

## O Uso de Plantas Psicoativas nas Américas

Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart (orgs).

### **Resumo:**

Este livro aborda etnografias originais sobre vários tipos de uso de plantas psicoativas, incluindo ayahuasca, cogumelos mágicos, jurema, coca, tabaco, toé, cannabis, rapé, sananga, kambô, yopo, timbó e bebidas como o caxiri. Os capítulos apresentam uma diversidade de noções e práticas relativas ao uso de tais plantas, destacando os contextos de usos indígenas e não indígenas, bem como intermediações e fluxos complexos entre eles. As contribuições discutem vários temas, como xamanismo, agência, pensamento indígena, gênero e desempenho. Os diferentes tipos de consumos destas substâncias, feitos por populações locais e transnacionais, nos permitem repensar categorias antropológicas clássicas, tais como: ritual, sagrado e profano e cura. Apontando para a complexidade dos contextos em que os usos dessas plantas psicoativas ocorrem, este livro também lança luz sobre o debate sobre a necessidade da reforma da política de drogas.

### **Biografias das Organizadoras:**

Beatriz Caiuby Labate é Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Suas principais áreas de interesse são o estudo de substâncias psicoativas, políticas sobre drogas, xamanismo, ritual e religião. É Diretora Executiva do Instituto Chacrana de Plantas Psicodélicas Medicinais (<http://chacrana.net>), organização dedicada a promover educação pública em relação às plantas psicoativas e estabelecer diálogos entre o uso tradicional de plantas sagradas e a ciência psicodélica. É Professora Colaboradora do Programa de Psicologia Oriental-Occidental do Instituto de Estudos Integrals da Califórnia (CIIS), em São Francisco, e Professora Visitante do Centro de Pesquisa e Estudos de Pós-Graduação em Antropologia Social (CIESAS), em Guadalajara. É Especialista em Educação Pública e Cultura da Associação Multidisciplinar de Estudos Psicodélicos (MAPS). É co-fundadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) no Brasil e editora de seu site (<http://www.neip.info>). É editora do blog mexicano *Drogas, Política y Cultura* (<http://drogapoliticacultura.net>). É autora, coautora e coeditora de vinte e um livros, de uma edição especial de uma revista acadêmica e de vários artigos indexados (<http://bialabate.net/>).

Sandra Lucia Goulart é antropóloga, Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp e Mestre em Antropologia Social pela USP. Ela se especializou no estudo de grupos religiosos ayahuasqueiros do Brasil. Suas publicações abordam temas ligados à área de estudos de religiões bem como sobre o uso de drogas em diferentes contextos. Entre suas pesquisas e publicações se destacam o trabalho realizado para a UNESCO sobre o uso de crack na cidade de São Paulo: “Drug Trafficking in an Urban Area: the case of São Paulo” (Goulart e Mingardi 2002) e as coletâneas: *Drogas, Políticas Públicas e Consumidores* (2016); *Drogas e Cultura: novas perspectivas* (2008); e *O*

Uso Ritual das Plantas de Poder (2005), co-organizadas por ela. Goulart é professora de Antropologia na Faculdade Cásper Líbero, em São Paulo, desde 2007. Ela é também uma das fundadoras do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) e diretora da ABESUP (Associação Brasileira de Estudos Sociais sobre Psicoativos).

