourselves and our World*. San Francisco: Harper San Francisco, 1990. <https://doi.org/10.2307/541635>.

Meeus, Ben. "Ayahuasca in Brazil, Belgium and the Netherlands. The transnationalization of a new religious movement and the legal issues related to its religious use of ayahuasca." Masterscriptie, Universiteit van Amsterdam, 2018.

Metzner, Ralph. *Sacred vine of spirits. Ayahuasca*. Rochester, VT: Inner Traditions, 2005.
<https://books.google.nl/books?vid=ISBN9781594770531>.

Nunn, Nathan en Nancy Qian. "The Columbian exchange: a history of disease, food, and ideas." *Journal of Economic Perspectives* 24, nr. 2 (2010): 163-188.
<https://doi.org/10.1257/jep.24.2.163>.

Oostra, Menno. "De ijzeren god en andere verhalen: vijf eeuwen mythe en geschiedenis in Amazonia." Masterscriptie, Radboud Universiteit Nijmegen, 1993.

Partridge, Christopher. *The re-enchantment of the West, Vol. 1: alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture*. Londen: T&T Clark, 2005.

<https://doi.org/10.1525/nr.2006.10.1.126>.

Peláez, Ismael Eduardo. *Ayahuasca. Between cognition and culture. Perspectives from an interdisciplinary and reflexive ethnography*. Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili, 2020. <https://doi.org/10.17345/9788484248347>.

Peluso, Daniela M. "Global ayahuasca: an entrepreneurial ecosystem." In *The world ayahuasca diaspora: reinventions and controversies*, uitgegeven door Beatriz Caiuby Labate, Clancy Cavnar en Alex K. Gearin, 203–222. Londen: Routledge, 2017.

<https://doi.org/10.4324/9781315551425>.

Perrot, Em en Raymond-Hamet. "Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloïde: télépathine ou yagéine." *Bulletin des Sciences Pharmacologiques* 324, nr. 6 (1927): 1-2.

Plotkin, Mark J. *The Amazon: what everyone needs to know*. Oxford: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/wentk/9780190668297.001.0001>.

Pollan, Michael. *How to change your mind*. New York: Penguin Press, 2018.

<http://books.google.com/books?vid=ISBN9780525558941>.

Relke, Diana M. A. *Greenwor(l)ds: ecocritical readings of Canadian women's poetry*. Calgary: University of Calgary Press, 1999. <https://doi.org/10.1515/9781552383582>.

Robins, Nicholas A. en Barbara J. Fraser. *Landscapes of inequity: environmental justice in the Andes-Amazon Region*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020.

<https://doi.org/10.5250/9781496208026>.

Roersch van der Hoogte, Arjo en Toine Pieters. "From Javanese coca to Java coca: an exemplary product of Dutch colonial agro-industrialism, 1880–1920." *Technology and Culture* 54, nr. 1 (2013): 90–116. <https://doi.org/10.1353/tech.2013.0045>.

Ros, Ruben. Recensie van *De krant. Een cultuurgeschiedenis*, door Huub Wijfjes en Frank Harbers. *De Moderne Tijd* 5, nr. 1 (2021): 108–11.

<https://doi.org/10.5117/dmt2021.1.007.ros>.

Ruiz, Jean L. "Civilized people in uncivilized places. Rubber, race and civilization during the Amazonian rubber boom." Masterproef, University of Saskatchewan, 2006.

Rusby, H.H. "The Pharmacodynamics of caapi." *Journal of the American Pharmaceutical Association* 13, nr. 2 (1924): 98–9. <https://doi.org/10.1002/jps.3080130203>.

Rusby, H.H. "The aboriginal uses of caapi." *Journal of the American Pharmaceutical Association* 13 (1923): 1123.

Russell, Jamie. *The Beat Generation*. Harpenden: Pocket Essentials, 2002.
<http://books.google.com/books?vid=ISBN9781842439241>.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
<http://books.google.com/books?vid=ISBN9780394740676>.

Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann en Christian Rätsch. *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Vermont: Inner Traditions, 2001.
<http://books.google.com/books?vid=ISBN9781506052205>.

Sessa, Ben. *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. Londen: Muswell Hill Press, 2012.
<https://doi.org/10.1192/pb.bp.112.042275>.

