Universidade Federal do Rio de Janeiro

MESA DE FLORES, MISSA DE FLORES

OS MAZATECOS E O CATOLICISMO NO MÉXICO CONTEMPORÂNEO

SÉRGIO GÓES TELLES BRISSAC

Rio de Janeiro

2008

MESA DE FLORES, MISSA DE FLORES

OS MAZATECOS E O CATOLICISMO NO MÉXICO CONTEMPORÂNEO

SÉRGIO GÓES TELLES BRISSAC

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima

Rio de Janeiro

Março de 2008

Brissac, Sérgio Góes Telles.
Mesa de flores, missa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo / Sérgio Góes Telles Brissac. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2008.
Xi, 315 f.: il.; 30 cm.
Orientador: Antonio Carlos de Souza Lima
Tese (doutorado) – UFRJ/ Museu Nacional/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
Referências bibliográficas: f. 294-315.
1. Antropologia. 2. Mazatecos. 3. Catolicismo. 4. Religião – México – Mazatecos. 5. Religião – México – Catolicismo. 6. Rituais com cogumelos – México. 7. Cogumelos psicoativos 8. Sincretismo. 9. Antropologia da Religião. 10. Etnologia. I. Souza Lima, Antonio Carlos. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

MESA DE FLORES, MISSA DE FLORES

OS MAZATECOS E O CATOLICISMO NO MÉXICO CONTEMPORÂNEO

Sérgio Góes Telles Brissac

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada por:

_____

Presidente, Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima, PPGAS/MN/UFRJ

_____

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte, PPGAS/MN/UFRJ

_____

Profª Drª Renata de Castro Menezes, PPGAS/MN/UFRJ

_____

Prof. Dr. José Jorge de Carvalho, UnB

_____

Profª Drª Leila Amaral Luz, UFJF

Suplentes:

_____

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Fº, PPGAS/MN/UFRJ

_____

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira, UFRN

Rio de Janeiro

Março de 2008

A você, Lyzette,

Pequenina flor de lys,

Mãezinha.

São suas estas flores.

MINHA GRATIDÃO

Primeiramente, a meu orientador Prof. Antonio Carlos de Souza Lima. Seu apoio, dedicação, humanidade brilhante orientação foram fundamentais na realização desta tese.

Ao CNPq que me concedeu bolsa de estudo durante quatro anos de doutorado. E à CAPES que, com recursos do Programa de Excelência Acadêmica-PROEX, financiou o bilhete aéreo de uma de minhas viagens de pesquisa ao México.

Ao Ministério Público Federal, que mediante minha inscrição no Sub-Programa de Pós-Graduação do MPF, concedeu-me uma licença de três meses de meu trabalho como analista pericial em antropologia para que eu me dedicasse à redação desta tese.

Ao Prof. Otávio Velho por sua generosidade e amizade ao longo de vários anos de orientação, em meu mestrado e em meu doutorado.

Aos membros da banca, professores Luiz Fernando Dias Duarte, Renata de Castro Menezes, José Jorge de Carvalho, Leila Amaral Luz, João Pacheco de Oliveira Filho e Edmundo Marcelo Mendes Pereira por sua disponibilidade e leitura atenta.

A todos os professores do PPGAS/Museu Nacional pela formação antropológica que recebi ao longo de meu mestrado e doutorado.

Ao Prof. Carlos Garma, da Universidad Autónoma Metropolitana, no México, pela disponibilidade e atenção com que atuou como meu co-orientador no ano de 2003; e ao Prof. Juan Pérez Quijada pelo diálogo e acolhida.

A Tânia Lucia Ferreira da Silva e todos os funcionários do PPGAS por seu serviço

Aos mazatecos que com grande generosidade me acolheram e incentivaram a realizar este trabalho, especialmente Teresa, Magdalena, Genaro, Abel, Adalberto, Juan, Maclovio, Reyna, Tibúrcio, Heriberto, Leonarda e suas famílias. Sou muitíssimo grato por compartilharem comigo sua sabedoria.

À Prelazia de Huautla, especialmente a seu Bispo Emérito Mons. Hermenegildo Ramírez Sánchez, ao P. José Luis Sánchez e ao P. Francisco Salazar, que me ofereceram todo apoio e plena liberdade de investigação na realização de minha etnografia.

Aos huicholes de Guadalupe Ocotán (Nayarit), os zapotecos de San María Coyotepec (Oaxaca) e os tseltales de Ji'lum Qu'inal (Chiapas), que gentilmente me acolheram em visita às suas comunidades.

À Companhia de Jesus que aprovou minha proposta de fazer o doutorado acerca dos mazatecos e sempre me ofereceu irrestrito apoio à realização de minha pesquisa. Por 20 anos tive a grata alegria de ser membro dessa Ordem. Sou especialmente grato a Dom Luciano Mendes de Almeida *(in memoriam)* e aos Padres José Antônio Netto de Oliveira, Carlos Palácio, Aloir Pacini, Carlos James dos Santos, Luiz Fernando Klein e comunidade da Residência João XXIII-Rio, Eduardo Henriques, Pedro Rubens de Oliveira, Geraldo Labarrère, Paul Schweitzer e João Batista Libânio. Também sou grato aos Padres Ramón Mijares, Luis García Orso e comunidade de México-DF, Jorge Villa e comunidade de Oaxaca, José Francisco Navarro e comunidade de Lima, Ryan Maher e comunidade de Georgetown University, Santana e comunidade de Fortaleza.

Aos membros do Ministério Público Federal, especialmente Dra. Deborah Duprat de Britto Pereira, Coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, Dr. Geraldo Assunção Tavares, Procurador-Chefe da Procuradoria da República no Estado do Ceará,

Dr. Francisco de Araújo Macêdo Filho, Procurador Regional dos Direitos do Cidadão, Dr. Márcio Torres, Dr. Alexandre Meireles e Dr. Ricardo Mendonça pelo apoio que me deram para a conclusão deste trabalho.

Aos meus colegas antropólogos do MPF pelo diálogo estimulante e pelo incentivo que seu trabalho significa para mim, no sentido de também me esforçar por contribuir na defesa dos direitos dos povos indígenas e minorias.

Aos meus colegas servidores do MPF na PR-CE, em Fortaleza, que nestes mais de três anos vêm me proporcionando um espaço de trabalho de agradável cordialidade. Sou grato em especial a Grace Anne Azevedo Simões, José Wagner Sabóia de Aquino, Johnny da Silva Rodrigues, Ana Balbina de Carvalho Silva, Giedra Albuquerque Alfredo, Paulo Ângelo Macambira, Reinaldo Peixoto Júnior, Antônio Aquiles Miranda de Lacerda, Luciana Maria Nobre de Aquino, José Aysson Rosas, Mirela Coelho Silva, Roberta Carvalhêdo Barbosa, Maria Liduína Jerônimo Araújo e Sandra Muniz Ramos, pela amizade e apoio na conclusão desta tese.

Aos povos indígenas no Ceará, pela oportunidade de trabalhar com eles na busca da justiça, na defesa da terra. Sou grato especialmente pela amizade de Dona Helena Potiguara, Weibe Tapeba, Adelson Tapeba, Dourado Tapeba e Ceiça Pitaguary.

Aos colegas na defesa dos direitos indígenas no Ceará, Maria Amélia Leite, Florêncio, Jeovah Meireles, Isabelle Braz, Wânia Dummar, Olga Paiva e Valéria Laena.

Aos meus amigos e colegas antropólogos Thaïs Martins, Gustavo Pacheco, Carlos Alberto Afonso, Cristina Patriota de Moura, Marco Paulo Schettino, Bia Labate, Elaine Amorim e Maria Betânia Duarte, pelo diálogo inspirador.

Ao Dr. Marcos Venício Alves Lima, Enf. Cecília Marreiro, Dr. Colares, Dr. Alberto, Enf. Jansei e toda a equipe que cuidou da saúde de minha mãe em 2005 e 2006, pela amizade, humanidade e preciosa dedicação.

Aos meus amigos, pela força e luz que deles recebo... Nomeando alguns, tenho todos presentes no coração. No México: Salvador, César, Fabiola, María Eugenia e Charbel. No Rio de Janeiro: Jailton, Marcelo, André, Celina, Helcio, Leopoldo, Ana Lúcia, Lise, Larissa, Marcos, Claudia, Sady, Maria Helena, Edi, Vera, Alexandre, Maria e Wellington, Jandira e João, José Renato, Joseraldo, Denair, Therezita, Maria de Lourdes e Fábio. Em São Paulo: Thaïs, Fernando, Pablo, Nélia, Spencer e Gabriel. No Rio Grande do Sul: Aloir, Simone e Christian. Em Rondônia: Paixão, Nei e Sandra. Em Minas Gerais: Neuza, Cleide, Fred, Paulo César, Jorge, Fátima, Marco Aurélio e Paulo Ricardo. Na Bahia: Alfredo, Reginaldo e Adailton. No Maranhão: No Ceará: Rangel, Grace, Rogério e Ilana, Grazie, Isadora, Marta Aurélia, Fernando e Evelyne, Miguel e Dione, Luciano e Sílvia, Tailandia, Cid, Célio e Vânia, Genilson, Daniel, Ricardo e Maria.

À minha família, especialmente minha irmã Juliana, Mariza, Pires, Violeta, Leonor, Christiana e Marcelo, Carmen, Marcelo e Viviane, Marianna, Fernanda, Nehy, Andréa e Eny que com tanto carinho me acompanham.

A meu pai, Ney Siqueira Brissac *(in memoriam)*. A sua liberdade interior, o seu amor à natureza e a sua sensibilidade para com os povos indígenas plantaram raízes em mim.

À minha mãe, Lyzette Góes Telles Brissac *(in memoriam)*. O seu amor é essencial na minha vida. Mestra em Língua Inglesa e em viver, sempre acompanhando com entusiasmo e alegria o meu trabalho de antropólogo. Esta tese só pôde ser realizada com o estímulo, a força e a luz que dela recebo. Por isso, dela são estas flores. Junto de Deus, sei que ela se alegra pela conclusão deste trabalho.

Lis'a nga na-in ni ji,
lis'a nga ndi na na ji,
sanda son miša ška,
sanda son miša našó.

Jo tiNna tsje ji tso,
jo tiNna isen ni tso,
jonga tjin ška ji tso,
jonga tjin našo ji tso.
NiNngo tjins-tsani tso,
niNngo tjindae ni tso,
nga jini tso, toÑñani tso,
ng'aMmi ja tso, t'a nangui i tso.
Ni kjuabiyani tso,
ni kjuajch-chijani tso,
kiNnani kjuandali tso,
kiNna kjuatjochiali tso.

Tu, Pai, desconhecemos desde quando és,
Tu, Mãe, desconhecemos desde quando és,
te invocamos desde a mesa de folhas,
te invocamos desde a mesa de flores.

Vê-se que és puro,
vê-se que és luminoso,
és como a folha,
és como a flor.
Tu cobres tudo,
Tu envolves tudo,
Tu és e estás em tudo,
no céu e na terra.
Mesmo na morte,
Mesmo na perda,
está tua bondade,
está teu amor.

Adalberto e Juan Morelos,
Palabras de los Antiguos

RESUMO

MESA DE FLORES, MISSA DE FLORES

OS MAZATECOS E O CATOLICISMO NO MÉXICO CONTEMPORÂNEO

Sérgio Góes Telles Brissac

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima

Resumo da Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Esta tese estuda os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo, desde uma perspectiva existencial centrada na experiência ritual. A reflexão fundamenta-se em trabalho etnográfico junto a esse povo indígena em Huautla de Jiménez e região circunvizinha, na *Sierra Mazateca*, no estado de Oaxaca. É focalizada a atividade ritual dos *chjota chjine*, pessoas sábias, especialistas de ritual e cura, com o uso de *honguitos*, cogumelos psicoativos. Igualmente se estuda a atuação dos líderes mazatecos da Igreja Católica, principalmente da corrente que busca a "inculturação" do Evangelho na vida mazateca. Propõe-se como fundamental para a compreensão do entrelaçamento das correntes de tradições mazatecas e cristãs o que se denomina *englobamento existencial*: a densa experiência vivenciada no turbilhão do efeito dos cogumelos psicoativos. A partir de uma perspectiva fenomenológica percebe-se a imensa relevância do nível pré-objetivo – vivenciado intensamente nos ritos de *honguitos* – no processo dialógico dos mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo.

Palavras-chave: MAZATECOS, CATOLICISMO, RELIGIÃO, MÉXICO, COGUMELOS PSICOATIVOS, ÍNDIOS DA AMÉRICA DO NORTE, MESOAMÉRICA, ETNOLOGIA.

Rio de Janeiro

Março de 2008

ABSTRACT

MESA DE FLORES, MISSA DE FLORES

OS MAZATECOS E O CATOLICISMO NO MÉXICO CONTEMPORÂNEO

Sérgio Góes Telles Brissac

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima

Abstract da Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

This PhD dissertation studies the Mazatec Indians and the Catholicism in contemporary Mexico, through an existencial perspective centered in the ritual experience. The reflection is based in ethnographic fieldwork with that indigenous people in the region of Huautla de Jiménez, in *Sierra Mazateca*, state of Oaxaca. The ritual activity of *chjota chjine*, wise people, ritual and healing especialists, with the use of *honguitos*, psychoactive mushrooms, is focused. It is also studied the action of Mazatec leaders in the Catholic Church, mainly the current that seeks the "inculturation" of the Gospel in Mazatec life. It is proposed as fundamental for the comprehension of that interweaving of currents of Mazatec and christian traditions what is called *existencial encompassment*: a dense experience lived in the whirlwind of the psychoactive mushrooms' effect. From a phenomenological perspective it is perceived the inmense relevance of the pre-objective level – intensely lived in the *honguitos* ritual – in the dialogic process between Mazatecs and Catholicism in contemporary Mexico.

Key-words: MAZATEC, CATHOLICISM, RELIGION, MEXICO, PSYCHOACTIVE MUSHROOMS, NORTH AMERICAN INDIANS, MESOAMERICA, ETHNOLOGY.

Rio de Janeiro

Março de 2008

RESÚMEN

MESA DE FLORES, MISSA DE FLORES

OS MAZATECOS E O CATOLICISMO NO MÉXICO CONTEMPORÂNEO

Sérgio Góes Telles Brissac

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima

Resúmen da Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Esta tésis estudia los mazatecos y el catolicismo en México contemporáneo, desde una perspectiva existencial centrada en la experiencia ritual. La reflexión se fundamenta en un trabajo etnográfico junto a ese pueblo indígena en Huautla de Jiménez y alrededores, en la *Sierra Mazateca*, estado de Oaxaca. Es focalizada la actividad ritual de los *chjota chjine*, personas sábias, especialistas de ritual y cura, con el uso de *honguitos*, hongos psicoactivos. De igual modo se estudia la acción de los líderes mazatecos de la Iglesia Católica, principalmente de la corriente que busca la "inculturación" del Evangelio en la vida mazateca. Se propone como fundamental para la compreensión del entrelazamiento de las corrientes de tradiciones mazatecas y cristianas lo que se nombra *englobamiento existencial*: una densa experiencia vivida en el torbellino del efecto de los hongos psicoactivos. Desde una perspectiva fenomenológica se percibe la inmensa relevancia del nivel pre-objetivo – vivido intensamente en los ritos de *honguitos* – en el proceso dialógico entre los mazatecos y el catolicismo en México contemporáneo.

Palabras llave: MAZATECOS, CATOLICISMO, RELIGIÓN, MÉXICO, HONGOS PSICOACTIVOS, ÍNDIOS DE NORTEAMÉRICA, ETNOLOGÍA.

Rio de Janeiro

Março de 2008

SUMÁRIO

página

INTRODUÇÃO *1*
Amanhecendo em Huautla.

A primeira velada, com Teresa 6

Remédio para o exotismo 9

O itinerário do trabalho etnográfico *11*

A bibliografia acerca dos mazatecos 14

Os Cantares Mexicanos: "Palabra Antigua" ou mestiçagem?.....17

Subindo o Nindo Tokošo 22

Busca de uma etnografia narrativa e dialógica 29

Perspectiva teórica fenomenológica 32

Roteiro dos capítulos 35

1. UMA GENTE HUMILDE E A NAÇÃO DA ÁGUIA 37
Os mazatecos no México contemporâneo.

Língua *39*

Território étnico 43

Tempos pré-hispânicos 51

No período colonial 65

A Igreja Católica na colônia 68

No México independente 71

Economia de subsistência e áreas sócio-econômicas 75

No país da águia 80

2. TORNANDO-SE UM *CHJOTA CHJINE* 86
Três narrativas de início de um ofício.

Tibúrcio 87

A entrega do livro e a visão das origens (box)..... 95

Melésio *103*

As flores que tomaste (box) *104*

Teresa Ríos *115*

3. A MISSA DE FLORES DE EPIFÁNIO *124*
Um rito de *honguitos* mazateco.

Preparativos da velada *126*

Inícios do rito *128*

Aqui se anuncia a missa de flores *131*

Chikon *134*

Agora ele reverdece *139*

Comendo os honguitos e pedindo perdão *145*

Caminho aberto *147*

Piciete *149*

O sacrifício do guajolote *153*

A velada de María Sabina *155*

Reflexões sobre o rito *161*

4. AQUI ESTÃO TEUS AMIGOS, TUA GENTE, TEU COPAL, TUA FLOR! *164*
Os mazatecos e seus mortos.

Ritos realizados a partir do momento da morte *167*

Levantada de cruz *171*

Intenções pelos defuntos *177*

Todos Santos *180*

5. AQUI TE OFERECEMOS *COPAL* *193*
A composição da "oração eucarística mazateca" e seu uso na Prelazia de Huautla.

Heriberto Prado: mazateco, sacerdote, compositor, líder religioso autóctone *196*

Os Irmãos Morelos e as Palabras de los Antiguos *201*

A oferenda do copal *209*

Uma análise das Palabras *213*

A Plegaria Mazateca na atualidade da Prelazia *225*

6. GENTE QUE SERVE SEU POVO SOB OS OLHOS DE DEUS *229*
A atuação de líderes mazatecos na pastoral da Igreja católica.

Na casa de Abel *230*

Lavado de cabeza (box) *231*

Diaconado permanente *235*

A missa de ordenação e de recepção de ministérios *238*

Genaro narra os passos de seu caminhar..... *249*

7. *TO NGO JI NDINA*! TU ÉS A ÚNICA MÃE! *256*
Chjon nda ve e a Virgem Maria na *Sierra Mazateca*.

Chjon nda ve *265*

Chjon nda ve e Maria *273*

Englobamento existencial *275*

São João e a Grande Estrela, Jesus e Tonatiuh *276*

As invocações de Maria entre os mazatecos *279*

Virgen de Guadalupe *283*

Dios Padre y Madre *285*

CONCLUSÕES *287*

BIBLIOGRAFIA *291*

ANEXO 1 - Palabras de los Antiguos *305*

ANEXO 2 - Propuesta de Oración Eucarística Mazateca *317*

ANEXO 3 - Oración a la Virgen de los Remedios *331*

INTRODUÇÃO

AMANHECENDO EM HUAUTLA

Figura 1. Vista de Huautla de Jiménez. Foto do autor.

Sobe, dos entreverdes, uma lenda sem lábios.
Tudo fogoso e ruiniforme: do que nas ruínas é repouso,
mas sem seu selo de alguma morte. Antes a vida, ávida.
A vida – o verde. Verdeja e vive até o ar,
que o colibri chamusca.
O mais é mágica tranqüilação, mansão de mistério.
Estância de doçura e desordem.
O menino se escondia lá, fugido da escola. Subia a uma árvore:
no alto, os pensamentos passavam como o vento.
Aprendia a durar quieto, ia ficando sonâmbulo.
O jardim – quase um oceano.

Guimarães Rosa, Jardim fechado. In: *Ave, Palavra*.

Amanhecendo em Huautla de Jiménez. Foi quando meu ônibus chegou à principal cidade da *Sierra Mazateca*, no estado de Oaxaca, México (cf. mapa, figura 14, p. 43). Na véspera, à noite, partimos de um dos terminais rodoviários do Distrito Federal, às 22 horas. O ônibus saiu lotado naquela noite de dezembro de 1999. A maioria dos passageiros falava entre si um idioma que desconhecia, o qual supus ser o mazateco. O percurso, após a saída da Cidade do México, passa pelo estado de Puebla e, após a cidade de Tehuacán, entra pelo estado de Oaxaca, até a cidade de Teotitlán del Camino. Esta é considerada, desde antes da Conquista, a porta de entrada para a *Sierra Mazateca.* Aí permanecia uma guarnição asteca após o senhorio mazateco ter sido submetido ao domínio de México-Tenochtitlán. Pois bem, em Teotitlán fizemos, no meio da madrugada, uma pequena parada. Como o ônibus era apertado e bem desconfortável, ela foi muito benvinda.

Ao deixar a pequena Teotitlán, que aparentemente nada tem que evoque a etimologia de seu nome em náhuatl – "lugar de deuses" ou "junto às casas dos deuses" – começamos a subir a íngreme serra. Um caminho repleto de curvas fechadas e precipícios profundos. Não é à toa que esta região do estado de Oaxaca é denominada *Cañada*, que se pode traduzir por "barranca". A *Sierra Mazateca* é uma porção da *Sierra Madre Oriental*, estendendo-se paralela à costa do Golfo do México e funcionando como uma barreira natural à umidade proveniente do Atlântico. Sendo assim, a região é extremamente chuvosa durante grande parte do ano, o que propicia a existência de uma vegetação de bosque de altitude bem verdejante, que só cheguei a entrever sob a luz dos faróis do ônibus ao longo da madrugada. Já estava clareando quando comecei a ver as primeiras casas de Huautla. Logo o ônibus chegou a uma ladeira de paralelepípedos e aí estacionou. Em Huautla não há terminal rodoviário e, a partir daquele ponto, era preciso subir a ladeira à pé, até o centro da cidade. Do lado de

fora do ônibus, aguardavam vários meninos com carrinhos de bagagem, que se ofereciam para levar as malas dos passageiros. Aceitei o serviço de um deles, que em seguida me perguntou se já tenho um hotel para ficar. Perguntei por uma pousada econômica e ele me levou até à de Doña Julieta, bem próxima à praça central.

A senhora mazateca, que parecia estar na faixa dos cinqüenta anos, me recebeu gentilmente, e, após me levar a meu quarto, me mostrou sua casa, que foi adaptada para se tornar uma pousada. Apresentou-me uma sala de tamanho mediano, onde, segundo ela, eram realizadas "cerimônias". E logo me perguntou: *"quieres conocer los honguitos*[1]*?"* Agradecei e lhe disse que não. Em seguida, após um breve repouso, fui à praça central e entrei na igreja. Lá, um senhor idoso presidia a missa, na qual acontecia um casamento. Logo fiquei sabendo que ele era o bispo da Prelazia[2] de Huautla, Monsenhor Hermenegildo Ramírez Sánchez. Após a missa, apresentei-me como antropólogo brasileiro – já que não pensava em permanecer mais de dois dias no lugar, nem lhe falei, naquele momento, de minha então condição de sacerdote católico. Na verdade, pensava em conhecer algo dos ritos com cogumelos psicoativos que os mazatecos costumam realizar e imaginei que se me hospedasse com os padres encontraria dificuldades nesse sentido. Ao saber que sou antropólogo, ele me disse que certamente eu gostaria de conversar com o Padre José Luis Sánchez, que iria celebrar um batismo ainda pela manhã do mesmo dia.

Voltei à pousada e, na hora que o bispo me havia indicado, me dirigi de novo à igreja – então já sabendo que é a Catedral de São João Evangelista, da Prelazia de

---

[1] *"Honguitos"* é uma das formas de os mazatecos designarem os cogumelos psicoativos, quando falam em espanhol. Ao invés de dizer *hongos* [cogumelos], é comum usar o diminutivo, *honguitos*. Também em língua mazateca, um dos nomes dos cogumelos, *ndi što*, é uma forma diminutiva: "os pequenos que brotam". O emprego do diminutivo no México reveste-se, muitas vezes, de uma conotação reverencial. Seja em mazateco, em espanhol ou em náhuatl, usar o diminutivo é uma maneira de expressar respeito, afeto e consideração.

[2] Uma prelazia é uma jurisdição da Igreja Católica semelhante a uma diocese. Normalmente, uma área de missão que chega a possuir certos requisitos mínimos em termos de organização pastoral é constituída como prelazia, governada por um bispo – neste caso chamado "bispo prelado". Posteriormente, quando chega a possuir um clero mais numeroso e uma estrutura mais robusta, é elevada à condição de diocese.

Huautla. E lá estava o P. José Luis, celebrando o batismo de uma criança, junto a um pequeno número de seus familiares. Observei que o celebrante estava revestido com uma estola que apresentava o desenho bordado de vários cogumelos... e já comecei a desconfiar de que a idéia que eu trazia, de um clero católico avesso aos ritos mazatecos com *honguitos*, poderia estar equivocada. Após o batismo, fui conversar com o padre, e logo percebi que, de fato, o catolicismo em Huautla estava bem mais próximo dos cogumelos do que eu poderia imaginar.

José Luis Sánchez é o vigário pastoral da prelazia, praticamente o segundo homem na hierarquia católica em Huautla. Ele me falou de todo um esforço da Igreja Católica na busca de uma "inculturação"[3] do Evangelho. Mostrou-me uma apostila, *Elementos rituales mazatecos*, produzida por grupos de reflexão da *Escuela de Ministerios Indígenas* da prelazia. A esta altura, decidi lhe dizer que, além de antropólogo, era presbítero católico. E lhe contei de minha vontade de participar de um rito com *honguitos*. Ele me falou de uma professora primária de Huautla, mazateca, que tinha acompanhado algumas pessoas em *veladas*[4]. No dia seguinte fui apresentado por ele a Teresa Ríos. Como eu tinha pouco tempo disponível para permanecer em Huautla, já que logo depois deveria me dirigir à cidade de Oaxaca, capital do estado, ela se dispôs a realizar um rito comigo naquela mesma noite.

---

[3] O termo "inculturação" foi cunhado por teólogos católicos na década de 1970, como fruto da reflexão do Concílio Vaticano II acerca da necessidade de a Igreja Católica, em sua ação evangelizadora, se adaptar aos diferentes contextos de tempos e lugares. Segundo Marcello Azevedo, teólogo católico, "depois do Concílio, em apenas dez anos, cresce na Ásia e na África sobretudo a elaboração teológico-missiológica. O Sínodo de 1974 mudará o registro, numa transição significativa até mesmo do ponto de vista linguístico. Do prefixo de justaposição extrínseca *ad* (adaptatio/accomodatio) passa-se ao prefixo de movimento intrínseco *in* (inserção, indigenação, encarnação). […] Três anos mais tarde, no Sínodo sobre a catequese, o Cardeal Sin, de Manila, fala textualmente de processo de *inculturação*. O termo será ratificado oficialmente em 1979, pela *Catechesi tradendae* (n. 53)." (AZEVEDO, 1986, p. 267). Mais adiante, Azevedo propõe uma definição de inculturação: "A *inculturação* da mensagem cristã é a concretização, no processo de evangelização, da passagem dos sentidos da mensagem, codificados, de fato, segundo uma cultura, que efetivamente os anuncia e se eclipsa em seguida, ao código de uma outra cultura, que os recebe e os torna vivos e adequadamente inteligíveis em seus próprios termos e contextos." (*ibid.,* pp. 270-271).

[4] *Velada* [vigília] é um dos nomes dados aos ritos com *honguitos*, por serem sempre realizados à noite, normalmente estendendo-se por várias horas pela madrugada adentro.

Figura 2. Interior da Catedral de São João Evangelista, da Prelazia de Huautla. 19 de junho de 2003. Foto do autor.

A primeira velada, com Teresa

A *velada* teve início por volta das 21 horas e se prolongou até depois das 3 horas da manhã. Os cogumelos que Teresa obteve eram de duas espécies: *San Isidro* (*Stropharia cubensis,* em mazateco: *ndi ši tjo leraja*) e *pajaritos* (em mazateco: *ndi nise*). Desta última espécie, havia uma quantidade menor, que Teresa destinou ao segundo participante do rito, que deveria ficar sob um efeito mais brando, de modo que pudesse nos auxiliar se necessário. Ao começar, comemos os cogumelos psicoativos, mastigando-os lentamente, utilizando somente os dentes da frente, já que, segundo Teresa, por respeito não se devem usar os molares para comer os *honguitos*. Desse jeito, demorei mais de vinte minutos para deglutir a generosa porção que me foi apresentada. Ainda que pouco cômodo, pareceu-me um bom recurso pedagógico, a recordar ao participante, a cada ritual, que esses cogumelos, ainda que sejam mastigados e ingeridos, são um alimento distinto dos demais. Apagaram-se as luzes da sala, ficando acesas apenas as velas sobre uma mesa, com flores, uma cruz, imagens de São José, do Menino Jesus e da Virgem de Guadalupe. Logo também as velas foram apagadas e permanecemos durante quase todo o tempo do ritual totalmente às escuras.

Figura 3. Pequeno altar preparado por Teresa, antes do início do rito.
Observam-se os seguintes elementos, a partir do centro, no sentido horário: crucifixo, flores brancas (*alcatrazes* [copos-de-leite, *Richardia africana*]), duas pequenas velas de cera de abelha, gravura de Nossa Senhora de Guadalupe, saco plástico com *piciete* (cf. nota 7, abaixo), vela maior de cera de abelha, folha verde contendo um par de cogumelos *pajaritos* (que foram tomados pelo segundo participante do rito), folha verde contendo grãos de *copal*, folha verde contendo dois pares de *honguitos San Isidro* (que foram tomados por mim), folha verde contendo mais um par de cogumelos *San Isidro* (tomados por Teresa), gravura de São José com o Menino Jesus. Ao chão vê-se uma *copalera* com carvão e ramos para uma *limpia* (cf. nota 5 abaixo). Foto do autor.

Teresa fazia longas orações em mazateco, às vezes conversava comigo em espanhol, fazia *limpias con ramas*[5], acendia *copal*[6], untava minhas articulações (dos braços, punhos e joelhos) com *piciete*[7]. Pessoalmente, vejo que a experiência de participar de rituais com a utilização da ayahuasca me possibilitou vivenciar esta *velada* com uma certa tranqüilidade. Digo "uma *certa* tranqüilidade" porque o efeito dos *honguitos* foi intensamente forte, em certos aspectos semelhante ao da ayahuasca[8], em outros bem distinto. O estado alterado de consciência propiciado pelo ritual e pela psilocibina dos cogumelos gerava uma percepção bem diferenciada da espacialidade e da temporalidade. É como se eu tivesse entrado em um *espaço* interior expandido e de uma densidade ímpar. E Teresa seguia dialogando comigo, convidando-me a uma reflexão acerca de minha própria vida. Em certo momento, senti que o passado não mais existia, e tampouco o futuro. Só havia o *agora,* o presente – diante de Deus. Um dos momentos em que talvez com maior radicalidade eu tenha vivenciado o *mysterium tremendum et fascinans* de que falava o fenomenólogo Rudolf Otto (1949, p. 28-44.57-68). Ousei escrever este breve relato de sensações e vivências pessoais para que fiquem claras ao leitor as circunstâncias de minha primeira aproximação aos mazatecos.

---

[5] A *limpia con ramas* [limpeza com ramos] é feita com várias espécies de plantas, como o louro, o sabugueiro, a arruda. Os ramos são passados suavemente pelo corpo da pessoa, em movimentos semelhantes ao ato de var rer algo, enquanto que aquele que realiza a *limpia* faz orações em voz baixa, pedindo que a pessoa que a recebe seja purificada das enfermidades e dos possíveis efeitos negativos da inveja e dos maus sentimentos dos demais.

[6] O *copal* é uma resina vegetal utilizada como incenso na Mesoamérica por diferentes culturas, desde os tempos pré-hispânicos.

[7] O *piciete* é uma mistura de tabaco moído e cal que possui para os mazatecos um poder espiritual de defender do mal os que a utilizam seja esfregando-a no corpo, seja portando-a consigo. É identificado com São Pedro e com o raio.

[8] Em meu mestrado em antropologia social pesquisei a União do Vegetal, que utiliza em seus rituais a ayahuasca, tendo escrito a dissertação *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano* (1999).

Remédio para o exotismo

Serge Gruzinski inicia seu livro *O pensamento mestiço* (2001, p. 23ss) com uma descrição idílica da ilha de Algodoal, na Amazônia, para, logo em seguida, refletir acerca do "engodo" do exotismo: "A imensa floresta é um dos reservatórios onde há muito tempo se alimenta nossa sede de exotismo e pureza. Muitos se deixam levar por isso, e não tenho a pretensão de haver escapado" (2001, p.29). Tampouco eu tenho tal pretensão. Pelo contrário, esse amanhecer em Huautla é emblemático de minha "sede de exotismo e pureza", buscando na longínqua *sierra* indígena a vivência de um prístino ritual, que não fosse uma *performance* para turistas, como a que Doña Julieta me ofereceu, mas que me fosse proporcionado com a rapidez que a exigüidade de meu tempo em Huautla exigia.

Qual seria o remédio para o sedutor exotismo? Penso que, para mim, o *tempo* tem sido o melhor dos antídotos. Principalmente, a longa permanência na *Sierra,* em 2003, possibilitou-me uma interlocução com os mazatecos que tem me auxiliado a superar aquela superficial mirada dos inícios. A convivência continuada com muitas pessoas que aparecem no texto desta tese me fez perceber que realmente eles não podem ser vistos como membros de uma comunidade em isolamento, ancorada numa "região de refúgio" (AGUIRRE BELTRÁN, 1967) nas alturas da *Sierra Madre Oriental*, mas sim pessoas em constante contato com inúmeros fluxos, sejam os locais e regionais, sejam os originados nas esferas do Estado nacional mexicano, sejam os mais abrangentes da *World Culture*. É o agricultor de Xochitonalco que sente em sua pele as flutuações do preço do café na Bolsa de Mercadorias de Chicago. A criança matriculada na escola pública que interage com o sistema educativo da SEP, Secretaría de Educación Pública, que programaticamente é apresentado como intercultural e bilíngüe,

mas que na prática não se distancia muito do modelo integracionista do passado[9]. O adolescente que se encontra com sua turma nas ruas de Huautla e está decidindo se compra um DVD pirata com o último episódio da trilogia de *Matrix* ou do filme *Ciudad de Dios*, de Fernando Meirelles. A jovem que foi contratada como caixa da agência do HSBC em Huautla e pôde então contratar o serviço de um canal digital de TV por assinatura. Quem seriam os "mazatecos" a que se refere o sub-título desta tese?