## *Índice:*

### **Prefácio**

Esther Jean Langdon

### **Introdução**

Sandra Lucia Goulart & Beatriz Caiuby Labate

### **Parte I: Usos Indígenas**

#### **1. O Que o Tabaco te Mostrou? Desenhos e Objetos das Visões Xamânicas Wauja do Alto Xingu**

Aristóteles Barcelos Neto

O tabaco é a única planta psicoativa utilizada pelos índios Wauja do Alto Xingu. Amplamente consumido por homens adultos em contextos cotidianos e xamânicos, o tabaco é antes de tudo um alimento dos *apapaatai*, os espíritos-animais que adoecem e curam e que oferecem a extraordinária possibilidade de conhecer outras perspectivas por meio de sonhos e transe. Para que isso aconteça é preciso “morrer pouquinho”, ou seja ingerir grandes quantidades de fumaça de tabaco, sofrer as fortes dores físicas advindas da intoxicação até entrar em transe (*metsepui*). O tabaco é a única substância presente em todas as etapas da complexa sequência ritual que envolve ver, trazer e fazer *apapaatai*. Outras substâncias, como o mingau concentrado de pimentas e um conjunto de pinturas e resinas para a pele e o cabelo, são a ele associadas na segunda e terceira etapas. Contudo é apenas na primeira etapa, de caráter basicamente visionário-divinatório, que o tabaco é consumido de modo abundante e intenso. Esse capítulo aborda sobretudo essa etapa da sequência ritual de *apapaatai* e apresenta o universo imagético produzido a partir do uso do tabaco. Descrições e interpretações dos sonhos e transe me foram oferecidas na forma de longas séries de desenhos e pinturas, as quais são analisadas aqui como um legado artístico da cultura amazônica do uso de plantas psicoativas.

#### **2. As Mulheres Leváveis: Conexões Sobre o Rapé e Agências Femininas Jarawara**

Fabiana Maizza

A partir de minha etnografia com os Jarawara, povo falante de uma língua Arawá e habitantes do médio curso do rio Purus, o capítulo visa refletir sobre a festa de saída das meninas em reclusão, o *mariná*, e seus efeitos na composição de uma agência feminina *vulnerável*. A ideia aqui desenvolvida é que a “sonolência” (*nokobisa*), o “cansaço” (*mama*) e a “beleza” (*amosa*) são formas de *ações rituais* que visam extrair dos corpos femininos suas capacidades de “serem carregáveis” (*weye*). O uso do *xinã* (rapé) nessas ocasiões parece ser fundamental para acionar essas disposições, ensinando o corpo, entre outras coisas, a ser levado. O “ser levável, carregável” (*weye*) está igualmente associado à certas plantas cultivadas, às crianças, às “presas” (*bani*), aos mortos/almas (*inamati*) e, sobretudo, aos xamãs que, após o consumo de rapé, são carregados nas costas de seus filhos-planta e experimentam relações com diversos tipos de seres no *neme* (o “céu”) – seres que também encontram em seus sonhos. O capítulo procura assim pensar como uma certa noção de ‘leveza’ jarawara pode estar vinculada ao uso do *xinã* (rapé), à atividade onírica, ao conhecimento dos xamãs e também às mulheres.

### 3. A Sedução das Mandiocas

Joana Cabral de Oliveira

Os Wajãpi - grupo Tupi-Guarani, que habita a bacia do rio Jari (AP) - como outros Tupi, são famosos por suas reuniões de caxiri (bebida fermentada). As mulheres wajãpi produzem bebida de alta fermentação a partir de alguns tubérculos (cará, mandioca e macaxeira) e de milho, sendo os mais exemplar o caxiri feito de mandioca brava. A ingestão de caxiri é feita em um contexto marcado, cercado por regras de conduta e comportamento, culminando em ponto alto onde o estado *-kau* (embriaguez, peso e completude) é coletivo. Contudo, tais plantas e em especial a mandioca não figuram no rol das “plantas sagradas”, as reuniões de caxiri não são descritas como rituais e nem possuem relações com o xamanismo. Sendo esse um dos únicos contextos de uso de uma substância psicoativa entre os wajãpi, este capítulo busca abordar uma reflexão etnográfica sobre as reuniões de caxiri para questionar os limites de conceitos como os de “plantas sagradas” e ritual. Abordarei o caxiri através de uma inversão de perspectiva mostrando como as mandiocas seduzem as famílias wajãpi justamente pelo efeito de embriaguez (*-kau*) tão apreciado por esse grupo.

