Eleusis. Revista de Estudios sobre Cannabis y Sustancias Psicoactivas · Año 3, N.º 3 (2025) · ISSN 2953-5360

Jurema sagrada, Jurema encantada: polisemia ritual, territorialización afroindígena y ecologías de cuidado en el Nordeste brasileño

Sacred Jurema, Enchanted Jurema: Ritual Polysemy, Afro-Indigenous Territorialization and Ecologies of Care in Northeastern Brazil

Martin F. Correa*

* Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: lic.martincorrea@gmail.com. ORCID: 0009-0008-6298-8137.

Resumen. Este artículo examina la Jurema como formación ritual, histórica y territorial del Nordeste brasileño. A partir de una revisión bibliográfica narrativa e interdisciplinaria, analiza sus vínculos con prácticas de cura, memorias indígenas, entidades encantadas, territorios de la Caatinga y formas propias de conocimiento. Sostiene que su polisemia no expresa una suma de acepciones ni la supervivencia intacta de una ontología originaria, sino procesos de territorialización, recomposición identitaria y traducción afroindígena desarrollados bajo condiciones de misiones, desposesión y negación de identidades indígenas. El trabajo diferencia el vinho de Jurema tradicional de preparaciones contemporáneas como la juremahuasca y aborda el problema etnofarmacológico de la actividad oral de Mimosa tenuiflora sin inhibidores conocidos de la monoaminooxidasa. Finalmente, incorpora voces indígenas y juremeiras y analiza riesgos de biopiratería, extracción ecológica y apropiación psicodélica desde una perspectiva de protección territorial y epistémica.

Palabras clave: Jurema; territorialización; etnofarmacología.

Abstract. This article examines Jurema as a ritual, historical, and territorial formation of Northeastern Brazil. Drawing on a narrative and interdisciplinary literature review, it analyzes its connections with healing practices, Indigenous memories, enchanted beings, Caatinga territories, and specific forms of knowledge. It argues that Jurema's polysemy reflects neither a mere accumulation of meanings nor the intact survival of an original ontology, but processes of territorialization, collective reconstitution, and Afro-Indigenous translation shaped by missions, dispossession, and the denial of Indigenous identities. The article distinguishes traditional vinho de Jurema from contemporary preparations such as juremahuasca and addresses the ethnopharmacological question of the oral activity of Mimosa tenuiflora without known monoamine oxidase inhibitors. Finally, it foregrounds Indigenous and Jurema-practitioner voices and examines biopiracy, ecological extraction, and psychedelic appropriation through the lens of territorial and epistemic protection.

Keywords: Jurema; territorialization; ethnopharmacology.

Recibido: 22 de mayo de 2026 | Aprobado: 29 de julio de 2026

© 2026 Martin F. Correa. Este artículo se distribuye bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

Introducción

Existen plantas que ocupan un lugar dentro de una cosmología. Y existen plantas cuya presencia obliga a reconsiderar las fronteras mismas entre vegetal, territorio, memoria, espíritu y conocimiento. La Jurema pertenece a este segundo conjunto.

El creciente interés por plantas psicoactivas y medicinas tradicionales produjo, durante las últimas décadas, una expansión de estudios antropológicos, históricos, clínicos y farmacológicos. Sin embargo, la mayor visibilidad internacional de la ayahuasca y de las religiosidades amazónicas dejó en un plano comparativamente secundario a otras tradiciones enteógenas latinoamericanas. Entre ellas se encuentra la Jurema, vinculada históricamente con pueblos indígenas del Nordeste brasileño y con una constelación de prácticas posteriormente articuladas con el Catimbó, la Umbanda, religiosidades afrobrasileñas, catolicismos populares y nuevas espiritualidades urbanas (Bairrão, 2003; Grünewald, 2018, 2020; Grünewald y Savoldi, 2020).

La palabra Jurema no designa una realidad única y estable. Puede referir a distintas especies vegetales, a bebidas rituales, a ceremonias, a entidades, a líneas espirituales, a ciudades encantadas, a sistemas de cura y a formas de pertenencia. El problema no consiste, entonces, en elegir cuál de estas acepciones sería la verdadera, sino en comprender por qué permanecen relacionadas y qué historia hizo posible esa relación.

El objetivo de este artículo es analizar la Jurema como una formación histórica, territorial, ritual y epistemológica del Nordeste brasileño. La pregunta que lo orienta es la siguiente: ¿cómo comprender su polisemia sin reducirla a una sustancia psicoactiva, a un símbolo identitario o a una supervivencia cultural intacta? La hipótesis sostiene que la Jurema opera como un articulador cosmológico porque su pluralidad fue producida y renovada en procesos históricos de territorialización, mezcla táctica, resistencia y recomposición afroindígena. No se trata, por tanto, de una esencia originaria preservada fuera de la historia, sino de una tradición capaz de reorganizar elementos heterogéneos sin perder sus vínculos con la memoria indígena, los encantados, la cura y la tierra.