No momento em que estive em Huautla de Jiménez pela primeira vez, nem cogitava realizar por lá um trabalho de campo antropológico. Logo antes de sair do Brasil, tinha defendido minha dissertação de mestrado no Museu Nacional. Havia chegado ao México poucas semanas antes, pela primeira vez, para um período de minha formação como jesuíta. No dia seguinte à *velada* com Teresa, já deixei Huautla, tomando um ônibus para a cidade de Oaxaca, onde realizei um estágio de um mês de trabalho pastoral em uma comunidade zapoteca. A curta estadia em Huautla teve, porém, repercussões profundas em meu itinerário posterior. Naqueles três dias já me deparei com questões que instigavam minha investigação e reflexão e que têm me acompanhado ao longo de mais de sete anos. De que modo se pode compreender a vivência que aqueles mazatecos com os quais me deparei têm do catolicismo? Qual a relevância dos ritos com a utilização de cogumelos psicoativos na experiência religiosa desse povo? Como pensar "mazatecos" e "catolicismo" sem se deixar capturar pelos dualismos e reificações? O que uma experiência etnográfica na *Sierra Mazateca* pode contribuir para o debate teórico acerca do sincretismo, das mestiçagens e das hibridações[10]? Essas foram algumas das questões que se me apresentaram, estimulando-me a voltar a Huautla e lá desenvolver esta pesquisa.

---

[9] Cf. BOEGE, 1988, p. 246-250.

[10] Sigo aqui a distinção que Gruzinski faz, utilizando "mestiçagem" para se referir às misturas "entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes" e "hibridação" para designar as

O itinerário do trabalho etnográfico

Em fevereiro de 2000, quando voltei ao Brasil, ao conversar com meu orientador do mestrado, Prof. Otávio Velho[11], comecei a perceber que uma pesquisa no México poderia ser viável e iniciei o delineamento de um projeto. No mesmo ano, fui aprovado na seleção para o doutorado do PPGAS, com esse projeto de pesquisa acerca dos mazatecos. Em 2001, iniciei meu tempo de doutorado com um período de trabalho de campo na *Sierra Mazateca*, nos meses de março e abril. Essa estadia teve um caráter de sondagem das possibilidades para a pesquisa.

Uma questão que já se colocava nesses inícios era acerca de minha identidade enquanto antropólogo e sacerdote da Igreja Católica. Perguntava-me se seria possível um trabalho de campo apropriado tendo essa condição de sacerdote. Mas fui construindo minha presença no campo levando em conta os múltiplos aspectos de minha identidade, entre eles o de sacerdote. E logo percebi que o fato de me apresentar como padre católico abria-me algumas portas e decidi "fazer render" aquela condição para minha pesquisa, ao mesmo tempo em que buscava aguçar o olhar crítico para perceber em que medida tal condição influenciava os posicionamentos e discursos das pessoas com as quais me relacionava no campo. Se foi possível fazer trabalho de campo naquela condição, por outro lado, observo que no momento em que, em 2006, deixei de ser jesuíta e renunciei ao exercício do ministério sacerdotal na Igreja Católica, experimentei interiormente uma facilidade maior para escrever esta tese, na medida em que senti um distanciamento maior em relação à instituição eclesiástica.

"misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos" (2001, p. 62).

[11] O Prof. Otávio Velho foi também meu orientador durante grande parte do período de meu doutorado. Após a aposentadoria do Prof. Otávio Velho, meu orientador passou a ser o Prof. Antonio Carlos de Souza Lima, desde o segundo semestre de 2006.

No início de abril de 2003, viajei para o México, começando meu segundo período de trabalho de campo entre os mazatecos. Permaneci em Huautla até novembro de 2003, perfazendo dessa vez sete meses e meio de presença no campo. Tive a base de meu trabalho de campo em Huautla de Jiménez, centro de atividade de muitos *chjota chjine*[12] e a sede da prelazia católica. Além de Huautla concentrar os aspectos mais significativos para minha pesquisa, morando na cidade tive mais facilidade de dispor de meios de locomoção para visitar um número maior de comunidades mazatecas do que se permanecesse em pequenos povoados. Recebi um importante apoio logístico da Prelazia de Huautla, que me facilitou o transporte e me abriu o acesso a todas as comunidades que quis conhecer. Assim, durante aqueles sete meses e meio, além de Huautla de Jiménez, estive nos municípios de Santa Maria Chilchotla, San Mateo Yoloxochitlán, San José Tenango, Ayautla, Santa María Asunción, San Francisco Huehuetlán e Mazatlán Villa de Flores. Focalizei minha atenção sobretudo na experiência ritual, seja nos ritos com honguitos, seja nas celebrações na Igreja Católica. Realizei dezenas de entrevistas com catequistas, *chjota chjine*, professores, sacerdotes católicos, trabalhadores rurais, totalizando aproximadamente 60 horas gravadas de áudio e 15 horas de vídeo. Conheci dezenas de comunidades rurais e núcleos urbanos nos municípios mencionados, nos quais participei de festas, celebrações católicas e rituais de *chjota chjine*. Também estive presente em oficinas da Escuela de Ministerios Indígenas e outras reuniões, como, por exemplo um encontro de bispos de Oaxaca e Chiapas em Tehuantepec. Alguns eventos imprevistos também foram significativos para meu percurso etnográfico. Em Huautla houve uma longa ocupação, de mais de um mês, do Palácio Municipal pela oposição ao presidente municipal, sob a liderança dos taxistas da cidade. Em outro momento, viajei a Oaxaca e, ao voltar fiquei sabendo que

[12] *Chjota chjine*, [pessoa sábia], é uma das formas de os mazatecos designarem os especialistas de ritual e cura que atuam no território étnico. Os mazatecos bilíngues, quando falam em espanhol dizem *sábio/sábia*, ou *curandero/curandera*.

dois dias antes havia ocorrido um assassinato em uma *velada* de *honguitos*. Eu havia conhecido a vítima, um jovem comerciante da cidade, proprietário de uma papelaria a uma quadra da catedral, que foi morto a facadas na escuridão em que se desenvolvia o rito. O *chjota chjine* que dirigia o rito, monolíngue, foi acusado do crime. Todos os demais participantes da *velada* eram da família do morto. Cheguei a pensar em escrever um capítulo a respeito, porém, na medida em que algumas pessoas da família do jovem assassinado haviam conversado comigo, enquanto sacerdote, considerei melhor evitar escrever algo mais detalhado sobre o assunto, por questões éticas. As informações recentes que obtive é que o *chjota chjine* até hoje está preso. Rememoro alguns desses acontecimentos para refletir, que, mesmo quando não apareçam explicitamente no produto final do trabalho etnográfico, certos eventos deixam suas marcas na reflexão antropológica que fazemos durante essa *démarche* complexa, não-linear e cheia de virtualidades que é o trabalho etnográfico.

A permanência no México proporcionou-me também a oportunidade de entrar em contato com antropólogos do país. Estabeleci uma aproximação com o Prof. Carlos Garma, chefe do departamento de Antropologia Social da UAM, Universidad Autónoma Metropolitana, que se dispôs a atuar como co-orientador de minha pesquisa, o que me possibilitou alguns diálogos fecundos. Através dele, conheci o Prof. Juan Pérez Quijada, também docente da UAM, que há duas décadas tem estudado a atuação dos sábios mazatecos, baseando sua investigação na Mazateca Baixa, em comunidades insulares na Represa Miguel Alemán. Na Cidade de Oaxaca, fiz pesquisa bibliográfica nas bibliotecas do CIESAS-Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, e na unidade Oaxaca do INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Neste último, também tive a possibilidade de dialogar com a Profa. Alicia Barabas, que estuda religião e etnicidade em Oaxaca. Na Cidade do México, me foi

proveitoso freqüentar as bibliotecas da ENAH, Escuela Nacional de Antropología e Historia e do Departamento de Antropologia da UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México.

A bibliografia acerca dos mazatecos

Em comparação com alguns grupos étnicos do México, como os nahuas, as várias etnias maias, os huicholes e os zapotecos, é um pouco menor o número de trabalhos antropológicos acerca dos mazatecos. Ressalto, dentre outros: VILLA ROJAS, 1955; WEITLANER, 1967; BARABAS e BARTOLOMÉ, 1973; WASSON, 1974, 1998; INCHÁUSTEGUI DÍAZ, 1977; NEIBURG, 1984; PORTAL ARIOSA, 1986; BOEGE, 1988; QUINTANAR MIRANDA e MALDONADO ALVARADO, 1999; DEMANGET, 2000, 2007. Um dos textos mais abrangentes é o de Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación*. A obra apresenta rica informação etnográfica acerca dos mitos e da atividade dos *chjota chjine*. No entanto, o estudo acerca da presença do cristianismo está limitado a um capítulo sobre os "aparatos de hegemonia", segundo uma perspectiva gramsciana. Um leitor de Boege que não conhecesse a *Sierra Mazateca* avaliaria talvez como sendo mínima a relevância do catolicismo entre os mazatecos. Após haver presenciado a festa católica do *Señor de las Tres Caídas*[13], em Huautla, evento anual de maior magnitude na cidade, considero que uma obra como a de Boege,

[13] Apesar de o patrono oficial de Huautla ser São João Evangelista, a festa patronal mais importante do ano é a do *Señor de las Tres Caídas.* Trata-se de uma imagem de Cristo caído, coroado de espinhos, que é uma réplica de uma imagem de mesmo nome em Santa María Ixcatlán, Oaxaca. Em 1943, um grupo de católicos de Huautla encomendou a uma casa fabricante de artigos religiosos na Cidade de Puebla. O então pároco de Huautla, porém, não aceitou a imagem na igreja e o grupo teve de ir falar com o bispo em Oaxaca, que determinou que a imagem fosse levada à Igreja Matriz de São João Evangelista (atual Catedral de Huautla). A primeira festa do *Señor de las Tres Caídas* em Huautla aconteceu em março de 1944. A data anual da festa em Huautla é a terceira sexta-feira da quaresma, enquanto que em Santa María Ixcatlán é na quarta sexta-feira da quaresma. A festa fica a cargo de um grupo de *mayordomos*, que muda seus integrantes a cada ano. Na semana da festa aflui à igreja um expressivo número de fiéis de Huautla e romeiros provenientes de outras localidades. Há também um grande movimento de comerciantes que vêm de distintas cidades para armar suas barracas no mercado, ao lado da igreja.

que apresenta quase somente ritos de sábios e não reflete acerca da numerosa participação dos mazatecos na Igreja Católica, pode ser considerada bastante parcial.

Os textos antropológicos mais recentes são de Magali Demanget, antropóloga francesa com quem mantive interessante diálogo durante nosso trabalho de campo. Ela também fazia o doutorado a respeito dos mazatecos. Infelizmente, até o momento não tive acesso ao texto de sua tese, defendida em 2006 na Université de Paris, sob orientação de Jacques Galinier, "*La chair des dieux est à vendre?* Chamanisme, tourisme et ethnicité en terre mazatèque (Mexique)". Ainda que não tenha conseguido obter esse trabalho, li dois artigos seus que já abordam o tema da sua tese, mesclando uma perspectiva estruturalista com um olhar atento aos crescentes contatos interétnicos, tendo em vista o turismo dos que afluem a Huautla em busca de experiências com os cogumelos psicoativos.

O texto de María Cristina Quintanar Miranda e Benjamín Maldonado Alvarado, é um breve artigo de pouco mais de trinta páginas, inserido em uma obra coletiva em três volumes, *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, que visa apresentar um panorama geral de todos os grupos etno-linguísticos situados no Estado de Oaxaca (QUINTANAR MIRANDA e MALDONADO ALVARADO, 1999). No primeiro volume, o artigo inicial é de autoria dos organizadores da coletânea, Alicia Barabas e Miguel Bartolomé, que já realizaram pesquisas entre os mazatecos. Nesse artigo, *Los protagonistas de las alternativas autonómicas*, é apresentada a visão dos autores acerca do que chamam *"religiones étnicas"*:

> "Não parece adequado separar complexos míticos dentro das religiões étnicas, um referido às potências ou forças da natureza e outro aos exemplares católicos da igreja. Cada religião é vivida como totalidade e "o católico" e "o mesoamericano" têm sido reelaborados em novas crenças e rituais aparentemente não contraditórios. Assim, os chochos pedem ao pároco que celebre missa no monte para propiciar ao dono

> da água; os zoques recebem conselho dos antepassados dentro da igreja; os chatinos nela se dirigem ao Santo Pai Sol" (BARABAS; BARTOLOMÉ, 1999, p. 24).

Seria possível acrescentar inúmeros exemplos relativos aos mazatecos. Porém, mais do que negar possíveis contradições e afirmar a existência de uma entidade, "a religião étnica mazateca", considero mais vigorosa teoricamente uma abordagem que detecte diferentes fluxos de "tradições de conhecimento" (BARTH, 1993) em contínua interação. Deste modo, ao invés de postular uma entidade, essa "religião étnica", descrevo correntes de tradições de conhecimento a dialogar entre si na *Sierra Mazateca*. Marcus e Fischer (1986, p. 78) são citados por Barth (1993, p. 339) na conclusão de sua etnografia do norte de Bali, quando afirmam que as culturas locais estão sempre nesse processo dinâmico:

> Most local cultures worldwide are products of a history of appropriations, resistances, and accommodations. [A tarefa atual da antropologia é] to revise ethnographic description away from the framing of the cultural unit toward a view of cultural situations as *always* in flux, in a perpetual historical sensitive state of resistance and accommodation to broader processes of influence that are as much inside as outside the local context.

A obra de Gordon Wasson, *María Sabina and her mazatec mushroom velada*, é um valioso documento etnográfico. Apresenta um rito de cogumelos realizado pela sábia mazateca em 1958. A transcrição completa da velada e sua tradução ao espanhol e ao inglês foram feitas por George e Florence Cowan, lingüistas do Summer Institute que viveram longos anos entre os mazatecos. E Willard Rhodes, etnomusicólogo da Universidade de Columbia, escreveu um capítulo com notas musicológicas sobre a cerimônia. O livro é um precioso instrumento para uma análise comparativa de ritos de cinco décadas passadas com os ritos atuais dos sábios mazatecos. Gordon Wasson assinala que na *velada* a "interpenetração de idéias pagãs e cristãs" é completa

(WASSON, 1974; p. XIII). E traça paralelos entre a *velada* de María Sabina e orações nahuas documentadas pelo eclesiástico Ruiz de Alarcón em 1629 (RUIZ DE ALARCÓN, 1988). Na visão de López Austin, citado por Wasson, o testemunho dos informantes de Ruiz de Alarcón apresenta uma uniformidade de estilo e terminologia que o leva a supor uma firme tradição (LÓPEZ AUSTIN, 1967). Mesmo considerando os três séculos que separam María Sabina dos sábios nahuas de Ruiz de Alarcón, Wasson afirma que os paralelos entre os textos são inegáveis e que é "uma hipótese legítima que a forma tradicional tenha prevalecido amplamente, talvez até os limites da Mesoamérica ou mesmo além" (WASSON 1974, p. XXVI). Esse passo de Wasson é certamente criticável, na medida em que ele supõe uma "forma tradicional", pré-hispânica, atravessando incólume séculos de dominação espanhola e evangelização católica. É exatamente o oposto do que faz Serge Gruzinski ao estudar os *Cantares Mexicanos*, demonstrando com propriedade que

> os cantos encerram referências abertas ao cristianismo, à conquista espanhola, à colonização, e revelam também os dilemas em que se debatiam os nobres mexicanos após a conversão à religião dos invasores. (GRUZINSKI, 2001, p. 231).

Os Cantares Mexicanos: Palabra Antigua ou mestiçagem?

Uma discussão acerca do processo de mestiçagem pode ser empreendida a partir do estudo dos *Cantares Mexicanos*, coletânea de textos poéticos escritos no México do século XVI. Digo "*escritos* no século XVI" porque certamente naquela época foram grafados no alfabeto romano. Mas há uma grande controvérsia sobre quando eles teriam sido *compostos*. O P. Ángel Maria Garibay, historiador e estudioso da cultura náhuatl, foi o responsável pela tradução de excertos desses *Cantares* (1964;1987), assim como

de sua ampla difusão como exemplares genuínos de uma literatura náhuatl pré-hispânica. Seu discípulo, Miguel León-Portilla, continuou a obra de Garibay e, em seu já clássico *La filosofia náhuatl estudiada en sus fuentes* (2001, 1ª. ed.1956) postulou que os *Cantares* são testemunho de um elaborado pensamento filosófico náhuatl. Convém apresentar um dos poemas e a interpretação de León-Portilla:

> "¿Se irá tan sólo mi corazón,
> Como las flores que fueron pereciendo?
> ¿Cómo lo hará mi corazón?
> ¡Al menos flores, al menos cantos!"[14]
> Resumiendo ya los pensamientos que hemos venido analizando, creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlamatinime* [sábios] llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (flor y canto) (LEÓN-PORTILLA, 2001, p. 146).

Figura 4. Entrada do salão mexica do Museu Nacional de Antropologia, na Cidade do México. Foto do autor.

[14] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10, r; *AP I*, 30. In: LEÓN-PORTILLA, 2001, p. 146.

É importante salientar que Garibay e León-Portilla tiveram papel axial no processo de construção de um *memorável passado para a nação mexicana*: *"nuestra gloria, nuestra fama mexica"* (cf. figura 3). Assim, no pátio do Museu Nacional de Antropologia, obra monumental do governo mexicano priísta (isto é, do Partido Revolucionário Institucional, que deteve o presidência de 1929 a 2000) com a clara intenção nacionalista de edificar um "templo" em louvor ao passado asteca, pode-se observar, em lugar destacado, um trecho dos *Cantos de Huexotzingo*, dos *Cantares Mexicanos*.

Figura 5. Inscrição dos *Cantares Mexicanos* numa das paredes do pátio central do Museu Nacional de Antropologia. Foto do autor.

Ora, a tradução e interpretação de León-Portilla foi colocada em xeque pela edição dos *Cantares Mexicanos* traduzidos para o inglês por John Bierhorst (1985). Gruzinski resume:

> Como John Bierhorst demonstrou de maneira irrefutável, estamos na presença de textos que não são de modo algum fósseis da era pré-

> hispânica, mas que foram reinterpretados e às vezes reformulados quando submetidos ao cristianismo e à sociedade colonial. A forma escrita que nos foi transmitida dá uma imagem fixa desse processo de criação, mas a versão oral, provavelmente, se enriquecia, a cada representação, com elementos novos (GRUZINSKI, 2001, p. 231).

Bierhorst propõe que os *Cantares* seriam *"ghost songs"*, canções para a evocação dos espíritos de guerreiros mortos, para que eles viessem em auxílio dos que sofriam nos tempos posteriores à Conquista. Sendo assim, ele considera que, quanto à datação dos textos, "by far the greater number belong to the post-Conquest period. These deal mainly with the Conquest itself or its aftermath, preserving all the old imagery now adapted to the crisis at hand" (BIERHORST, 1985, p. 4). Os rituais nos quais se cantavam essas *ghost songs* fariam parte, para Bierhorst, de um movimento revivalista que teria ocorrido no México em meados do século XVI, de certo modo semelhante ao culto do *peyote* dos indígenas norte-americanos (BIERHORST, 1985, p. 106; STEWART, 1990).

Como vimos na citação de um dos cantos de Huexotzingo (p. 14-15), León-Portilla, seguindo Garibay, afirma que nos *Cantares*, ao se dizer que o único verdadeiro sobre a terra é "flor e canto" está se falando da poesia, das artes, da dimensão estética tão valorizada, segundo eles, pelos sábios, *tlamatinime.* "Flor e canto" é a tradução da expressão náhuatl *in xochitl in cuicatl,* exemplo do que Garibay designava como *difrasismo*, ou seja, duas palavras que utilizadas juntas passam a ter um terceiro sentido, metafórico. Como veremos adiante, também no uso da língua mazateca são freqüentes os *difrasismos*. Ora, essa visão harmoniosa da estética asteca é colocada em questão por Bierhorst, ao mostrar que muitos dos poemas dos Cantares estão relacionados a um contexto guerreiro, de violência e sacrifícios humanos. Desse modo, ao evocar os combatentes astecas mortos, para que subjuguem seus inimigos, aqueles que entoam os

Cantares esperam que "in response to the music, ghost warriors from paradise, led by ancestor kings, supposedly came 'scattering', 'flying', or 'whirling' to earth in the form of flowers or birds…" (BIERHORST, 1985, p. 4). Portanto, aqui há uma interpretação radicalmente diversa de *in xochitl in cuicatl*: o cantor, realizando, segundo Bierhorst, algo semelhante a uma "jornada xamânica" vai ao outro mundo e de lá traz para a terra as flores e cantos, isto é, os guerreiros ancestrais. Desse modo, aqueles que realizavam esses ritos buscavam instaurar um paraíso na terra "in which Mexicans, while embracing Christianity, will enjoy superiority over Spanish colonists…" (BIERHORST, 1985, p. 4).

A partir da obra de Bierhorst, Gertrudis Payàs apresenta uma crítica das traduções de Garibay e León-Portilla, comparando, por exemplo, trechos da tradução do norte-americano com seus equivalentes nas traduções dos dois mexicanos, apontando como certas vezes as referências cristãs simplesmente desaparecem, consideradas como interpolações tardias. Assim, ela apresenta um quadro, com versos dos *Cantares Mexicanos* (f.35v.) em que se pode observar o texto náhuatl segundo Bierhorst, Garibay e León-Portilla e as distintas traduções de cada um (PAYÀS, p. 555). O nome *"Dios"*, presente no original náhuatl é mantido por Bierhorst, é colocado entre parênteses como omissão, mas indicado por Garibay e simplesmente desaparece no texto náhuatl apresentado por León Portilla, sendo substituído por *Ome Teotl*, que ele traduz por "dios de la dualidad". E assim, conclui Payàs:

> There is no reason why León-Portilla would replace the Christian "Dios", unless his purpose is to "nahuatlize" the text. Logically, this minute but most significant operation, concealed by the fact that 1) there is only one original manuscript, 2) the reader cannot but rely upon the historian's transcription, and 3) the transcription does not confront the translation (not to say other transcriptions) and creates a phenomenal effect: it rockets the text back to pre-Hispanic times, and,

> by doing so, it confers "authenticity" to it, a pureness existing only in the will of the historian-translator.

Mas qual a relação entre os mazatecos contemporâneos e essas polêmicas, nas quais emerge forte crítica a uma suposta utilização instrumental e interessada da tradução na historiografia, de modo a, como diz o título do artigo de Payàs, "fabricar um passado pré-hispânico"? Ora, como veremos ao longo da tese, essas questões acerca de uma palavra antiga, autêntica, original, volta e meia emergem no cenário mazateco. Não somente no que se refere aos ritos de *honguitos*, mas também no tocante aos usos da "palavra antiga" no âmbito eclesial católico.

Subindo o Nindo Tokošo

É o dia 1º de maio de 2001. Subimos o *Nindo Tokošo,* também chamado *Cerro de la Adoración,* para observar as festividades do dia em que se comemora o *Chikon Tokošo*[15]. Estou com um grupo de jovens da comunidade eclesial católica em La Reforma, no município de San Mateo Yoloxochitlán, que levam vários dos instrumentos musicais que costumeiramente usam nas celebrações na capela da comunidade: violões, violinos e um bandolim. Junto conosco, sobe também a professora primária Teresa Ríos e seus filhos, além de um padre da prelazia.

[15] Os *chikon* são, segundo os mazatecos, seres que dominam cada lugar do mundo, notadamente as altas montanhas do território étnico. Weitlaner (1961, p.17) se refere a eles como "os sobrenaturais que dominam os cumes das montanhas", mas penso que também poderiam ser chamados de "seres *naturais*", na medida em que estão profundamente identificados com as montanhas que povoam a topografia acidentada da *Sierra Mazateca*. Cada lugar tem o seu Dono, o seu Senhor, que é a montanha mais elevada da região, que é o próprio *chikon*, ou o lugar de sua morada. Assim, em Huautla de Jiménez, domina o *Chikon Tokošo*, associado ao *Nindo Tokošo* ou *Cerro de la Adoración*. Já no município de San José, o Dono é o *Chikon de Cerro Campana*, e assim por diante.

Figura 6. Jovens de La Reforma junto às gretas do *Nindo Tokošo*.
Foto do autor.

A meio caminho do topo do monte, chegamos a um lugar onde há uma série de gretas, fendas na rocha que parecem a entrada de uma gruta. Lá algumas pessoas se postam de joelhos, em oração. Encontramos depositadas inúmeras velas e sementes de cacau como oferenda ao c*hikon*. O cacau, que era utilizado como moeda em tempos pré-hispânicos, é a moeda mazateca para os intercâmbios simbólicos. Para os de Huautla, os encontros com o c*hikon* podem trazer "imensas riquezas, muito ouro, uma montanha de ouro" (DEMANGET, 2000, p. 46). Segundo me diz um *chjota chjine* que encontrei há poucos instantes na subida, apesar de a maioria das pessoas se concentrar no alto do monte, o exato lugar do c*hikon* é este onde estamos.

Figura 7. Oferendas de cacau e *veladoras* nas gretas do *Nindo Tokošo*.
Foto do autor.

Subindo mais a montanha, chegamos agora ao seu cume, onde foi construído um cruzeiro. Há uma placa de oferecimento ao *Tokošo* e um azulejo com uma imagem pintada da Virgem de Guadalupe. Aqui, realmente, se encontra a maior concentração de pessoas. No cruzeiro há também muitas velas, flores e algumas sementes de cacau (bem menos que nas fendas rochosas do meio do caminho). Aqui estão três *chjota chjine a trabalhar,* fazendo *limpias con ramas:* passam ramos sobre o corpo das pessoas, enquanto pronunciam orações, impondo as mãos sobre suas cabeças. Em troca, ganham uma moeda de cada um que recebe a *limpia*. Ao lado, duas *beatas* mazatecas, da paróquia de Huautla, rezam o terço e cantam hinos católicos.

Figura 8. Cume do *Nindo Tokošo*.
Foto do autor.

Figura 9. *Limpia con ramas* no topo do monte.
Foto do autor.

Essa bipolaridade dos espaços sagrados no *Nindo Tokošo* expressa a própria bipolaridade do c*hikon*. As fendas, enquanto abertura para o inframundo, apontam para a dimensão mais temerosa do c*hikon*, seu aspecto sombrio, que ao mesmo tempo é aquele que oferece a possibilidade do enriquecimento. Assim, lá se concentram as oferendas de sementes de cacau e lá alguns romeiros fazem sua oração silenciosa. Aqui, no cume da montanha, o *Tokošo* apresenta-se em seu aspecto luminoso. O povo se concentra neste lugar, reconhecendo-o como o espaço público para a veneração ao c*hikon*. Aqui se fazem presentes os símbolos católicos do cruzeiro, da imagem da Virgem de Guadalupe e da reza do terço. E também os *chjota chjine* exercem o seu ofício, recebendo o seu pagamento não como o c*hikon*, em sementes de cacau, mas sim em pesos mexicanos.

Figura 10. Banda tocando o *Našo Lošá* no platô do *Nindo Tokošo*.
Foto do autor.

Ao continuar o caminho e descer do topo em direção a uma área mais plana, ainda no alto da montanha, percebo que o *Chikon Tokošo* é de fato expressão de algo bem mais amplo para os mazatecos de Huautla, que ultrapassa o que se poderia rotular como "religião". Aqui estão muitos jovens, jogando uma partida de futebol em um campinho bem cuidado. E logo

ao lado, no mesmo platô, uma banda toca os acordes do *Našo Lošá*, ou *Flor de Naranjo*, música sempre presente nas festas de casamento mazatecas. Alguns casais, alguns deles já idosos, ensaiam os discretos pulinhos da dança. Perto, alguém improvisou uma banca, que vende cervejas. Um pouco mais adiante, sentamo-nos em círculo na relva, os jovens de La Reforma, a família de Teresa, o padre e eu. A barulhenta alegria do platô completa o quadro composto pelo silêncio obscuro das gretas e o silêncio luminoso do cume.

Neste momento, recordo que, num rito de *honguitos* dirigido por Teresa, do qual o padre que nos acompanha participou, ele fez uma oração espontânea, dirigindo-se a este que hoje é festejado em Huautla, o *Chikon Tokošo.* O presbítero católico dirigia devotamente sua prece ao *chikon*. Se fosse visto por um dos missionários que iniciaram a evangelização do México logo após a Conquista, certamente seria anatematizado como "sacerdote de ídolos" ou "adorador de falsos deuses". Presenciar aquela cena me fez refletir acerca do caráter não determinista e não unidirecional desses processos de diálogo e mistura. Naquele momento, eu podia presenciar algo diametralmente oposto às posições pastorais dos padres católicos da Mazateca Baixa[16], apresentadas por Boege (1988, p. 250-265):

> Para la acción misionera se desarolla toda una teoría sobre el indígena en México. Esta teoría se formula globalmente en la tensión gente supersticiosa *vs.* la renovación moral mediante el mensaje de Cristo (1988, p. 253). [...] Para sacar a los indígenas de su 'sumersión' en la naturaleza, intenta desarollar otro concepto de naturaleza así como implantar otra visión de las relaciones de solidaridad comunitaria. Su lucha constante en contra del curandero y del hechicero no significa sino el intento de cambiar la concepción de la naturaleza y de las relaciones humanas étnicas. Esto es clave para introducir, por medio de la teología, un modo capitalista de ver el

[16] Boege centrou sua pesquisa na Mazateca Baixa, onde atuam missionários católicos combonianos. Ele ressaltou que "en el área mazateca se perfilan dos tendencias en las misiones católicas. Una con sede en Chilchotla [sic, na verdade, sua sede é em Huautla] desarolla una teología pastoral indigenista en varias comunidades de la mazateca alta, y otra con sede en Tuxtepec abarca varias comunidades chinantecas y mazatecas. La primera comenzó su trabajo en 1969 [sic, em realidade, 1972], pertenece al orden de los josefinos y no depende del obispo de Oaxaca sino directamente del Vaticano, que le asigna un obispo especial. El siguiente análisis se refiere a la segunda tendencia, es decir a las misiones de curas combonianos." (BOEGE, 1988, p. 250-251).

> mundo: el individuo sobre todo y no las lealtades primordiales. (1988, p. 264).

De fato, o que pude observar, no rito de *honguitos*, foi, ao invés desse esforço por "sacar a los los indígenas de su 'sumersión' en la naturaleza", um acolhimento vivencial do modo mazateco de se relacionar com os *chikon*. Enfocando algo semelhante, Merril fala da mudança de perspectiva dos missionários jesuítas entre os tarahumaras no norte do México, ocorrida a partir dos anos 1960, inspirada na Teologia da Libertação associada com o Concílio Vaticano II. Ele assim observa:

> Many Jesuits working in the Tarahumara missions began to integrate elements of Tarahumara religion into their own religious practices and to argue that contemporary Tarahumara religion should be regarded as a legitimate form of Catholicism (Velasco Rivero 1983; Robles O. 1987). This shift in perspective, which entails a radical change in the criteria for defining and evaluating conversion, has affected Catholic mission policy and practice in other parts of the world (*e.g.*, Shapiro 1987). The ideology of at least some segments of the Catholic church has now been so transformed that the missionaries themselves can contemplate the possibility of converting to the native religion. (MERRIL, 1993, p. 156).

Em Huautla, essa mudança de perspectiva tem ocorrido somente em "alguns segmentos" do clero. São casos pontuais, que, no entanto, tem tido um grande influxo nos rumos da prelazia. Indo além do que afirma Merril, considero que não se trata apenas de uma transformação na *ideologia* desses membros do clero, mas de uma transformação no nível da *experiência*[17]. Ainda que o foco de minha atenção esteja voltado fundamentalmente para os mazatecos, essas mudanças na experiência e na prática dos missionários é relevante para minha análise, que busca levar em conta os distintos atores em relação.

[17] A discussão do conceito de experiência encontra-se adiante, cf. p.29-31.

Busca de uma etnografia narrativa e dialógica

Nesta tese utilizo freqüentemente o gênero narrativo. Considero que um texto narrativo, ao se despir do poder e força autoritativa que uma retórica mais "científica" constrói para a etnografia, possibilita apresentar com mais "sinceridade" os limites (e alcances) de uma determinada experiência etnográfica. Ao longo de minha trajetória no doutorado, por vezes eu sentia que a "crise da antropologia" enquanto disciplina acadêmica me colocava em um silêncio perplexo. A crítica a conceitos fundamentais da disciplina, como por exemplo, a que faz Marilyn Strathern no debate *"The concept of society is theoretically obsolete"* (1996, p. 60-98), era vivenciada por mim como uma necessidade quase imperiosa de me calar. E, de fato, permaneci calado por um largo tempo – por diversas razões, inclusive por vivenciar algo do "questionamento radical da autoridade tida como inconteste do etnógrafo" que José Jorge de Carvalho observava, em um artigo de 1999, ainda pouco presente na antropologia brasileira (CARVALHO, 1999, p. 6). Otávio Velho, refletindo acerca do que a teologia cristã oriental teria a contribuir para a teoria antropológica, observa:

> a negação apofática[18] não devendo ser associada à deficiência, e sim à superabundância ("Os Nomes Divinos", in Pseudo-Dionysius 1987: 107), a qual deve ser aproximada – como indicaremos adiante ao incorporarmos a questão da hierarquia à nossa discussão - por meio de um método e de um

[18] O Pseudo-Dionísio foi um escritor cristão da segunda metade do século V e inícios do século VI, provavelmente sírio bizantino, que redigiu em grego extensa obra inspirada no filósofo Plotino. Segundo Codina, "el Pseudo-Dionisio Areopagita, en su obra Teología del misterio, distingue dos vías teológicas posible para acceder a Dios: una procede por afirmaciones (teología 'catafática' o positiva); otra procede por negaciones (teología 'apofática' o negativa). La primera nos lleva a un cierto conocimiento imperfecto de Dios; la segunda nos conduce a una ignorancia total y es la vía perfecta que corresponde a Dios, que es incognoscible por naturaleza, que está más allá de todos los seres, que es trascendente, oscuro, tenebroso por exceso de luz... (CODINA, 1997, p. 33). Assim, a teologia apofática é aquela que considera todo discurso acerca de Deus, por si, inadequado; e por isso se constitui como *teologia negativa.* Recorre aos paradoxos, às coincidências de opostos e às aporias, reconhecendo uma *fraqueza* da palavra para dizer o que Deus é, limitando-se a dizer o que Deus não é. Hierotheos, Metropolita de Nafpaktos, descrevendo os movimentos da alma, *nous*, segundo o Pseudo-Dionísio, afirma: "The nous is released from everything created, it discards every notion of creation, every fantasy, it is united with the heart through repentance, and there God is revealed, since the nous is united with Him. This is the notion of what is called apophatic theology" (HIEROTHEOS, 2000, p. 144).

> movimento anagógicos[19] (1987: 140 e 173) que revelem paulatinamente a "chama das coisas" (VELHO, 2007, p. 4).

Pois bem, assim como uma teologia apofática pode conduzir à percepção da superabundância e à sua expressão na poesia mística ou na liturgia, considero que também uma crítica precisa à antropologia pode conduzir a uma narrativa etnográfica que simultaneamente desvele a *fraqueza* do olhar do antropólogo e a *superabundância* da situação social vivenciada pelos vários atores – dentre eles, inclusive, o etnógrafo.