### 4. HIB’AH WED: Círculos de Coca e Fumaça dos Hupd’äh (Maku)

Danilo Paiva Ramos

Ao pôr do sol, quando o som do pilão começa a ecoar pela aldeia, é possível acompanhar os passos dos senhores Hupd’äh (Maku) que vão caminhando vagarosamente, saudando-se e sentando-se em seus bancos para formar as rodas de coca (pũ’ũk/ ipadú). Enquanto a fumaça dos cigarros de tabaco tateia os ares noturnos, o pó verde da coca (*Erythroxylum coca*) vai sendo derramado nas bocas. Em meio às conversas, mitos começam a ser contados, benzimentos são ensinados e andanças pelos caminhos da mata são comentadas. Murmurando palavras para cigarros ou cuias, alguns dos participantes executam ações xamânicas para curar ou

proteger pessoas. Ao sentar-me com os Hupd'äh, habitantes da região do Alto Rio Negro, AM, entendi que os encontros noturnos podem ser vistos como um modo de ação que permite aos participantes constituírem percursos de observação a partir de seus próprios movimentos em meio às palavras sopradas dos encantamentos, às narrativas míticas e aos passos trilhados pelos caminhos que atravessam a floresta. Neste trabalho, as rodas de coca são tomadas como performances, contextos que associam os fazeres mítico e xamânico a partir de uma forma relacional particular que situa os participantes em campos de percepção e ação. Procura-se delinear como esses modos de ação mobilizam sensorial e experiencialmente os anciões Hupd'äh, permitindo a atuação através do discurso xamânico e das narrativas míticas.

## **5. A Planta da Raiva: Timbó e Envenenamento nos Suruwaha do Purus**

Miguel Aparicio

Nas casas do igarapé Jukihi, no vale do rio Purus, as pessoas dizem que “o espírito do timbó é um xamã”. Ao adentrarmos nos regimes de subjetivação dos Suruwaha, grupo indígena da Amazônia ocidental, descobrimos os movimentos de captura que o timbó (*Deguelia utilis*), planta de uso ictiotóxico, desenvolve com os humanos-verdadeiros (*jadawa*). Capaz de produzir uma cisão na pessoa, transformando-a em ‘alma’ ex-humana e em predador desumano, o timbó coloca os humanos numa condição de presas por excelência, e desafia nossas percepções sobre morte, suicídio e irrupção dos não humanos na vida humana. Atacados pelo timbó, os Suruwaha dissolvem os limites entre o desejo de morrer e o desejo de matar: em situações de conflito, a pessoa corre para ingerir o veneno letal, e seu coração furioso arrasta outras pessoas ao envenenamento. O morto é acusado de feitiçaria ao causar novas mortes. Ao atravessar o limiar do mundo dos vivos e dos mortos num caminho agônico, os mortos pelo timbó empreendem uma transformação em peixes, fugindo da perseguição dos jaguares do timbó, até alcançar as águas do trovão. Para os vivos, os trovões expressam a saudade e raiva dos envenenados. Os Suruwaha das últimas gerações experimentam dramaticamente o surgimento de um novo caminho de morte, protagonizado pelo espírito do timbó. O xamanismo suruwaha fala de um interstício onde mundos diversos se conectam. Ao circular no limiar desses mundos, os humanos fogem da insistência de uma planta-xamã que insiste em capturá-los.

## **6. Toé (*Brugmansia Suaveolens*): O Caminho do Dia e da Noite**

Glenn Shepard Jr.