Esta formulación exige una precaución teórica. Los aportes de Viveiros de Castro (1998, 2004), Descola (2005), Kohn (2013) y Stengers (2011) ofrecen herramientas valiosas para pensar agencias no humanas y mundos relacionales, pero no pueden trasladarse mecánicamente desde contextos amazónicos hacia el Nordeste. Para esta región resulta indispensable atender a los procesos descritos por João Pacheco de Oliveira (1998, 2004): territorialización, regímenes de memoria, etnogénesis y reconstitución de colectivos históricamente clasificados como

“mezclados”, extinguidos o asimilados. El marco ontológico solo adquiere valor analítico cuando se deja corregir por la historia regional.

El trabajo adopta la forma de una revisión bibliográfica narrativa, interdisciplinaria y de orientación hermenéutica e histórico-antropológica. No pretende agotar la totalidad de publicaciones ni aplicar un protocolo de revisión sistemática. Busca interpretar los sentidos atribuidos a la Jurema dentro de mundos rituales y políticos específicos y situarlos en procesos regionales de colonización, territorialización, reconstitución identitaria y transformación religiosa.

El corpus reúne estudios históricos y etnográficos dedicados a la Jurema, al Catimbó-Jurema y a pueblos indígenas del Nordeste, junto con investigaciones sobre territorialización, etnogénesis y memoria regional. También incorpora literatura etnobotánica y farmacológica sobre especies denominadas Jurema, en especial *Mimosa tenuiflora*, y trabajos teóricos sobre ontologías relacionales, cosmopolítica, opacidad y extractivismo epistemológico. Estos últimos se utilizan como herramientas de lectura y no como sustitutos de la documentación regional. Se privilegiaron obras capaces de documentar procesos históricos, describir prácticas y categorías rituales, mostrar variaciones locales, precisar especies y preparaciones, e incorporar voces indígenas y *juremeiras* publicadas con autorización. La obra colectiva *Jurema: Ciências, cuidados e proteção* (Barreto *et al.*, 2026) ocupa un lugar relevante porque reúne intervenciones de liderazgos indígenas, *juremeiros*, investigadores y actores de la salud en un seminario realizado en territorio Truká.

La revisión no deriva de trabajo de campo propio y no pretende representar a todas las comunidades ni convertir una modalidad particular en modelo universal. Tampoco busca revelar fórmulas, cantos, *linhas*, *doutrinas* o conocimientos iniciáticos. Trabaja únicamente con fuentes públicas y reconoce el derecho de los pueblos y comunidades tradicionales a controlar la circulación de saberes sensibles. Esta posición se vincula con los principios de consulta y consentimiento previo, libre e informado y con una ética para la cual documentar no equivale a volver todo disponible.

Tras esta introducción, el desarrollo se organiza en cuatro núcleos. El primero reconstruye la formación histórica de la Jurema en el Nordeste, su papel en los procesos de territorialización indígena y las variaciones del complejo Catimbó-Jurema. El segundo aborda las plantas, las preparaciones y el problema etnofarmacológico. El tercero reúne la discusión sobre polisemia, territorialidad encantada, cuidado y ciencias de la Jurema. El último analiza los conflictos contemporáneos de protección, regulación, biopiratería y apropiación psicodélica.

Historia, territorialización y formaciones de la Jurema

La historia de la Jurema se inscribe en una región marcada tempranamente por la colonización portuguesa, la expansión de misiones, los aldeamientos y la transformación forzada de poblaciones indígenas. Durante los siglos coloniales, las autoridades civiles y religiosas tendieron a clasificar rituales indígenas y africanos como idolatría, hechicería o superstición. Wadsworth (2006) muestra que prácticas de cura, bebidas rituales, cantos, danzas y comunicación con entidades fueron observadas a través del lenguaje inquisitorial, que las convertía en signos de desviación religiosa y, al mismo tiempo, en amenazas a formas coloniales de autoridad.

La persecución no eliminó esas prácticas. Las obligó a desplazarse, ocultarse, combinarse y traducirse. En lugar de una continuidad lineal, la Jurema ofrece una historia de rearticulaciones. Elementos indígenas se enlazaron con devociones católicas, técnicas afrobrasileñas, espiritismo y formas regionales de curanderismo. Esta plasticidad no debe interpretarse como pérdida de autenticidad, sino como una modalidad histórica de supervivencia y creación (Mota y Barros, 2002).