Para que uma etnografia possa, paulatinamente, revelar a "chama das coisas", penso ser fundamental uma narrativa que não apenas descreva ou represente a experiência das pessoas, mas que igualmente a *evoque*, tal como propõe Gustavo Pacheco:

> Procurei utilizar a narrativa não apenas como forma de apresentar elementos suficientes para discutir de forma mais concreta algumas interpretações dos dados obtidos, mas também como um modo de tentar preservar minimamente o tom e as particularidades de cada situação descrita, aquele algo intangível que se perde quando utilizamos somente abstrações e generalizações e que, não obstante, é tão importante para uma compreensão profunda do que quer que seja. Acredito que a narrativa pode e deve ser utilizada não apenas como um mero "tempero" para humanizar um discurso que se quer científico, mas também como um instrumento cognitivo importante e um modo discursivo perfeitamente legítimo em si mesmo, na medida em que se preste não apenas a *representar* mas também a *evocar* a experiência das pessoas, e ao fazê-lo não esteja vinculada exclusivamente a propósitos meramente ilustrativos. (PACHECO, 2004, p. 32-33).

Na busca de um texto que vá além da representação daquilo que pretende compreender, percebo que a imagem tem um papel significativo. Por isso, o freqüente recurso à utilização da linguagem fotográfica é guiado por esta intenção de não somente *ilustrar*, mas *evocar*.

---

[19] A anagogia, do grego *anagogé*, 'ação de fazer subir', é a elevação da alma na contemplação da divindade. O método anagógico realiza o movimento de 'subir' do sentido literal ao sentido místico.

Se esta etnografia tem algo de evocativa, considero que um ponto crucial em sua elaboração foi o diálogo com alguns mazatecos que se dispuseram a me auxiliar, não somente concedendo-me entrevistas e compartilhando sua visão e saber, mas também ajudando-me no que toca à língua mazateca, sendo meus intérpretes no contato com os que são monolíngües e realizando transcrições e traduções de preces do mazateco ao espanhol. Cito aqui especialmente Teresa Ríos, que durante anos vem me auxiliando com grande disponibilidade. Lembro-me do neo-caledoniano Boesoou Erijisi, que teve durante um quarto de século um papel fundamental no trabalho etnográfico de Maurice Leenhardt, nos dizeres de Clifford:

> Representantes de distintas culturas entram em algum tipo de interlocução a respeito das crenças, uma colaboração que se constrói com base em familiaridade, interesse mútuo e confiança. A colaboração deve, em alguma medida, inventar sua própria língua, adequada à transmissão de nuanças e complexas informações. Como um resultado direto desta interlocução, um texto é produzido, e o texto é sempre algo mais que uma descrição, ainda que densa. Ele é um processo de tradução – de *"making it new"*, na fórmula de Pound – em que ambas as partes podem aprender algo sobre si mesmas através da outra (CLIFFORD, 1998, p. 243-244).

Estou certo de que, de minha parte, realmente tenho aprendido algo sobre mim mesmo através desse diálogo fecundo com a professora Teresa Ríos, assim como com mais alguns mazatecos cujos nomes recordei em meus agradecimentos. Vivenciar densas amizades durante o campo é uma experiência humanamente rica, ainda que torne o momento da escrita especialmente complexo, delicado e exigente. Mas, constato que, para o mal ou para o bem, este tem sido o meu modo de trabalhar como antropólogo. Foi assim em meu mestrado e está sendo assim neste doutorado. O que me parece importante é deixar claro ao leitor o meu envolvimento humano[20] nessa interpretação.

---

[20] Como afirma Vagner Gonçalves da Silva em sua tese *O antropólogo e sua magia*, "as relações intersubjetivas estabelecidas entre pesquisadores e pesquisados influenciam a abordagem de campo e os resultados da pesquisa no texto". Sendo assim, ele conclui que "estas relações intersubjetivas, portanto, dentro do trabalho de campo ultrapassam a perspectiva proposta pela observação participante como técnica de pesquisa" (SILVA, 1998, p.224).

Perspectiva teórica fenomenológica

Nas primeiras páginas desta introdução já fiz referência à minha participação na *velada* com Teresa Ríos, em dezembro de 1999. Com isto, faço duas afirmações:

1) a importância, para minha reflexão antropológica, do denso envolvimento pessoal em ritos realizados por mazatecos que vivenciei ao longo de minha experiência etnográfica.

2) a extrema relevância para os mazatecos dos ritos com cogumelos psicoativos, cuja abordagem é fundamental na compreensão das questões tratadas nesta tese.

A primeira afirmação, de cunho metodológico e epistemológico, abriu-me o caminho para chegar à segunda proposição, que versa sobre o objeto desta investigação. Ambas afirmações se fundamentam em um horizonte teórico fenomenológico, que afirma a centralidade da *experiência*. Para chegar a uma conceituação da *experiência*, convém ter presente a etimologia dessa palavra. Victor Turner buscou traçar

> uma etimologia da palavra inglesa 'experience', derivando-a da base indo-européia **per-*, 'buscar, aventurar, arriscar' – você já pode ver como o seu duplo, 'drama', do grego *dran*, 'fazer', espelha culturalmente o 'perigo' etimologicamente implicado em 'experience'. Os cognatos germânicos de *per* relacionam 'experience' com 'fare' [passagem], 'fear' [medo] e 'ferry' [travessia], já que o *p* torna-se *f* pela Lei de Grimm. O termo grego *perao* relaciona 'experience' a 'eu passo através', com relações com os ritos de passagem. Em grego e latim, experiência está ligado com 'perigo', 'pirata' e 'ex-per-imento' (TURNER, 1986, p.34-35).

A simples memória das raízes indo-européias da palavra experiência – fortemente relacionadas com a passagem por situações de perigo – já indica a propriedade de sua aplicação no que toca à *vivência* de eventos existencialmente densos. Como observa Edward Bruner, a referência imediata para a antropologia da experiência de Turner é o conceito de experiência, *Erlebnis*, na obra de Wilhem Dilthey: "o que tem sido 'vivido através'" (BRUNER, 1986, p.3), a *vida* na singularidade das vivências individuais.

Dilthey reflete acerca da problemática relação entre a experiência e suas expressões, apontando para o seu caráter dialógico, na medida em que a primeira estrutura a segunda e vice-versa, já que "a experiência é culturalmente construída enquanto que a compreensão pressupõe a experiência" (BRUNER, 1986, p. 6). É o que Dilthey chamou de "círculo hermenêutico": "nosso conhecimento do que é dado na experiência é estendido através da interpretação das objetivações da vida e sua interpretação, por sua vez, é somente tornada possível pela compreensão das profundidades da experiência subjetiva" (DILTHEY, 1976, p.195). Entretanto, aí Dilthey esbarrou numa aporia, já que, como bem observa Paul Ricoeur, "seu empreendimento permanece psicológico em seu fundo", submetendo a compreensão à "compreensão de outrem que [no texto] se exprime" (RICOEUR, 1988, p. 28). Na verdade, no pensamento de Dilthey não ultrapassamos ainda o dualismo sujeito-objeto, na medida em que seu esforço tem como meta alcançar aquelas "profundidades da experiência *subjetiva*".

Merleau-Ponty consegue dar um passo além na reflexão acerca da experiência dando um passo atrás: situando o seu foco não na reflexividade do sujeito, mas em um ponto *aquém*: na dimensão *pré-objetiva* ou *pré-reflexiva* da percepção. Como afirma Thomas Csordas,

> Merleau-Ponty quer que nosso ponto de partida seja a experiência de perceber em toda a sua riqueza e indeterminação, porque de fato nós não temos objetos fenomenologicamente reais prévios à percepção. Ao contrário, 'nossa percepção termina em objetos' (MERLEAU-PONTY, 1962, p.67). Isto quer dizer que objetos são um produto secundário do pensamento reflexivo. No nível da percepção não 'temos' objetos, nós simplesmente somos 'no mundo'. Mas se a percepção termina em objetos, onde ela começa? A resposta de Merleau-Ponty é: no corpo. Em outras palavras, ele sugere que demos um passo atrás em relação ao objetivo e comecemos com o corpo no mundo (CSORDAS, 1997, p.7-8).

Csordas esclarece que esse "passo atrás" que alcança o "corpo no mundo" não significa afirmar, como se poderia pensar, que "a existência corpórea é exterior e prévia à cultura" (CSORDAS, 1997, p.8), já que Merleau-Ponty não visa aqui o corpo enquanto fato

biológico bruto, mas sim o corpo como "uma certa situação em relação ao mundo" (MERLEAU-PONTY, 1962, p.303). E a consciência é "o corpo projetando a si mesmo para dentro do mundo" (CSORDAS, 1997, p.7).

Com o conceito de pré-objetivo, Merleau-Ponty tem o projeto de "coincidir com o ato da percepção e quebrar com a atitude crítica" (MERLEAU-PONTY, 1962, p.238-239), já que, como completa Csordas, a crítica "equivocadamente começa com objetos" (CSORDAS, 1997, p.8). Sendo assim, Csordas conclui que

> A fenomenologia é uma ciência descritiva de *começos existenciais* [existencial beginnings], não de produtos culturais já constituídos. Se nós pudermos *captar esses começos existencias* na cura, nós estaremos bem encaminhados em direção a uma compreensão de sua especificidade experiencial. Nosso objetivo é *captar o momento de transcendência* no qual percepção e objetivação iniciam, constituindo e sendo constituídas pela cultura (CSORDAS, 1997, p.8, grifos meus).

Este horizonte fenomenológico nos permitirá avaliar o que é vivenciado nos ritos com honguitos não como mero efeito secundário de uma substância psicoativa, mas sim como densa *experiência*. E aqui ressoam todas as palavras cognatas a "experiência" nos idiomas indo-europeus: passagem, perigo, medo, busca, travessia... Não pretendo nesta tese elaborar uma fenomenologia da experiência dos ritos de *honguitos*, posto que isso desbordaria os objetivos e limites do presente trabalho. Mas considero que a etnografia pode *captar certos momentos de transcendência*, iniciando a descrição de alguns *começos existenciais*. Caso o meu esforço tenha algum êxito, será possível ao menos entrever a virtualidade desses eventos rituais de, por vezes, em meio à irrupção do sagrado, apresentar-se como dom àquele que os vivencia e englobar existencialmente múltiplas tradições e experiências anteriores, no redemoinho da força dos *honguitos*.

Roteiro dos capítulos

Esta tese apresenta-se em sete capítulos. O primeiro capítulo trata de uma exposição inicial de dados fundamentais acerca dos mazatecos, de modo a situá-los em seu território étnico e possibilitar ao leitor uma noção da *profundidade histórica* da etnia. No capítulo dois, apresento narrativas de três sábios – Tibúrcio, Melésio e Teresa, com os quais convivi em meu trabalho de campo – acerca do inícios de sua prática ritual. O foco está na experiência com os *honguitos*, e especialmente nas vivências relacionadas a uma "iniciação no seu uso". Ao longo do texto desse capítulo, senti a necessidade de interpolar algumas informações e reflexões acerca da metáfora flor aplicada aos *honguitos*, o que me levou a utilizar o recurso da inserção de um *box* a respeito desse assunto. O terceiro capítulo é a narrativa de uma *velada* com *honguitos* do qual participei, na qual recebo um *maškuen*, rito de cura visando o *reverdecer* da pessoa. São transcritos vários trechos do ritual, pelos quais pode-se ver o entrelaçamento de tradições de conhecimento mazatecas e cristãs. O capítulo quatro, situado no centro da tese, aborda uma dimensão que se situa no coração da experiência religiosa mazateca: a relação com os mortos, ou como disse um professor de Chilchotla, com *"aqueles que já se adiantaram no caminho"*.

Nos capítulos seguintes, abordo mais diretamente a questão da vivência do catolicismo pelos mazatecos. O capítulo cinco estuda o caminho pelo qual uma oração de oferta de *copal* utilizada por um *chjota chjine* tornou-se uma oração eucarística utilizada em missas da prelazia de Huautla. No sexto capítulo, narro a celebração na qual um grupo de agentes de pastoral mazatecos recebe um ministério especificamente mazateco das mãos do bispo, enquanto um homem casado é ordenado o primeiro diácono permanente mazateco, buscando refletir acerca da *agência* das lideranças mazatecas católicas. O capítulo sete traz a narrativa da vivência de Rosa, que num rito de *honguitos* vê que *Chjon nda ve*, a *mulher água que*

corre, mulher do *chikon* de Huautla, é a Virgem Maria, mãe de Jesus. A partir dessa experiência de Rosa, reflito acerca da presença de Maria-*Chjon nda ve* na *Sierra Mazateca* como expressão privilegiada do englobamento vivenciado na experiência ritual dos mazatecos. Nas conclusões, recolho as principais discussões abordadas na tese, indicando os eixos fundamentais de minha reflexão acerca dos mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo.

A idéia acerca do título da tese surgiu após minha participação no *maškuen* narrado no terceiro capítulo. As duas expressões "mesa de flores" e "missa de flores" são ditas da mesma maneira em mazateco: *miša našo*. A expressão "mesa de flores" faz alusão a uma das treze mesas, patamares celestes na cosmologia mazateca. E "missa de flores" fala tanto da missa católica, na qual, de fato, as flores são um elemento sempre presente, abundantemente, quanto dos ritos de *honguitos*, vistos pelos sábios como uma "missa". O termo *miša* pareceu-me uma excelente imagem da *mistura* das tradições mazatecas e cristãs, na medida em que significa ao mesmo tempo "mesa" e "missa". "Mesa de flores, missa de flores" evoca esse entrelaçamento, que faz com que os *chjota chjine* chamem seus ritos com *honguitos* de "missa" ou que as liturgias católicas sejam repletas de flores, *copal*, *ceras* e *Palabras de los Antiguos*.

CAPÍTULO 1

UMA GENTE HUMILDE NO PAÍS DA ÁGUIA

OS MAZATECOS NO MÉXICO CONTEMPORÂNEO

Figura 11. Apolônia, mazateca filha de María Sabina, prepara café junto ao altar de sua casa. Foto do autor.

Aqui te entrego esta flor tenra
que é doce e boa [...]
Isto é o que vás levar nas mãos
quando chegues aos calcanhares, aos pés de Deus.

Palavras no rito de *maškuen*, reverdecer, de uma criança.

Os mazatecos se auto-denominam *chjota yoma*, o que, segundo Juan Gregorio Regino (*apud* QUINTANAR MIRANDA; MALDONADO ALVARADO, 1999, p.15), lingüista nascido em Huautla de Jiménez (cf. mapa, figura 14, p. 43), quer dizer *gente humilde* ou *gente pobre*, o mesmo significado atribuído ao etnônimo pelo também mazateco Florencio Carrera e por van Doesburg (1992). Quintanar e Maldonado (1999, p.15), porém, registram *chjota énna* e lhe atribuem o sentido de *gente que fala a nossa língua*. Boege (1988, p.19-22), por sua vez, afirma que *ha shuta enima* (seu modo de grafar o etnônimo) indica *os que trabalham no campo* (*en el monte*). Para a sociedade nacional mexicana, os *chjota yoma* são conhecidos como *mazatecos*, palavra de origem náhuatl – já que a região mazateca foi dominada pelos mexicas no período anterior à Conquista – que significa "gente de Mazatlán", que por sua vez, quer dizer, também em náhuatl, "lugar de veados" (*mazates*)[21]. Existe atualmente, no território mazateco, a cidade de Mazatlán, que no entanto não tem um protagonismo que justificasse a sua escolha para designação do conjunto do povo *chjota yoma. S*egundo alguns etno-historiadores, a Mazatlán do etnônimo não seria a atual Mazatlán Villa de Flores e sim Matza-apatl, a antiga capital de um senhorio fundado por volta do ano 890 d.C., na região das terras baixas, próximo à atual cidade Jalapa de Díaz (cf. mapa, figura 14, p. 43).

Hoje, se tivéssemos de identificar uma cidade que desempenhasse o papel de capital para os *chjota yoma*, essa cidade certamente seria Huautla de Jiménez, seja por seu papel como centro econômico e político, seja por sua relevância sócio-cultural, tanto *ad intra*, para os próprios mazatecos, quanto *ad extra*, para a sociedade mexicana e mesmo no contexto global, por razões que a seguir exporei. Elegi Huautla como o centro de meu trabalho de campo, onde morei e de onde saí a percorrer diferentes localidades do território étnico.

[21] Martínez (1978, p.18), por sua vez, traduz "mazateco" como "gente do veado" e Villa Rojas (1955, p.88) afirma que o veado foi o ancestral mítico dos mazatecos.

Figura 12. Mapa do México, no qual se vê o Estado de Oaxaca na porção meridional do país, com o Estado de Guerrero a oeste, Puebla ao norte, Veracruz a nordeste, Chiapas a leste e o Oceano Pacífico ao sul. O Distrito Federal está a oeste de Puebla.

Língua

A população de língua mazateca no Estado de Oaxaca em 1995 era de 151.066 pessoas, de acordo com o dados do INEGI, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1997, p.31). A este número haveria que somar os que migraram para o Distrito Federal e os que habitam nos estados de Puebla e Veracruz, dos quais não obtive dados numéricos. A língua mazateca tem recebido várias classificações. Segundo Swadesh (*apud* BOEGE, 1988, p.9), ela pertence ao grupo lingüístico olmeca-otomangue, sub-grupo otomiano-mixteco, família popoloca. Esta classificação põe o mazateco próximo à lingua dos mixtecos e à dos chinantecos, duas etnias que também se localizam no Estado de Oaxaca. Já outro lingüista, Leonardo Manrique (*apud* MARTÍNEZ, 1978, p.7) propõe que não há o

macro-otomangue, mas sim o oaxaquenho, que compreenderia os grupos mixtecano, zapotecano e mazatecano, no qual por sua vez estaria o mazateco, o chocho-popoloca e o ixcateco. Por sua vez, o Summer Institute of Linguistics, SIL, classifica o mazateco dentro do tronco otomangue, grupo popoloca, sub-grupo mazatecano.

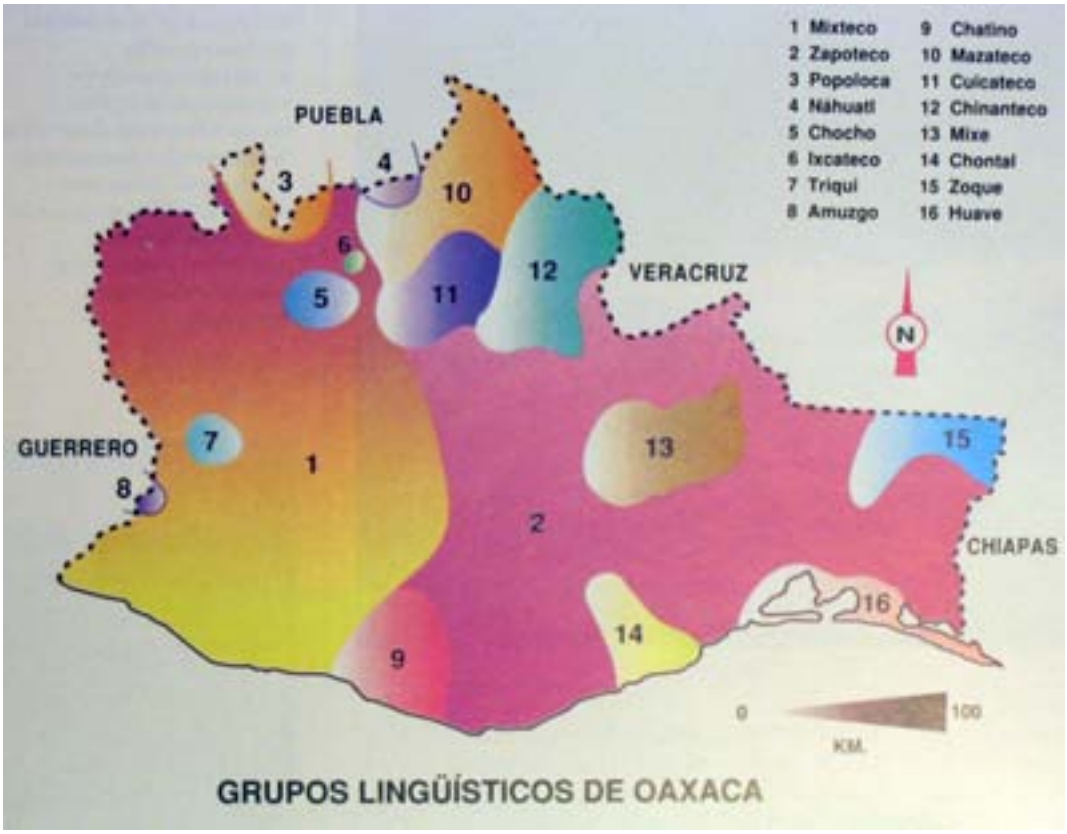

Figura 13. Grupos linguísticos de Oaxaca. Os mazatecos ao norte.
In: ROMERO FRIZZI, 1993, p. 14. Ilustração de Claudia Gómez e Beatriz Saldaña.

Pode-se dizer que cada município tem a sua variante de mazateco, cujas diferenças podem ser significativas em relação a outro município, especialmente se compararmos a fala de um habitante da região alta e outro da baixa, que dificilmente se entenderiam mutuamente, falando cada um sua variante dialetal. O SIL as classifica em oito: a de Huautla, a de San Jerónimo, a de Mazatlán, a de Ayautla e a de Chiquihuitlán – cinco municípios da *Sierra* – e outras três variantes da Mazateca Baixa: a de Jalapa de Díaz, a de Soyaltepec e a de Ixcatlán.

O mazateco tem a particularidade de ser uma língua tonal, o que, de acordo com o que pude experienciar, reveste o seu aprendizado de uma particular dificuldade para os não-mazatecos. Em meu trabalho de campo não cheguei a encontrar um único não-mazateco que tivesse o domínio do idioma. Mesmo missionários católicos que já vivem há mais de vinte anos na Sierra não se aventuram a fazer seus sermões em mazateco, já que, segundo eles, uma sutil mudança de tom já muda completamente o sentido de uma palavra e gera risos na audiência. Há na literatura lingüística várias obras de pesquisadores norte-americanos – a maioria do SIL – acerca da língua, principalmente uma gramática (JAMIESON, 1988) e um dicionário (CAPEN, 1996) da variante dialetal do município de Chiquihuitlán.

Uma questão relevante acerca da língua é a existência do monolingüismo e do bilingüismo entre os mazatecos. Entre os mais idosos, acima dos 65 anos, o monolingüismo é a regra. Somente cheguei a encontrar idosos bilíngues entre as camadas mais abastadas moradoras das cidades. Segundo dados do INEGI, em 1995, 32,5% da população de língua mazateca em Oaxaca era monolíngue. Em 1970, essa proporção de monolíngues mazatecos chegava a 55,6% (INEGI, 1995, p.20). A aprendizagem do espanhol teve seu início de forma massiva nos anos 50 do século passado, quando o INI, Instituto Nacional Indigenista, estabeleceu um centro coordenador regional em Huautla[22] e deu um forte impulso à

[22] O INI era o órgão indigenista estatal no México, desde 2003 substituído pela Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI. A atuação regional do INI na Sierra Mazateca, tendo em vista a implantação de uma política estatal integracionista, desenvolveu-se a partir do Centro Coordenador Regional de Huautla. Cf. INCHÁUSTEGUI DÍAZ, 1968.

castellanización nas escolas da rede pública estatal, onde o ensino do espanhol era imposto de forma freqüentemente violenta aos alunos: quem falasse mazateco era castigado corporalmente. Hoje, o discurso oficial designa a educação pública como bilíngüe, no entanto, segundo o depoimento de vários professores, o que acontece na prática é um ensino em língua espanhola. Pouquíssimos professores têm o domínio do mazateco escrito, não há ainda uma forma padrão de escrita da língua e a transmissão desses conhecimentos às crianças e jovens ainda parece estar em seus primeiros passos. Em Huautla, observa-se de modo geral uma perda da língua materna entre os jovens, muitos dos quais se expressam quase que todo o tempo em espanhol e, mesmo sendo capazes de compreender o mazateco, não conseguem falá-lo. Há, porém iniciativas de cultivo da língua, dentro de um quadro mais amplo de *rescate de nuestra cultura*, como veremos adiante.

Ao longo de minha presença em campo, dediquei-me ao aprendizado da língua, mas somente cheguei a um nível elementar, podendo, por exemplo, compreender muitas palavras isoladas em um contexto ritual ou dizer pequenas frases simples, mas sem chegar a poder estabelecer um diálogo completo ou fazer uma entrevista em mazateco. O dicionário de Capen (1996) , editado pelo SIL, não foi de grande utilidade para mim, já que apresenta os vocábulos segundo a variante dialetal de Chiquihuitlán, bem distinta do idioma falado em Huautla (segundo o SIL, há apenas 47% de inteligibilidade entre eles). Assim, quando realizava entrevistas com pessoas monolíngües tinha o auxílio de um intérprete mazateco, na maioria das vezes a Profª Teresa Ríos (cf. cap. 2), de Huautla. Felizmente, a grande maioria de meus entrevistados era bilíngue e assim podíamos dialogar em espanhol, sendo que, na medida da necessidade, eu indagava acerca de palavras e conceitos-chave mazatecos.

Território étnico

Figura 14. Mapa da Sierra Mazateca. INEGI. Huautla pode ser localizada junto à rodovia representada pela linha vermelha. A grande área em azul a nordeste é a Represa Miguel Alemán.

Os *chjota yoma* habitam as escarpas acidentadas da Sierra Madre Oriental e as terras baixas da bacia do rio Papaloapan, no Estado de Oaxaca e áreas limítrofes de Puebla e Veracruz, na região centro-oriental do México. A superfície do território mazateco é estimada por Quintanar e Maldonado (1999) em 2.263 km^2, dos quais 75% se encontram na Sierra Madre Oriental e 25% nas planícies costeiras do Golfo do México. Assim se constituem as duas áreas nas quais o território étnico se divide: a *Mazateca Alta*, ou *Sierra Mazateca*, e a *Mazateca Baja*. Nesta última, aconteceram transformações radicais na paisagem na segunda metade do século passado, com a construção das represas Miguel Alemán e Miguel de la

Madrid Hurtado (antiga Cerro de Oro), que deslocaram milhares de mazatecos para outras regiões de Oaxaca e Veracruz (cf. BARABAS; BARTOLOMÉ, 1973).

Figura 15. Mapa das etnias presentes no estado de Oaxaca.
A capital, Oaxaca de Juárez, encontra-se ao centro.
Vê-se a área mazateca ao norte, junto à Represa Miguel Alemán.
In: BARTOLOMÉ; BARABAS, 1997, p. 65. Ilustração de Carlos Rabiella / Raíces.

A maior parte do território mazateco encontra-se no Estado de Oaxaca: são 21 os municípios do estado nos quais o mazateco é a língua mais falada; além desses, há 13 outros municípios onde também há falantes do mazateco. Há também a presença de mazatecos em um município de Puebla e em um município de Veracruz, em áreas vizinhas a Oaxaca. Em Oaxaca, a Sierra Mazateca pertence à região do estado denominada *Cañada*, enquanto que a *Mazateca Baja* está na região *Papaloapan*. Além disso, é necessário considerar o contingente significativo de mazatecos que migraram para a Cidade do México.

Figura 16. Mapa das regiões do Estado de Oaxaca, observando-se a Cañada ao norte e a região do Papaloapan a nordeste, as duas regiões onde se localizam os mazatecos em Oaxaca.

Figura 17. Municípios mazatecos.
In: QUINTANAR MIRANDA; MALDONADO ALVARADO, 1999, p. 15.

A palavra mazateca para designar povo[23] ou povoado é *našinandá*, cuja etimologia é: *naši*, rocha e *nandá*, água. Também na língua náhuatl há um termo semelhante: *altépetl*, formado pelas palavras *atl*, água e *petl*, montanha. A pedra e a água são dois elementos naturais carregados de sacralidade para os mazatecos. Os seres que habitam as montanhas são os senhores, os *dueños* dos lugares, que os mazatecos chamam de *chikon*. Na verdade, eles são muitas vezes compreendidos como o próprio lugar. As nascentes de água são também locais onde se manifesta *Chjon nda ve*, a *Mulher água que corre*, que é a contraparte feminina do *chikon*. Assim, é significativo que a palavra utilizada para significar *povo*, que está inseparavelmente ligado ao ambiente físico no qual ele vive, seja a união da montanha e da água.

Figura 18. La Regadera, cascata nas proximidades de Huautla. Foto do autor.

[23] Também em espanhol há um duplo sentido da palavra *pueblo*, que tanto pode se referir a um determinado grupo – *el pueblo mazateco* (o povo mazateco) – como pode designar uma localidade específica – *yo voy al pueblo de San Andrés Hidalgo* (eu vou ao povoado de San Andrés Hidalgo).

A Mazateca Alta recebe a umidade que os ventos provenientes do leste trazem do Golfo do México, o que faz com que o índice pluviométrico seja um dos mais altos do país e haja uma alta concentração de névoa. A *Sierra Mazateca* pode ser dividida segundo a altitude em três sub-regiões[24]: a área muito alta, que se situa acima de 1.700 m sobre o nível do mar; a área alta, entre 800 e 1.700 m; e a área média, entre 400 e 800 m de altitude. Na área muito alta, acima de 1.700 m, a topografia é pronunciadamente montanhosa, com elevações pronunciadas. A vegetação é de bosques de pinheiros (*Pinus patula*, *Pinus ayacahuite*, *Pinus tenuifolia*) e carvalhos (*Quercus sartorii*), com muitas epífitas devido à grande umidade. A média de temperatura anual fica entre 12° e 20° C, e a média de precipitação anual entre 700 e 1.800 mm. Os municípios desta área e sua população:

ÁREA MUITO ALTA

MUNICÍPIO	ALTITUDE DA SEDE (m)	SUPERFÍCIE (km2)	POPULAÇÃO INDÍGENA	POPULAÇÃO INDÍGENA MONOLÍNGUE	POPULAÇÃO TOTAL
SAN FRANCISCO HUEHUETLÁN	1.670	15	1.171	250	1.251
SAN LORENZO CUAUNECUILTITLA	1.900	13	728	117	738
SANTA MARIA TEOPOXCO	1.903	26	4.351	425	4.436
SANTIAGO TEXCALCINGO	2.030	26	2.747	243	2.781
TOTAL	**------**	**80**	**8.997**	**1.035**	**9.206**

Figura 19. Quadro dos municípios mazatecos da área muito alta. Dados do INEGI, 2005.

Na área alta, entre 800 e 1.500 m, continua a topografia montanhosa bem acidentada, com tendência a erosão; a vegetação característica é o bosque tropical úmido de montanha, com carvalhos (*Quercus sartorii*), liquidâmbares (*Liquidambar styraciflua*) e algumas espécies de pinheiros (*Pinus strobus chiapensis*). A média de temperatura anual fica entre 17°

[24] A divisão que faço dos municípios segundo essas sub-regiões tem por critério a altitude média da área total do município e não apenas a altitude da sede. Por isso, ainda que sua sede esteja a 1.670 m, o município de San Francisco Huehuetlán fica classificado na área muito alta, enquanto que Huautla, cuja sede está a 1.700 m, é incluído nos municípios da área alta.

e 20° C, e a média de precipitação anual é maior do que na área muito alta, ficando entre 2.000 e 4.000 mm. Em Huautla, que se situa nessa área, a média de precipitação fica nos 2.700 mm. Os municípios desta área e sua população:

ÁREA ALTA

MUNICÍPIO	ALTITUDE DA SEDE (m)	SUPERFÍCIE (km2)	POPULAÇÃO INDÍGENA	POPULAÇÃO INDÍGENA MONOLÍNGUE	POPULAÇÃO TOTAL
ELOXOCHITLÁN DE FLORES MAGON	1.350	28	3.876	845	4.042
HUATLA DE JIMÉNEZ	1.700	71	29.875	7693	31.829
SAN JERÓNIMO TECOATL	1.824	18	1.480	177	1.522
SAN JUAN COATZOSPAN	1.862	64	2.017	295	2.019
SAN LUCAS ZOQUIAPAN	1.765	38	7.321	1.237	7.384
SAN MATEO YOLOXOCHITLAN	1.530	15	3.162	291	3.924
SAN MIGUEL HUAUTEPEC	1.691	36	5.667	1.738	5.672
SAN PEDRO OCOPETATILLO	1.741	11	862	155	897
SANTA ANA ATEIXTLAHUACA	1.862	19	533	91	572
SANTA CRUZ ACATEPEC	1.658	14	1.226	160	1.301
SANTA MARIA ASSUNCIÓN	1.674	33	1.582	720	1.587
SANTA MARÍA CHILCHOTLA	1.376	347	19.364	5.124	20.577
TOTAL	**-----**	**694**	**76.965**	**18526**	**81.326**

Figura 20. Quadro dos municípios mazatecos da área alta. Dados do INEGI, 2005.

Figura 21. Bosque de liquidâmbares (*Liquidambar styraciflua*) na área alta da Sierra Mazateca. Foto do autor.

Na área média, entre 400 e 800 m, a topografia apresenta morros pronunciados e desfiladeiros profundos; a vegetação é de bosques de carvalhos (*Quercus sartorii*) e olmos (*Ulmus mexicana*). A média de temperatura anual fica entre 20° e 25° C, e a média de precipitação anual entre 2.200 e 5.500 mm. Os municípios desta área e sua população:

ÁREA MÉDIA

MUNICÍPIO	ALTITUDE DA SEDE (m)	SUPERFÍCIE (km2)	POPULAÇÃO INDÍGENA	POPULAÇÃO INDÍGENA MONOLÍNGUE	POPULAÇÃO TOTAL
MAZATLÁN VILLA DE FLORES	1.176	138	12.841	1.295	12.934
SAN BARTOLOMÉ AYAUTLA	683	119	3.708	1.025	3.713
SAN JOSÉ TENANGO	762	144	18.103	6.117	18.120
TOTAL	**----**	**461**	**34.652**	**8.437**	**34.767**

Figura 22. Quadro dos municípios mazatecos da área média. Dados do INEGI, 2005.

Figura 23. Queda de barreira na estrada para Chilchotla, na área média da *Sierra*. Foto do autor.