*Brugmansia suaveolens*, denominado toé na selva peruana, é conhecida pelos índios Matsigenka como ‘hayapa’, ‘saaro’, ou simplesmente ‘kepigari’ (‘veneno’). Os Matsigenka a consideram a planta medicinal e espiritual mais tóxica e poderosa, e portanto, entre as mais perigosas, de sua farmacopeia. Pertencente às *Solanaceas*, a *Brugmansia* contém os potentes alcalóides atropina e escopolamina, usadas até hoje na medicina biomédica. Diferentemente da ayahuasca, que é tomada com frequência, em grupos e por curandeiro e/ou paciente, a *Brugmansia* é tomada raramente, a sós e apenas pelo paciente. O uso frequente de *Brugmansia* é considerado muito perigoso, e pode levar à morte ou loucura. A *Brugmansia* é o último recurso, a autoridade médica

máxima reservada para os casos mais drásticos. Neste trabalho, apresentarei os conceitos e usos tradicionais da *Brugmansia* entre os Matsigenka, relatando observações diretas sobre seus poderes milagrosos de cura, e os perigos fatais de seu mal-uso.

## **7. Veladas com Flores: Uso Ritual de Cogumelos Psicoativos entre o Povo Mazateco**

Sérgio Brissac

O povo indígena mazateco faz uso ritual de cogumelos psicoativos, os assim chamados *honguitos*. A partir de trabalho etnográfico centrado em Huautla de Jiménez, na Sierra Mazateca, estado do Oaxaca, México, são descritas algumas *veladas*, ritos noturnos dirigidos por um(a) *chjota chine* – homem ou mulher de conhecimento. Embora haja grande variação na estrutura dos rituais e nas performances realizadas, busca-se apresentar alguns traços mais comumente observados nas *veladas*, assim como relacioná-los com o estado de consciência propiciado pela ingestão dos cogumelos. Um dos nomes utilizados pelos mazatecos para se referirem aos cogumelos é *ndi nasho*, as florzinhas, o que evoca a mesa de flores, uma das treze mesas ou patamares celestes da cosmologia mazateca, assim como o próprio ritual com *honguitos*.

## **Parte II: Usos Indígenas e Não indígenas: Fluxos, Interfaces e Distinções**

### **8. Usos da Maconha no Contexto de sua Criminalização no Rio de Janeiro entre os Séculos XIX e XX**

Thamires Regina Sarti Ribeiro Moreira

Em agosto de 1938 o jornal *A Noite* noticiou a prisão de um “pontífice de ritos bárbaros” no Rio de Janeiro. Era José Soares flagrado enquanto fazia “exorcismos” sobre “uma menor”. Em sua casa foi encontrado um ramo seco de uma erva mais tarde identificada pelos policiais como sendo maconha. O comissário da Seção de Tóxicos e Mistificações havia se dirigido ao estabelecimento do “pai-de-santo” a fim de apurar uma denúncia de que ali funcionava uma “macumba”, mas ao chegar no local não apenas procedia a denúncia de mistificação como também encontraram um tóxico proibido, o que agravou ainda mais a situação de José. Não se tratava de uma coincidência, as “mistificações” e os tóxicos eram entendidos na mesma chave de problema social, o que atrelava ambas na mesma prática repressiva. A reportagem trazia uma entrevista na qual José defendia a “macumba” enquanto uma religião, “tão boa quanto as outras” e que havia lhe sido herdada de seus avós. Também defendia a diamba, que ele conhecia pelo nome de “jabotá”, exaltando suas funções medicinais e sagradas. Por fim, alegava não ter conhecimento da ilegalidade da planta. De fato, o uso dessa planta talvez fosse tão antigo quanto sua religião, a criminalização é que era recente. Se seu desconhecimento sobre a ilegalidade da planta não era verdade, esse poderia ser um argumento a ser arriscado a fim de evitar que o episódio pudesse se tornar, em suas palavras, um “bicho de sete cabeças”.

## **9. Os Porcos-queixada, o Tabaco-cabeça-boia e a Água-amarga: Reflexões Krahô sobre Duas Substâncias Psicoativas**

Ian Packer

É bastante conhecido o apreço de muitos povos ameríndios por substâncias capazes de alterar a percepção e diversas etnografias já foram consagradas ao uso ritual que fazem da ayahuasca, do tabaco, da coca e de bebidas fermentadas, todas elas substâncias nativas do continente americano. Pouco se sabe, contudo, do uso que esses mesmos povos fazem de substâncias psicoativas produzidas e consumidas por populações não-indígenas, que a eles chegaram com o contato. Por meio da análise de narrativas míticas acerca da origem da cachaça e da *Cannabis sativa*, esse capítulo pretende discutir algumas concepções de povos ameríndios sobre essas substâncias, às quais podem atribuir tanto benefícios quanto malefícios a sua vida cotidiana e ritual. Por meio desse material, o capítulo investiga também a perspectiva indígena acerca da questão da legalidade *versus* ilegalidade das drogas.