Para João Pacheco de Oliveira (1998), los llamados "*índios misturados*" del Nordeste no pueden comprenderse a partir de un ideal de aislamiento cultural. Su trayectoria estuvo atravesada por aldeamientos, desposesión, migraciones, matrimonios interétnicos, misiones y políticas estatales que, durante el siglo XIX y parte del XX, declararon extinguidos o asimilados a numerosos pueblos. La territorialización refiere precisamente al proceso por el cual una colectividad reorganiza identidad, autoridad, memoria y relación con un espacio bajo condiciones históricas determinadas.

Desde esta perspectiva, la etnogénesis no es invención arbitraria de una identidad, sino reconstitución política y ritual de vínculos que habían sido negados, dispersados o subordinados. La "*viagem da volta*" descrita por Oliveira (2004) no supone regresar a una pureza precolonial, sino recomponer un pueblo mediante memorias, parentescos, rituales, nombres, territorios y nuevas formas de reconocimiento.

La Jurema y el *toré* participaron en numerosos procesos de reafirmación indígena nordestina. Palitot y Grünewald (2021), al revisar fuentes relativas al ritual Atikum, muestran que la relación con los encantados y con la bebida no funciona solo como marca religiosa, sino como práctica que conecta pasado, territorio y experiencia colectiva. El ritual produce inteligibilidad histórica: permite reorganizar memorias fragmentadas, establecer continuidad con ancestros y volver habitable una identidad antes desautorizada.

Por ello, la Jurema no debe presentarse como una ontología originaria que habría permanecido intacta pese a la historia. Es más preciso comprenderla como una formación de resistencia y recomposición. Su continuidad reside en la capacidad de transformar elementos indígenas, afrobrasileños y católicos populares sin disolver la precedencia indígena de la relación con la planta, el *toré* y los encantados.

La introducción de Barreto *et al.* (2026) sitúa el seminario en territorio Truká, en las islas del río São Francisco, y vincula explícitamente la Jurema con la recuperación de memorias, sueños y prácticas espirituales. El texto señala que, para ese pueblo, la planta ocupa un lugar central en la organización ritual y en la relación con los encantados de las aguas y con la biodiversidad caatingueira (pp. 19-20). Esta referencia contemporánea muestra que identidad, territorio y cosmología no son dimensiones yuxtapuestas: se actualizan mutuamente.

La trayectoria de territorialización y recomposición descrita hasta aquí ayuda a comprender por qué la expresión Catimbó-Jurema designa un campo heterogéneo de prácticas y no una institución uniforme. Según el contexto, pueden encontrarse mesas de Catimbó, *Jurema de chão*, trabajos incorporados a *terreiros* de Umbanda, cultos indígenas vinculados al *toré* y formas urbanas contemporáneas. Grünewald y Savoldi (2020) insisten en que "cada jurema es una jurema": las continuidades coexisten con rupturas, innovaciones y diferencias locales.

En determinadas modalidades, *mestre* y *mestra* designan entidades espirituales asociadas con antiguos curadores, especialistas rituales o seres que atravesaron procesos de encantamiento. No constituyen una clase cerrada y sus atributos varían según casas, linajes y regiones. El cachimbo y el humo pueden utilizarse en prácticas de limpieza, consagración, protección y convocatoria de entidades. La mesa de Catimbó funciona como espacio ceremonial donde se organizan bebidas, tabaco, velas, imágenes y otros elementos de trabajo. Las ciudades encantadas o reinos son geografías espirituales habitadas por *mestre*s, caboclos, encantados y ancestros (Bairrão, 2003; Grünewald, 2020).

Estas definiciones son aproximaciones analíticas, no un glosario universal. La mesa puede ocupar un lugar central en una casa y ser secundaria o inexistente en otra; la bebida puede estar presente, modificarse o incluso no servirse; las líneas espirituales y los nombres de ciudades varían. Marcelo Leite, al describir su recorrido por *terreiros* de João Pessoa y otras localidades, subraya que encontraba "muitas formas diferentes de beber ou não a Jurema, de cultuar a Jurema e honrá-la de maneiras diferentes" (en Barreto *et al.*, 2026, p. 121).

La plasticidad del complejo no elimina sus ejes de continuidad. Entre ellos se encuentran la relación con entidades encantadas, la centralidad del humo y de la palabra ritual, la importancia del secreto, la cura y la territorialidad. En algunos casos, la Jurema se aproxima a la Umbanda; en otros, se afirma como tradición específica; en otros, se vincula con prácticas indígenas que

no se reconocen dentro de categorías afrorreligiosas. Su unidad no es institucional, sino relacional.