Na Mazateca Baixa, com altitudes de até 400 m sobre o nível do mar, a topografia apresenta morros baixos, vales e planícies inundadas pelo complexo das represas Miguel Alemán e Miguel de la Madrid Hurtado, que conformam um único espelho d´água, de mais de 47 mil hectares de superfície. A vegetação é de bosques tropicais úmidos, tendo como espécie característica a *Brosium alicastrum*, uma árvore da mesma família botânica da fruta-pão. A média de temperatura anual fica entre 25° e 35° C, e a média de precipitação anual entre 2.400 e 3.500 mm. Os municípios desta área:

ÁREA BAIXA

MUNICÍPIO	ALTITUDE DA SEDE (m)	SUPERFÍCIE (km2)	POPULAÇÃO INDÍGENA	POPULAÇÃO INDÍGENA MONOLÍNGUE	POPULAÇÃO TOTAL
ACATLÁN DE PEREZ FIGUEROA	115	280	8.387	219	42.347
SAN FELIPE JALAPA DE DÍAZ	111	154	24.985	4.827	25.395
SAN JOSÉ INDEPENDENCIA	103	59	3.676	720	3.689
SAN MIGUEL SOYALTEPEC	24	289	28.366	2.750	34.842
SAN PEDRO IXCATLÁN	101	374	10.651	1.949	10.931
TOTAL	**----**	**1.156**	**76.065**	**10.465**	**117.204**

Figura 24. Quadro dos municípios da Mazateca Baixa. Dados do INEGI, 2005.

Figura 25. Represa Miguel Alemán, na Mazateca Baixa. Foto do autor.

Tempos pré-hispânicos

Serge Gruzinski (2001) nos alerta quanto ao uso de duas categorias: cultura e identidade. Para ele, o termo cultura – "gasto até a sola por gerações de antropólogos, sociólogos e historiadores" – alimentaria a crença numa "totalidade coerente, estável, de contornos tangíveis, capaz de condicionar os comportamentos" (*op.cit.* p.51). Quanto à noção de identidade, Gruzinski mostra que ela "atribui a cada criatura ou grupo humano características e aspirações igualmente determinadas, supostamente fundadas num substrato cultural estável ou invariante" (*op.cit.* p.52). Assim, ele exemplifica com a história da América, quando, ao se falar do choque entre astecas e espanhóis, se ignora os múltiplos grupos a que pertenciam esses atores: indivíduos da Andaluzia, de Castela, da Extremadura, do País Basco. E o mesmo se poderia dizer acerca dos "índios": é de extrema relevância saber se aquele que se defronta com os *Conquistadores* é um nahua de México-Tenochtitlán, um mixteco ou um mazateco.

Concordo com Gruzinski e vejo que é importante não reificar *a* cultura mazateca e não supor que haja um núcleo duro identitário subsistente ao longo de milênios. Além disso, muito do que poderíamos chamar "etno-história mazateca" permanece no terreno das hipóteses. Mesmo assim, não me furto de aqui apresentar uma breve tentativa de resumo cronológico, que ao menos nos possibilita vislumbrar algo da espessura e profundidade das *raízes* reivindicadas hoje por muitos mazatecos (CASTAÑEDA, 2001), nem que seja para, em seguida, relativizá-las, apontando para a fluidez dinâmica das identificações e a constante mistura presente nesse processo histórico.

O dado fundamental para um delineamento de uma etno-história dos mazatecos é o seu pertencimento à grande tradição cultural mesoamericana. Como estrangeiro que quase simultaneamente conheceu o México e os mazatecos (cheguei ao país pela primeira vez em

finais de outubro de 1999 e pouco mais de um mês depois estive em Huautla), quanto mais eu ia conhecendo outras regiões do país, ou a Guatemala e Honduras, e quanto mais ia entrando em contato com outros povos indígenas, e quanto mais ia visitando sítios arqueológicos nahuas, maias ou zapotecos e estudando algo acerca desses povos no passado e na atualidade, mais ia ficando claro para mim a presença de uma vasta tradição compartilhada nessa faixa geográfica que se estende do centro do México, abarca toda a Península de Yucatán e chega até a Guatemala, Belize e El Salvador, além de incluir porções do território de Honduras, Nicarágua e Costa Rica. No "complexo mesoamericano"[25] há algumas características básicas: a agricultura centrada no cultivo do milho, o calendário de 18 "meses" de 20 dias aos quais se somam 5 dias adicionais, a concepção dual da realidade, uma visão do espaço divido em quatro esquinas e o centro. Esses elementos estão também presentes entre os mazatecos, e serão discutidos com mais profundidade nos próximos capítulos. Certamente não se pode falar de homogeneidade cultural, mas é possível sim compreender essa macro-região como um espaço no qual distintos grupos étnicos têm tido intenso relacionamento ao longo de séculos, de modo a constituir um amplo conjunto de correntes culturais compartilhadas.

Achados arqueológicos na Mazateca Baixa (PIÑA CHAN *apud* MARTÍNEZ, 1978, p. 9), datados de cerca de 500 a.C., de restos de cerâmica e figurinhas de barro muito semelhantes às da região de Tres Zapotes, Veracruz – um dos principais sítios arqueológicos olmecas – sugerem uma relação entre os povos que habitaram a área mazateca e a tradição cultural olmeca, primeira grande cultura mesoamericana, considerada por muitos como a cultura de fonte que antecedeu tanto os povos do México central quanto os maias[26]. Segundo

[25] O conceito foi proposto por Paul Kirchhoff, antropólogo alemão que se radicou no México e em 1938 foi co-fundador da ENAH, Escuela Nacional de Antropología e Historia e pesquisador da UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México. Posteriormente, essa visão foi criticada, por exemplo, por Michael Coe, que ressalta as diferenças entre mexicas e maias. Gruzinski (*op.cit*. p.56 e nota 54, p. 327) afirma que "os testemunhos indígenas revelam que a idéia de uma cultura nahua, ou de uma cultura mesoamericana, é uma construção do observador ocidental", "elaborada pela etno-história e pela arqueologia". López-Austin, por sua vez, enfatiza o que há de conteúdos culturais comuns na Mesoamérica.

[26] Davies (1997, p.58) afirma que "com frequência eles (os olmecas) foram chamados de civilização mãe do México. Isto pode ser exagero se implica que tudo surgiu do seu gênio. Não obstante, é certo que estabeleceram

Martínez (*op.cit*., p.10), os antigos mazatecos possivelmente seriam provenientes de grupos olmeca-xicalancas que falavam uma língua do tronco otomangue.

Figura 26. Genaro, mazateco catequista da Igreja Católica, em tumba pré-hispânica em San Mateo. Foto do autor.

Na Mazateca Alta, há um sítio arqueológico bem próximo do centro de San Mateo Yoloxochitlán, que cheguei a visitar, quando tirei a foto da página anterior. Martínez (*op. cit.* p. 16) cita uma publicação de 1906, de Nicolás León, *Exploración en las ruinas del cerro de Motecuhzoma y de la gruta de Eloxochitlán* que descreve esse sítio e ressalta a influência mixteca que se percebe por um traço arquitetônico: o formato do teto das criptas. Quando visitei algumas comunidades mais afastadas de Huautla, no alto das serras, moradores

um padrão que haveria de servir às culturas que os sucederam; ainda que não tenham derivado totalmente dos olmecas, sua dívida com eles foi imensa." Segundo Freidel *et allii* (1999, p. 128) os maias "herdaram essas idéias (de centrar seu mundo nos lares e nos campos e de reproduzir a paisagem sagrada da criação em suas cidades) de uma civilização ainda mais antiga, à qual denominamos olmecas".

chegaram a me mostrar sepulturas pré-hispânicas no quintal de suas casas, que até hoje não foram objeto de pesquisa arqueológica, e das quais os mazatecos na maioria das vezes mantêm uma reverente distância, já que, segundo eles, aqueles que penetram nelas acabam por adoecer.

Gamio (*apud* MARTÍNEZ, 1978, p. 9) relata a descoberta de duas tumbas em Loma de Maguey, bairro de Huautla. No palácio municipal de Huautla havia uma vitrine[27] (ver figura 25) na qual estavam expostos alguns objetos arqueológicos encontrados naquele sítio e em outros lugares do município. Gamio descreve os achados, alguns dos quais podem ser vistos na foto que tirei: um incensário em forma de cachorro, um *metate*[28], oferendas de contas de jade, machados cerimoniais de pedra e "uma vasilha que pode corresponder ao horizonte Monte Albán III ou IV, entre 700 a 900 d.C., nos finais do clássico".

Figura 27. Objetos encontrados no sítio arqueólogico de Loma Maguey, Huautla. Foto do autor.

[27] Cheguei a ver essa pequena exposição e fotografá-la, mas, entre um mandato de prefeito e outro, esse material desapareceu.
[28] Instrumento de pedra talhada para a moagem manual de grãos, especialmente para triturar o milho, de modo a fazer a massa com a qual se farão *tortillas*.

Há igualmente vestígios arqueológicos que apontam para a existência de centros urbanos nessa época em Ayautla (WINTER, 1990) e Eloxochitlán (WINTER e URCID, 1990). O termo "clássico", acima referido, é utilizado pelos arqueólogos para se referir ao período no qual as culturas do planalto central mexicano, do centro de Oaxaca (Monte Albán) e da área maia floresceram em sociedades organizadas com grandes centros cerimoniais. Segundo Davies (1997, p.59), foram características dessa etapa, além dos vastos grupos de templos, "outros traços comuns que são parte da herança olmeca: o culto de um panteão similar, mas não idêntico; o *juego de pelota* ritual; o uso de algum sistema de signos e hieróglifos e o desenvolvimento de uma ampla rede de comércio". Pois bem, os dados arqueológicos citados nos indicam um povoamento da região da Sierra na fase de desintegração do chamado "mundo clássico" mesoamericano, quando os guerreiros começaram a ter uma preeminência na organização social. Logo em seguida, o período pós-clássico foi claramente militarista. Na região mazateca, é a fase dos senhorios, que se inicia em torno de 890 d.C. e segue até a Conquista espanhola (1521).

Martínez, seguindo Melgarejo (1975, *apud op. cit.* p.13), divide o tempo dos senhorios em três períodos: uma Primeira Dinastia (800-1.200 d.C.), quando foram governados por uma seqüência de nove senhores de uma mesma família, tendo como capital Mazatlán; um Período Intermediário (1.200-1.300 d.C.), no qual se deu a invasão dos nonualcas; e uma Segunda Dinastia (1.300-1.450 d.C.), quando os mazatecos se dividiram em dois senhorios, o do norte, cuja capital era Huautla e o do sul, com capital em Mazatlán. Já me referi à discussão acerca de saber se esta última cidade era realmente a atual Mazatlán Villa de Flores, que se situa na serra (a 1.300 m do nível do mar, enquanto Huautla está a 1.800) ou na Mazateca Baixa, próximo de Jalapa. Um argumento a favor de ser a capital do senhorio do sul a mesma Mazatlán atual é apresentado por Martínez, citando Mejía, que, em 1897, descreve um sítio arqueológico nessa cidade que teria sido o maior da área mazateca, mencionando "duas

estelas lavradas de 1,5 m de altura cada uma, muros de pedra lavrada em talude, [...], tumbas cruciformes, calçadas de pedra".

Figura 28. Mapa dos principais sítios arqueológicos do México, detalhe.
In: NALDA, 1998, p. 17. Ilustração de Carlos Rabiella/Raíces.

Os nonualcas, que invadiram o território mazateco em 1.200 d.C., eram, segundo Davies (1997, p.121), um povo originário da costa do Golfo do México que, por volta de 800 d.C., se deslocou para o altiplano central. O nome nonualca significa "onde a linguagem modifica", ou seja, gente que falava mal o náhuatl. No altiplano, eles chegam à cidade de Tula (ver mapa, figura 26, p. 49), que havia sido construída por outro povo, proveniente do árido noroeste, os chichimecas. A palavra "chichimeca" quer dizer, literalmente, gente que provém

de Chichimani, o "lugar onde se mama", isto é um povo jovem, já que eram nômades vistos por outros povos como selvagens. No curso de sua migração para Tula, os nonualcas reuniram outros povos que falavam náhuatl, inclusive alguns de Teotihuacán, o grande centro cerimonial do período clássico, que já se encontrava em franca decadência. Dessa amálgama de povos surge Tula, em náhuatl *Tollan*, ou seja "lugar de juncos (*tules*)". De acordo com Davies, "o nome era simbólico e também significava 'metrópole', devido a que os juncos crescem com tal abundância que parecem ser uma multidão". (*op. cit.* p.118).

Tula, em seu período de florescimento (950-1.150 d.C.), é uma grande e sofisticada cidade, de tal forma que os seus habitantes, os toltecas (*toltecatl*, em náhuatl, significa habitante de *Tollan*) foram considerados posteriormente pelos astecas como um povo genial que edificou uma cidade fabulosa com templos e palácios de ouro e turquesa. E a palavra *toltecatl* tornou-se sinônimo de povo civilizado, habilidoso nas artes e ofícios. Com a decadência de Tula, os nonualcas abandonaram a cidade e conquistaram Tehuacán (ver mapa, figura 26, p. 49) e Teotitlán (aproximadamente 60 km a sudeste de Tehuacán), restos do domínio olmeca em desintegração (KIRCHHOFF *et allii*, 1976, p.139). Depois de Teotitlán, que está ao sopé da *Sierra*, eles chegaram a conquistar a Mazateca.

Os nonualcas que chegaram à Mazateca falavam náhuatl, e denominaram os povoados mazatecos com palavras de seu idioma, que são os nomes que até hoje vigoram oficialmente. Tais nomes não são traduções dos nomes originais em mazateco, que continuam a ser usados paralelamente aos nomes nahuas. Assim, Huautla quer dizer em náhuatl "lugar de águias", mas seu nome em mazateco é *Tejáo*, que significa "doze" – segundo alguns em referência a doze governantes mazatecos. Já Chilchotla em náhuatl tem o significado "pimenta (*chile*) picante que faz chorar", enquanto que em mazateco a cidade se chama *Ndaxo*, "água espumosa que brota". Por sua vez, Mazatlán, como vimos, quer dizer "lugar de veados (*mazates*)", mas em mazateco chama-se *Chintae*, que é o nome de uma leguminosa, de nome

botânico *Inga vera,* chamada popularmente no México *guajinicuil*. Essa não correspondência entre os significados dos topônimos em náhuatl e em mazateco parece tornar patente que a presença náhuatl em território mazateco é tardia e se constituiu a partir de uma relação de dominação.

A Segunda Dinastia, iniciada em 1.300 d.C., terminou com a invasão dos astecas, aproximadamente em 1450 d.C., sob Moctezuma I, que também invadiu os domínios mixtecos. Desse modo, toda a Mazateca e também a Mixteca foram submetidos a México-Tenochtitlán (MARTÍNEZ, *op. cit*., p.16). Os mazatecos pagavam seus tributos a Teotitlán del Camino, cidade nahua mais próxima, tal como é dito na *Relación de Teotitlán,* importante documento para a história mazateca, um informe detalhado do corregedor Don Francisco de Castañeda, que por mandato de Felipe II foi a Teotitlán del Camino e enviou em 1581 a Gordian Cassano, contador-geral da Nova Espanha, seu relato sobre toda a região, incluindo os povoados de Mazatlán e Huautla. No início do século XX, Francisco del Paso y Troncoso (*apud* RIVAS e IRIGOYEN, 1992, p.21) publicou a transcrição do manuscrito, que em seu segundo folio, em ortografia castelhana do século XVI, diz:

> *Teutitlan quiere decir (junto a Dios), porque solían tener dos ydolos famosos a quien tenían gran reverencia y acatamiento.*
> *La lengua que hablan es la mejicana y algunos sugetos la* ***mazateca****.*
> *Eran república de por si, aliados con Montezuma; no le tributaban cosa alguma. Tributaban a sus SEÑORES NATURALES cada año muchas mantas grandes, cacao, mantas medianas labradas, gueypiles, y naguas y maxtales y rodelas de pluma y bentalles y zelas y brazaletes de pluma y arcos y flechas y yndios esclavos, cada ochenta días un tributo, y no se acuerdan los naturales la cantidad que era por ser muchos los pueblos que tributaban, que eran:* ***Guauhtla****,* ***Ayauhtla****,* ***Tenango****, Micaoztoc, Yzhuatlan,* ***Matzatlan****, Tecolutla, Nextepec, Nanahuatipac; los quales estan em el día de oy repartidos em encomiendas algunos de ellos, y otros em la Real Corona, que se dividieron quando bino el MARQUES DEL BALLE que repartió la tierra*

> *entre los conquistadores, y después aca an bacado y quedado em la rreal Corona.*
> *Caen la diocesi del Obispado de Antequera, y estan treinta leguas de la ciudad, a la parte norte de la dicha ciudad, (30 leguas de Guaxaca, al norte), por caminos torcidos y tierra doblada; es beneficiado y cabezera de corregimiento y de doctrina.* [maiúsculas no original, negritos meus].

O corregedor informa que em Teotitlán a maioria fala o náhuatl, e alguns o mazateco; e que, sendo aliados dos astecas, os senhores de Teotitlán recebiam tributos de gêneros e artefatos produzidos pelos povoados vizinhos, sendo quatro dos citados mazatecos: Huautla, Ayautla, Tenango e Mazatlán. Afirma também que Hernán Cortez, o Marquês do Vale, repartiu as terras da região entre os conquistadores em *encomiendas*, sendo que algumas áreas continuam com os *encomenderos*, enquanto que outras estão sob a administração da Coroa. Quanto à organização eclesiástica, a região pertence à Diocese sediada na cidade de Antequera (nome da cidade de Oaxaca, capital do estado de mesmo nome, no período colonial), que dista trinta léguas de Teotitlán. O corregedor também explica o nome Teotitlán, *junto a Deus*, "porque costumavam ter dois ídolos famosos a quem tinham grande reverência e acatamento". Seguindo a leitura da relação, quando o autor descreve as festas que os habitantes de Teotitlán realizam ao longo do ano, veremos que esses "dois ídolos famosos" são Teiztapali e Cotl:

> Tenían trecientos sesenta y cinco día en vn año, y cada beynte días celebravan una fiesta, que eran diez y ocho fiestas en un año y sobravan cinco días, y al cabo de quatro años que cumplian el numero de beynte días hacia otra fiesta solene, y en cada una de las fiestas tenian diferentes ceremonias. A la vna llamaban TLACAXIPEHUALISTLI en la qual tomaban todos los yndios que abian cautiado en todo el año, y el día de la fiesta los llevavan con mitote y bayle a dos cues grandes donde tenian sus ydolos, el uno llamado TEIZTAPALI y el otro COTL, y allí les sacrificaban y les abrian por los pechos con vn pedernal, y sacaban sus corazones y los ofrecian a los ydolos, y los cuerpos echavan del cuu abajo, y alli los recojian personas questaban diputados para ello, y con unas barillas les davan por

> todo el cuerpo hasta que se hinchauna y desollaban los cuerpos y lauauan la carne con agua caliente y la comían, y los pellejos llebavan por los pueblos comarcanos pedir limosna, y recojian cantidad de mayz y frisoles y chian y cacao; y a la otra fiesta primera siguiente, a cabo de beynte días, que llamaban TOTZOZOTONTLI, se subian dos yndios en los cues de los ydolos y tocaban vn tambor de guerra, a cuyo sonido todos los yndios que abia en el campo se abian de recoger a sus casas y al pueblo, y salian los yndios que abian traydo los pellejos de los sacrificados atrás y corrian el campo hasta el medio día, y a todos los yndios que hallaban le cortavan los cabellos en la coronilla de la cabeza, quedavan señalados para morir en el siguiente año, sacrificados; y si llegados al medio dia no hallaban a nadie se bolvian a los cues de los ydolos y alli hacian todos los naturales vn mitote muy solene y comian la ofrende que se abia recojido con los pellejos de los sacrificados, con muy gran solenidad. (*op. cit*. p.33-35).

Ao falar das festas, o corregedor na verdade apresenta o calendário asteca, tal como era celebrado em Teotitlán: "tenían trecientos sesenta y cinco días en vn año, y cada beynte días celebravan una fiesta, que eran diez y ocho fiestas en un año y sobravan cinco días". Este é o calendário asteca, o *Xihuitl* – cujo ano, de 365 dias era dividido em 18 "meses" de 20 dias aos quais se somavam os *nemontemi*, os 5 dias sem nome. Fica bem clara a correspondência com o *Chan-Chaon-Yoma*, o calendário mazateco, que tem a mesma divisão do tempo – 18 "meses" designados *Chan* – e ainda é utilizado pelos agricultores da Sierra Mazateca. E têm sido divulgado em publicações recentes, numa busca de "resgate" da cultura: o professor mazateco Florencio Carrera (1996), publicou um opúsculo apresentando-o; também é descrito nos *Elementos rituales mazatecos*, compilados pela *Escuela de Ministerios Indígenas* da Igreja Católica em Huautla, e ultimamente têm sido publicados em Huautla calendários de parede anuais com a correspondência entre os meses do ano civil e os *Chan* mazatecos. Quanto ao calendário oracular, denominado pelos astecas de *Tonalpohualli*, de 13 "meses" de 20 dias, ao menos no presente não se encontra entre os mazatecos referência a ele.

Segundo o corregedor Don Francisco de Castañeda, em Huautla "tenian las fiestas y ritos que estan declaradas em Teutitlan" (*op.cit*. p.33). Assim, afirma-se que entre os mazatecos eram festejados os deuses do dominador, o Império Asteca, o que certamente acontecia, já que na Mesoamérica quase sempre havia divindades análogas em cada grupo étnico. Pode-se ver, por exemplo, indícios de uma analogia entre o *Chikon Tokošo*, o "senhor da montanha" em Huautla, e Quetzalcóatl[29].

Figura 29. *Codex Cospi*. Biblioteca Universitaria, Bolonha.
Quadros com os 20 dias do calendário ritual.
São eles, de cima para baixo e da esquerda para a direita:
cão, macaco, erva, cana, faca de pedernal,
chuva, flor, lagarto, morte, veado, coelho, água,
tigre, águia, abutre, tremor, vento, casa, lagartixa e serpente.
In: GONZÁLEZ LICÓN, 1990, p. 177.

[29] Devo essa observação primeiramente ao P. José Luis Sánchez, comunicação pessoal.

Na edição do *Chan-Chaon-Yoma* elaborada por Florencio Carrera (1996, p.12), lê-se no "mês" Chan-Ntjao: "A esta vintena se denomina do vento por reminiscências de EHECATL, deus do vento, um dos nomes que se dava a Quetzalcóatl e que aqui o conhecemos como CHIKON-TOKOXO, vintena do dia 21 de janeiro ao 9 de fevereiro." Tanto Quetzalcóatl quanto o *Tokosho* são brancos – a palavra *chikon* significa branco, claro, puro – e ambos trazem os benefícios da civilização para seu povo. Don Bruno Herrera, um informante de Boege, afirma que o *Chikon Tokosho* "ensinou os homens a semear e a suas esposas a confeccionar *huipiles* e calças (BOEGE, *op.cit*. p.118). Alfonso Caso apresenta resumidamente os traços de Quetzalcóatl na cosmovisão asteca:

Figura 30. Quetzalcóatl. Códice Rios (Grupo Borgia) 3 (14v).
Disponível em: http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/rios/rios03.jpg

> O mundo e o homem foram criados várias vezes segundo a concepção asteca, porque a uma criação seguiu-se sempre um cataclismo que pôs fim à vida da humanidade.
>
> A última vez que o homem foi criado, segundo um dos mitos, conservado por Mendieta, Quetzalcóatl, o Prometeu mexicano, o deus benéfico para todos, baixou ao mundo dos mortos para recolher os ossos das gerações passadas e, regando-os com o seu próprio sangue, criou a nova humanidade. [...]
>
> Como deus da vida, aparece Quetzalcóatl como o benfeitor constante da humanidade e assim vemos que, depois de haver criado o homem com seu

> próprio sangue, busca a maneira de alimentá-lo, e descobre o milho, que tinham guardado as formigas dentro de uma montanha, fazendo-se ele mesmo formiga e roubando um grão que entrega depois aos homens. Ensina-lhes o modo de polir o jade e as outras pedras preciosas e de encontrar suas jazidas; a tecer os tecidos multicores, com o algodão milagroso que já nasce tingido de diferentes cores, e a fabricar os mosaicos com plumas do quetzal, do pássaro azul, do colibri, da arara e de outras aves de brilhante plumagem. Mas sobretudo ensinou ao homem a ciência, dando-lhe o meio de medir o tempo e estudar as revoluções dos astros; lhe ensinou o calendário e inventou as cerimônias e fixou os dias para as orações e os sacrifícios. (CASO, *op.cit*., p.22.39-40).

Figura 31. O *Nindo Tokošo*, a montanha do *Chikon* de Huautla. Foto do autor.

A *Relación de Teotitlán* narra como primeira festa do ano a *Tlacaxipehualisti*, nome náhuatl que poderia ser traduzido por "despelamento de homens", quando os escravos que seriam sacrificados eram levados com danças aos santuários de Teiztapali, ou seja Xipe, e de Cotl, isto é, Quetzalcóatl. Lá os cativos eram sacrificados, tendo os seus corações arrancados e oferecidos aos deuses, e seus corpos eram lançados do alto dos santuários, para que lá embaixo fossem recolhidos e despelados. Paula L. Oliveira aborda em um artigo a questão da identidade de Xipe Totec, o Teiztapali de Teotitlán:

> "A importância de Xipe em Teotitlan del Camino, conhecido nesta localidade por Teizpalli ou Treiztapalli, foi salientado principalmente por Carrasco (1976, p.14). [...] Carrasco (*ibid,* p.14) em uma conclusão bastante interessante postula que as duas divindades principais de Teotitlan del Camino, Treiztapalli (Xipe) e Coatl (Quetzalcoatl) representavam uma provável continuação da dicotomia existente em Tollan, ou seja, entre os Tolteca-chichimecas adoradores de Quetzalcoatl e os Nonoalcas-tlacochicalca-chalca, adoradores do Tlatlauhque Tezcatlipoca." (PAULA L. OLIVEIRA, p.17).

Figura 32. Jóia mixteca da Tumba 7 de Monte Albán, representando Xipe Totec, Museo Regional de Oaxaca. In: GONZÁLEZ LICÓN, 1990, p. 174.

O ponto que me parece mais relevante nessa interpretação é a ênfase no caráter dual da vida ritual em Teotitlán no período imediatamente anterior à Conquista. Isso evoca a matriz cosmológica dual do pensamento mesoamericano e nos faz pensar também na visão dual dos mazatecos contemporâneos, por exemplo, quando falam de *Dios Padre y Madre*, questão que abordarei com mais profundidade adiante.

No período colonial

Quando chegaram os espanhóis à região de Teotitlán, em 1519, os senhorios mazatecos, chinantecos e de outros povos vizinhos acorreram a eles, solicitando proteção contra os astecas. Segundo Villa Rojas, os mazatecos foram os que "mais facilmente se submeteram ao novo regime de autoridade", já que este lhes pareceu uma oportunidade para se livrarem do jugo asteca. Para situar as relações dos mazatecos com os astecas, e mesmo, posteriormente, com a sociedade nacional mexicana, é evocativa uma narrativa mazateca, citada por Boege (*op.cit*, p. 107), de uma praga de águias que levavam crianças e feriam adultos. Os anciãos se reuniram e decidiram fazer grandes cestos para proteger as cabeças das pessoas. Só que mais tarde surgiu uma águia gigante de sete cabeças. A narrativa parece trazer reminiscências dos antigos guerreiros-águia astecas[30] e das lutas pela sobrevivência dos mazatecos, que tem vivido condições subalternas nas relações de poder tanto no passado quanto contemporaneamente, como afirma o mazateco Florencio Carrera (2000, p.7):

> "En las épocas: prehispánica, colonial y de la independencia, también sufrimos un sin fin de sometimientos, vejaciones y explotaciones que hasta estos momentos las seguimos padeciendo aunque de manera más sutil... nos explotaron los mixtecos, nos explotaron los aztecas y luego los españoles. Cuando el país logró su independencia, siguieron explotándonos las autoridades federales y estatales, y los comerciantes de la cañada".

A conquista espanhola ocasionou um acentuado impacto sobre a organização social mazateca. Como bem aponta Martínez (1978, p.37), "em primeiro lugar temos uma forte mudança demográfica representada por uma diminuição radical no número de habitantes da área". Na *Relación de Teotitlan*, o corregedor , quando fala da população de Mazatlán, afirma que "eram muitos e se vão acabando com enfermidades, porque não há quem os cure. [...] As

[30] Ordem militar que se trajava com os atributos da águia, ao passo que outra utilizava as insígnias do jaguar.

enfermidades que há entre eles são febres e *cocoliztli*[31], que lhes tem dizimado" (DEL PASO Y TRONCOSO, *apud* RIVAS – YRIGOIEN, p. 27).

A violência da Conquista teve sua continuidade nos tributos impostos aos indígenas. Nos primeiros tempos, os encomenderos podiam deles requerer o que quisessem, "sem freio à sua voracidade" (MARTÍNEZ, p.55). Um administrador, cuja função era denominada *calpixque*, recolhia os tributos e os levava à cidade onde vivia o *encomendero*, que no caso da região mazateca, habitava em Puebla. Essa espoliação "selvagem" passa a ser regrada a partir de 1531, com a chegada da primeira *Real Audiencia*. Organizou-se então o território, divido em *corregimientos*, tendo à frente um *corregidor* nomeado pela *Real Audiencia*, com mandato de um ano, prorrogável.

O sistema de tributos indígena foi acomodado à economia colonial, mantendo-se vários de seus traços, como a prestação de serviços pessoais e o pagamento por parte dos povoados às suas *cabeceras*. Desse modo, cada povoado da serra levava seu tributo a Teotitlán e de lá o corregedor os levava à *Tesorería Real* na Cidade do México. No período em que era *encomienda*, Huautla tinha de dar ao seu encomendero a cada 80 dias: "quatro cargas de cacau, três cargas de roupa branca, três *naguas*, três camisas, 50 galinhas, sementeiras de 168 m de comprimento e 67 m de largura e dois índios que o servissem em Puebla, dando-lhes o de comer" (GONZÁLEZ DE COSSÍO, 1952, p.208, *apud* MARTÍNEZ, op.cit. p.55). Já em 1556, extinta a encomienda, Huautla devia dar à Coroa a cada 90 dias 60 pesos de ouro, duas cargas de cacau e uma *pierna* de tecido branco de algodão (*ibid.*). O cacau era obtido através do comércio de *huipiles* – vestidos femininos bordados – com a Guatemala e com Chiapas. O algodão utilizado na fabricação das roupas era proveniente de

[31] Termo náhuatl que pode significar doença e debilidade em geral, ou, mais especificamente, varíola ou outra epidemia. (RIVAS – IRIGOYEN, p. 27).

Soyaltepec e Ixcatlán, na área baixa. Até o presente Huautla produz *huipiles* e outras peças de vestuário, e é o principal pólo comercial de toda a Mazateca.

Teotitlán era sede (*cabecera*) de corregimento. Acima do corregedor, também chamado *alcalde mayor* (a partir de fins do século XVII prevalece este título), estavam os ouvidores, *oidores de la Real Audiencia*, que moravam na Cidade do México. Sobre todos eles, o vice-rei, *virrey*, que era também o *Presidente de la Real Audiencia*. No mesmo ano de 1531, San Miguel Arcangel de Teotitlán del Camino passa a ser corregimento e ficam sujeitos a ele a maioria dos povoados da Sierra Mazateca: Huautla, Chilchotla, Huehuetlán, Teopoxco, Tecoatl, Eloxochitlán, além de outros não-mazatecos (*op.cit.* p.39-40). Alguns povoados da serra ficam jurisdicionados ao corregimento de San Pedro Apóstol Teutila: Tenango, Ayautla e Coatzospan, assim como povoados da Mazateca Baja, como Ixcatlán, Jalapa e Soyaltepec. Todos esses povoados eram *República de Indios*, ou seja, eram exercidas por indígenas as funções internas de governo, administrativas e judiciais.

Nas *Repúblicas de Indios* havia um *governador* indígena, com mandato de um ano, prorrogável, indicado pelo corregedor e confirmado pela *Real Audiencia*. Era normalmente um dos *caciques*, ou seja, membro das antigas linhagens senhoriais que se convertia em intermediário entre a Coroa e a comunidade indígena. Subordinados ao governador, havia várias outras autoridades indígenas. Martínez (*op.cit.* p.43-44) apresenta a seguinte lista de funções em Huehuetlán, em fins do século XVII: dois *alcaldes* (juízes ordinários de pequenos delitos), dois *regidores* (administradores), um *mayordomo* (responsável pelas terras comuns), dois *alguaciles mayores* (chefes da polícia), dois *alguaciles* (policiais), um *escribano*, um *mesonero* (encarregado da estalagem), um *alguacil mayor de la iglesia* (encarregado da igreja, também chamado fiscal da igreja) e um *alguacil mayor de la doctrina* (também encarregado dos assuntos da organização eclesiástica).

Até o presente, entre os povos indígenas do México, existe um conjunto semelhante de autoridades. São funções não remuneradas, que os adultos do sexo masculino são obrigados a exercer, por indicação de uma assembléia da comunidade. Para chegar a ser um líder da comunidade um homem necessita passar pelo exercício de cada uma delas. Aquele que escalou os degraus do sistema de cargos políticos e também religiosos *(mayordomías)* é o que se constitui por seu prestígio como "porta-voz e portador do poder da comunidade" (NEIBURG, 1984, p. 415), o *ancião* – entre os mazatecos, *chjota chjinga*. Até recentemente, os *chjota chjinga* organizavam-se efetivamente como Conselho que administrava o poder econômico, social e religioso em cada município – na década de 1980, Neiburg (1984) chegou a presenciar o funcionamento do Conselho de Anciãos em San José Tenango. Em Huautla, desde o final dos anos 1960, o Conselho começou a se dividir em facções, primeiramente relacionadas somente ao Partido Revolucionário Institucional, PRI, e depois também às oposições (DEMANGET, 2000, p.21). Mesmo sem contar mais com o Conselho dos *chjota chjinga* organizado como no passado, o sistema de cargos tradicionais é ainda vigente em muitas localidades mazatecas, que optaram por continuar com o sistema político segundo *usos y costumbres*, depois da lei de 30 de agosto de 1995, pela qual o Estado de Oaxaca reconheceu os processos tradicionais na escolha de autoridades municipais dos povoados indígenas (DEMANGET, 2000, p.22). Nas eleições municipais de 1995, foram 13 os municípios mazatecos que seguiram o sistema de *usos y costumbres*, enquanto que realizaram o pleito partidário 8 municípios, entre eles Huautla, Tenango e Ayautla.

A Igreja Católica na colônia

Em estreita e íntima relação com a dominação civil colonial, estava a dominação religiosa exercida pela Igreja Católica, primeiramente através das ordens missionárias e posteriormente pelo clero secular. Entre os mazatecos, a obra missionária foi iniciada pelos

franciscanos, que em 1560 construíram um convento e igreja em Teotitlán. Apenas oito anos depois os frades abandonam o convento que é entregue ao clero secular. Como se viu na *Relacion de Teotitlan*, toda aquela região fazia parte da Diocese de Antequera (Oaxaca). Na época, a jurisdição equivalente a paróquia era denominada *doutrina*. No corregimento de Teotitlán havia a *Doctrina de Teotitlan*, a *Doctrina de San Francisco Huehuetlan* e a *Doctrina de San Juan Evangelista Huautla*. Cada doutrina, além de sua sede (*cabecera*), tinha povoados a ela jurisdicionados, chamados de *visitas*. Assim, por exemplo, eram *visitas* de Huautla: San Mateo Tlilhuacan (hoje San Mateo Yoloxochitlán), Santa María Magdalena Chilchotla e San Antonio Nanahuaticpac. As nomeações do clero secular eram feitas pelo bispo de Oaxaca, mas eram submetidas à confirmação da *Real Audiencia*, que pagava o salário dos curas encarregados de cada doutrina.