## **10. Mambe e Ambil entre os Muina da Amazônia Colombiana: Plantas Sagradas e Ação Política**

Marco Tobón

Desde o ano 2000 a guerra colombiana estendeu sua dinâmica armada nos territórios indígenas *murui muina* na Amazônia colombiana. Esta realidade foi encarada pelos povos indígenas através de práticas culturais autônomas marcadas pelo consumo de plantas sagradas como o *mambe* e o *ambil* de tabaco. O consumo de *mambe* (folhas de coca piladas e misturadas com cinza de embaúba) e de *ambil de tabaco* (substância de fumo misturada com sais vegetais) expõe uma estrutura conceitual que participa dos modos de atuação ética e política. As relações mútuas entre os *murui-muina* e as plantas de coca e fumo fundamenta um campo cultural integral de experiências religiosas, medicinais, conduta moral, cuidado do corpo, proteção comum e, no cenário atual, instrumentos de orientação das formas de ação coletiva frente aos atores armados da guerra colombiana que ocupam seu território.

## **11. A Dieta: A Ayahuasca e a Reinvenção Ocidental do Xamanismo Indígena Alimentar**

Alex K. Gearin & Beatriz Caiuby Labate

Assumimos uma abordagem pouco ortodoxa e pesquisamos as proibições alimentares e comportamentais presentes na ingestão de ayahuasca no ocidente em comparação com as práticas alimentares das comunidades indígenas da Amazônia consideradas comumente como a origem do “uso ocidental da ayahuasca”. Combinando leituras da etnografia amazônica com a pesquisa etnográfica dos autores em contextos neoxamânicos de uso da ayahuasca na Austrália, nos Estados Unidos e no Peru, observamos como o uso da ayahuasca se afastou das cosmologias indígenas e se depurou numa série de técnicas que os ocidentais usam na esperança de obter certas características psicológicas e espirituais. Analisamos o deslocamento da ayahuasca a partir das cosmologias indígenas de reciprocidade e predação — nas quais aspectos das relações entre seres humanos e meio ambiente são validados e produzidos via

xamanismo — em direção a uma prática ocidental onde “as plantas professoras” ou as “plantas medicinais” de uma “tradição” indígena vão ao encontro das demandas de auto cura e desenvolvimento pessoal do indivíduo. Isso é explorado através da análise de exemplos chave de xamanismo alimentar entre os indígenas das culturas amazônicas em contraste com os modelos neoxamânicos ocidentais explicativos das dietas e prescrições do uso da ayahuasca, e do conceito êmico de “integração”. A comparação sugere que podem ocorrer contradições e limitações quando crenças espirituais são apropriadas e reinventadas por ambientes sociais, econômicos e cosmológicos radicalmente diferentes daqueles onde surgiram.