Este punto resulta importante para evitar dos errores. El primero sería definir la Jurema exclusivamente por la ingestión de una bebida. Existen formas de culto en las que beber no es el centro o no ocurre. El segundo sería tratar toda variación como evidencia de desestructuración. La heterogeneidad puede ser, por el contrario, una condición de continuidad histórica.

Plantas, preparaciones y problema etnofarmacológico

Jurema es también un nombre popular aplicado a diversas especies. La identificación botánica varía regionalmente y puede incluir especies de los géneros *Mimosa*, *Acacia* y otros grupos próximos. Entre las plantas más documentadas se encuentra *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir., conocida como Jurema-preta, ampliamente distribuida en la Caatinga y utilizada con fines medicinales, rituales y tecnológicos (Albuquerque, 1997, 2002; Samorini, 2016; Souza *et al.*, 2008).

Las fuentes describen distintas partes vegetales y métodos de preparación. En algunas modalidades indígenas se documenta una bebida acuosa elaborada por maceración o extracción de la corteza, con frecuencia de la raíz; en otros contextos pueden utilizarse otras partes o ingredientes. Estas variaciones impiden hablar de una receta única y obligan a distinguir entre información etnográfica publicada y conocimientos reservados.

La corteza de *M. tenuiflora* contiene N,N-dimetiltriptamina (DMT), con concentraciones variables según la parte de la planta, el ejemplar, la estación y el método analítico. La DMT administrada por vía oral suele ser metabolizada rápidamente por la monoaminooxidasa (MAO), por lo que su actividad oral se asocia habitualmente con la presencia de inhibidores de esa enzima. A diferencia de la ayahuasca, las descripciones clásicas del *vinho de Jurema* no incluyen de manera regular *Banisteriopsis caapi*, *Peganum harmala* u otra fuente conocida de beta-carbolinas.

Este hecho genera un problema etnofarmacológico todavía abierto. Se han propuesto varias hipótesis: concentraciones y dosis mayores de las estimadas; presencia de alcaloides o compuestos adicionales; posible relevancia de la yuremamina; ingredientes no siempre documentados; variaciones en la preparación; o mecanismos aún no establecidos (Ott, 2002; Souza *et al.*, 2008). Ninguna de estas hipótesis permite afirmar de modo concluyente que el preparado tradicional contenga un inhibidor eficaz de la MAO.

La prudencia es doblemente necesaria. En primer lugar, no todos los preparados denominados *vinho de Jurema* poseen la misma composición ni producen los mismos efectos. En segundo lugar, la experiencia ritual no puede deducirse de la presencia de una molécula. Como afirma Dráulio Araújo al referirse al trabajo científico con la planta: “Não é a Jurema, é um cristal presente nela” (en Barreto *et al.*, 2026, p. 126). La frase no niega la química; delimita su alcance.

Debe diferenciarse con claridad el *vinho de Jurema* de preparaciones contemporáneas conocidas como *anahuasca* o *juremahuasca*. Estas combinan de manera explícita materiales ricos en DMT, como *M. tenuiflora*, con fuentes externas de inhibidores de la MAO, particularmente *Peganum harmala*. Su expansión internacional desde la década de 1990 está vinculada con redes psicodélicas, neochamánicas y psiconáuticas, no con una única continuidad etnográfica de las preparaciones indígenas tradicionales (Ott, 2002; Grünewald y Savoldi, 2020; Grünewald *et al.*, 2022).

Distinguir ambos campos evita extrapolar automáticamente el modelo farmacológico de la ayahuasca a la Jurema y permite reconocer que la eficacia ritual se organiza mediante dosis, cuerpos, cantos, humo, comunidad, expectativas y relaciones con entidades. La farmacología constituye una dimensión real, pero no agota la experiencia ni autoriza a convertir toda tradición en una tecnología molecular.

Polisemia, territorialidad y ciencias de la Jurema

La polisemia de la Jurema puede comprenderse como relación y no como simple suma de definiciones. La planta, la bebida, el ritual, la entidad y el territorio no aparecen siempre juntos ni de la misma manera, pero se remiten mutuamente dentro de redes históricas de práctica. La pregunta analítica no es qué significado reemplaza a los demás, sino cómo se producen las conexiones.

Descola (2005) mostró que la separación naturalista entre una naturaleza universal y múltiples culturas no constituye una evidencia neutra, sino una forma particular de organizar el mundo. En las cosmologías vinculadas a la Jurema, la planta puede actuar como sujeto, maestra o pariente sin que ello sea interpretado como metáfora decorativa. Kohn (2013), por su parte, permite pensar procesos de significación que exceden lo humano y reconocer que bosques, animales y plantas participan en relaciones semióticas.