Figura 33. Retábulo barroco de um dos templos coloniais mais antigos da Sierra Mazateca, a Igreja de San Francisco Huehuetlán. Foto do autor.

Cabia à *Real Audiencia* fiscalizar os abusos por parte do clero, como por exemplo, o que encontra Martínez no Archivo General de la Nación (AGN, Indios, v. 12 (1ª. parte), exp. # 140, f. 92 r., *apud op.cit.* p.50): em 1634, o vigário de Teotitlán cobrava 2 reais a cada índio que assistia a missa e caso ele não lhe desse, mandava açoitá-lo publicamente, além de exigir que os povoados lhe dessem uma dúzia de galinhas, de frangos e de perus. Diante disso, a *Real Audiencia* emitiu um *ruego y encargo* ao clérigo, "rogando-lhe" de não fazer com os índios "nenhuma das coisas de que se queixam". Desse modo, a *Real Audiencia* graduava a intensidade da dominação tanto civil quanto eclesiástica, enquanto que a Igreja, evitando exageros como esse, ia constituindo um saber que Antonio Carlos de Souza Lima designa como "tradição missionária":

> "Era necessário entender os 'usos e costumes dos povos gentios' para explicar e impor os modos de ser e agir europeus, produzindo não apenas aliados e mão de obra, mas transformar pagãos em catecúmenos. Tratava-se, pois de assegurar que porções cada vez mais significativas das realidades construídas pelo colonizador adquirissem o automatismo dos efeitos de verdade, fossem incorporados, e por vezes, a partir de negociações variadas, sincretizados com correntes culturais dos colonizados. A visão de mundo do conquistador, presente em estado incorporado em valores, disposições para a ação, em modos de percepção e interação, disposições corporais, formas de sentir e expressar-se; e objetivadas em crenças disseminadas e submetidas a dispositivos de controle social, instituições, códigos, tecnologias, monumentos e em narrativas que passam a construir e constituir a 'história' dos que nela se reconhecem." (SOUZA LIMA, 2002, p.6).

Quanto à questão fundiária no período colonial, segundo a ideologia que afirmava que a colonização da América era mais uma etapa da *Reconquista*, todos as terras pertenciam juridicamente à Coroa de Espanha. Portanto, toda propriedade privada ou pública somente poderia ser adquirida por concessão real (MARTÍNEZ, *op.cit*. p.62). Assim, a Coroa fazia concessões de *estancias*, terras destinadas à criação de gado maior (área de 17,5 km^2) ou gado menor (área de 8 km^2). A partir de 1616, a Coroa emitiu concessões para 12 estâncias de gado

menor na *Sierra Mazateca*. Foi a origem de uma polêmica, que se estendeu por dois séculos, entre *estancieros* não-indígenas e os agricultores mazatecos da *Sierra*, que se queixavam que cabras e ovelhas invadiam e devastavam as plantações. Segundo a conveniência de ouvidores corruptos, os posicionamentos da *Real Audiencia* eram ora a favor dos *estancieros*, ora em defesa dos agricultores, que por vezes se mobilizaram a impedir a entrada dos rebanhos na *Sierra*. Ainda que existissem provisões reais que ordenavam que não se impedisse a passagem do gado, a resistência dos mazatecos conseguiu barrar o acesso à serra, de modo que a super-população caprina na *Sierra Mazateca*, que chegou a 40 mil cabeças em meados do século XVIII, foi contida nos inícios do século XIX, de modo a não se constituir mais em um problema para os agricultores.

No México independente

Os mazatecos participaram da Guerra de Independência contra o domínio espanhol. Em 1814, chegaram guarnições militares na *Sierra*, que defendiam comboios que a cruzavam. No ano seguinte, Teotitlán é defendido dos realistas pelos insurgentes. Também no período da intervenção francesa (1864-67), mazatecos lutaram contra as tropas européias que apoiavam Maximiliano: em 1866, austríacos e mexicanos sobem a Sierra e chegam a Soyaltepec, na Mazateca Baixa, mas ao passar por um desfiladeiro estreito são atacados por mazatecos, que lhes lançam rochas do alto da montanha, de modo que o caminho da Cañada fica sob o controle dos guerrilheiros que apoiavam Benito Juárez (CERQUEDA GARCÍA, 2003, p.18).

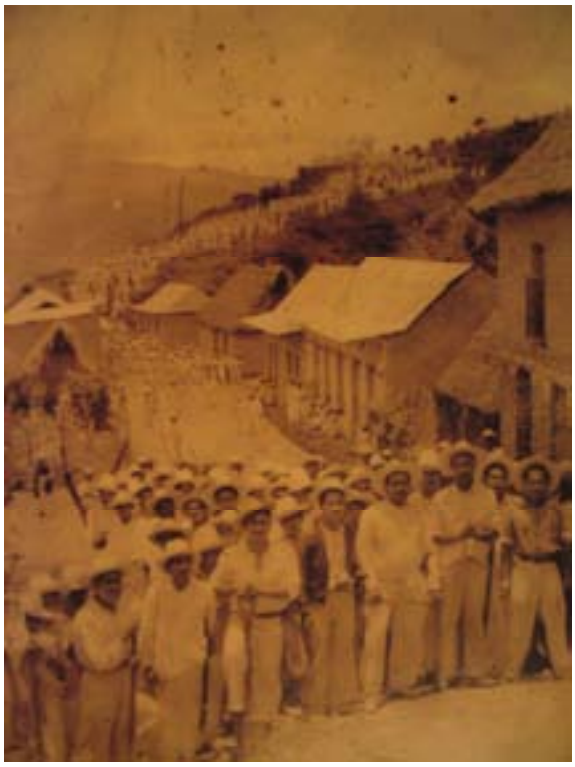

Figura 34. Huautla de Jiménez nos inícios do século XX.
In: CERQUEDA GARCIA, 2003, capa.

Nos tempos de Porfírio Díaz[32], proprietários começaram a acumular grandes extensões de terra e a formar fazendas – *fincas* – na *Sierra*. Eram principalmente estrangeiros, muitos deles alemães. Martínez (*op.cit*. p. 96) relata que somente em Santa María Chilchotla havia 52 *fincas*. Junto com os primeiros finqueros, chegam as primeiras plantações de café. Cerqueda García narra que o cultivo teria sido trazido à *Sierra* por um casal francês de nome Debutrié, motivados por incentivos governamentais diante da decadência da *grana cochinilla*[33] no estado de Oaxaca, causada pelos novos corantes químicos que substituíam a tintura de origem pré-hispânica, que chegou a ser cultivada na *Sierra* (CERQUEDA GARCÍA, *op.cit*., p.19). As

[32] Porfírio Díaz, nascido em Oaxaca em 1830, foi militar e político, tendo governado o México por dois períodos: de 1877 a 1880 e de 1884 a 1911, este último conhecido como Porfiriato, longo período de governo autoritário. Na década de 1900 o ditador começou a tirar a terra dos camponeses, para a implantação de fazendas comerciais, o que gestou o contexto que desembocou na Revolução de 1910.

[33] A *grana cochinilla* é um inseto, *Dactylopius coccus*, que se cria nos talos de uma cactácea, a tuna, *Opuntia spp.* A *grana* é recolhida e dela é feito um corante carmin. Até a atualidade ainda é criada no estado de Oaxaca.

primeiras fazendas de café são formadas nas proximidades de Huautla e em seguida o cultivo se expande para zonas de menor altitude, nos municípios de Chilchotla e Tenango (NEIBURG, 1984, p.53). Eram grandes latifúndios de proprietários não-mazatecos que exploravam a mão-de-obra indígena. Também na Mazateca Baixa foram se formando latifúndios, seja para o plantio de cana-de-açúcar, seja para a pecuária. Da época do porfiriato vem o nome "de Jiménez" aposto a Huautla: trata-se de homenagem ao governador de Oaxaca, general Mariano Jiménez, que em 1884 visitou Huautla e a elevou à categoria de vila (CERQUEDA GARCÍA, *op.cit*., p.163).

Na Revolução de 1910, os mazatecos participaram ativamente do movimento e os municípios da *Sierra* se dividiram: alguns eram pró Emiliano Zapata e outros do partido de Venustiano Carranza. Com o término da Revolução, as fazendas da Sierra foram vendidas a preços acessíveis para cada família de agricultores, que ficou com seu pequeno lote, quase sempre com menos de 5 hectares, tendo em média 1,5 ou 2 hectares. Acabam os latifúndios, mas os antigos fazendeiros continuam a explorar os indígenas, já que se tornam comerciantes de café, intermediários entre os pequenos produtores e as grandes companhias exportadoras, localizadas em Córdoba e Jalapa, Veracruz. Desse modo, os camponeses mazatecos ingressam numa vasta rede de produção capitalista e, como afirma Neiburg (1984, p. 55), "o resultado desta estrutura era o empobrecimento e a descapitalização progressiva do camponês e, como contraparte, o enriquecimento desmedido dos grandes comerciantes, atravessadores e exportadores". Dessa rede fazia parte o arrieiro, que conduzia sua tropa de mulas de Teotitlán a Huautla, subindo pelos acidentados caminhos da *Sierra*, e de lá descia até as localidades da Mazateca Baixa[34]. Durante séculos, a única forma de acesso à *Sierra* era sobre o lombo de animais, quando se gastava em torno de 16 horas para se percorrer os 84 quilômetros entre Teotitlán e Huautla (BOEGE, 1982, p.46) – e isto até 1959, quando foi concluída a estrada

[34] Cf. a interessante introdução da monografia de Neiburg (1984, p.14-20), na qual ele descreve a viagem do arrieiro Don Benjamín, de Teotitlán a Huautla e de lá a San José Independencia, junto à Represa Miguel Alemán.

que liga as duas cidades, que era um *camino de terracería*, que os ônibus gastavam 6 horas para percorrer de um extremo a outro. A rodovia asfaltada Teotitlán-Huautla só foi inaugurada em 1983. A "chegada da estrada" em 1959, a instalação de um sub-centro coordenador do Instituto Nacional Indigenista em 1960 e a implantação de energia elétrica em 1968 foram momentos impactantes de mudança cultural em Huautla.

Em 1947, o governo federal cria a Comissão do Papaloápan, que elabora um "plano de desenvolvimento integral" da bacia do Papaloápan, que determina a construção da Represa Miguel Alemán, que se realizou de 1953 a 1957. O objetivo principal da obra era a geração de energia elétrica para a região metropolitana do Distrito Federal, assim como o término das enchentes periódicas dos afluentes do Papaloápan. No entanto, como afirma Cerqueda García (*op.cit.* p. 29), "esta obra representou um duplo cataclisma para os mazatecos: ambiental e cultural". Foi inundada uma superfície de mais de 47 mil hectares na Mazateca Baixa, afetando-se uma população de 22 mil mazatecos, que foram "reacomodados" em novos povoados em Oaxaca e Veracruz. Camponeses tiveram de começar a tirar seu sustento da pesca, o êxodo rural se acelerou, rompeu-se o vínculo ritual com o santuário de Otatitlán, enfim, houve uma dramática mudança na vida das comunidades atingidas (BARABAS, BARTOLOMÉ, 1973).

Em 1959 é criado o Instituto Mexicano del Café, Inmecafé, que inicia sua atuação na *Sierra* em 1961. Se antes os comerciantes pagavam o que queriam pelo café dos pequenos produtores, com o Instituto houve a garantia de um preço mínimo e o monopólio dos comerciantes foi quebrado. Em Huautla chegou a acontecer o assassinato do presidente municipal Erasto Pineda, em 1962, que apoiava as organizações de pequenos produtores de café. Junto com a atuação do Inmecafé, houve um amplo projeto de planificação econômica e educativa, por parte do INI, visando a "inserção do índio na sociedade mexicana", principalmente através do programa de *castellanización* já citado. Com os lucros gerados pelo

café, a presença do centro do INI e a estrada, o centro comercial de toda a região passou a ser Huautla, o que ocasionou a decadência de Teotitlán. Simultaneamente, os meios de comunicação começam a divulgar o "xamanismo mazateco", a partir do momento em que Gordon Wasson (1974, 1978) descreveu os ritos com cogumelos psicoativos de María Sabina (cf. p.3ss). Iniciou-se um circuito turístico em busca de "viagens extáticas". *Hippies* afluíram a Huautla, até que em 1969 houve uma ação do exército e da polícia federal para expulsá-los (DEMANGET, op.cit. p.20-21).

No final dos anos 80 e início dos anos 90 do século XX houve uma queda acentuada dos preços internacionais do café. Muitos comerciantes faliram e a produção entrou em colapso. Cheguei a ver plantações de café abandonadas, já que às vezes o preço era tão baixo que não compensava o trabalho dos agricultores na cafeicultura. Os anos mais críticos foram de 1989 a 1993, quando aumentou significativamente a migração para a Cidade do México e as cidades de Puebla e Tehuacán, para trabalhar no comércio ambulante, na construção civil ou no serviço doméstico assalariado. Com a crise do café, cresceu a desigualdade econômica, o endividamento com os comerciantes intermediários e o número dos camponeses mazatecos sem terras, os *chjota chu'undá.* Posteriormente, houve alguma recuperação no preço do café, mas pode-se dizer que a economia da *Sierra Mazateca* é fortemente dependente das flutuações dos preços internacionais do café.

Economia de subsistência e áreas sócio-econômicas

Após esse breve percurso cronológico, durante o qual já vimos algo acerca da introdução e expansão da produção capitalista com a agricultura cafeeira, vejamos agora alguns traços da economia de subsistência entre os mazatecos. O eixo fundamental da

agricultura para consumo familiar é o cultivo do milho, realizada na maioria das vezes com o método de queimada[35]. *Je'e*, em mazateco, *maiz*, em espanhol, isto é, o milho, é a base da alimentação das populações mesoamericanas e é também o elemento onipresente na dieta mazateca. Assim, o trabalho na agricultura é, antes de mais nada, o trabalho na *milpa*, o que chamamos no Brasil a *roça* de milho, o milharal. A propósito, descreve Boege (1988, p.31) o que ele chama de *estratégias de produção mesoamericanas*:

> Com 'estratégias de produção mesoamericanas' me refiro ao fato de manejar de um modo determinado a natureza, criando uma unidade de produção e consumo sobre a base do complexo milho, feijão, pimenta e abóbora, incorporando produtos e variedades regionais de coleta.
>
> Cada grupo étnico reelabora a partir de sua experiência, baseada no manejo de seu meio ambiente, suas estratégias. Assim, uma unidade de produção-consumo mazateca utiliza mais de cem plantas úteis. Por detrás de cada estratégia há experiências de seleção-conhecimento milenares, que evidentemente não são reconhecidos pelos técnicos agro-pecuários.
>
> Podemos afirmar que o manejo da milpa, da horta familiar, do terreno de pousio e da montanha organiza todos os âmbitos da vida mazateca e que o cultivo do milho é o eixo central da cultura étnica. Com efeito, todos os aspectos do modo de vida se vinculam com esta planta.

Os quatro componentes do "complexo milho, feijão, pimenta e abóbora" – designados em mazateco, respectivamente *je'e*, *najmá*, *jñá* e *nachô* – estão realmente presentes na vida diária dos mazatecos. Dos quatro, pode-se dizer que se encontrará quase com certeza a cada dia, mesmo nas famílias mais pobres, o milho, na forma de *niñô*, a *tortilla*, e a pimenta, *jñá*, seja no momento mais trivial do quotidiano, seja nas ocasiões mais solenes e festivas.

[35] Denominado em espanhol "*sistema de roza, tumba y quema*", sistema de roçar, derrubar e queimar. Para as sementeiras em terras úmidas, no período de novembro a maio, não se costuma queimar a roça.

Figura 35. *Milpa* em Río Sapo, na *Mazateca Baja*. Foto do autor.

Voltemos agora às áreas nas quais subdividi o território mazateco, para observar em cada uma delas as suas principais atividades produtivas. Encontramos na área muito alta da *Sierra Mazateca*, primeiramente, a agricultura de subsistência com a produção de milho, feijão e pimenta; o cultivo de árvores frutíferas e a extração de madeira para construção e fabricação de móveis e instrumentos musicais. Constata-se um alto índice de erosão e empobrecimento dos solos. Como essa área não é adequada para o cultivo de café, há uma parcela significativa da população que emigra temporariamente para a região de menor altitude, para vender sua mão-de-obra na colheita do café.

Na área alta e média da *Sierra Mazateca*, o clima e a altitude propiciam a agricultura cafeeira. O café é cultivado de modo extensivo e a produtividade é bem inferior à média mexicana (BOEGE, *op.cit*. p.29). Simultaneamente, existe o cultivo de milho, feijão, pimenta e abóbora para subsistência, mas a expansão cafeeira tem pressionado as áreas destinadas ao auto-consumo familiar, de modo que se pode falar de uma contradição entre a economia

cafeeira capitalista e a economia de subsistência. Muitas vezes as famílias ficam endividadas com a compra de insumos para o café (fertilizantes, defensivos agrícolas), e, por outro lado, avançaram com o café sobre parcelas que anteriormente utilizavam para a plantação de milho. Assim, ficam mais vulneráveis às variações do preço do café, já que a sua produção de milho já não lhes garante o necessário para o seu consumo anual. Deste modo, eles têm de gastar recursos comprando milho para o próprio consumo, além de muitas vezes comprarem defensivos, adubos químicos e sementes para a sua própria *milpa*, o que aumenta seu endividamento. Além disso, deve-se assinalar as parcelas significativas da população de alguns municípios da *Sierra* que se dedicam ao comércio – em Huautla, em 1990, 26,9% da população economicamente ativa ocupada trabalhava no setor terciário, de comércio e serviços (INEGI, 1998, p. 70).

Na Mazateca Baixa, encontram-se três diferentes áreas produtivas. Junto às represas Miguel Alemán e Miguel de la Madrid Hurtado, a população se dedica sobretudo à atividade pesqueira. Boege (*id.*) já observava, há quase vinte anos atrás, que havia uma produção de 5 mil toneladas anuais de tilápia. Nas planícies, há uma importante área produtora de cana-de-açúcar, com algumas usinas de grande porte e produção mecanizada. Para implantação desse cultivo foram desmatados milhares de hectares de bosque tropical nativo. Na época de corte da cana, há uma afluência de mazatecos da *Sierra* para a realização desse trabalho temporário. A terceira produção da Mazateca Baixa é a pecuária de grande porte. Amplas áreas situadas entre as planícies e as serranias têm sido ocupadas com a criação de gado bovino, principalmente nos municípios de Jalapa de Díaz, Soyaltepec e Ixcatlán, desmatando-se os bosques e ocupando-se as terras antes ocupadas com o cultivo de subsistência do milho.

Na visão dos órgãos governamentais e agências de fomento, o estado de Oaxaca é, hoje, no México, o que apresenta mais agudos índices de "pobreza e marginalização". E, no estado, a região mazateca é um dos locais onde esses índices se apresentam mais elevados.

Um estudo da Secretaria de Agricultura do México (1996, p.34), no marco de um "programa de desenvolvimento produtivo sustentável em zonas rurais marginalizadas de Oaxaca" faz as seguintes observações acerca dos grupos sociais na Mazateca Alta:

> A partir dos dados coletados no trabalho de campo, a diferenciação social que há nesta zona se baseia na posse de maiores superfícies de terra e, especialmente, no desenvolvimento da atividade comercial atacadista. Segundo a informação de todas as comunidades visitadas nesta zona, aproximadamente 85% das famílias são produtoras de café, com uma média de 1,5 a 2 hectares de terra por família, 5% das unidades familiares são comerciantes atacadistas ou varejistas (geralmente vivem nas sedes municipais ou localidades maiores) e também possuem terrenos dedicados ao cultivo do café (em superfícies de 3 a 4 hectares em média), outro 5% das famílias não têm terra e se dedicam majoritariamente a trabalhar como diaristas na agricultura. O resto da população se ocupa com o comércio ambulante, no magistério ou como funcionário de alguma das dependências estaduais ou federais. As famílias mais pobres são aquelas sem terra ou aquelas com superfícies menores que 1 hectare, geralmente as mais jovens que acederam recentemente à terra mediante herança ou compra.

Alguns dados estatísticos acerca do município de Huautla (INEGI, 1998) permitem visualizar o quadro de "pobreza e marginalização" acima evocado. A taxa de mortalidade infantil em 1996 foi de 16,3 por mil nascimentos registrados. Em 1995, as moradias que dispunham de água encanada correspondiam a 40% do total, enquanto que apenas 22% tinham rede de esgoto. Por sua vez, a energia elétrica chegava a 80% das residências. Quanto à alfabetização, em 1995, era alfabetizada 76,9% da população do estado de Oaxaca, mas em Huautla esse índice chegava somente a 50,8%. Em 1990, enquanto que no estado 53% da população ocupada tinha renda mensal de menos de 1 salário mínimo, em Huautla a porção com esse nível salarial mais inferior atingia 69,4% do total da população.

No país da águia

Tendo elaborado este quadro introdutório acerca do povo mazateco, posso agora propor a reflexão à qual o título deste capítulo alude. "Uma gente humilde no país da águia" quer evocar uma dimensão da identidade étnica que vai bem além da simples tradução do termo *chjota yoma*. Por um lado, a "humildade" dos mazatecos é captada por eles como sinal diacrítico de sua identidade frente aos *mestizos* e ricos, como uma negação[36]. Por outro, a humildade é virtude, é um *plus* que os mazatecos possuem diante dos *de fora*. Mas analisemos primeiramente o aspecto de negação. A partir desse prisma, pela negação surge a definição do que é ser mazateco: são os que *não* são *gente de razón*, os que *não* são letrados, os que *não* possuem..., enfim a gente subalterna. E como vimos, essa condição subalterna não é somente contemporânea, mas esteve também claramente presente na dominação asteca, na exploração colonial espanhola ou na opressão exercida pelos *hacendados* nos tempos do porfiriato.

A análise gramsciana de Eckhart Boege em *Los mazatecos ante la nación* enfatiza, a meu ver, essa negação, ao propor uma aproximação da questão étnica mazateca a partir da categoria de "minoria subordinada" frente aos aparatos de hegemonia do Estado e a um projeto de desenvolvimento orquestrado pelo Banco Mundial e o governo mexicano que promove a exploração da força de trabalho dos mazatecos e o saque "modernizado" dos recursos naturais da região étnica (BOEGE, 1998, p.286-288).

Assim, ao falar de subordinação e subalternidade, é vigorosa a observação de Boege acerca da narrativa, à qual já me referi, das águias que rapinavam as crianças:

[36] Em meu convívio com indígenas de várias etnias no México, percebi que o termo *mestizo* tem para eles uma conotação bem diferente à da palavra *mestiço* no Brasil. Paradoxalmente, ao invés de enfatizar a questão da mistura, o significado de *mestizo* está mais próximo do termo "branco" tal como o utilizamos no Brasil, isto é, o *mestizo* é sobretudo o não-índio, o *criollo*. Este uso é interessante, na medida em que supõe que o branco "mesmo" é o que permaneceu na Espanha, na Europa, ou que veio de lá e não se misturou, em tempos muito recentes. Os membros da sociedade nacional mexicana não-indígenas seriam pois, os *mestizos*.

> "penso que o mito de origem não somente está dando a pauta de como ver a história, a presença dos mexicas na região. Também está assinalando o conflito entre os mazatecos e o poder central. A Cidade do México é o ponto desde o qual se decidem as suas vidas, se confirmam os caciques em seu poder, se repartem as terras, se planeja a construção de represas que lhes tiram o território milenarmente ocupado etc." (BOEGE, 1988, p.122).

Figura 36. Fundação de Tenochtitlán. In: CASO, 2000, p. 119.

É extremamente significativo para o presente mazateco que o mito tenha como símbolo do poder central dominador uma águia. Para que se compreenda melhor o papel desse símbolo na história do México, temos de conhecer suas raízes míticas, relacionados ao relato fundante do povo mexica[37]. A sua narrativa de origem conta que eles saíram de uma gruta mítica, *Chicomoztoc*[38], em algum lugar no oeste, guiados por seu deus Huitzilopochtli, em busca de uma terra, que seria reconhecida quando achassem uma águia sobre um *nopal* (um cacto) devorando uma serpente. Quando chegaram ao vale do México, coberto então por extensos lagos, eles avistaram a águia, na situação anunciada, e após muitas vicissitudes conseguiram impor-se aos povos que já habitavam a região e lá se estabeleceram. A tradição conta que a águia surgiu no local onde hoje é a *Plaza Mayor* da Cidade do México, lugar que

[37] Os mexicas, povo de língua náhuatl, são os mesmos astecas, nome que faz referência à suas origens míticas, a ilha originária de Aztlán.
[38] Segundo Motolinia (1995, p.5), *Chicomoztoc* significaria "sete grutas".

se tornou o grande centro cerimonial daquele povo, que denominou sua capital México-Tenochtitlán. A relação entre a águia e o sol é apontada por Caso (2000, p.118):

> O asteca é o povo do Sol; sua cidade, Tenochtitlán, foi fundada no local em que a águia, representante de Huitzilopochtli, pousou sobre o nopal de pedra, no centro da ilha que estava no lago da Lua, o Meztliapan, como se chamava esotericamente o lago de Texcoco. Ali, onde foi lançado o coração do primeiro sacrificado, ali devia brotar a árvore espinhosa, a árvore do sacrifício, que representa o lugar dos espinhos, Huitztlampa, a terra do Sol, para onde saiu em peregrinação a tribo, partindo da terra branca, Aztlán.
> E seus sacerdotes, os condutores da peregrinação, lhes tinham dito que somente quando o Sol, representado pela águia, pousasse sobre o nopal espinhoso, cujas tunas [o fruto do nopal] vermelhas são como corações humanos, somente nesse lugar haveriam de descansar e de fundar a cidade, porque isso representava que o povo do Sol, o povo eleito por Huitzilopochtli, havia chegado ao local a partir de onde devia engrandecer-se e transformar-se no senhor do mundo e no instrumento com o qual o deus ia realizar grandes proezas.

Mas, a narrativa da "praga das águias" que assolavam os mazatecos é carregada de significado não somente porque no passado a águia era o animal tutelar dos mexicas e imagem do seu deus principal, o guerreiro Huitzilopochtli. Aquele emblema asteca foi sendo assimilado pelos *criollos*, através de um processo – iniciado ainda no século XVI – que Solange Alberro (1999, p. 12) chama de "recuperación selectiva del pasado indígena, reelaborado e incorporado a partir de entonces a un marco occidental", de modo a vir a se tornar o símbolo identitário da nova nação que se formava. Portanto, esta referência à águia é também relevante para os mazatecos porque *atualmente* a águia é o emblema oficial do Estado nacional mexicano, com o qual todo cidadão mazateco se defronta em seu quotidiano, ao ver por exemplo, as onipresentes[39] bandeiras nacionais, o papel timbrado de uma certidão

[39] Além de estarem disseminadas por quase toda parte, as bandeiras nacionais mexicanas costumam ter dimensões que considero "imensas" em comparação com as bandeiras utilizadas no Brasil.

cartorial de nascimento, a fachada de uma repartição pública ou uma página de um livro primário em língua mazateca.

Figura 37. Página do livro *Én yama Naxínní*, SEP, 1998, p. 196.

No entanto, como falei acima, faz-se necessário ver a questão da humildade dos *chjota yoma* não somente enquanto negação, mas também como algo *a mais* em relação aos *de fora*. Eckart Boege (1988, p.150), ao apresentar os ritos que acompanham o início da preparação de um terreno para a semeadura da *milpa*, afirma que:

> "en el ritual se desarolla una estrategia de humildad y de modestia. Se tiene conciencia de que se está en terreno ajeno [já que ele, em verdade, pertence ao *chikon*] y de que toda la transformación para preparar la milpa significa algo así como una 'avería' y destrucción. Para reparar esto se entregan las ofrendas y se bebe en comunión."

Assim, é necessário que o sábio que celebra o rito se dirija com palavras de humildade ao *chikon*, como faz Don Pablo Mariano, homem de conhecimento de Ixcatlán:

> "Ha llegado la hora, la fecha para hacer *este humilde tributo*, para hacer el pago, mi ofrecimiento *con mucho cariño*. Este regalo *con mucho respeto* lo entrego para que se me concedan mis pedimientos" (BOEGE, 1988, p.142, grifos meus).

O tema da humildade surge também em um poema de Juan Gregorio Regino, citado por Carlos Montemayor (1999, p.69-70), o qual afirma que o autor está "imitando o modelo das rezas de cura mazatecas", ao falar do modo de chegar ao *ndabua isien*[40]:

Kjua nima, kjua tjó	Con sacrificios, con humildad,
Ja'a'an ndabua isien.	He llegado al *ndabua isien*
K'uindajíbura'an ngat'e	Voy a poner orden
Nguijín isien nixtjín.	En el interior de tu cuerpo.

É certo que do gênero literário das orações faz parte uma atitude de súplica humilde. Mas, considero que para os *chjota yoma* a humildade é uma virtude especialmente valorizada, que desde cedo é ensinada aos jovens nos ritos com cogumelos psicoativos, os *honguitos*, realizados no contexto familiar. Nesses ritos, o "clima" da cerimônia é perpassado por uma constante atitude de humildade. Lembro-me, por exemplo, que na primeira *velada* com *honguitos* da qual participei tive de permanecer longos períodos de joelhos. Freqüentemente, escutava a sábia que dirigia o rito a me dizer: "*Híncate!*" – ajoelha-te!, e assim, permaneci horas ajoelhado, madrugada adentro, enquanto a sábia, também ajoelhada, apresentava suas súplicas a Deus e aos *chikon*. A mesma sábia me contava de um rito que realizou com seu filho, adolescente de 16 anos, que morava fora da área mazateca, em uma cidade média de Veracruz, onde estudava o *bachillerato* (ensino médio). Nos inícios da *velada*, o jovem havia manifestado uma atitude de auto-suficiência e questionamento do caráter sagrado dos *honguitos*, que a mãe considerou uma atitude de arrogância. E a sua pedagogia foi sobretudo

[40] Segundo Regino (MONTEMAYOR, *op.cit*. p.69), o *ndabua isien* "representa um lugar de perfeição, onde se situam todas as formas possíveis de pensamento e bondade, e que aí as entidades puras, invocadas, escutam o oficiante e por isso permitem curar o enfermo. De acordo com Boege (*op.cit*. p.142), é o lugar de onde sai o sol e a sede do lugar dos deuses.

uma afirmação da necessária humildade. E mais uma vez ela falava: *"Híncate!"*... Ao final, o jovem demonstrou, segundo a mãe, uma mudança de atitude, depois de uma vivência forte com os *honguitos*. Tendo eu estudado o uso ritual da *ayahuasca* em minha dissertação de mestrado (BRISSAC, 1999), isto me faz recordar uma reflexão de Luiz Eduardo Soares (1994, p.228-229), ao narrar a sua própria experiência com esse chá psicoativo:

> Me passava pela cabeça, quando vinha à tona, a incrível impropriedade de dizer 'eu'. [...] Eis o que me pareceu, em resumo, a lição do Daime e do 'vegetal sagrado': a redução ontológica que os neófitos experimentam na etapa liminar dos rituais de passagem – e sobre a qual já escreveram os antropólogos, destacadamente Victor Turner – propicia o acesso a uma sabedoria tão elementar quanto iluminadora a respeito da condição humana. O sofrimento e a angústia de sentir-se jogado, ao invés de jogador (especialmente quando o jogo focalizado é intra-subjetivo), revela a finitude humana, expressão maior e sintética de nossa fragilidade, da debilidade de nosso corpo, da precariedade de nosso poder sobre o destino. O chá sagrado do Daime, o vegetal santo da UDV, assim como outros recursos religiosos, psicológicos, culturais, ritualizados mundo afora, instruem-nos, rápida e eficientemente, que a *hybris* é o pecado original.

Este primeiro capítulo visa apenas proporcionar ao leitor um panorama geral dos mazatecos que o situe ao longo da etnografia que apresentarei na seqüência. Assim, fecho-o com esta reflexão acerca da questão com a qual o iniciei, ou seja, o problema do etnônimo. Constatamos que o termo *chjota yoma*, gente humilde, traz em seu bojo toda uma gama de evocações. Se, de um lado, se afirma a carência e a subalternidade desse povo que se representa como *presa nas garras de uma águia*, de outro se afirma a humildade e a sabedoria de uma gente que é educada, através de uma forte vivência ritual, a se reconhecer pequena diante de algo-alguém maior. É o que veremos no capítulo seguinte, no qual apresentarei alguns relatos da iniciação de algumas pessoas como *chjota chjine*.

* * *

CAPÍTULO 2

TORNANDO-SE *CHJOTA CHJINE*

TRÊS NARRATIVAS DE INÍCIO DE UM OFÍCIO

Figura 38. Don Tibúrcio junto ao altar de sua casa. Foto do autor.

Fixa o olhar no deserto de espinhos.
– Já é agora um jardim florido!

Jalal ud-Din Rumi, *O mundo além das palavras*, trad. José Jorge de Carvalho

Em meu trabalho de campo, tive contato com vários *chjota chjine*. Participei de aproximadamente uma dúzia de *veladas* e quase uma dezena de outros ritos, tais como *prendida de ceras*, oferendas aos *chikon*, leitura de grãos de milho e outras orações diversas, que me ofereceram ocasião para um contato estreito com eles. Como vimos, expressão *chjota chjine* pode ser traduzida por sábio/sábia ou homem de conhecimento/mulher de conhecimento, sendo utilizada para designar os especialistas de rituais e de cura. Alguns autores descreveram as práticas dos *chjota chjine* chamando-os de "xamãs mazatecos" (JOHNSON BASSET, 1939; WASSON *et al*., 1974 e WASSON, 1998). No entanto, dado o caráter problemático[41] da utilização dos conceitos de "xamã" e "xamanismo" em contextos extremamente diversos, bem distantes do siberiano, ao qual estão etimologicamente enraizados, opto por evitar o seu uso. No contexto mazateco, "xamã" e "xamanismo" evocam, na verdade, o olhar exotizante de fora, que constituiu María Sabina como "a xamã mais célebre do mundo" e apresenta o assim chamado "xamanismo mazateco" como algo "reduzido à simples expressão do consumo de cogumelos alucinógenos" (DEMANGET, 2000, p.7). Eckart Boege, por sua vez, ao falar dos *chjota chjine*, utilizou a expressão "homens e mulheres de conhecimento" (BOEGE, 1988, p. 158-227), tradução para o espanhol do termo mazateco. Neste ponto, aproximo-me dele, e opto por utilizar, preferencialmente, a própria expressão mazateca.