Smith, Amanda Mignonne. "From the rubber boom to ayahuasca tourism, shamanic initiation narratives and the commodification of Amazonia." *Contracorriente* 14, nr. 3 (2017): 1-22.

Solmi, Marco et al. "A century of research on psychedelics: a scientometric analysis on trends and knowledge maps of hallucinogens, entactogens, entheogens and dissociative drugs." *European Neuropsychopharmacology* 64 (2022): 44–60,
<https://doi.org/10.1016/j.euroneuro.2022.09.004>.

Suny, Ronald Grigor. "Back and beyond: reversing the cultural turn?" *The American Historical Review* 107, nr. 5 (2002): 1476–1499. <https://doi.org/10.1086/ahr/107.5.1476>.

Taussig, Michael. "Nervous system, part 1: homesickness and dada." *Kroeber Anthropological Society Papers* 69-70 (1989): 32-61.
<https://doi.org/10.4324/9780203397244>.

Taylor, Charles. *The ethics of authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
<http://books.google.com/books?vid=ISBN9780674268630>.

Todorov, Tzvetan. *The conquest of America: the question of the other*. Vertaald door Richard Howard. New York: Harper & Row, 1984.
<http://books.google.com/books?vid=ISBN9780806131375>.

Tully, John. *The devil's milk: a social history of rubber*. New York: Monthly Review Press, 2011. <http://books.google.com/books?vid=ISBN9781583672600>.

Tupper, Kenneth W. "Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice." *Global Networks* 9, nr. 1 (2009): 117–36.
<https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00245.x>.

Tupper, Kenneth W. "The globalization of ayahuasca: harm reduction or benefit maximization?" *International Journal of Drug Policy* 19, nr. 4 (2008): 297–303.
<https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2008.01.005>.

Tupper, Kenneth W. "The economics of ayahuasca: money, markets, and the value of the vine." In *The world ayahuasca diaspora. Reinventions and controversies*, uitgegeven door B.C. Labate, C. Cavnar en A.K. Gearin, 183–200. Londen: Routledge, 2017.
<https://doi.org/10.4324/9781315551425>.

Van der Braak, André. "Ayahuasca: drug, sacrament of medicijn?" *NTKR: Tijdschrift voor Recht en Religie* 2020, nr. 1 (2020): 47–71. https://doi.org/10.7590/ntkr_2020_004.

Van Dijk, Teun A. "Aims of critical discourse analysis." *Japanese Discourse* 1 (1995): 17-27.

Van Laar, Margriet en Marianne van Ooyen-Houben, red. *Evaluatie van het Nederlandse drugsbeleid*. Utrecht: Trimbos-instituut, 2009.

Wijffjes, Huub en Jo Bardoel. *Journalistieke cultuur in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019. <http://books.google.com/books?vid=ISBN9789053565285>.

Wijffjes, Huub. Recensie van *Trouw. 75 jaar tegen de stroom in*, door Peter Bootsma. *Low Countries Historical Review*, 133 (2018): recensie 82.
<https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.10604>.

Williams, Justin C. "Investigating a century-long hole in history: the untold story of ayahuasca from 1755–1865." Masterproef, University of Colorado, 2015.

Winkelman, Michael. "Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia." *Journal of Psychoactive Drugs* 37, nr. 2 (2005): 209-18.
<https://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399803>.

Ybema, Sierk. "De koers van de krant, vertogen over identiteit bij Trouw en de Volkskrant." Phd diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 2003.
<https://research.vu.nl/en/publications/de-koers-van-de-krant-vertogen-over-identiteit-bij-trouw-en-de-vo/>.

8. Bijlage

Jaren 1920

"Heldenmoed per liter," *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 26.9.1924.

"Le Héros malgré lui," *Het Nieuws van de Dag voor Nederlandsch-Indië*, 1.11.1924.

"Moed-Poeder," *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 7.5.1925.

"Dutch Courage," *De Telegraaf*, 24.9.1924.

"Caapi, vidi, vici," *Het Centrum*, 22.5.1925.

Jaren 1930-1950

"Een plant die helderziend maakt: merkwaardig experiment van een geleerde," *De Haagsche Courant*, 3.11.1931.