El perspectivismo de Viveiros de Castro (1998) ayuda a cuestionar el monopolio humano de la subjetividad, pero su aplicación al Nordeste debe ser controlada por la historia. No todos los pueblos ni todas las formas de Jurema responden a un mismo modelo cosmológico amazónico. Aquí la relacionalidad está atravesada por misiones, cristianización, incorporación de santos,

Umbanda, catolicismo popular y memorias de desposesión. La traducción teórica debe conservar esas diferencias en lugar de borrarlas.

La noción de equivocación controlada (Viveiros de Castro, 2004) ofrece una orientación útil: traducir no significa encontrar equivalencias perfectas, sino mantener visible aquello que no coincide. Cuando una persona juremeira llama “ciencia” a la Jurema, el término no debe reducirse a superstición ni equipararse sin resto a la ciencia académica. Cuando se habla de ciudades encantadas, tampoco corresponde decidir de antemano si son metáforas, paisajes mentales o lugares objetivos. La tarea consiste en describir qué relaciones y obligaciones se organizan mediante esas categorías.

Stengers (2011) denomina cosmopolítica a una política que se deja interrumpir por seres y mundos que la modernidad no reconoce fácilmente. Desde esta perspectiva, la Jurema no solicita solo tolerancia religiosa; exige que instituciones científicas, jurídicas y ambientales consideren agencias, territorios y conocimientos que no caben enteramente en sus clasificaciones.

La polisemia adquiere así un valor metodológico. Obliga a evitar reducciones rápidas y a reconocer que una misma palabra puede conectar regímenes diferentes sin fusionarlos. La Jurema no es una cosa que acumula atributos, sino un nombre para relaciones que cambian de escala: de la raíz al cuerpo, del cuerpo al rito, del rito al territorio y del territorio a la memoria colectiva.

La dimensión relacional de esta polisemia se vuelve especialmente visible en la Caatinga. La Jurema no puede separarse de este bioma sin perder una parte decisiva de su historia. La Caatinga fue frecuentemente representada desde discursos externos como seca, pobre o degradada. Sin embargo, alberga una biodiversidad adaptada a ciclos extremos y constituye territorio de pueblos indígenas, comunidades tradicionales, conocimientos medicinales y geografías sagradas.

La resiliencia de *M. tenuiflora* frente a la sequía se convirtió también en una imagen política. Dráulio Araújo describe una planta que parece muerta durante la estación seca y que, con la primera lluvia, “brota inteira, linda, forte, de uma vez” (en Barreto *et al.*, 2026, p. 125). La fuerza de la imagen no reside en convertir la botánica en alegoría automática, sino en mostrar cómo la observación ecológica se enlaza con memorias de resistencia.

Los encantados forman parte de esta territorialidad. No son únicamente espíritus individuales ni representaciones de la naturaleza. En distintas tradiciones habitan aguas, piedras, matas, árboles, ciudades y reinos. Su presencia convierte el espacio en un campo de obligaciones. Cuidar un lugar puede implicar respetar una entidad; dañar una planta puede

alterar una relación; perder un territorio puede significar también perder caminos de cura y memoria.

En el caso Truká, la obra de Barreto *et al.* (2026) vincula las islas del São Francisco, la Mãe D'água, los encantados de las aguas y la Jurema con una práctica cotidiana de protección del río y de la biodiversidad (pp. 19-20). La territorialidad no es aquí solo posesión de suelo: incluye parentescos no humanos, recuerdos, sueños y responsabilidades.

La salud también se organiza territorialmente. Los rituales pueden intervenir sobre sufrimientos corporales y emocionales, pero lo hacen dentro de una red que incluye familia, comunidad, ancestros y espacio. La cura no equivale a un efecto aislado de la bebida. Puede involucrar humo, canto, consejo, incorporación, silencio, alimentación, restricciones y reparación de vínculos.

Esta perspectiva permite hablar de ecología de cuidado sin convertir el concepto en consigna. Una ecología de cuidado es un sistema en el que la salud depende de relaciones entre cuerpos, seres espirituales, territorios y memorias. Por ello, la extracción intensiva de corteza o raíz no constituye solo un problema de conservación vegetal: puede afectar prácticas rituales, economías locales y formas de continuidad colectiva.

La Jurema funciona también como archivo. No un archivo únicamente escrito, sino corporal, oral y ritual. Nombres de entidades, secuencias de cantos, modos de preparar y lugares de fuerza conservan historias que las instituciones coloniales y nacionales no registraron o negaron. La memoria reaparece en la ceremonia y hace posible una continuidad que no depende de la pureza cultural.