Don Tibúrcio

Don Tibúrcio, de 47 anos de idade, vive no povoado de Água de Niño, município de San Lucas Zoquiapan. Vive na "roça", em uma pequena casa com sua mulher, seus dois filhos e sua filha. A casa é pequena, sem água encanada, sem energia elétrica, um único cômodo pra

[41]Michael Taussig, por exemplo, que, como se sabe, é o autor de *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*, chegou a escrever que "o xamanismo [...] é uma invenção moderna, uma categoria ocidental, uma reificação astuta de práticas disparatadas, de sobras de folklore [...] com políticas institucionais acadêmicas, carreiras, conferências, comitês editoriais, artigos e organismos de financiamento". In: ATKINSON, 1992, p. 307.

todos, onde também são guardadas provisões de milho. A cozinha fica num outro cômodo pequeno, separado do principal. A família trabalha no cultivo de subsistência, plantando milho e feijão. Mas Tibúrcio não costuma trabalhar frequentemente na roça, já que tem um outro trabalho: é um *chjota chjine.* Atende várias pessoas da redondeza que o procuram para rezas, *limpias con ramas*, *prendidas de cera*, *veladas*. Também acompanha Doña Julieta (cf. p.3), de Huautla, em veladas para turistas mexicanos e estrangeiros.

Fui apresentado a Tibúrcio por um morador de Huautla não-mazateco, mexicano proveniente do Estado de Veracruz, técnico agrícola, que trabalhava há quatro anos em Huautla quando o conheci, e havia participado de algumas *veladas* com o *chjota chjine* que o impressionaram muito. Visitei Don Tibúrcio em sua casa, conversamos por um largo tempo, marcamos uma *velada*, ele me fez uma oração acendendo velas e depois entregou-as a mim, para que as acendesse em minha casa. Em uma entrevista, narrou-me o momento de sua iniciação como *chjota chjine*. Disse que seu pai morreu jovem e nem chegou a tomar *honguitos*. Assim, não aprendeu com um *chjota chjine*, mas sim diretamente com "Nuestro Señor". Tibúrcio falava comigo em espanhol, mas percebia-se que manejava com certa dificuldade a língua – em sua casa, com sua família, ele fala *"puro mazateco"* (somente mazateco).

E assim ,ele conta:

> Faz uns dez anos, quando já tinha meus três filhos... eu não tinha trabalho e Nosso Senhor me deu uma mão, porque não tinha trabalho... Nosso Senhor vai te ensinando tudo.

É interessante que Tibúrcio se expresse com essa sinceridade: ao falar de seu início como *chjota chjine*, ele enfatiza que não tinha trabalho. Ser *chjota chjine* é assim desempenhar um ofício, um ofício que ele recebeu de *Nosso Senhor*, que em boa hora lhe deu uma mãozinha... E ele continua descrevendo o que via em sua experiência com os *honguitos*:

> Nosso Senhor te leva ao mais limpo, te leva onde está sua casa, onde está sua mesa, onde ele põe seu chapéu, onde põe seu livro. Aí vem apontando quem está enfermo. Sinto que tenho uma luz grande aqui [mostra sua cabeça]. Ele me leva à montanha, senti que ia cair lá embaixo.

A experiência que Tibúrcio narra é a de chegar a um *lugar* – lugar que é junto à *mesa* de Nosso Senhor. A mesa é uma imagem extremamente significativa para os mazatecos, já que eles compartilham de uma cosmologia na qual há treze mesas que são como que plataformas celestes[42]. O interessante na vivência de Tibúrcio é que a mesa, que para os mazatecos é prenhe dessa ressonância cosmológica, é também apontada como esse lugar da da cotidianidade, da familiaridade com o divino: "te leva onde está sua casa, onde está sua mesa, onde ele põe seu chapéu, onde põe seu livro". E dizer "Nosso Senhor" além de ser comum para o catolicismo, de modo geral, também o é para os mazatecos, já que a divindade é frequentemente chamada por eles de *Nai Na*, *Nosso Dono* ou *Nosso Senhor*.

> Quando me sinto mal, ele me levanta. E me indaga: "Por que perguntas muito?" Respondo: "Pergunto porque quero saber de tudo." E ele me pergunta: "Mas, tu vás aguentar?" "Sim". "Ah, bom." Isto é o que se chama anjo. Ele pergunta: "Que queres, filho?" Vejo uns olhinhos grandes. Anjo, o que troveja, *Nai Chaon*.

Nai Chaon é o Senhor-Raio ou Senhor-Trovão. Assim, o anjo a que Tibúrcio se refere, parece relacionar-se com *Chumaje*, Mãe-Pai Raio, entidade mazateca à qual está dedicado o oitavo mês do calendário – *Chumaje*, tempo do grande trovão – que compreende o período de 21 de maio a 9 de junho, quando iniciam as tempestades com fortes trovoadas. Don Pablo Mariano, um *chjota chjine* de Ixcatlán, na Mazateca Baixa, entrevistado por Boege, narra assim a chegada dos temporais:

> Las plantas se mueven, como que tiembla la tierra. La señora *Chumaje* [Madre-Padre Rayo] le está dando chiche [pecho] a cada planta. Por eso se dice que cuando se oye el rezumbido, es que está mamando. Así la milpa ya

[42] Cf. Capítulo 3, A missa de flores de Epifánio.

> crece. La mujer tiene chiches [senos] grandes y ocurre un ruido cuando está dando la leche, que es su alimento. Las hojas del maizal están susurrando. Primero se oye un retumbo en la lejanía, por el oriente, es un ruido como el de los terremotos. Cuando se oye ese ruido por otro lado, es que la anciana no va a llegar por aquí a ocupar su lugar. Ya cuando llega, se anuncia con el trueno y antes, justito antes, viene una brisa que arrulla a las plantas. Luego ya llegó y le está dando chiche. Se dice que cuando viene el retumbo en las mañanas es Padre y cuando le da la chiche es la Madre. Es Madre y Padre a la vez. El rayo es su luz, nacen juntos y nunca se dejan. Desde el origen, vienen juntos. Se llama *Chuma Je*; aqui en Ixcatlán también le decimos *Chukun Je*. La viejita nace todos los días. En la mañana es una niña, crece durante el día y se muere en la noche. También llega el rayo que pastorea varios animales, él es el dueño de la luciérnaga, de la chicharra [nastra], del *Tu Ru Chu Chaon* [Lagartija del Trueno]. (BOEGE, p. 151).

Entretanto, ao ouvir em um rito a invocação "*ndi chjon cho ma je*", foi-me afirmado que sua tradução é "mulher que multiplica os animais" (cf. cap. 3). Esta pode ser a etimologia da palavra "*cho ma je*", já que, como havia falado o sábio de Ixcatlán, ela é simultaneamente Mãe e Pai, e o leite que sai de seus seios é a água da chuva que fecunda e multiplica a plantação e a criação. Assim, penso que provavelmente *Chumaje* seja outra designação de *Chjon nda ve*, a mulher do *Chikon Tokošo*.

Tibúrcio chama de "anjo" um ser sobrenatural mazateco e logo em seguida fala de seu encontro com São Pedro, que é relacionado com *Nai Chaon*, já que ele também "troveja". O *piciete* (cf. nota 6, p.8), que também está ligado a *Nai Chaon,* é chamado de *San Pedro*. Assim, continua Tibúrcio:

> São Pedro está lá em cima, ele tem espada e o anjo tem espada. Sentes que te está cortando com o machado, mas a sua palavra é o machado, a espada é sua palavra e nada mais, é o cortante. Por isso alguém se cura.

Ele mostra esse caráter similar entre o "anjo-*Nai Chaon*" e "São Pedro". Ambos têm espada, o instrumento de fio cortante. E logo ele esclarece que essa afirmação é metafórica: "a espada é sua palavra e nada mais, é o cortante" – *"lo filoso"*. Esse corte é sentido pelo próprio

Tibúrcio. É o impacto da palavra de *Nai Chaon* que é sentido por ele como um instrumento cortante incidindo em seu interior. Interessante considerar que, segundo alguns autores, a experiência dos povos indígenas da Mesoamérica com cogumelos e plantas psicoativas é, bem mais do que uma vivência visual, sobretudo uma experiência que tem por eixo a *audição*. Aqui nesta narrativa de Tibúrcio, ainda que sejam descritas cenas – o que a princípio nos levaria a considerá-la uma experiência visionária – , constatamos que o determinante é a *palavra* ouvida: "Por isso alguém se cura". A cura, que pode ser considerada o objetivo do rito, é obtida pela ação *cortante* da *palavra* da divindade.

Além de possibilitar o encontro com seres divinos, a viagem (este termo é muitas vezes utilizado pelos próprios mazatecos) com os *honguitos* propicia a Tibúrcio um diálogo com os ancestrais. Ele fala com uma *abuelita* e pergunta a ela por que até o momento ele tem dificuldades ao ingerir os cogumelos, sentindo-se mal:

> Perguntei a uma avozinha de lá... sobre quando tomava *niño santo*. "E por que não posso trabalhar, e me sinto mal?" "Por que vieste, filho?" "Venho conhecer este trabalho. Agora, leva-me aonde está Nosso Senhor Jesus Cristo."

A *abuelita* é a quem Tibúrcio recorre para que seja levado aonde está Jesus Cristo. A intensa presença dos antepassados mortos na vivência religiosa mazateca é um tema ao qual depois voltarei mais detidamente (cf. cap. 4). De qualquer modo, cumpre assinalar que a avozinha é a mediadora que o leva à temerosa presença de *Nosso Senhor*:

> E me dava medo quando Nosso Senhor falava. Entrei e caí, prostrado. Quando entrei e fiquei caído, vi que se aproximou Nosso Senhor. "Que passa? Levanta-te! Aproxima-te. Olha, vou te ajudar."

A narrativa de Tibúrcio fala de um prostrar-se que não é gesto de humildade diante de "Nosso Senhor", mas sim uma queda causada pela força desse encontro. Tibúrcio é jogado ao chão. Isso lembra algumas passagens do Evangelho, como o relato da transfiguração, no qual

discípulos de Jesus são também jogados ao chão. Assim como no relato evangélico, o Senhor levanta Tibúrcio:

> Se me sinto mal, ele [Jesus Cristo] me levanta. E fala: "Por que perguntas muito?" Eu respondo: "Pergunto porque quero saber de tudo". Mas, primeiro, me mandou outra vez para aqui embaixo. "Fala-me daí de baixo. Não te espantes. Sem medo fala daí de abaixo. Estou em contato contigo". E perguntei a São Pedro: "Como vou fazer?" "Fale e já tens telefone. E olhe bem onde estou eu." Ele te dá um telefone[43] de cima e de baixo.

Tibúrcio recebe o telefone – expressão, por um lado, do que é um "objeto de desejo" para ele, que mora em uma casa sem energia elétrica e quando quer se comunicar com Huautla tem de percorrer um longo caminho a pé, e por outro, expressão da saciedade que busca encontrar na experiência com os *honguitos*, que lhe parece proporcionar uma comunicação direta com a divindade. Considero que essa presença de mercadorias exóticas nas representações indígenas, que Pitarch Ramón reconhece como, "a princípio, desconcertante" é, na verdade, reveladora de um mundo contínuo: por mais que se faça distinções, por exemplo, entre a sociedade envolvente e a dos mazatecos, ou entre práticas rituais do catolicismo e práticas rituais mazatecas, tais distinções são meramente metodológicas, são como que estratégias heurísticas que num primeiro momento podem auxiliar nossa reflexão, mas que, no momento seguinte têm de ser negadas, em favor da percepção desse mundo contínuo. A narrativa de Tibúrcio nos leva a reconhecer que os aparelhos telefônicos fazem parte do universo mazateco assim como o *Chikon Tokošo*, Jesus Cristo ou *Nai Chaon.*

---

[43] Essa oferta do telefone, feita por São Pedro a Tibúrcio, parece-me semelhante às mercadorias "castelhanas" presentes na montanha *ch´iibal*, na "etnografia das almas tzeltales" de Pedro Pitarch Ramón: "La montaña *ch´iibal* es una comunidad moral de almas en el exilio, a condición de que por 'moral' no se entienda 'benevolencia'[...] y de que por comunidad no se lea igualdad, *communitas*, sino, por el contrario, estratificación y clasificación, jerarquía y separación. Posiblemente por ello, porque su arquitectura lógica es esencialmente indígena, su interior presenta numerosas características 'castellanas'. Entre éstos figura la existencia, en principio desconcertante, de toda clase de mercancías exóticas. Entre los objetos, las almas disponen allí de relojes, radios, cámaras fotográficas, máquinas de escribir, grabadoras, armas de fuego de gran potencia, aparatos para encontrar tesoros, televisores, telégrafos, teléfonos, refrigeradores y, más recientemente, automóviles y helicópteros. Cualquier producto nuevo del que se tenga noticia en Cancúc se aparece en el *ch´iibal*. Por los sueños se sabe". (PITARCH RAMÓN, p. 110).

Na medida em que Tibúrcio tem esse acesso a uma comunicação direta com Nosso Senhor, este passa até mesmo a intermediar a relação do *chjota chjine* com os *chikon*:

> E o *Dono da montanha*, o *Chikon Nindo* não te deixa entrar. Disse: "que vieste fazer em minha casa?" Um domingo pela tarde e às doze da noite tem o *Chikon Nindo* uma reunião com Nosso Senhor Jesus Cristo lá em cima, está todo mundo... E lhe disse: "Não me dás licença, me sinto mal quando como *niño santo*." E Nosso Senhor diz: "Que fazes com meu filho? Por que não lhe dás licença para que ele trabalhe?" E *Chikon Nindo* disse: "Sim, Diga-lhe que faça um trabalho, um *pago*." E sim, eu fiz. "Que queres fazer, meu filho?" "Quero comer *niño santo*." "Deveras, vás comer?" "Sim". "Paga-me, porque já me falou Nosso Senhor." E ele me disse: "Paga aqui na mesa, paga porque se tu deves, aí não há quem te ajude. Mas se já pagaste, já tens força por onde queiras. Acende treze velas. Não te deixam entrar os mortos quando não tens licença." Porque Nosso Senhor te diz: "Espera aí. Porque se não pagas tu adoeces. Quando fazes o *pago* então podes entrar."

Convém observar, que, na maioria das vezes, Tibúrcio refere-se aos cogumelos usando a expressão *niño santo*[44]. É uma das várias designações dos cogumelos entre os mazatecos. Mas, ressalto que ele mora justamente na comunidade de Agua de Niño, onde, o patrono da capela é o *Santo Niño Jesús* (ver figura 37, p.94). María Sabina, em certo momento da velada documentada por Wasson (1974, p. 134), invoca o Santo Niño de Atocha, devoção ao Menino Jesus muito difundida no México. Posteriormente, ao estudar a exuberante igreja barroca de Santa María Tonantzintla, no estado de Puebla, abarrotada de centenas de imagens de anjos ou meninos, Wasson pretende identificar o *niño* tantas vezes retratado: "nos hallamos ante el *Príncipe niño* del mundo nahua, el Dios Niño de Mesoamérica, la divinidad conocida por los nahuas bajo varios nombres: *Pilzintecuhtli*, o *Topiltzintli*, o *Piltzinteotl*, o *Piltzintli*, cada uno de los cuales representa un aspecto diferente de Xochipilli" (WASSON, 1998, p.176). Mais adiante, neste mesmo capítulo, voltarei a Xochipilli, mas desde já estejamos atentos a essa presença dos *niños santos* em *Agua de Niño*.

[44] Cf. nota 49, p. 112.

Figura 39. A imagem do *Santo Niño* da capela de Agua de Niño, localidade onde mora Don Tibúrcio. Foto do autor.

É interessante essa intermediação de Nosso Senhor: ele se coloca no lugar de mediar a relação de Tibúrcio com aquele que, aparentemente, seria o ser intermediário, o *Chikon Nindo*. É como se Nosso Senhor expressasse compreensão com seu "filho" e lhe instruísse acerca do melhor modo de agir na relação com o *Chikon*: efetuar o "pagamento" necessário, já que as relações com ele são de estrita reciprocidade.

Em seguida, Tibúrcio visualiza alguns dos seus antepassados. O "lugar" do encontro com Nosso Senhor é também o "lugar" dos anciãos, dos *abuelitos*, que irão presenciar a entrega do *livro* a Tibúrcio:

> Com meu *papá*, nada de *niño santo*. Ele morreu jovem, morreu por doença. Morreu porque não se cuidou. E Nosso Senhor me diz: "Aqui está teu irmão,

tua irmã, teu avozinho (*abuelito*).” E ele diz: “Vou te dar o meu livro”. “É necessário que tu aprendas: acender vela, fazer *limpia* nas pessoas que se encontram enfermas. Primeiro com a gente mais velha, os velhinhos, velhinhas. Agora vá fazer *limpia* em uma criança. Mas, muito cuidado! Vêm muitos doentes. Vai te tocar um cargo. Diretamente com Nosso Senhor. Contei rapidamente: morreram cinco, seis pessoas. E o anjo as recolheu.

A entrega do livro e a visão das origens

A entrega de um livro é um tema recorrente em narrativas de iniciação de *chjota chjine* mazatecos. Gordon Wasson refere-se ao livro que María Sabina mencionava em seus cantos:

María Sabina repeatedly invokes the ‘Book” of her visions, using the Spanish word libro. (See pp. 84.21; 86.6; 108.17,18,20; 134.20; 136.18; 156.14) This concept looms large in her mind and deserves careful study on our part. To a Protestant it might seem that she thinks of the Bible or the Gospels but this is a notion foreign to her. Anthropologists might suppose she is speaking of the ms. Books in native languages written in the Roman alphabet that curanderos cherish: they give the detailed instructions for the various rites that they perform. But no such book has ever come out of the Mazatec hills; and the Mazatec language, being tonal, does not lend itself (except by sophisticated linguists) to transliteration. (WASSON, XXVII).

Eis a tradução para o espanhol de algumas das falas de María Sabina na *velada* transcrita por Wasson:

“Allí está mi papel, pues, allí mi libro,
Mi libro limpio, mi libro bueno,
Voy, pues me está limpio, sí, Jesucristo dice,
Allí está el papel, pues, allí mi libro”. (*Id.*, p. 109, em mazateco p. 108).
“Mi corazón está muy satisfecho,
Es tu libro limpio,
Es tu pluma limpia,
Que yo tengo, Padre, que yo tengo Padre,

> Delante de tu vista, delante de tu boca,
> Hasta tu gloria
> Mira, siento que subo al cielo [...]
> Voy al cielo yo, delante de tu vista, de tu gloria,
> All[i queda [está] mi papel, mi libro.
> Mujer que detiene al mundo soy, mujer legendaria que sabe curar soy,
> Mis pensamientos están muy satisfechos,
> Mi corazón está muy satisfecho,
> Porque llevo tu corazón, yo,
> Porque llevo tu corazón, Cristo,
> Porque llevo tu corazón, Padre." (*Id*., p. 135,137, em mazateco p. 134, 136).

Wasson cita uma entrevista de Sabina, a um repórter italiano em 1971, na qual ela narra a *velada* na qual "recebeu" o seu livro:

> The secrets that the mushrooms revealed to me are enclosed in a big Book that they [the mushrooms] showed to me... My sister Ana María [years before] fell ill... I loved my sister and I took many, many more [mushrooms] than I had ever taken before. My soul was entering the world of the mushrooms and I was seeing landscapes in the deepest of the depths of their world... At one point a duende [elf] came toward me. He asked a strange question, 'But what do you wish to become, you, María Sabina?' I answered him, without thinking, that I wished to become a Saint. Then the spirit smiled and immediately he had in his hands something that was not there before, a big Book with many written pages. 'Here', he said, 'I am giving you this Book so that you can work better and help the people who need help and know the secrets of the world where everything is known.' I thumbed through the leaves of the Book, many and many written pages, and alas I thought I did not know how to read... And suddenly I realized I was reading, and understanding all that was written on [sic] the Book, and it was as though I had become richer, wiser, and in a moment I learned millions of things, I learned and learned and learned. I learned also that for curing Ana María I had to anoint her belly and undo all that the curanderos had done for her... I did precisely what I had learned from the Book. And Ana María got well. (WASSON, XXVIII).

Uma narrativa bem similar de María Sabina encontra-se no livro de Álvaro Estrada (1998, p. 41-44), mazateco que recolhe de Sabina o relato de sua vida. Essa obra é bem popular no México e em Huautla. Ainda que Tibúrcio não seja alfabetizado – assim como não o era María Sabina – é possível cogitar que tenha tomado conhecimento desse relato através de alguém que tivesse lido o livro. Mas essas narrativas de iniciação xamânica a partir de um recebimento de um livro são mais recorrentes entre os mazatecos, fazendo pensar que é provável que tenham sido originados independentemente, a partir de um tema "tradicional" dos relatos dos *chjota chjine*. Neste sentido, exponho a seguir a interpretação de Wasson acerca da recepção do livro por María Sabina:

> 'The Book' is, I am sure, a permanent feature throughout much of Mesoamerican religious practice, and it goes back far into the past. [...] Ruiz de Alarcón[45] quotes his Nahua informants as speaking of a Book, using the Nahuatl word *amoxtli*. This word meant in pre-Conquest times the pictographic writings of the Nahua and Mixtecs, of which a few, a precious few, have survived down to our own days, but which were once more numerous. [...]. When Ruiz de Alarcón´s informants spoke about the *amoxtli*, what did they mean? They would not have had access to the codices, which were closely held by the powerful. Alfredo López Austin thinks this word was used by them metaphorically, by which I take it he means precisely what María Sabina means: the 'Book' in the Mesoamerican Indian mentality is a fount of mystical lore. As there is in the Mazatec Language no native word for 'book', María Sabina uses the Spanish word.

[45] Hernando Ruiz de Alarcón foi um sacerdote católico do século XVII, que, em 1629, registrou em náhuatl as palavras utilizadas por curadores indígenas, que Alarcón chama de *brujos*. *Términos del Nahualatolli*, *in* LÓPEZ AUSTIN, 1967.

Figura 40. *Codex Vindobonensis*, página 24. Disponível na internet no site da Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI), em: http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img_page24.html

Em outro texto, Wasson continua sua reflexão sobre as fontes pré-hispânicas do tema da "recepção do livro", analisando um dos códices dos mixtecos, o *Codex Vindobonensis*, ou seja o Códice de Viena. Wasson baseou-se na leitura de um estudo de Alfonso Caso (1963) sobre representações de cogumelos nos códices. No documento mixteco, em sua página 24, que reproduzi acima, encontram-se várias imagens de cogumelos, que são descritas e analisadas por Wasson:

> Para leer la página 24 del Códice hay que comenzar en la esquina inferior derecha y avanzar hacia arriba por la columna derecha hasta llegar al extremo superior donde el celestial banquete de hongos ocupa ambas columnas. Para decirlo en pocas palabras, cerca del pie de la página

> encontramos al dios Quetzalcóatl con todos sus atavíos, y portando una máscara con pico de ave. El dios escucha respetuosamente a otro dios, de mayor edad, que al parecer le está dando instrucciones. En el siguiente nivel hacia arriba, a la derecha, hay una mujer enmascarada sentada junto a dos bolas de copal encendidas. Ella es la encarnación del espíritu de los hongos y lleva cuatro setas en el cabello. A su izquierda, Quetzalcóatl aparece llevando a esta mujer en las espaldas, a la manera en que un recién casado llevaria a su desposada. La mujer aún lleva hongos en el cabello. En el nivel siguiente aparece de nuevo Quetzalcóatl, que ahora está vuelto hacia la derecha y está cantando mientras toca un siniestro intrumento musical, un cráneo que descansa en un anillo de cuerda. Frente a él está Piltzintecuhtli, 'el más noble señor', que se identifica con certeza por su signo calendárico, Siete Flor, y que sostiene en lo alto un par de hongos. De su ojo cae una lágrima, en respuesta al ensalmo de Quetzalcóatl. [...] Arriba y hacia la izquierda de la escena vemos a siete dioses y diosas; cada uno sostiene en la mano izquierda un par de hongos que (suponemos) está a punto de tomar. (WASSON, 1998, p. 144-146).

Wasson conclui que neste códice "encontramos el reconocimiento absoluto del lugar privilegiado que los hongos ocupan en la cultura de los mixtecas respecto a lo que nosotros, ajenos como somos a ellos, llamaríamos su mitología, pero que los mixtecas seguramente veían como un episodio en la historia de sus orígenes" (*Id*., p. 146). A despeito das críticas a que é passível a leitura de Wasson, parece-me inegável que a prática ritual de ingestão de cogumelos psicoativos tem raízes multisseculares nos tempos pré-hispânicos, como atestam várias evidências arqueológicas, não somente códices, mas também, por exemplo, os cogumelos de pedra que foram encontrados em sítios maias. Vale lembrar que os mixtecos são vizinhos dos mazatecos, localizando-se atualmente no mesmo Estado de Oaxaca. Outra observação a ser feita é que, assim como nas representações do *amoxtli* mixteco, também entre os mazatecos contemporâneos os cogumelos são tomados aos pares. A apostila *Elementos Rituales Mazatecos* (ESCUELA DE MINISTERIOS INDÍGENAS, 1998, p. 39) afirma:

> Los hongos sagrados, que representan
> la expresión más fuerte del espíritu mazateco,
> son concebidos como parejas
> y así deben ser usados en los ritos,
> siempre por parejas, que manifiestan lo masculino y femenino,
> la búsqueda del encuentro con el Padre y con la Madre.

Figura 41. Cogumelos de pedra maias.
Coleção do Museu Nacional de Arqueologia da Guatemala. Foto do autor.

A partir desse "encuentro con el Padre y con la Madre", são algumas vezes relatadas experiências de visão do que teria acontecido no princípio do mundo – algo semelhante ao que Wasson (1998, p. 146) denomina "un episodio en la historia de sus orígenes" a propósito das imagens do *Codex Vindobonensis.* Um mazateco da comunidade de Aguacatitla, no município de San José Tenango, assim falou a Magali Demanget:

> Los Santitos nos muestran el origen del mundo, cuando todo estaba oscuro, cuando todo no era más que tinieblas, cuando no había seres humanos, cuando todo estaba desierto. Yen el momento en el que aparece la luz, es el momento en que los árboles, las montañas, los cerros, los mares comienzan a iluminarse, a 'endurecerse'. Todo lo que constituye la naturaleza se forma; los mares y también aparece nuestra Madre María, y José, la muy Santa Trinidad, aquel que es el Juez [el Padre Sol] en estas tierras. Y aquí/os santitos nos explican precisamente cómo se formó el mundo, cómo se

> determinaron las plantas, los animales, los rios, las montañas, todo lo que vemos y observamos dentro de la naturaleza, las constelaciones. Cuando los santitos nos hacen efecto, nosotros vemos todo esto, es como si una cosa introducida nos dice: '¡Asi apareció el mundo!' (DEMANGET, 2000, p. 14).

Também me foram relatadas experiências semelhantes. Considero esses relatos muito significativos, pois indicam que o que seria "representação coletiva" torna-se, na intensidade do estado alterado de consciência propiciado pelos cogumelos psicoativos, uma *vivência pessoal*. Há narrativas semelhantes com o uso de outro forte psicoativo, a ayahuasca. Em minha pesquisa com participantes urbanos da União do Vegetal (BRISSAC, 1999), que bebem ritualmente a ayahuasca, também me foram relatadas visões de uma dimensão cósmica.

Michael Taussig (1993, p.312), após citar uma bela passagem de Alejo Carpentier, "tentando retratar a canção do xamã na floresta venezuelana" e evocando o surgimento de um "mundo que era mais do que mundo", em seguida apresenta o demolidor conselho de Brecht "não olhe para os velhos e bons tempos, mas para os tempos novos e maus". Mesmo tendo presente um outro olhar que esse adágio propõe e sendo cauteloso com um material problemático que não apresenta o discurso nativo, mas sim uma espécie de "resumo" do etnógrafo, penso que ainda assim vale à pena apresentar o que Reichel-Dolmatoff discorre acerca das vivências dos Tukano com o uso da ayahuasca, que eles denominam *yajé*:

> Segundo dizem os Tukano do Uaupés, o objetivo do consumo do *yajé* é regressar ao útero, à *fons et origo* de todas as coisas, onde a pessoa 'vê' agora as divindades tribais, a criação do Universo e da Humanidade, o primeiro casal; a criação dos animais e o estabelecimento da ordem social, sobretudo com referência à lei da exogamia. Durante o ritual, a pessoa entra pela 'porta' da vagina pintada na base da vasilha e, no interior do recipiente, une-se com o mundo mítico da Criação. Naturalmente, o desenho da vasilha é designado como *gorosíri*/lugar de origem, útero, ou também, o que é muito significativo, lugar de regresso, lugar da morte. Este retorno ao útero é também uma aceleração do tempo e equivale à morte. Segundo as palavras

> dos índios, a pessoa 'morre', mas logo revive em um estado de sabedoria, porque ao despertar do transe o indivíduo vê confirmada a verdade do seu sistema religioso, pois viu com seus próprios olhos as personificações e cenas míticas. [...]
>
> Segundo os Tukano, depois de uma fase inicial de luminosidade indefinida, de formas e cores em movimento, a cena se aclara e se definem detalhes significativos. Vê-se a Via-láctea e o reflexo longínquo e fertilizador do sol; vê-se a primeira mulher surgir das águas do rio e formar-se o primeiro par de ancestrais. Vê-se o dono sobrenatural dos animais da selva e das águas; os protótipos gigantescos dos animais de presa; a origem das plantas, da vida em si. Também aparecem os princípios do Mal; os jaguares e as cobras, os representantes das enfermidades e dos espíritos da selva, que assediam o caçador solitário. Ao mesmo tempo, ouvem-se vozes, percebe-se a música da época mítica e vêem-se os ancestrais dançando ao amanhecer da Criação. (REICHEL-DOLMATOFF, 1976, p. 79-80).

A continuação da narrativa de Don Tibúrcio reforça a interpretação de Gordon Wasson acerca do caráter místico do "livro" recebido pelos "xamãs mazatecos":

> O que ele me deu não era muito, era palavra. Senti-me contente porque Nosso Senhor me deu a palavra diretamente. E me mostrou todo santo. Por isso não tenho medo, "porque o *niño santo* não te leva para fora, mas sim aqui dentro de mim", disse Nosso Senhor. Ele te leva aonde ele está. Tem uma mesa, vazia. Ele se vê branco, de pura camisa branca. Ele está falando e estás sentindo o que te diz. Há muitos caminhos. Ele pergunta: "Qual caminho tu queres? Queres longo ou curto?" Quando se come *niño santo* há víbora. Mas não era víbora, era caminho.

Assim, se vê que o "'livro" que Tibúrcio recebe é a própria palavra divina, que "Nosso Senhor" lhe entrega diretamente. A experiência com os *honguitos* conduz Tibúrcio "aonde ele está", no lugar da divindade, onde se encontra uma "mesa", onde se vê Nosso Senhor em sua pureza e brancura. É o que Tibúrcio narra como palavra que ouviu de Nosso Senhor: "o *niño santo* não te leva para fora, mas sim aqui dentro de mim". Isso expressa de modo vigoroso a

interioridade da vivência propiciada pelos cogumelos. Nela, descortina-se para Tibúrcio o seu caminho, que é escolhido por ele próprio. E Tibúrcio conclui: as *serpentes* visualizadas sob o efeito dos *honguitos* em verdade são diversos *caminhos*, dentre os quais ele escolhe o seu.

Melésio

Figura 42. Melésio (à direita) e seu pai, junto ao *Altar de Muertos* de sua casa. San José Tenango, 30 de outubro de 2003. Foto do autor.

Melésio tinha 33 anos de idade quando o entrevistei. Ele mora na comunidade rural de Agua Platanillo, no município de San José Tenango. Filho de uma família de lavradores, mora em uma localidade a aproximadamente uma hora de caminhada da sede do município. Melésio esteve bem próximo de grupos da Igreja Católica e foi durante alguns anos o principal auxiliar do então pároco de Tenango. Atualmente tem estado mais distante da Igreja, atuando como sábio.

> A primeira vez que tomei os *honguitos* eu tinha 18 anos. Depois de uns 4 anos, uma vez encontrei *honguitos* no pátio de minha casa. Nunca tinham saído por lá. E disse: Bom, não vou dizer nada pra ninguém. Vou tomar sozinho e ver o que passa. E comecei a tomar. E aí... Não soube o que falar, que orações dizer. Eu tinha medo. Porque as orações vão por par, por casal. Mas se não acomodas bem as orações, tu ficas aí, não segues adiante.

E Melésio continua sua narrativa:

> Então, vi em minha viagem um velhinho, um ancião, e me dizia: "O que buscas? Porque tomar as flores que tomaste, não é coisa de brincadeira [*no es cosa de juego*]". E me fez muitas perguntas. "O que andas buscando, o que queres realmente? Se queres somente brincar, é melhor parar agora. Isto não é coisa de brincar.

As flores que tomaste

O que Melésio se refere ao falar das orações que "vão por par" – característica bem marcante presente em várias línguas meso-americanas, dentre elas o mazateco – é o que Garibay, ao estudar a literatura náhuatl, chama de *"difrasismo"*:

> (es) un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: 'a tontas y a locas'; 'a sangre y fuego'; 'contra viento y marea'; 'a pan y agua', etc. Esta modalidad de expressión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl. Pongo una serie de ejemplos, tomados de este repertorio de textos, como de otros lugares. Caso todas estas frases son de carácter metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra, torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso... (GARIBAY *apud* LEÓN-PORTILLA, p. 143).

Entre os exemplos apresentados por Garibay está *"in xóchitl in cuícatl"*, ou seja, *flor e canto*, que, segundo ele, é o termo metafórico náhuatl para designar a poesia, tal como podemos observar nos versos citados por León-Portilla:

Flores con ansia mi corazón desea,
Sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,
Yo Cuacuauhtzin:
¡ quiero flores que duren en mis manos...!
¿ Yo donde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?

E também:

Sacerdotes, yo os pregunto:
¿De dónde provienem las flores que embriagan al hombre?
¿El canto que embriaga, el hermoso canto?

Mais adiante questionarei essas afirmações de Garibay e León-Portilla como única interpretação possível para *flor e canto*. Por ora, me atenho aos *difrasismos* na língua mazateca e apresento alguns exemplos presentes na linguagem ritual dos *chjota chine*[46]:

isen – nišrin	**aurora – dia**
tsin – šoño	**leite – sereno**
siškuen – siyoba	**reverdecer – clarear**
isenle – nišrinle	**rosto – espírito**
komitjen – komiya	**levantar – aprumar**

Um aspecto importante dos *difrasismos* mazatecos é que, na maioria das vezes, uma das palavras do par é feminina e a outra masculina. Este fato expressa com mais intensidade o seu caráter complementar. É uma característica comum às culturas meso-americanas essa

[46] O significado metafórico de cada *difrasismo* será estudado no contexto das orações dos sábios.

complementaridade masculino-feminina, como, por exemplo, se depreende da leitura dos antigos cronistas espanhóis:

> Parece que tenían un dios al que *decían* Tonacatecli (Tonacatecuhtli), el cual tuvo por mujer a Tonacaciguatl (Tonacacihuatl)... los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás... (Historia de los Mexicanos por sus pinturas, p. 228, in: LEÓN-PORTILLA, p. 154).