## **12. Navegando no Astral: Fluxos e Transformações nos Rituais de *Nixi Pae***

Guilherme Pinho Meneses

Este capítulo buscará mapear um recente movimento impulsionado pelo uso do *nixi pae* (ayahuasca) e de outras medicinas nas floresta nas terras indígenas kaxinawá do Rio Humaitá e do Rio Jordão, que se estende também a centros urbanos em diversos estados do país e no exterior (parte da descrição estará centrada no sudeste do país, especialmente no Estado de São Paulo). A proposta etnográfica inclui acompanhar mais detidamente o *Festival Huni Kuin Eskawatã Kawayai*, que acontece anualmente na Terra Indígena Kaxinawá do Rio Humaitá. O movimento gerado em tais encontros, que contam com a presença de não-indígenas tanto nas cidades como nas próprias aldeias indígenas, principalmente na ocasião dos festivais, apontam para uma série de transformações na “tradição”, na cultura, na economia e no modo de vida deste povo. Assim, ao delinear as associações entre os actantes envolvidos neste emaranhado, em que cosmologias de povos ameríndios, de religiões ayahuasqueiras e da movimento Nova Era são imbricadas de formas específicas, adentramos também numa dimensão cosmopolítica do debate, na qual o *nixi pae* aparece como um mediador não-humano fundamental na mobilização de redes de trocas, confrontos e alianças.

## **13. Rapé e Sananga: Medicinas e Mediações entre Aldeias e Centros Urbanos**

Aline Ferreira Oliveira

Este capítulo reflete sobre as *medicinas da floresta* – *nixi pae/uni* (ayahuasca), rapé (pó de tabaco com cinzas), *kambô* (“vacina do sapo”) e *sananga* (“colírio da floresta”) – e suas interfaces entre usos indígenas e não-indígenas. O objetivo é analisar os múltiplos usos destas “medicinas” e as traduções operantes no fluxo aldeia/cidade, apontando para semelhanças e diferenças em relação aos usos urbanos e modos indígenas de uso (sejam em suas expressões contemporâneas, ou em suas referências ao *tempo dos antigos*). Recentemente, indígenas pano do Acre, principalmente os Huni Kuin (Kaxinawá), Yawanawa e Noke Kuin (Katukina), vêm “apresentando sua cultura” nas cidades através da execução de rituais com estas medicinas; eventos estes realizados em espaços holísticos, chácaras, igrejas de Santo Daime, centros de religiosidades ayahuasqueiras diversas, casas de praticantes de xamanismos. Diante das traduções de rituais e de conceitos -- como floresta, medicina, espiritualidade, cura -- multiplicam-se usos e sentidos nestes trânsitos, levantando a questão de como a expansão do xamanismo pano cria novas dinâmicas transformativas e performativas. Tomaremos o rapé, o kambô e a sananga como mediadores nestas redes tecidas pelo cipó, buscando compreendê-los em relação a uma *ciência da floresta*, povoada de

seres e inteligências que interagem em um fluxo de *forças*.

#### **14. As Medicinas da Floresta: o Consumo Ritual de Psicoativos no Circuito do Santo Daime**

Saulo Conde Fernandes

Após contato com algumas etnias indígenas do estado do Acre, uma parcela substancial dos adeptos do Santo Daime adotaram práticas culturais que envolvem o uso de outras substâncias psicoativas para além da ayahuasca (“Daime”) e *Cannabis* (“Santa Maria”). Trata-se de três em especial: os rapés (tabaco macerado com outras plantas); sananga (“colírio da floresta”, líquido feito com diferentes espécies); kambô (“veneno do sapo”, secreção da rã arbórea *Phyllomedusa bicolor*). Essas substâncias são consumidas em conjunto nos rituais conhecidos genericamente como “pajelança” ou “caboclança”, cujos protagonistas são indígenas ou “nativos” do Acre, e nos rituais inventados por líderes daimistas (“Vôo da Águia”, “Vôo do Beija Flor”); em ambos os casos, o público em potencial está inserido no circuito do Santo Daime. Classificadas como “medicinas da floresta” e credibilizadas como capazes de curar física e espiritualmente, essas substâncias também passaram a ser usadas no cotidiano ou no intervalo dos trabalhos daimistas (rapés e sananga), ou em situações específicas, com pequenos grupos que se articulam (kambô). Nesse território de interação cultural e resgate/invenção de tradições, surgem problemáticas como a adoção da *Cannabis* por indígenas e o uso não oficial do kambô nos centros urbanos.