La territorialidad encantada se prolonga en formas específicas de autoridad y producción de conocimiento. Una de las contribuciones más importantes de *Jurema: Ciências, cuidados e proteção* consiste en presentar a personas indígenas y *juremeiras* no como informantes, sino como productoras de conceptos. Los capítulos hablan de educación, escucha, ciencia, madre, alimento del alma, secreto, cuidado y protección. Estas categorías no son adornos poéticos: organizan prácticas y delimitan autoridades.

El uso del término ciencia debe comprenderse en plural. En los mundos de la Jurema, conocer puede implicar aprender a escuchar, reconocer tiempos, recibir autorización, cuidar una planta, interpretar un sueño o asumir una obligación comunitaria. El saber no se separa de quien lo transmite ni de las consecuencias de utilizarlo.

Pajé Manoel Cacheado denomina a la Jurema "ciência do segredo e da revelação" (en Barreto *et al.*, 2026, p. 75). La fórmula condensa una epistemología en la que revelar y reservar no son opuestos absolutos. Determinados conocimientos se muestran cuando existen

condiciones, vínculos y responsabilidades; otros permanecen protegidos. El secreto no equivale a falta de conocimiento, sino a regulación de su circulación.

Esta posición interpela a la investigación académica. El ideal moderno de transparencia puede convertir la revelación en virtud universal. Sin embargo, publicar fórmulas, cantos o materiales iniciáticos puede exponer comunidades, facilitar apropiaciones y debilitar formas locales de autoridad. El derecho a la opacidad propuesto por Glissant (1997) ofrece una orientación ética: relacionarse con una diferencia no exige volverla totalmente transparente.

La ciencia académica puede dialogar con las ciencias de la Jurema si reconoce sus límites. Dráulio Araújo afirma que investigar académicamente la planta permite conocer apenas su "superficialidade" y "a casca" de un mundo más amplio (en Barreto *et al.*, 2026, pp. 125-126). La observación no debe entenderse como rechazo de la ciencia, sino como crítica a su pretensión de totalidad.

Preservar la autoría concreta de estas voces es parte del argumento. Hablar genéricamente de "saberes tradicionales" puede volver anónimos a quienes los producen. Nombrar a Patricia Pankararé, Elisa Pankararu, Zenilda Xukurú, Ulisses Truká, Pajé Manoel Cacheado, Neguinho Truká y otras personas presentes en la obra colectiva permite reconocer que el conocimiento tiene historia, pertenencia y responsabilidad.

Protección, regulación y extractivismo psicodélico

La expansión del interés psicodélico global introduce nuevas tensiones. La visibilidad puede contribuir al reconocimiento de la Jurema, pero también aumentar la demanda de material vegetal, la circulación de recetas y la apropiación de conocimientos. Estas dinámicas combinan al menos tres formas de extracción: material, epistemológica y espiritual.

La extracción material afecta plantas y territorios. Cuando la corteza de la raíz se comercializa a gran escala, la recolección puede matar ejemplares y aumentar la presión sobre poblaciones silvestres. La cuestión no se resuelve suponiendo que *M. tenuiflora* es abundante o resiliente. La abundancia regional no justifica prácticas destructivas, especialmente cuando están desligadas del manejo local y de las comunidades que sostienen la relación con la planta.

La extracción epistemológica ocurre cuando nombres, preparaciones, relatos o conceptos se transforman en capital académico, terapéutico o comercial sin reconocimiento ni reciprocidad. La biopiratería añade una dimensión jurídica: moléculas, procesos o usos colectivos pueden ser reinscritos como innovación privada mediante patentes y secretos industriales.

El extractivismo psicodélico reúne estas operaciones bajo discursos de sanación, acceso y universalización. La transformación de la Jurema en fuente de DMT o en análogo económico

de la ayahuasca puede borrar su historia nordestina, su diversidad ritual y la precedencia indígena. No toda circulación es necesariamente colonial, pero debe evaluarse según relaciones de poder, consentimiento, beneficio compartido y protección territorial (Grünewald *et al.*, 2022).

La obra de Barreto *et al.* (2026) formula esta preocupación desde el comienzo. Neguinho Truká titula su intervención “Em defesa da Jurema e da vida na Caatinga” (p. 35), mientras Pretinha Truká habla de un “grito de proteção e cuidado” (p. 38). El vocabulario desplaza el debate desde el derecho individual a consumir hacia la obligación colectiva de preservar.