Nas orações dos *chjota chjine* é frequente a invocação *"ji nain, ji na"*, "ó pai, ó mãe". Também no contexto ritual católico entre os mazatecos é comum dirigir orações ao *"Dios Padre y Madre"*. Como se observa na narrativa de Melésio, ele afirma que se as rezas não se apresentarem nessa "forma correta" do *difrasismo* masculino-feminino, a pessoa que faz a *velada* com *honguitos* "não segue adiante", não realiza o *percurso* que um rito adequadamente realizado poderia propiciar. Um rito com *honguitos* é muitas vezes designado *viaje* e, pelo que pude observar, não havia aí qualquer conotação negativa por parte de quem assim falava. O termo "viagem" não se referia, como poderíamos pensar, a "alucinação" ou a "fantasia absurda", mas sim a um *percurso* que deve ser feito. Ora, quando o *chjota chjine* não tem uma maestria no uso das palavras adequadas no rito, não se percorre o caminho que deveria ser palmilhado. Recordem-se aqui as palavras de Tibúrcio: "Quando se come *niño santo* há víbora. Mas não era víbora, era caminho".

Uma importante observação que se pode fazer acerca desse trecho da narrativa de Melésio é quanto à forma de designar os *honguitos*: "as flores que tomaste". Isto corrobora a interpretação de Gordon Wasson a respeito do significado de *xóchitl*, literalmente "flor" em náhuatl:

> En el Museo Nacional de Antropología de México se exhibe una estatua extraordinaria conocida como Xochipilli, el "Príncipe de las Flores". Hasta donde yo sé, sólo en Mesoamérica el panteón del hombre primitivo incluye una divinidad consagrada exclusivamente a las "flores". *Xochi-* es la raíz de

xóchitl, que en náhuatl es “flor”; *pilli* significa a veces “príncipe” y en otras “niño” [...]. Nadie pone en duda el significado de Xochipilli. Pero, ¿acaso las “flores” de las cuales es príncipe Xochipilli son meramente flores? (WASSON, 1998, p. 89).

Wasson responde à sua própria pergunta propondo a hipótese de que Xochipilli na verdade é a divindade das plantas psicoativas, e apresenta as características da estátua que o levam a formular essa hipótese:

Figura 43. Estátua de Xochipilli, no Museu Nacional de Antropología, México.
***In*: SCHULTES; HOFMANN, 1992, p. 62.**

Una clave al enigma de la figura se encuentra en la máscara que lleva. [...]. En nuestra imagen la máscara describe a un dios que vive en éxtasis, y lo hace con la majestad de una obra maestra. Estamos ante alguien que no está mirando, no está viviendo como los mortales comunes y corrientes miran y viven; que está mirando directamente con los ojos del alma. Este personaje no se encuentra entre nosotros; se halla en un mundo remoto. Está absorto

por *temicxoch*, las “flores del sueño” , como dicen los nahus al describir la sobrecogedora experiencia que sigue la ingestión de un enteógeno. No puedo recordar nada que se le asemeje en la larga y copiosa historia del arte europeo: el divino Xochipilli absorto en *temicxoch*. (WASSON, 1998, p. 90-91).

Além da expressão facial de Xochipilli, que, também a meu ver, denota a experiência dos estados alterados de consciência propiciados pelas plantas psicoativas, Wasson estuda minuciosamente os motivos florais gravados no corpo de Xochipilli e no pedestal da estátua, com o auxílio do botânico Richard Evans Schultes. E demonstra a estreita semelhança entre os desenhos e várias plantas psicoativas utilizadas na Mesoamérica. Na cadeira direita de Xochipilli há uma flor de cinco pétalas que Schultes (WASSON, 1998, p. 98) identifica com a flor do tabaco (*Nicotiana tabacum*). Na sua coxa direita, o autor observa uma flor que considera ser a flor do *ololiuqui* (*Turbina corymbosa*). Na perna direita de Xochipilli, Schultes encontra o *sinicuichi* (*Heimia salicifolia*). No lado esquerdo do tronco da estátua, Wasson propôs a Schultes a possibilidade de aí estar gravada a flor de *cacahuaxóchitl* ou *poyomatli* (*Quararibea funebris*) (ver figura X). E, finalmente, no pedestal (ver figura XXX), nos joelhos, no antebraço direito e na cabeça há glifos que Wasson identifica como cortes transversais de cogumelos agrupados num conjunto de seis (no pedestal) ou três unidades (no corpo de Xochipilli). Por outro lado, não aparecem imagens de plantas com as quais são feitas bebidas alcoólicas, como o *pulque* e a *chicha*.

Figura 44. Glifos de flores da estátua, identificadas por Wasson como, da esquerda para a direita: flor de tabaco, flor de *ololiuqui*, botão de *sinicuichi*, botão aberto de *sinicuichi*. In: SCHULTES; HOFMANN, 1992, p. 62.

Figura 45. Comparação entre o glifo do pedestal da estátua e um chapéu de *Psilocybe aztecorum*. In: WASSON, 1998, p. 94.

Figura 46. Pedestal da estátua de Xochipilli, apresentando ao centro o glifo que Wasson identifica com um conjunto de cogumelos (veja figura XX). Na parte inferior do glifo, desenho estilizado de uma borboleta de perfil. In: WASSON, 1998, p. 98.

O glifo do pedestal, que contém maior riqueza de detalhes, chega a ser relacionado por Wasson com um cogumelo específico, que ocorre na região do Popocatépetl, onde foi encontrada a estátua, o *Psilocybe aztecorum* (ver figura XX). Na parte inferior do conjunto, sobrepondo-se a um presumível sexto cogumelo, há o desenho do que parece ser uma borboleta de perfil. Wasson recorda que em um mural de Teotihuacán que representa o Tlalocan, o paraíso de Tláloc, são observadas inúmeras borboletas sobre uma árvore florida. George Cowan (1953, p. 92-94) relata que no povoado mazateco de Río Santiago as borboletas eram identificadas com as almas dos defuntos. A temporada em que elas são mais abundantes na região coincide com os dias de Todos Santos, de modo que quando uma borboleta entrava em uma casa, isso era motivo de alegria para a família, que considerava que seus entes queridos estavam visitando seu lar.

A partir desses indícios, Wasson propõe a plausível hipótese de que Xochipilli, deus das flores, seja o "Deus do Êxtase" dos enteógenos[47]. E a partir daí, ele continua sua argumentação:

> Quizás el lector se haya dejado persuadir por mi presentación de Xochipilli sin haber mensurado debidamente las consecuencias; pongámoslo sobre aviso. Si acepta mi interpretación, estará comprometiéndose a emprender una nueva exégesis de la cultura mesoamericana antes de la Conquista. Durante casi cinco siglos quienes se interesaron en Mesoamérica ignoraron los enteógenos. (WASSON, 1998, p. 106).

E Wasson continua sua reflexão, no capítulo seguinte do livro (WASSON, 1998, p. 114-129) afirmando, após citar dezenas de exemplos de poemas traduzidos por Garibay (1987), que a abundante presença do termo "flores" na poesia náhuatl do século XVI na verdade faz referência aos psicoativos utilizados por esse povo: "Las flores son los enteógenos vegetales: los hongos embriagantes y las semillas de la maravilla" (WASSON, 1998, p. 120). Limito-me a apresentar um trecho dos *Cantares Mexicanos*, segundo a tradução de Garibay (1965, p. 34-35):

[47] O termo "enteógeno" foi proposto por Carl Ruck, professor de grego da Universidade de Boston, que investigou com Gordon Wasson e Albert Hofmann acerca da possibilidade de se identificar alguma substância psicoativa como a bebida utilizada nos ritos de mistérios de Elêusis, na Grécia Antiga (WASSON; HOFMANN; RUCK, 1980). Esse grupo de estudiosos aceitou o neologismo sugerido por Ruck, que aponta para "deus gerado dentro" para se referir às substâncias utilizadas em rituais em distintos tempos e lugares, para as quais eles consideravam inadequados os termos "alucinógeno", "psicodélico" ou "narcótico" (WASSON; KRAMRISCH; OTT; RUCK, 1992, p. 32-34). Para evitar um certo tom encomiástico que, por vezes, observo estar associado ao termo "enteógeno", utilizo nesta tese o termo "psicoativo", também utilizado, p. ex., por Shepard Jr., que problematiza o uso desses diferentes termos: "Palavras ocidentais como 'alucinógeno', 'narcótico', 'psicotomimético', 'psicoativo', 'psicodélico', 'enteógeno' etc. apresentam uma complexa história etimológica, política, social. Termos da moda, em um momento, deixam de sê-lo no momento seguinte, quando novos termos são inventados" (SHEPARD JR., in: LABATE; GOULART, 2005, p. 187). A palavra 'psicoativo' tem, entretanto, os seus inconvenientes, já que designa não apenas os assim chamados 'alucinógenos', mas também os 'inebriantes', 'excitantes' e 'sedativos'. Como aponta Carneiro (in: LABATE; GOULART, 2005, p. 58), há "um conjunto de plantas e de substâncias sintéticas que produzem efeitos psicoativos muito peculiares e característicos". Elas têm uma baixa toxicidade e poucos efeitos fisiológicos (alguma midríase e taquicardia), mas, por outro lado, intensos efeitos psíquicos: "O poderoso efeito psíquico foi o que tornou plantas como o cogumelo teonanacatl, o cacto peiote,o cipó ayahuasca, a trepadeira ololiuqui etc. substâncias sagradas de diversas religiões americanas". (CARNEIRO, in: LABATE; GOULART, 2005, p. 58). O mesmo autor considera que, "o termo alucinógeno, embora seja o mais corrente, é incorreto, refletindo um preconceito que atribui à ocorrência de supostas 'alucinações' o principal ou único efeito de drogas que possuem uma natureza muito mais complexa". (Ibid., p. 65). Assim, ainda que menos específico, opto, principalmente por seu caráter "neutro", pela utilização do termo 'psicoativo' para adjetivar, no tocante a seus efeitos, os cogumelos usados pelos mazatecos.

> Ando en el patio florido, en el patio
> florido alzo mi canto
> [...]
> He llegado a su presencia y hago estremecer...
> mis flores embriagadoras: ¡es que alzo mi canto!
> Llegaron acá nuestros cantos,
> llegaron acá nuestras flores...
> De dentro del cielo vienen:
> allí busco yo mis cantos,
> allí busco yo mis flores.
> [...]
> De la casa del dios vienen las flores,
> en su casa ha de buscarse el canto.

No entanto, por mais que apareça clara no texto a referência às "flores *embriagadoras*", Garibay interpreta o adjetivo como uma metáfora, o que, do mesmo modo, afirma León-Portilla ao analisar outro poema (*Ms. Cantares Mexicanos*, fol.11r., *AP I, 102*):

> Un nuevo participante, Xayacámach, afirma que flor y canto son, al igual que los hongos alucinantes, el medio mejor para embriagar los corazones y olvidarse aquí de la tristeza. Cuando en las reuniones sagradas se consumen los hongos, uno mira visiones maravillosas, formas evanescentes de diversos colores, todo más real que la realidad misma. Pero, después, ese mundo fantástico se desvanece como un sueño, deja al hombre cansado y no existe más. Para Xayacámach esto es el arte y el símbolo, las flores y los cantos. (LEÓN-PORTILLA, 2001, p. 314).

Considero limitada a interpretação de León-Portilla, que, se aferra à sua identificação de "flor e canto" com a dimensão poética e estética e se fecha a outros possíveis níveis de significado que o texto suscite. Penso que ao se estudar um texto é fundamental estar atento ao caráter *polissêmico*[48] da linguagem (cf. RICOEUR, 1988, p. 18-19). Sendo assim, penso

[48] Segundo Paul Ricoeur, "convém, pois, precisarmos porque a hermenêutica possui uma relação privilegiada com as questões da linguagem. Basta, parece-me, partirmos de um caráter absolutamente notável das línguas naturais, exigindo um trabalho de interpretação no nível mais elementar e mais banal da conversação. Este caráter é a polissemia, vale dizer, este traço de nossas palavras de terem mais de uma significação quando as consideramos fora de seu uso em determinado contexto. [...] O que nos interessa, na presente discussão, é que a

que é útil para a compreensão das experiências rituais mazatecas contemporâneas uma visão acerca da metáfora "flor" que venha abranger tanto os significados relacionados à sabedoria, à poesia, à beleza, quanto aqueles ligados à vivência do estado alterado de consciência propiciado pelos cogumelos ou ligados aos próprios *honguitos*. Cheguei a perguntar a Melésio a respeito do seu modo de se designar os *honguitos* como flores. E ele me respondeu:

> Os nomes mudam conforme os diferentes lugares da *Sierra Mazateca*. Em Huehuetlán dizem *ndi našo*, em Tenango *ndi ts'o mji*, em Huautla *ndi što*[49]. Ou seja, uma das palavras corretas é ndi našo, porque ele é flor.

Assim, a partir de meus dados de campo, considero que, realmente, é preciso levar em conta o nível de significado da palavra "flor" como metáfora dos cogumelos. Será possível alcançar uma compreensão mais profunda da questão quando a relacionarmos com visão cosmológica dos *chjota chjine*, como veremos no capítulo 3.

Voltando à narrativa de Melésio, o ancião com o qual ele se defronta em sua experiência lhe afirma que os *honguitos* não são *"cosa de juego"*. Essa percepção da seriedade com que os mazatecos encaram a vivência com os cogumelos psicoativos é algo que salta aos olhos a partir de um breve contato com eles. Mas esse caráter sagrado dos *honguitos* entra em conflito com o seu "valor monetário", na medida em que Huautla se tornou um pólo de "turismo psicodélico" depois da divulgação das pesquisas de Gordon Wasson e da subseqüente fama internacional de María Sabina. Como afirma Demanget em *El precio de la tradición*,

> El ejercer el oficio de sabio constituye indudablemente una fuente de ingresos complementaria: *'A través de lo poco que nos dan las gentes,*

---

polissemia das palavras recorre, em contrapartida, ao papel seletivo dos contextos relativamente à determinação do valor atual que adquirem as palavras numa mensagem determinada, veiculada por um locutor preciso a um ouvinte que se encontra numa situação particular. A sensibilidade ao contexto é o complemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia." (RICOEUR, 1988, p. 18-19).

[49] O significado destas designações pode ser traduzido do seguinte modo: *ndi našo*: as florzinhas; *ndi ts'o mji*: as coisinhas; *ndi što*: os pequenos que brotam. Acrescente-se ainda: *ndi Santo*: os santinhos; *ndi štii*: as criancinhas.

> *nosotros podemos mantenernos, pero al mismo tiempo debemos de combinar esto con otras actividades* [...] *El cultivo (de la milpa) y este poco de dinero sirve para alimentar a la familia.'* Aquí, es paradójicamente, el oficio de sabio lo que proporciona un ingreso en dinero supliendo la producción de la milpa destinada esencialmente al autoconsumo. El atribuir un valor mercantil a los rituales de los hongos, aunque esté enunciado por los sabios de forma poco clara, ya que toca directamente la retribución de su saber, se hace inequívoco cuando se trata del precio de los hongos. [...] Aunque el hongo pueda ser objeto de un intercambio mercantil directo, el que se realiza con los sabios y sabias se hace siempre de manera indirecta, es decir, sea bajo la forma de una retribución diferida, sea por un intermediario – un miembro de la familia – que recibe el dinero. Cuando el acuerdo tácito no es establecido, este intermediario se encargará de hacer saber al paciente – de manera indirecta – las sumas dejadas por los visitantes precedentes. (DEMANGET, 2000, p. 50-51).

Assim, um *chjota chjine* tem diante de si a possibilidade de utilizar os ritos com cogumelos de maneira mercantil – atrativa perspectiva que é bem exposta na continuação da narrativa de Melésio:

> E comecei a dizer: o que passa é que em nosso povo há muitos enfermos, não tem dinheiro, não têm remédios. O que busco somente é se algum dia pudesse saber sobre isso seria pra ajudar os doentes. Deveras que buscas isso? Se era verdade o que eu estava dizendo. E logo me mostrou uma espécie de balança. Venha, sobe aqui, vou te pesar. Se aguentas os sofrimentos que vás passar... E disse que teria que pesar a palavra. Aí me pesou e disse que estava bem. Aí depois me levou como a uma casa, não é casa, mas como uma choça, muito pobre a choça. Mas por dentro a casa brilhava. Puro branco. Aí estava uma mesa e uma cadeira. E no meio da mesa uma bíblia. Mas não era uma bíblia das que lêem os sacerdotes, mas sim era um livro escrito em nossa língua. E me disse o velhinho: Abre! Abre o livro. *Choch ai*, abre! Abri o livro. Ele me disse: vás poder ler o que está aí? Eram palavras em mazateco. Aí disse: Sim, posso. Vocês, os *honguitos*, vão me explicar o que diz aqui? E comecei a falar um montão de orações aí. E me disse: Calma, não tão rápido. Se queres realmente trabalhar com os pobres... Sim, mas também necessito... Aí me lembrei: também necessito de dinheiro! (risos) Também necessito de dinheiro, de que vou viver? Assim

> disse também São Paulo: um trabalhador tem direito de ganhar seu salário. Sim, está bem. Me pôs uns cinco homens, pobres, esfarrapados à direita e logo à esquerda me pôs um montão de ouro – medalhas, correntes, tudo o que é coisa de ouro. E disse: tu, escolha. Qual dessas duas partes queres? Bom... (risos), como já tinha dito que queria trabalhar com os pobres! Pois disse. Põe a tua mão esquerda ou direita. Bom, tive de por a mão em cima do livro. E o livro se abriu e comecei a dizer as orações. Foi algo maravilhoso.

A choça que Melésio visualiza em sua experiência brilhava, era *"puro branco"*. O brilho, a pureza e o branco são para os mazatecos atributos do *chikon*, palavra que, como vimos, tem como significado literal justamente "puro". Essa preciosa casa brilhante é, paradoxalmente, é uma choça paupérrima. Na verdade, isso não deveria nos surpreender, já que, como vimos no capítulo primeiro, os mazatecos se autodenominam "gente humilde". A casa do *chikon*, o lugar onde se encontra o livro do saber dos *chjota enna*, teria certamente de ser uma pobre choça de lavrador. Nela, Melésio vê uma *mesa* com um livro. Assim nos deparamos com um cenário bem semelhante àquele descrito por Tibúrcio: a casa onde há uma *mesa* e um *livro*[50]. Como assinalei, a recorrência da mesa parece relacionar-se à concepção cosmológica das treze mesas[51]. E ele segue:

> A primeira vez me foi dito que eu respeitasse quatro dias de jejum. A segunda vez me foi dito cinquenta e três dias. Bem, enquanto estou solteiro não tem problema! [risos].

Os dias de dieta costumam ser observados com extrema atenção pelos mazatecos. Durante a dieta são proibidas relações sexuais, determinados alimentos e também que se ofereça comida a alguém que nos visite. Provavelmente devido à dificuldade de se respeitar longos períodos de abstinência sexual, um número considerável dos *chjota chjine* é formado por homens e mulheres idosos.

---

[50] Cf. acima, p. 3, a mesa e o livro na experiência de Tibúrcio.
[51] Cf. capítulo 3, A missa de flores de Epifánio.

Melésio fala de sua terceira velada como o momento em que, de fato, é constituído como um sábio, já que, a partir daí, ele *fala* com os *chikon* e não pode mais calar:

> A terceira vez tomei com um compadre, meus três irmãos e eu tomamos. Era a véspera de São Pedro. Desta vez, já não pude me calar. Já comecei a falar, cantar, falar com os *chikon*, com o *Chikon Nindo*. Pois aí já comecei a dizer o nome dos *chikon*, dos *chikon* da água, falar com os leões, com as víboras, com as águias, com aqueles de onde viemos, com os *chikon*... porque são vários *chikon*, não podemos dizer que é só um. E nasceu no meu coração que Deus existe dentro de uma flor, dentro da água... Como é uma flor? É limpa, sem mancha, Deus é assim, não tem enfermidade, é limpo, limpo...

É significativo que, justamente quando aborda a experiência em que, por assim, dizer, recebe sua proficiência como *chjota chjine*, Melésio fala novamente da flor. Aqui pode-se ver mais uma vez a polissemia da palavra *flor*. Na vivência de Melésio, ela se torna não apenas referente à poesia, à dimensão estética ou aos honguitos, mas à própria divindade. E não somente numa dimensão metafórica, já que, no seu sentimento ("nasceu no meu coração"), ele intui que "Deus existe dentro de uma flor".

Teresa Ríos

A primeira *chjota chjine* que conheci foi Teresa Ríos – ainda que ela negue sua condição de sábia. Atualmente, ela tem 51 anos de idade, quando a conheci, estava com 43 anos. Teresa é professora primária, trabalha na Secretaria de Educación Pública como diretora de uma pequena escola pública de El Encinal, bairro da periferia de Huautla. Ela é solteira, tem uma filha e dois filhos, todos na faixa etária de 20 anos. Os filhos moram em Puebla e no Distrito Federal, onde estudam e a filha, bancária, mora com ela em um bairro próximo ao centro de Huautla. Durante muito tempo Teresa participou ativamente da Igreja Católica como agente de pastoral. Ela me foi apresentada pelo Pe. José Luis Sánchez, vigário pastoral

da Prelazia de Huautla. Com Teresa, participei pela primeira vez de um rito com cogumelos psicoativos, a *velada* de dezembro de 1999 que relatei na introdução (cf. p. 6-8).

Figura 47. Teresa Ríos en Huatla, 5 de novembro de 2003. Foto do autor.

Em 2003, solicitei a Teresa que me contasse a sua trajetória e como se deu o início de seu aprendizado com os *honguitos*. E ela narrou:

> Creio que é por herança – a avozinha de minha mãe acendia velas[52], e também na família de minha mãe, tem uma tia, que está viva, que também é curandeira. Eu me lembro da avozinha, já velhinha, que toda hora chegava gente e ela acendia velas. Era uma senhora de uns noventa anos e eu tinha oito anos, tinha curiosidade de olhar como ela fazia.

[52] Rito da *prendida de ceras*, em favor de um morto. São acesas treze velas de cera de abelha, enquanto o *chjota chjine* faz orações por *"aquele que se adiantou no caminho da outra vida"*.

Esse contexto familiar, no qual as crianças desde pequenas já convivem com um ambiente ritual é bastante freqüente entre os mazatecos. María Sabina narra ao seu biógrafo suas lembranças de infância:

> Una vez, mi tío Emilio Cristíno enfermó hasta que ya no pudo levantarse. Yo era una niña de cinco, seis o siete años, no supe cuál fue su enfermidad. La abuela María Estefanía, preocupada, salió en busca de un sabio llamado Juan Manuel para curarse al tío. El sabio Juan Manuel era un hombre no muy viejo que llegó a nuestra choza después de haber caído la noche. Traía un envoltorio en hojas de plátano que trataba con exagerado cuidado. [...] Ví cómo el sabio Juan Manuel desenvolvió las hojas de plátano. De ahí extrajo varios hongos frescos y grandes, del tamaño de una mano." (ESTRADA, 1998, p. 34).

Teresa só veio a participar de um ritual com *honguitos* já adulta, com 27 ou 28 anos. Ela tinha tido filhos, sendo solteira, e, por isso, sofria grande discriminação por parte de sua família[53]. Ela aponta esse motivo para ter recusado convites anteriores para participar de uma velada, já que se transmitia uma mensagem de vedação de participação nos ritos para aqueles que não estivessem em conformidade com a moralidade dominante. Teresa desvela toda atmosfera de medo associada aos *honguitos*:

> Mas tiveram de insistir muito para que eu fosse à minha primeira *velada*. Porque se contavam muitas coisas, diziam que se tu levas uma vida sem ter cometido erros voce podia guiar, tu tinhas uma boa visão, mas se levas uma vida má, Deus te tira esses dons. Sinto que me faziam sentir mal quando diziam isso. E eu pensei que nunca iria provar os *honguitos*. Por tudo que me falavam me dava medo. Mas quando me fizeram o convite, eu rapidamente me iluminei naquela primeira viagem.

E ela conta de uma forma vívida o que aconteceu em sua primeira *velada*:

> A primeira vez que tomei os *honguitos* foi há 19 anos. Eu não era ligada à Igreja, me aproximei há uns treze anos atrás. Antes, quando eu tinha 13, 14 anos, ia na casa-missão das freiras. Dentro desse rito, na primeira vez, o sábio, não sei qual era a sua intenção, acendeu a luz e disse para todos irem

[53] Veja-se uma situação parecida e reação familiar semelhante, em 2003, em Huautla: capítulo 7.

> dormir, porque minha família, com quem participei do rito, não se iluminou, ao contrário, se sentiram mal, desmaiaram, não sei o que lhes passava. E eu muito serena, estava muito serena. Então o sábio disse que era para irmos dormir, que já tinha terminado o efeito. Então lhe disse que não estava certo, que não tínhamos terminado. E ele me disse: "E tu, por que rezas assim?" Eu estava trabalhando em Água de Niño. Estava aí trabalhando e pedia muito ao Santo Niño que está aí. Eu nem sabia se aí estava o Santo Niño, mas ele me levou para lá, no meu trabalho. E eu invocava o Santo Niño. E o senhor disse: "Achas que estás vendo? Estás imaginando..." "Pois, quem sabe?" – lhe disse. "Mas tu nos levaste ao mar. Não sei a que mar nos levou, não sei se no oceano, mas eu via água, água... era como se tivéssemos ido assim para tua casa, não?[54] E então aí ficamos. E eu lhe disse: "Temos de regressar!" No dia seguinte ele me disse: "Você é muito sonsa!". Na época eu tinha 27, 28 anos. Então já levo 20 anos tomando *honguitos*. Mas, dentro desses 20 anos, houve época em que parei de tomar. Quando eu vivia com o pai dos meus meninos, uns 8 anos, deixei de tomar.

Quando Teresa afirmou que estava "trabalhando em Agua de Niño", isto significa que na "viagem" dos honguitos ela se via na localidade de Agua de Niño, no município de San Lucas Zoquiápan (lá onde mora Don Tibúrcio) e, vendo-se lá, ela orava para o Santo Niño. Aqui se vê como para os mazatecos uma comunidade tem determinado padroeiro não por algo aleatório, mas sim por uma razão que se enraíza no *lugar* mesmo. Aquele lugar, Agua de Niño, *é lugar do Santo Niño*, o qual, indubitavelmente, tem uma estreita relação com os *niños santos*, os *honguitos*. Como veremos no capítulo 3, as preces mazatecas se constituem muitas vezes como o ato de percorrer uma geografia sagrada. E, segundo Teresa, ela nem sabia que o Santo Niño estava por lá, mas foi *levada* por ele. É a intensidade da experiência com os *honguitos* que se apresenta como *dom*, tema que retomarei no capítulo 7.

Se Teresa recorda que no início, antes de conhecer os *honguitos*, lhe passavam um sentimento de medo em relação a eles, pude perceber que mesmo hoje, depois de vinte anos de proximidade com essa experiência, não se perde para ela a dimensão do sagrado enquanto

[54] Já havia conversado com Teresa acerca de minha cidade, o Rio de Janeiro, contando-lhe que era um lugar junto ao mar.

mysterium tremendum (OTTO, 1949, p. 28-44). Teresa é bem estrita na observância dos interditos, que muitas vezes ultrapassam o âmbito dos ritos de *honguitos* e se apresentam também nas práticas do catolicismo. São questões, para ela, de vida ou morte:

> Às vezes os que são jovens fazem ritos e chegam a morrer porque se rompem as regras das dietas. Eles morrem logo porque rompem as regras. Tenho a experiência de um senhor que conhecia que dizia que não ficava com a esposa, mas tinha uma menina, uma bebê, e logo dizia que era sábio, e como, pois? Essa pessoa logo morreu. E outro jovem também, que diziam que era sábio e que já morreu. E como se vai curar o enfermo? Se não se guardam as regras é como se não se houvesse feito a *velada*, se faz mais dano.

A dieta prescrita quando se fazem os ritos é muito rígida. Teresa afirma que também em relação à eucaristia tem de se guardar uma *dieta* e por isso muitos mazatecos vão à missa mas não comungam. E muitos preferem só batizar uma criança e não fazer o rito de *maškuen*[55]que exige *dieta*:

> Isto nos disseram nos cogumelos. Às vezes fazer consagrações de *maškuen* quase ninguém faz, porque fica comprometida com a *dieta*, não se arriscam a fazer, preferível não. Nós estivemos fazendo, claro tem que se promover muito. Mas quem faz tem que ir se consultar com outro sábio. Eu promovi em El Encinal, aqui em Huautla comecei com os meus meninos, meus filhos se consagraram. Foram poucas pessoas, logo tiveram medo. Por coincidência, passam coisas: meu compadre, o padrinho, com quarenta dias morreu, de cirrose. Já estava doente, mas a Palavra de Deus é muito limpa, é sagrada, não se deve distorcer, deve ser como um rito. Assim têm mais medo do próprio daqui dos mazatecos. Se vás a um sábio tens de guardar quatro dias. Com esses sábios que seguido, seguido, atendem seus pacientes, chega a passar isso, morrem.

Magali Demanget observou essa dimensão perigosa da experiência religiosa entre os mazatecos, mostrando como a noção de sagrado está relacionada com o "delicado":

---

[55] Cf. capítulo 3. O *maškuen*, rito do reverdecer, tem sido recuperado pela Igreja "inculturada" como um rito "propriamente mazateco" que acompanhe o batismo de crianças, mas têm sido poucos os pais que se dispõem a fazê-lo, devido à *dieta* que lhe está associada.

> La aprehensión del mundo invisible pero que aflora en el mundo visible está en estrecha relación con la concepción de la categoría de lo 'sagrado' para los mazatecos. Lo que es sagrado se designa en español con el término de 'delicado' en el sentido de precario e inestable, en incesante equilibrio sobre la frágil demarcación entre la 'luz' y la 'oscuridad'. 'Delicado' corresponde a una traducción del término mazateca xkon [*škon*]: es decir, lo que es sagrado, delicado, malo, pero no malo de maldición, pero con el riesgo de ofender. El poder de los sabios y sabias consiste en transmutar estos reflejos de espejo: la oscuridad en luz, la confusión del enfermo en conocimiento, la impureza en pureza, e inversamente para aquellos que trabajan 'de manera equivocada'. (DEMANGET, 2000, p. 47).

Teresa tem várias vezes comentado acerca dos sábios que ela conheceu que trabalham "de maneira equivocada":

> Depois dessa primeira experiência, tomei com outros sábios, com outros sábios. Com os sábios com quem viajei, três deles morreram. Dentro do grupo, conheci a outro, que me perguntou se eu tomava os cogumelos e eu disse: 'Tome você!' Porque eu tenho medo que choquemos um com o outro. E te contei desse sábio, como maltratou uma menina, dizendo para ela para colocar o dinheiro na mesa, e não 100, 200 pesos... exigindo mais dinheiro. E eu também, ainda que lhe ajudasse, eu tinha de pagar também. Eu a cada quinze dias levava meus filhos lá. E depois já não mais. Ele continua. E as pessoas que ele tem atendido têm muito dinheiro. Têm se levantado muito os que ele tem atendido, os seus pacientes. E cada vez eles têm de pagar mais a ele. E quando nós o conhecemos, ele era uma pessoa muito pobre. E agora ele já tem muitos bens. Mas um dia em que ele se enfermou veio me pedir para levantá-lo. Veio ele, vieram alguns amigos, veio seu filho a me pedir. 'Podes ajudar meu pai? Tu és a pessoa indicada para levantar meu papai.' Eu disse: 'Eu não sou sábia'. 'Necessitamos de ti', eles disseram. Mas eu repeti: 'Eu não sou sábia'.

Reaparece aqui a questão, também "delicada", da mercantilização dos ritos. Ela se junta à questão da *inveja*. Demanget observa que vários moradores de Huautla lhe dizem:

"aquí, hay mucha envidia" (DEMANGET, 2000, p. 31-32). Relacionada a isso, está a noção de *chjota tee*[56], o "bruxo", que, evidentemente, sempre é o "outro":

> Quien se supone que tenga el poder de curar, de oponerse a la 'maldad' de alguna otra persona, del mismo modo es inevitablemente sospechoso de poder enviar la enfermedad. La dificultad de distinguir los brujos de los curanderos muestra la confusión actual de la comunidad huauteca, siendo también imagen de la percepción del Otro Mundo, con el cual los sabios y sabias mantienen relaciones privilegiadas. (DEMANGET, 2000, p. 47).

Esse "campo minado" em Huautla é assim descrito por Demanget:

> Si la cabecera no cuenta con 'curanderos buenos', ella es al mismo tiempo considerada por sus habitantes como el lugar de una actividad intensa de brujería. Los sabios y sabias de Huautla son, o bien 'charlatanes' sin poder, o bien sabios y sabias, pero que trabajan al revés, de manera equivocada. Se tiene entonces que consultar un sabio que sea considerado como tal, fuera de los cambios que afectan la costumbre, pero que tampoco esté implicado en la dinámica de los conflictos sociales. Los sabios y sabias son escogidos, sea lo suficientemente lejos, fuera de la familia patrilineal, o lo suficientemente cerca, pertenecientes a la famili nuclear, con el fin de garantizar su no implicación nefasta en el binomio envidia-brujería. Como lo afirma un comerciante huauteco que explica la razón por la cual no les tiene confianza a los curanderos, a quienes considera gente 'envidiosa': *los curanderos son gente que te van guiando, pero al mismo tiempo te van atacando, porque ellos se dan cuenta [...] al principio te tratan bien, pero después se enteran de tu vida y te ponen clavos. Es necesario, pues, encontrar un hombre recto, un hombre integro para que te salgan bien las cosas, y no un hombre sucio, un hombre corrupto, porque esto es bien delicado.* (DEMANGET, 2000, p. 42).

Diante das armadilhas e perigos do caminho, Teresa me fala da importância de saber como dar os passos no caminho que se abre àquele que se dispõe a andar por essas trilhas. E descreve a atitude adequada para um rito de *honguitos*, enfatizando que é preciso superar o comodismo e estar disposto a caminhar:

---

[56] Cf, BOEGE, 1988, p. 158.