"Magische vergiften, griezelige wapens in menschenhand, de drank die helderziend maakt," *Nieuwe Venlosche Courant*, 26.3.1938.

"Ayahuasca, helderziendheid in een drankje?," *De Haagsche Post*, 30.11.1940.

"Een wonderkruid," *Drentsche en Asser Courant*, 20.1.1946.

"Boekbesprekingen," *De Gooi- en Eemlander*, 13.10.1951.

"Aanwinsten openbare leeszaal," *De Heerenveensche Koerier*, 14.7.1955.

"Boekbesprekingen," *De Gooi- en Eemlander*, 13.10.1952.

"Openbare leeszaal: nieuwe aanwinsten," *Nijmeegsch Dagblad*, 12.2.1952.

"Het boek: Theo J. Van der Wal," *Algemeen Handelsblad*, 4.12.1953.

"Artstiek genoeg," *De Volkskrant*, 23.5.1953.

"Gewijde geschiedenis," *De Gooi- en Eemlander*, 1.12.1953.

"Boek en blad," *Gazet van Limburg*, 6.7.1951.

Jaren 1960-1970

"Drugs bij ons in Holland," *Nieuwsblad van het Noorden*, 7.3.1970.

ANP, "Omzet hasj over '70 bedroeg 4900 kilo," *Het vrije volk: democratisch-socialistisch dagblad*, 20.1.1971.

M. Schouten, "Kwaliteitscontrole drugs een dilemma," *NRC Handelsblad*, 19.2.1971.

Herma Vergouwe, "Drugs," *Het vrije volk: democratisch-socialistisch dagblad*, 7.7.1971.

"Niet elke drug is even verslavend," *Algemeen Dagblad*, 1.7.1972.

"Bijbels bekeken: de geest die verslaving heet," *Vrije Stem: onafhankelijk weekblad voor Suriname*, 6.4.1974.

"Drugs: maatschappelijk probleem, jeugd staat bloot aan misdaadssfeer," *Amigoe di Curaçao: weekblad voor de Curaçaosche eilanden*, 29.6.1974.

"Nieuwe taktiek harddrugdealers," *Limburgsch Dagblad*, 14.12.1974.

"Vraaggesprek met twee ex-drugsverslaafden," *Nederlands Dagblad: gereformeerd gezinsblad*, 17.1.1976.

P. Haima, "Nieuwe boeken: lezenswaardige informatie over drugs," *Nederlands Dagblad: gereformeerd gezinsblad*, 1.9.1977.

Jaren 1999-2019

“Politie valt binnen tijdens eredienst: opiumwet,” *Trouw*, 15.10.1999.

“Politie vindt hallucinerende thee in Amsterdamse kerk,” *de Volkskrant*, 16.10.1999.

Sjorn Besseling, “Geestesverruimende thee mag nu in kerkdienst,” *Trouw*, 22.5.2001.

“OM vervolgt kerkleiders voor gebruik hallucinerende drank,” *Trouw*, 13.1.2001.

“Drugstheedrinkers: opiumwet werkt als de heilige inquisitie,” *Trouw*, 24.3.2001.

“Verbod drugsthee in kerk tast godsdienstvrijheid aan,” *de Volkskrant*, 24.3.2001.

Jeanne Prisser, “Je speelde wat, je rookte wat, je maakte er een film over,” *de Volkskrant*, 3.10.2014;

Jeanne Prisser, “Het olifantenpaadje: nieuw doch vertrouwd,” *de Volkskrant*, 8.4.2016;

Sacha Bronwasser, ‘Melanie Bonajo's ster is rijzende met een visueel knetterend oeuvre, maar met een bezorgde boodschap,’ *de Volkskrant*, 17.10.2016;

Sacha Bronwasser, ‘De nieuwe oogst van 22 oktober,’ *de Volkskrant*, 22.10.2016;

Anna van Leeuwen, ‘Mag je een tentoonstelling met een orgasme vergelijken? Nou ja, als het mag, dan hier, bij bomenknuffelaar Melanie Bonajo,’ *de Volkskrant*, 30.4.2018;

Jurre van den Berg, ‘Regio is rijk aan kunst en cultuur,’ 30.5.2018.