La protección no puede reducirse a prohibición estatal ni a patrimonialización. Las políticas de conservación pueden excluir a las propias comunidades y los registros patrimoniales pueden fijar una tradición viva. Un marco adecuado debería combinar derechos territoriales, libertad religiosa, protección de conocimientos tradicionales, consulta previa, investigación colaborativa y manejo ecológico.

En el plano jurídico brasileño, la regulación distingue entre la planta y su principal alcaloide. La actualización vigente del Anexo I de la Portaria SVS/MS n.º 344/1998 incluye la DMT en la Lista F2 de sustancias psicotrópicas de uso proscrito, mientras que *Mimosa tenuiflora* no figura en la Lista E de plantas y hongos proscritos. La especie, por tanto, no está prohibida como tal por ese instrumento; esta circunstancia no vuelve jurídicamente libre la extracción, el aislamiento o la circulación de DMT, que permanecen sometidos al régimen de control de sustancias proscritas (Anvisa, 2026; Brasil, 1998).

El antecedente de la ayahuasca no resuelve esta situación. La Resolução CONAD n.º 1/2010 reconoce el uso religioso de la ayahuasca y adopta principios deontológicos para su producción, almacenamiento, distribución y consumo, pero define la bebida como la decocción de *Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*. Su alcance no se extiende automáticamente al *vinho de Jurema* ni a la *juremahuasca*; por ello, la Jurema permanece sin una regulación federal específica equivalente que articule libertad religiosa, fiscalización de la DMT y derechos de los pueblos y comunidades que sostienen la tradición (CONAD, 2010).

También es necesario reconocer la paradoja de la visibilidad. El secreto contribuyó históricamente a proteger prácticas perseguidas, pero la invisibilidad favoreció el racismo religioso y la falta de reconocimiento. La respuesta no es elegir entre silencio absoluto y exposición total, sino construir formas de visibilidad controladas por quienes sostienen los saberes.

En este punto, la pregunta decisiva no es si nuevas personas pueden relacionarse con la Jurema. Es bajo qué condiciones lo hacen. Una transformación puede prolongar vínculos si

reconoce linajes, territorios y obligaciones; puede convertirse en extracción cuando toma la planta, la molécula o el prestigio espiritual y abandona a quienes hicieron posible su continuidad.

Consideraciones finales

El recorrido permite sostener que la polisemia de la Jurema no constituye una acumulación arbitraria de significados. Planta, rito, entidades, memoria y territorio se vuelven inteligibles por las conexiones históricas que fueron estableciendo entre sí. Esa configuración tampoco procede de una ontología originaria preservada sin cambios. Se formó en procesos nordestinos de territorialización, misiones, desposesión, mestizaje forzado, persecución y reconstitución colectiva. La continuidad de la Jurema reside, en buena medida, en esa capacidad de transformarse sin perder los vínculos que la sostienen.

La cura, la Caatinga y los encantados integran esa misma territorialidad ritual. La salud no se limita al cuerpo individual y la protección no se agota en conservar una especie vegetal. Las prácticas de cuidado articulan personas, lugares, aguas, memorias y formas de autoridad espiritual. Por eso la dimensión ecológica del problema no puede separarse de las condiciones históricas que hicieron de la Jurema una práctica de pertenencia y recomposición colectiva.

La expansión psicodélica contemporánea introduce una tensión diferente. La investigación científica, la circulación espiritual y las posibles aplicaciones terapéuticas pueden producir reconocimiento y nuevos conocimientos, pero también extracción vegetal, apropiación epistemológica y captura comercial. La distinción entre *vinho de Jurema* y *juremahuasca*, junto con la ausencia de una regulación federal específica equivalente a la de la ayahuasca, muestra que la precisión histórica, farmacológica y jurídica forma parte de la discusión ética sobre su protección.

Este trabajo posee limitaciones. Se basa en fuentes públicas, no incluye trabajo de campo propio y no cubre la totalidad de pueblos, *terreiros* ni variaciones regionales. La bibliografía etnofarmacológica continúa abierta y la reserva legítima de ciertos conocimientos impide –y debe impedir– una descripción exhaustiva.

Futuras investigaciones podrían desarrollar estudios comparativos entre modalidades indígenas y de *terreiro*, analizar ecológicamente la extracción de *M. tenuiflora*, estudiar marcos jurídicos de protección de conocimientos colectivos y construir protocolos colaborativos para la investigación psicodélica. También sería necesario profundizar en las voces de mujeres *juremeiras* y en las formas contemporáneas de circulación urbana.

La principal consecuencia del recorrido es metodológica y ética: comprender la Jurema exige dejar de tratarla como un objeto disponible. Identificar una molécula, describir un rito o registrar una creencia no alcanza para explicar las relaciones históricas que mantienen esas dimensiones unidas. En ese sentido, la protección de la Jurema no puede separarse de los pueblos, territorios, memorias y formas de conocimiento que hacen posible su continuidad.