#### **15. A II Conferência Mundial da Ayahuasca: Novas Configurações Locais e Globais**

Sandra Lucia Goulart & Beatriz Caiuby Labate

Este capítulo traça um panorama da *II World Ayahuasca Conference* (II AYA), a II Conferência Mundial da Ayahuasca, que ocorreu em 2016, em Rio Branco, Acre, organizada pela ONG espanhola ICEERS (International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service). Participaram dela: estudiosos de diferentes ciências; representantes de religiões ayahuasqueiras amazônicas; líderes de religiões ayahuasqueiras da Europa; membros de grupos neo-ayahuasqueiros; representantes de centros vegetalista; indígenas de 15 etnias. As autoras identificam e analisam os sujeitos e grupos, assim como os temas, debates, conflitos, alianças e estratégias políticas que mais se evidenciaram neste evento. Goulart e Labate dão especial atenção à presença e ao protagonismo indígena ao longo da conferência, e mostram como esse fato novo transforma as relações e as classificações que compõem o cenário ayahuasqueiro brasileiro. Entre as discussões que mais geraram controvérsias entre os diferentes sujeitos ligados à ayahuasca, estão: os conhecimentos “nativos” versus os “científicos”; os debates em torno da patrimonialização da ayahuasca, e as acusações de comercialização e dessacralização da bebida. A Conferência demonstrou que existem, do sul ao norte global, “várias ayahuascas” e que os diversos atores ligados à bebida disputam entre si a condição de maior autenticidade. Em suma, através da análise da conferência, o capítulo reflete sobre as configurações atuais do campo ayahuasqueiro global e suas principais controvérsias.

## **16. Contextos e Usos da Jurema**

Rodrigo de Azeredo Gr unewald & Robson Savoldi

No Brasil, algumas espécies de plantas são chamadas de jurema. Este mesmo nome   aplicado, em contextos rituais variados, a bebidas elaboradas a partir dessas plantas, mas também a outras não elaboradas a partir delas. Além de beberagens, partes das plantas podem ser ainda usadas para banhos, para serem (de)fumadas etc. Desde o período colonial, se registra no Brasil o uso ritual da jurema entre popula es indígenas, além da recorrência de juremeiros rurais e urbanos. De fato, vários contextos e usos da jurema podem ser salientados desde os usos pelas popula es tradicionais até as experimenta es contemporâneas realizadas por *psiconautas* transnacionalmente informados e que vêm aprimorando receitas a fim de obterem as melhores extra es de substâncias psicoativas (especialmente DMT) e testar novas hipóteses acerca da composi o e de a es bioquímicas da jurema. Tais experimenta es são acompanhadas de uma quase total liberdade de recria es de *settings* rituais, que são periodicamente reelaborados por indivíduos que reúnem grupos de adeptos dessas experimenta es. O capítulo tentar  ilustrar sucintamente esse amplo universo das juremas (da indígena, passando por outros contextos tradicionais, até   psicon utica) visando, com isso, somar informa es sobre seus usos.

## **17. Notas sobre os Usos Contempor neos do Peiole e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan**

Isabel Santana de Rose

Este capítulo encontra-se dividido em duas partes. A primeira consiste em uma resenha expandida do livro *Peyote: History, Tradition, Politics and Conservation*, organizado por Beatriz Caiuby Labate e Clancy Canvar (2016), discutindo alguns dos temas transversais abordados nesta coletânea interdisciplinar. Entre estes temas, cabe destacar o atual debate ambiental sobre preserva o e conserva o do peiole; as legisla es e regula es relacionadas a este cacto no México, Estados Unidos e Canadá; e os desafios ligados a como equilibrar as questões ambientais e as questões relacionadas a direitos humanos, indígenas e liberdade religiosa. A parte final do capítulo traz uma breve apresenta o sobre o Fogo Sagrado de Itzachilatlan e o pedido recentemente feito por este grupo junto ao Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) para a legaliza o do uso ritual e religioso do peiole no Brasil. Deste modo, este trabalho também procura suprir uma lacuna a respeito das discussões sobre os usos do peiole neste país.