Referencias

Albuquerque, U. P. (1997). Etnobotânica de uma bebida cerimonial no Nordeste do Brasil. *Revista Brasileira de Farmácia*, *78*, 86-89.

Albuquerque, U. P. (2002). A jurema nas práticas dos descendentes culturais do africano no Brasil. En C. N. Mota y U. P. Albuquerque (Orgs.), *As muitas faces da Jurema: De espécie botânica a divindade afro-indígena* (pp. 171-189). Bagaço.

Anvisa. (2026). Resolução da Diretoria Colegiada Anvisa n.º 1.036, de 9 de julho de 2026: Atualização do Anexo I da Portaria SVS/MS n.º 344/1998. *Diário Oficial da União*. https://anvisalegis.datalegis.net/action/ActionDatalegis.php?acao=abrirTextoAto&numeroAto=00001036&orgao=RDC/DC/ANVISA/MS&tipo=RDC&valorAno=2026

Bairrão, J. F. M. H. (2003). Raízes da Jurema. *Psicologia USP*, *14*(1), 157-184. https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000100009

Barreto, A. F., Truká, E., Granja, E., y Truká, Y. (Orgs.). (2026). *Jurema: Ciências, cuidados e proteção*. Editora Reviver.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância Sanitária. (1998). Portaria SVS/MS n.º 344, de 12 de maio de 1998: Aprova o Regulamento Técnico sobre substâncias e medicamentos sujeitos a controle especial. *Diário Oficial da União*. https://antigo.anvisa.gov.br/documents/10181/2718376/PRT_SVS_344_1998_COMP.pdf

CONAD. (2010). Resolução n.º 1, de 25 de janeiro de 2010: Dispõe sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca. *Diário Oficial da União*. https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-protecao/politicas-sobre-drogas/subcapas-senad/conad/atos-do-conad-1/2010/11___resolucao_n__01_2010___conad.pdf

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Glissant, É. (1997). *Poetics of relation*. University of Michigan Press.

Grünewald, R. de A. (2018). Nas trilhas da Jurema. *Religião e Sociedade*, *38*(1), 110-135. https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap05

Grünewald, R. de A. (2020). *Jurema*. Mercado de Letras.

Grünewald, R. de A., y Savoldi, R. (2020). Cada jurema é uma jurema: Continuidade, rupturas e inovações em religiosidades no Brasil. *Revista del CESLA*, *26*, 221-244. https://doi.org/10.36551/2081-1160.2020.26.221-244

Grünewald, R. de A., Savoldi, R., y Collins, M. I. (2022). Jurema in contemporary Brazil: Ritual re-actualizations, mysticism, consciousness, and healing. *Anthropology of Consciousness*, *33*(2), 307-332. https://doi.org/10.1111/anoc.12150

Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.

Mota, C. N., y Barros, J. F. P. (2002). O complexo da jurema: Representações e drama social negro-indígena. En C. N. Mota y U. P. Albuquerque (Orgs.), *As muitas faces da Jurema: De espécie botânica a divindade afro-indígena* (pp. 19-60). Bagaço.

Oliveira, J. P. de. (1998). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, *4*(1), 47-77. https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003

Oliveira, J. P. de (Org.). (2004). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (2.ª ed.). Contra Capa.

Ott, J. (2002). Pharmahuasca, anahuasca e jurema preta: Farmacologia humana de DMT oral mais harmine. En B. C. Labate y W. S. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 661-685). Mercado de Letras.

Palitot, E., y Grünewald, R. de A. (2021). O país da Jurema: Revisitando as fontes históricas a partir do ritual Atikum. *Acervo*, *34*(2), 1-21. https://doi.org/10.64729/an.acervo.v34i2.1700

Samorini, G. (2016). *Jurema, la pianta della visione: Dai culti del Brasile alla psiconautica di frontiera*. Shake Edizioni.

Souza, R. S. O., Albuquerque, U. P., Monteiro, J. M., y Amorim, E. L. C. (2008). Jurema-preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.): A review of its traditional use, phytochemistry and pharmacology. *Brazilian Archives of Biology and Technology*, *51*(5), 937-947. https://doi.org/10.1590/S1516-89132008000500010

Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II*. University of Minnesota Press.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469-488. https://doi.org/10.2307/3034157

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, *2*(1), 3-22.

Wadsworth, J. E. (2006). Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in colonial northeastern Brazil. *History of Religions*, *46*(2), 140-162. https://doi.org/10.1086/511448