> No começo, são feitas as petições, as orações, pedindo a companhia de Deus em nossa viagem espiritual, que Ele nos guie. Antes você tem de saber se é uma enfermidade, aí voce vai pedir por sua saúde, ou se é uma confusão de sentimentos, ou o que é que vás pedir a Deus, ou se é pelo teu trabalho que está mal, ou se é pela família, ou se é por um projeto... Aí se pede para que o espírito esteja forte, aí vás pedir. Então, temos de sempre pedir para Ele nos iluminar, nos levantar. E agora, a caminhar! Se sempre ficamos no mesmo lugar, estamos cômodos, mas nada se resolve. Iluminar: *si isenle, si tchiana*. Levantar: *si komitem, chomia*. Em tuas viagens tu ficas muito cômodo, somente vendo... O sábio deve ter as palavras para abrir as portas, e o espírito para abrir as portas, ver o lugar de onde saímos e até onde devemos chegar. E com essa mesma força vamos viajando, vamos por lugares e lugares... Vamos devagarinho, vamos com calma, vamos, vamos, não podemos ficar espantados com o que vemos em cada lugar. Dentro dessa viagem temos de alcançar nosso propósito. Chegar ao ponto que temos de encontrar.

Também Teresa me falou de sua busca, no sentido de "encontrar un hombre recto", um sábio com quem pudesse aprender. Ela o encontrou em Don Macedónio, um ancião que chegou aos noventa anos, hoje já falecido, que cheguei a visitar com Teresa. Macedónio vivia com sua mulher e filhos numa casa extremamente pobre na localidade de San José Vista Hermosa, no município de San Lucas Zoquiápam. Teresa, que realmente não cobra nem aceita dinheiro ao acompanhar alguém em uma *velada*, aponta como um dos sinais da boa intenção de Macedónio sua pouca preocupação com o dinheiro. Ela o descreve assim:

> Agora, com quem me fortaleci muito foi com Macedónio. Foi com ele que aprendi mais. Ele nunca comunicava quem eram seus pacientes. Vi quando ele recebia um e outro paciente. Ele era muito simples, não muitos cantos, quase só falar, orações... Deus estava muito próximo dele, tudo que ele pedia se cumpria, porque pedia de todo coração, sem a mais mínima má intenção. Ele, o que você desse era bem aceitável pra ele, ele nunca pôs preço pro seu trabalho.

Figura 48. Don Macedónio em sua casa, em San José Vista Hermosa, município de San Lucas Zoquiápam. Abril de 2001. Foto do autor.

Reconhecendo Macedónio como um *chjota chjine* "verdadeiro", Teresa insiste que ela mesma não é sábia. Mas acompanha pessoas amigas em ritos de *honguitos*. E esses que são por ela acompanhados – eu mesmo sou um deles – reconhecem a habilidade e sabedoria dessa mulher que não se diz sábia. Concluindo este breve percurso por narrativas de início bem diversas, assim como são bem distintas as concepções e práticas do seu *ofício* por parte dos autores das narrativas, intentei mostrar como também podem ser diversos os "*chjota chjine* mazatecos".

* * *

CAPÍTULO 3

A MISSA DE FLORES DE EPIFÁNIO

UM RITO DE *HONGUITOS* MAZATECO

Figura 49. Epifánio acende *ceras* junto ao altar em sua casa. Foto do autor.

Tomar as flores que tomaste não é coisa de brincadeira.

Palavras ouvidas por Melésio em um rito de *honguitos.*

No dia 29 de setembro de 2003, segunda-feira, fui à casa da professora Teresa. Já havia conversado com ela a respeito do que Rosa[57] me dissera, de que era necessário fazer um rito de *maškuen* para mim, um rito de "reverdecer", para pedir a saúde de uma pessoa doente. Rosa também me havia dito que seria preciso não apenas sangue de um galo, mas sim o sacrifício de um *guajolote*, ou seja, um peru[58]. Em agosto, eu havia visitado uma comunidade de Mazatlán, para celebrar uma missa pela formatura de uma turma da secundária local. Fui no lugar do P. José Luis, que havia sido convidado por dois formandos, uma jovem e seu irmão. Depois da missa, eu e Teresa, que nos tornamos padrinho e madrinha dos dois adolescentes, fomos almoçar na casa da família. Ao nos despedir, o pai dos jovens, chamando-nos de compadres, ofereceu um *guajolote* vivo para Teresa e outro para mim. Pedi a ela que guardasse em sua casa meu *guajolote*, pensando que algum dia, ela poderia prepará-lo para um almoço nosso. Mas quando Rosa me falou da necessidade do sacrifício de um *guajolote* para que eu pudesse ter mais alguns anos de vida, decidi lançar mão do presente oferecido por meu compadre. Assim, lá estava eu, no anoitecer daquela segunda-feira, buscando "meu *guajolote*". Teresa desejou-me felicidades no rito e fomos até o galinheiro de sua casa. Chovia muito. A jovem que trabalha na casa entrou no cercado e conseguiu segurar a ave. E lá fui eu, morro acima, debaixo daquela chuva forte, segurando com uma mão o guarda-chuva e levando no outro braço a vítima para o sacrifício. Já era noite, o momento mais adequado para essa operação, já que, segundo Teresa, se alguém me visse com o *guajolote* e me desejasse mal, isso poderia interferir na eficácia do sacrifício. Subi até a rua mais acima e lá alcancei o *jeep* da paróquia. Toquei para o Barrio de la Cruz, onde mora Rosa. É uma íngreme subida da casa de Teresa até lá, e a chuva continuava inclemente. Felizmente, tinham me emprestado na paróquia o *jeep*. O P. José Luis sempre me dava o apoio logístico

[57] O nome de Rosa, de Epifánio e de outras pessoas de sua família são pseudônimos, já que eles me manifestaram o desejo de que sua identidade não fosse revelada.

[58] O peru, *gallopavus domesticus*, é designado em espanhol *pavo*. Mas é corrente na língua espanhola do México o termo *guajolote*, derivado do náhuatl, *huexolotl*. Em mazateco o peru é designado pela palavra *kolo*. Usarei mais a palavra *guajolote*, que é a utilizada pelos mazatecos ao falarem espanhol.

necessário para participar nos ritos mazatecos. Chegando na casa de Rosa, logo lhe entreguei o animal e me despedi. Estava encharcado e queria logo chegar à casa paroquial e tomar um banho e me secar. No dia seguinte, poderia subir à pé para o Barrio de la Cruz, já sem o fardo da vítima.

Naquela terça-feira, 30 de setembro, cheguei à casa de Rosa às oito e meia da noite, tendo subido o morro com a mochila cheia, com um cobertor para usar durante a madrugada, uma muda de roupa para dormir na casa dela depois da *velada*, e o gravador de *minidisk* para registrar o rito. Rosa estava jantando, junto com Teodoro, seu filho de 23 anos que mora em Tijuana, Ángela, sua nora que não é mazateca, originária do interior do estado de Puebla, e seus filhos menores, Carlos, de nove e José, de cinco anos. Ángela estava visitando Huautla pela segunda vez. Na primeira, havia participado de um rito de *honguitos* que Teodoro pediu a Don Epifánio, seu avô, que realizasse, com a presença de uns cinco amigos deles, que vieram de Tijuana. Ángela me disse que teve um rito um pouco difícil e que sentiu um efeito forte dos *honguitos*. Ficamos conversando por um bom tempo. E ela falou: *"pobrezito del guajolote!"* e me questionou se eu não tinha pena do bicho. Respondi que sim e que eu havia dito o mesmo que ela, mas que Teresa me disse para não falar desse modo. E Rosa confirmou: "é verdade, não se deve dizer isso, porque é o destino dele, ser mensageiro".

Preparativos da velada

Por volta das nove e meia, descemos à casa do *chjota chjine*, Don Epifánio, sogro de Rosa. Ele já se encontrava no pequeno quarto, isolado do resto da casa, onde, além de ficarem muitas tralhas velhas, havia o seu altar de santos – o lugar onde sempre realiza as suas *veladas*. Epifánio estava contando os grãos de cacau e me sentei a seu lado. Ele me disse que o cacau representa o dinheiro com o qual se paga pela vida da pessoa aos *chikon*. Trouxe eu o

papel *amate* e a pluma de arara. O *amate* é uma espécie de papel feito de casca de árvore, que, além de ser o envoltório da oferenda, simboliza um papel no qual seriam anotados, de modo invisível, os assuntos relacionados à oferta: quem a oferece, para resolver que problema, e a quem ela é feita. Já a pluma de arara vermelha, fala de quem é o portador da mensagem: a arara, chamada em mazateco *cha ni*, ou seja, "pessoa mais velha", é aquele sábio que leva a palavra dos homens até Deus Pai e Mãe. É vermelha por estar relacionada ao sol. Inclusive, no rito ela é chamada de águia – e é algo comum às culturas mesoamericanas a associação da águia com o sol[59]. Sendo uma pluma, que em mazateco se diz *tsja*, "leve", ela pode voar e aproximar-se da mesa de Deus. Eu havia comprado estas coisas na véspera, no mercado de Huautla, que tem uma farta oferta de tudo o que é necessário para um rito de honguitos. E Don Epifánio ficou fazendo os oito pacotes de oferendas, quatro acompanhados de ovos de galinha e quatro com ovos de *totola*, a fêmea do *guajolote*. O *chjota chjine* disse que os ovos falam com os *chikon* e carregam o dinheiro, o cacau. Eles têm de ser fecundados, capazes de dar continuidade à vida, para que assim o paciente possa receber força. Em cada pacote, Epifánio pôs treze sementes de cacau e um pedaço de pluma de arara, amarrando cuidadosamente o papel *amate* com um barbante, que segundo ele tem de estar bem apertado, para que aguente carregar a oferenda e os problemas que leva.

Logo Epifánio pediu a Rosa que fosse moer as sementes de cacau. Enquanto isso, ele lavou os cogumelos, que eram *de caña*, isto é, aqueles que nascem sobre o bagaço da cana de açúcar moída. Estes são considerados um dos tipos mais fortes que há na Serra Mazateca. Além deles, há os *derrumbe*, que brotam principalmente nos lugares onde se deu uma queda de barreira, e, como já vimos, os *pajaritos* e os *San Isidro*. Epifánio separou uma quantidade maior para mim, outra para ele e outra para Rosa.

[59] "El sol, llamado Tonatiuh, es invocado con los nombres de "el resplandeciente, el niño precioso, el águila que asciende". […] El sol es concebido por los aztecas como un águila que por las mañanas, al ascender el cielo, se llama Cuauhtlehuánitl, "el águila que asciende", y por la tarde se llama Cuauhtémoc, "el águila que cayó", nombre del último, infortunado emperador azteca". (CASO, 2000, p. 47).

Inícios do rito

Quando ela voltou, ele logo iniciou o rito: "en el nombre de Dios y Santo la Santísima Trinidad". Eu havia pedido para gravar a *velada* e ele já havia dito que sim. A seguir transcreverei partes das orações feitas por Epifánio, entremeadas por alguns comentários.

Kjini nombre Dios y santo,	Em nome de Deus e Santo,
la Santísima Trinidad,	a Santíssima Trindade,
y santo y santa angele.	e santos e santas anjos.
Ne kui isen,	Esta é a imagem,
ne kui nišren le,	este é o espírito,
nga siskuen na,	vou levantar
nga siyobana.	e aprumar este homem.

As palavras *isen* e *nišren* são utilizadas com muita frequência em orações mazatecas. A sua tradução é difícil. Em certos contextos podem significar, respectivamente "imagem" e "espírito", como aqui, nesta tradução feita com a ajuda de Rosa. Na oração que é usada em Huautla como "prece eucarística mazateca", em um momento, *isen* é traduzido por "claridade" e *nišren* por "dia" ou "espírito"; em outro lugar da mesma oração a tradução de *isen* é "claridade" e a tradução de *nišren* é "transparência". Teresa me disse que *isen* também quer dizer "aurora", ao passo que *nišren* significa "dia". Esta parece ser uma boa pista para compreender a relação entre as duas palavras: a aurora é o início da manifestação do sol, que estava oculto durante a noite, e o dia é a sua manifestação plena. Assim, quando a oração é dirigida a Deus e *isen* e *nišren* são ditos como algo que pertence a ele (*tsi isen* e *tsi nišren*) parece apropriada a tradução "tua claridade", no sentido de luz suave da aurora e "teu dia", ou seja, luz forte do meio-dia. Também nesta oração de Epifánio *isen* e *nišren* aparecem mais adiante nessa acepção "cosmológica". Já no caso do início da oração, *isen* e *nišren* referem-se ao homem, ao paciente que é apresentado a Deus nesta prece. Aqui, então, aparentemente, há

uma inversão nessa relação entre "algo oculto-manifesto" e "manifestação plena", já que Rosa traduz *nišren* como "espírito" (algo que, ao menos em nossa visão ocidental seria invisível e oculto) e *isen* como "imagem" ou "rosto" (o que para nós é o visível). Conversando com alguns mazatecos sobre isso que me parecia um entrecruzar-se de significados, pareceu-me que, mais do que opor *isen* a *nišren*, como referências ao "semi-manifesto" e ao "totalmente manifesto", seria melhor pensá-los em termos de complementaridade, já que a tendência das pessoas é dizer que essas palavras dizem "quase a mesma coisa". É o que, como vimos acima (cf. cap.2), foi chamado por Garibay de *"difrasismo"*. Assim, *isen* e *nišren* se complementariam, na medida em que, num contexto, fariam referência ao sol, seja num grau de intensidade menor (*isen*), seja numa gradação mais forte (*nišren*). Do mesmo modo, quando a referência fosse ao homem, como no começo desta oração, *isen* falaria de sua expressão menos intensa (o rosto) ou mais intensa (o espírito). É uma hipótese a ser examinada. De qualquer modo, o que me parece claro é que a ênfase da relação está na complementaridade e não na oposição, como em tantos outros *difrasismos* que surgem no repertório de orações mazatecas e que também veremos a seguir nas palavras pronunciadas por Epifánio.

Je s´in chaon,	Este homem sagrado,
s´in nšina,	homem rico,
Mme skin ni,	que redemoinho,
Mme ntja ni,	que ar
mjtja,	o persegue,
Mme nas´ani si tjenguile,	que salivaço
si tjenguile isonde.	o persegue.

Já aparece aqui outro *difrasismo*: redemoinho e ar, duas expressões para falar de uma influência negativa que atua sobre o paciente. Muitas vezes os *chjota chjine* fazem o diagnóstico de que determinada doença de uma pessoa é causada por *"aire"*, que está

relacionado à atitude de uma outra pessoa, que deseja o mal ao paciente ou fala mal dele, o que aparece logo depois, no "salivaço que o persegue". O paciente é apresentado de forma ideal, com o uso do *difrasismo* "homem sagrado" e "homem rico".

Ji n´ain Señor Jesuscristo,	Nosso Senhor Senhor Jesus Cristo,
Cristo Nazaret,	Cristo Nazaré,
Dios Padre,	Deus Pai,
la Santísima Trinidad.	a Santíssima Trindade.
Ndaibi siškuen na,	Hoje vou levantá-lo,
siyob´a na.	vou reverdecê-lo.
NaMmi nda tsje kjuin šrua,	Agora virá um sacerdote branco,
naMmi Nngo šo kjuin šrua,	virá um sacerdote suave,
naMmi Nngo io,	sacerdote tenro,
naMmi Nngo chjine,	sacerdote de sabedoria,
kolo chaon,	*guajolote* sagrado,
kolo nšina,	*guajolote* rico,
kolo nsin,	*guajolote* de leite,
kolo šoño.	*guajolote* de orvalho.

Assim como nas palavras iniciais, volta aqui a invocação em espanhol ao Deus Pai cristão e à Santíssima Trindade, acrescida da invocação ao "Senhor Jesus Cristo", que é precedida pela expressão mazateca *ji n´ain*, "nosso senhor" ou "nosso dono". A seguir, é apresentado o objetivo do rito: levantar e reverdecer o paciente. O "eu" que fala aí, segundo Rosa, mais do que o *chjota chjine*, é Deus através dele. E então é anunciado o mediador do rito, o sacerdote, que é o *guajolote* que será sacrificado. São apresentados vários pares de adjetivos *(difrásicos)* para o *guajolote*: suave e tenro; sagrado e rico (como já usado logo acima para referir-se ao paciente); de leite e de orvalho. Já os adjetivos "branco" e "de sabedoria" não têm o seu par, o que segundo Rosa se deve a um lapso de Epifánio, que pronunciava a oração em um ritmo muito rápido.

Aqui se anuncia a missa de flores

Kuas´in b´aski tso miša	Aqui se anuncia, disse, esta missa,
kuas´in b´aski tso miša sui ška,	aqui se anuncia, disse, grande missa de folhas,
kuas´in b´aski tso, miša sui nain tso,	aqui se anuncia, disse, grande missa patronal, disse,
kuas´in b´aski tso, miša sui yaski tso,	aqui se anuncia grande missa de contas, disse,
kuas´in b´aski tso, miša sui našo tso,	aqui se anuncia grande missa de flores, disse,
i kjomitjen tso, i kjomiya tso,	aqui levanto, aqui ponho de pé, disse,
ndi s´in chaon tso,	este homem sagrado, disse,
ndi s´in nišna tso,	este homem rico, disse,
ši Mmini Sérgio Brissac tso.	este homem que se chama Sérgio Brissac, disse.

O *chjota chjine* anuncia o que será realizado: uma missa! Parece-me bem significativo que a palavra usada para falar do ritual com cogumelos seja aqui "missa". E não apenas uma missa, mas uma "grande missa" à qual se acrescentam muitos adjetivos: uma grande missa de folhas e de flores, grande missa patronal e de contas. As contas referem-se a um colar de contas, *yaski*, que os padrinhos oferecem aos afilhados para expressar que estes últimos são "contados" como integrantes do seu povo. As folhas, *ška*, e as flores, *našo*, fazem referência a duas das treze mesas da cosmologia mazateca, tal como aparecem no "Arco de Flores" da Apostila *Elementos Rituales Mazatecos*, organizada pelo P. José Luis Sánchez a partir de oficinas com catequistas na *Escuela de Ministerios Indígenas* (1998, 36).

No Oriente:	No Poente:
1. Mesa de Entrada - *Yá miša 'ña*	8. Mesa Sagrada - *Yá miša škón*
2. Mesa Sobrenatural - *Yá miša škón*	9. Mesa de Orvalho - *Yá miša io*
3. Mesa de Folhas - *Yá miša ška*	10. Mesa Tenra - *Yá miša chi'nde*
4. Mesa Viva - *Yá miša tijnakon*	*11.* Mesa de Flores - *Yá miša našo*
5. Mesa de Leite - *Yá miša tsjin*	*12.* Mesa Transparente - *Yá miša fa*
6. Mesa de Coração - *Yá miša nima*	13. Mesa Escurecendo - *Yá miša jnion*
7. Mesa da Riqueza - *Yá miša nyiná*	

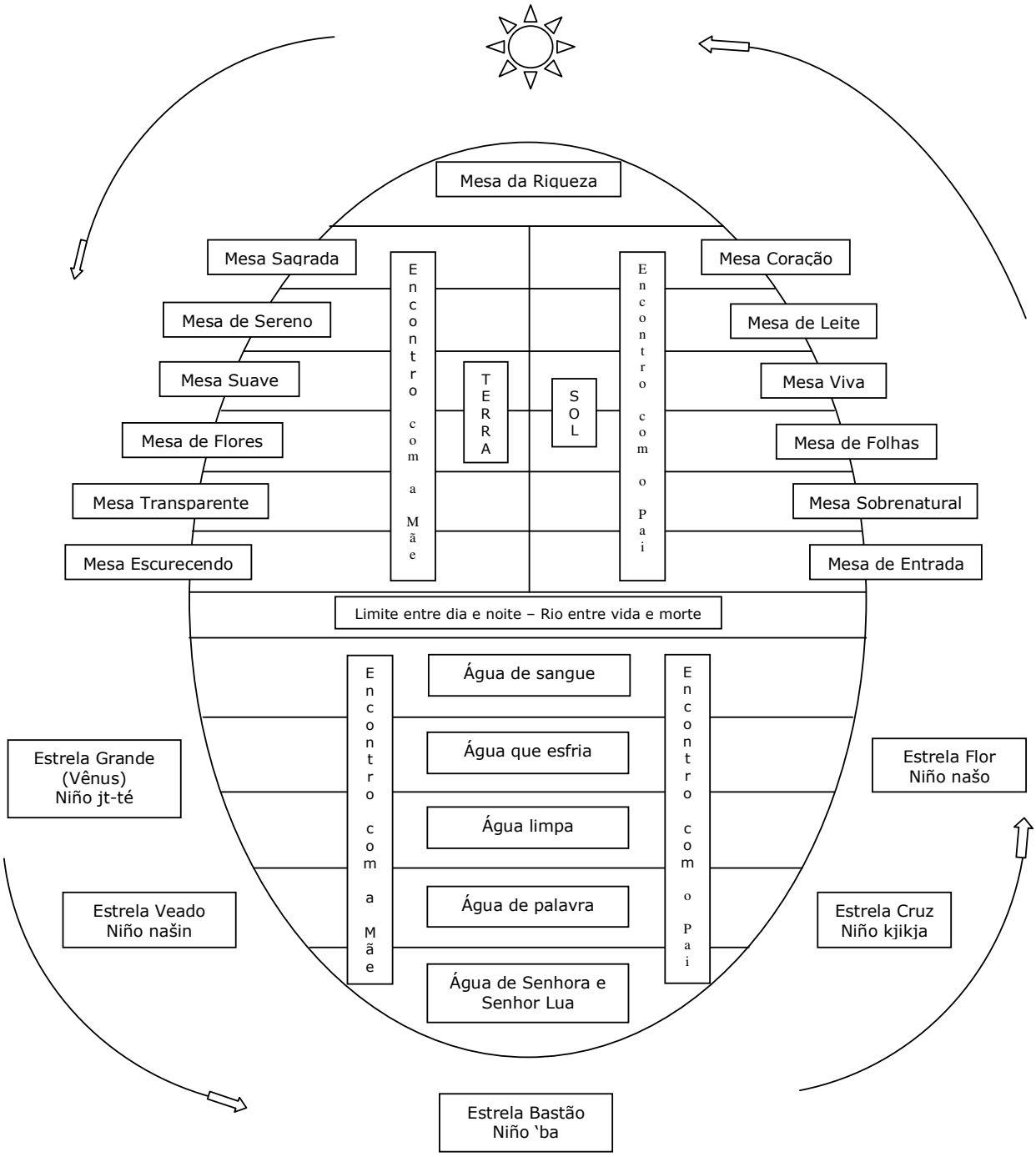

Figura 50. Diagrama do "Arco de Flores". In: ESCUELA DE MINISTERIOS INDÍGENAS, 1998.

O diagrama composto nessa oficina é considerado por José Luis como uma chave para a compreensão da visão de mundo mazateca, na medida em que diversos elementos se articulam com as treze mesas, como por exemplo, os meses do calendário ritual. No entanto, segundo ele, nenhum sábio tinha presente esse desenho das mesas. O diagrama foi construído ao longo de horas de discussão entre um grupo grande de catequistas e afinal foi reconhecido consensualmente por eles. Cabe deixar claro que nessa elaboração a assessoria de José Luis desempenhou papel importante.

As palavras "mesa" e "missa" são designadas por uma mesma palavra no mazateco de Huautla: *miša*. Isto chamou muito minha atenção, na medida em que me surpreendia que uma palavra importante para a visão cosmológica mazateca, como é "mesa", seja designada por uma palavra que é de origem espanhola. Na verdade, não é algo de se estranhar, na medida em que a etnografia registra a valorização de palavras estrangeiras. Stela Abreu, estudando os Kapon da Guiana, reporta-se aos registros acerca de sua cosmologia, "cuja marca mais notória reside em uma tenaz demanda por palavras estrangeiras" (ABREU, 1995, p. 23), de tal modo que a palavra "aleluia", aprendida na catequese holandesa do século XVIII, tornou-se a designação do sistema ritual Kapon. Impossível não relacionar o "aleluia" Kapon com a "missa" dos mazatecos. Assim, o termo *miša* pareceu-me uma excelente imagem do entrelaçamento do que é mazateco e do que é cristão. Deste modo, os ritos realizados pelos *chjota chjine*, ao invés de serem vistos como sobrevivências quase quimicamente puras de rituais prístinos pré-hispânicos, devem ser encarados como a expressão dessa *conversação* que vem se estendendo ao longo de cinco séculos. Ao usar o termo *conversação*, evidentemente não penso em algo equitativo. É clara a truculência espanhola na imposição do cristianismo na conquista. Em se tratando do trabalho dos *chjota chjine*, podemos lembrar a perseguição da Inquisição aos ritos com psicoativos e a demonização do uso de honguitos até poucas décadas em Huautla. Mas utilizo a palavra *conversação* para dizer do ir e vir de

palavras, símbolos e idéias que se entreteceram nas práticas rituais mazatecas nestes quinhentos anos. A importância do cristianismo na constituição dos ritos de cura com *honguitos* realizados contemporaneamente pode ser comparada com a importância que Peter Gow credita às liturgias dos missionários católicos na Amazônia ocidental para a formação dos ritos de cura com o uso da ayahuasca (GOW, 1991).

Chikon

Ndei kuin na,	Agora ele irá se levantar,
sa-a na,	agora vou agarrá-lo
ndaibi kuejtin ña,	irei juntá-lo,
kue kjao na,	irei uní-lo,
šiskuen na,	irei reverdecê-lo,
siyob´a na,	irei fazê-lo claro,
tjin nşin na,	será tranquilo,
tjin šoño na,	será orvalho,
tjin chikon na,	será transparente,
tjin kjanda na,	será nuvem (branca como algodão),
tjin yub´ina,	será nuvem (de chuva),
tjin nain na,	será senhor,
tjin chikon na.	será brilhante.

Neste momento, Epifánio fala o que fará com o paciente: ele que estava derrubado será erguido, fragmentado será unido. Acontecerá a ação que dá nome ao rito: um reverdecer. Por isso, ao paciente são associadas uma série de palavras significativas para os mazatecos, ligadas a ele pelo verbo ser no futuro: *šoño* (orvalho), *chikon* (transparente), *nain* (senhor). Como vimos acima, o orvalho denomina uma das mesas da cosmologia mazateca. Já o termo *chikon* refere-se aos seres sobrenaturais que dominam as montanhas e demais aspectos da natureza. A palavra *chikon* quer dizer “transparente” ou “brilhante” ou “branco”, pois o *chikon* é visto como um homem de cor muito branca e brilhante. Um ser celeste ou uma

representação do invasor espanhol montado sobre um cavalo? Em quase todas as casas da região de Huautla há uma imagem de San Martín Caballero: uma gravura que mostra um homem, montado sobre um cavalo branco, cortando seu manto com uma espada e oferecendo-o a um mendigo. O santo representado é São Martinho de Tours, do século IV, um oficial do exército romano que depois veio a ser bispo de Tours. Para os mazatecos, San Martin é o *Chikon Tokošo*, que aparece montado em seu cavalo branco e por ser opulento oferece àqueles que têm sua benevolência muitas riquezas. O P. José Luis rechaça a idéia de que a brancura do *chikon* tenha alguma relação com os brancos europeus. Para ele, o branco é somente expressão da condição sobrenatural do *chikon*. Seria difícil para José Luis, em sua visão idealizada da "cultura mazateca", reconhecer que pode haver uma associação entre a brancura do *chikon* e a brancura do invasor europeu. Mas ele mesmo coloca a possibilidade de o *chikon* ser uma transposição da idéia do deus asteca Quetzalcóatl, o Serpente Emplumada. Assim como Quetzalcóatl, o *Tokošo* é branco e é um herói civilizador, que ensina aos homens as suas artes. Em alguns ritos dos quais participei, o vigário pastoral de Huautla dirigiu preces ao *Chikon Tokošo*, considerando-o verdadeiramente como um ser existente e senhor de Huautla. Essa relação do *chikon* com Quetzalcóatl é uma hipótese a meu ver plausível, na medida em que o Serpente Emplumada tem uma presença bem vasta na Mesoamérica, não somente entre os mexicas. Entre os maias ele é chamado de Kukulkán. Outro dia, conversando com um jovem mazateco, Norberto, que trabalha como pintor e tem um ateliê de pintura para crianças de seu bairro, ele me falou de uma visão que teve em um rito de *honguitos*: no alto do *Cerro de la Adoración*, a montanha do *Chikon Tokošo*, ele viu voando uma Serpente Emplumada e chegou a entrar por sua boca e sair por sua cauda. Dentro da Serpente, ele *aprendeu muitas coisas*, até mesmo como curar o seu filho. É interessante ver como aí novamente surge essa idéia do herói civilizador que transmite um conhecimento. Depois ele me mostrou a pintura feita por Claudio, seu filho, de seis anos de idade, depois de Norberto ter-lhe narrado sua

visão. Essa associação pode estar relacionada à uma certa *New Age* mexicana, que valoriza os deuses do panteão asteca. Norberto parece estar sob esse influxo, buscando "resgatar suas origens".

Figura 51. A pintura de Claudio, filho de Norberto:
Serpente Emplumada no Cerro de la Adoración de Huautla.

Enfim, o sábio afirma também que o paciente "será senhor" - *tjin nain na*. A mesma palavra *nain* é usada para falar de Deus: "nosso Senhor". Assim, parece que a linguagem poética desta oração chega a apontar para uma participação do paciente na esfera divina: ele, através da ação do rito, se tornará brilhante, rico, limpo, sagrado.

Miša io kuaNna,	Missa tenra vou fazer,
miša škuen kuaNna,	missa reverdejante vou fazer,
miša yoba kuaNna.	missa clara vou fazer.
Ndi chjon nain nda b´e-e,	Mulher senhora água que corre,
ndi chjon nda ve,	mulher água que corre,

ndi chjon ndorrobo,	mulher que faz multiplicar,
ndi chjon nain ndorroba,	mulher que faz crescer,
ndi chjon nain chan Nno,	mulher do milharal que cresce,
ndi chjon cho ma je.	mulher que multiplica os animais.
Kuas´in b´aski tso miša sui ška tso,	Aqui se anuncia esta missa de folhas,
miša sui našo tso,	missa de flores,
miša sui nain tso,	missa patronal,
miša sui chikon tso.	missa brilhante.

Novamente Epifánio enuncia adjetivos da "missa" que realiza: tenra como um broto novo, reverdescente, clara, de folhas, de flores, brilhante. E assim como o paciente será "senhor" (*nain*), a missa é *nain*, ou seja, relativa ao senhor. Rosa traduziu "missa patronal", no sentido de uma missa festiva do santo padroeiro, algo como a missa mais importante do ano.

O *chjota chjine*, a seguir, invoca *Chjon nda ve*, a mulher do *Chikon Tokošo*, que ao longo do rito será muitas vezes chamada. Essas frequentes invocações femininas expressam, a meu ver, a concepção mazateca da divindade, que é Pai e Mãe. A grande diversidade de epítetos é por vezes interpretada como referindo-se a diversas mulheres, como há diversos *chikon*, cada um dominando uma determinada região. Porém, outros consideram que há uma só Mulher, que é associada a Maria, Mãe de Jesus, e também é vista como a próprio Deus Mãe-Pai[60]. O nome de *Chjon nda ve* pode ser traduzido como "mulher água que corre", isto é, aquela que é a senhora das águas, as quais, em uma região montanhosa, são vistas especialmente sob o aspecto de sua fluidez, correndo das fontes montanha abaixo. É conhecido em Huautla um mito que fala de *Chjon nda ve*, que em seu correr passou por todos os lugares da serra e lhes deu um nome. Mas além dessa denominação, a mulher é invocada com outros termos, que apontam para a dimensão da fecundidade, aspecto compartilhado pela

[60] Esta questão será discutida mais detidamente no cap. 7.

mulher e pelo elemento água: aquela que faz multiplicar, que faz crescer, que faz a plantação ser abundante, que faz com que se multipliquem os *animalitos*, ou seja, as cabras, ovelhas e aves criadas na unidade familiar.

Kuasin kjomitjen tso.	Aqui o levanto, disse.
Šongo nain tso,	Copal patronal, disse,
šongo chikon tso	copal brilhante, disse,
kjanda škuen tso,	nuvem verde, disse,
kjanda yob´a-a tso.	nuvem clara, disse.

Mais uma vez é afirmada a ação de levantar o paciente e então se começa a falar dos elementos do ritual, sendo o primeiro deles o *copal*, a resina nativa usada como incenso na Mesoamérica desde os tempos pré-hispânicos. O *copal* recebe também os adjetivos-chave *nain* e *chikon*. Ele produz nuvem, nuvem que é dita verde, isto é, a cor relacionada ao nome do rito, que é de reverdescer. Nuvem que também é dita clara, mais uma das qualidades da sacralidade para os mazatecos. A partícula *tso*, "disse", tem uma grande recorrência nas orações de rituais com *honguitos*. Expressa que "o honguito disse", ou seja, aquele que pronuncia as palavras afirma que elas não vêm de si mesmo, ele as ouviu do *honguito*, ou, segundo outros, de Deus. Perguntei a algumas pessoas – quem disse? – e percebi que há um espaço de indefinição e ambiguidade: pode ser uma fala divina, pode ser a fala do *honguito* – que por vezes é chamado de "saliva de Deus", pode ser uma fala de origem desconhecida.

Senõres San Miguel Arcangelis,	Senhores São Miguel arcanjos,
Señor San Miguel,	Senhor São Miguel,
ni jin isen,	mesmo que fosse na aurora,
ni jin nišrin,	mesmo que fosse na claridade do dia,
ni ngantjai tsui,	mesmo que fosse mais além de onde se oculta o sol,
ni ngantjai chikon ndai nda,	mesmo que fosse mais além do mar (água sagrada),

nga tejan nindo,	nas treze montanhas,
nga tejan singui,	nas treze colinas,
nga tejan nchia skuen,	nas treze planícies verdes,
nga tejan nchia yobali.	nas treze planícies que crescem.

Ainda me parece algo que necessita ser mais investigado a importância dada ao Arcanjo São Miguel nesta oração, onde ele é citado não somente aqui como também em outros lugares. Na mitologia cristã, São Miguel é o arcanjo que venceu Satanás, aquele que tem poder para defender os fiéis da ação do mal. Aqui parece que ele é visto não como um único ser sobrenatural, mas como o conjunto dos arcanjos. Logo o sábio começa a enumerar os distintos lugares onde o espírito do paciente pode haver se perdido – não importa quão longe ele esteja, será possível resgatá-lo. E surgem os termos *isen* e *nišrin* em sua acepção cosmológica, designando o percurso do sol da aurora ao dia pleno. Tal percurso chega a ser completado pelo par seguinte de termos, que fala do lugar onde se oculta o sol, o poente; e do lugar onde está a água sagrada, o mar, que para os mazatecos está ao oriente. O número treze evoca mais uma vez os níveis cosmológicos, as treze mesas mazatecas.

Agora ele reverdece

Ndi chjon ndo robo,	Mulher que faz multiplicar,
ndi chjon ndorroba,	mulher que faz crescer,
ndi chjon cho ma je tso,	mulher que multiplica os animais, disse,
ndi chjon nai cho ma je tso.	mulher senhora que multiplica os animais, disse.
Ne siškuen ña tso,	Agora ele reverdece, disse,
ne siyoba ña tso.	agora, ele fica claro, disse.
Nda šo nguio kjuinšrua tso,	Virá água espuma de cacau, disse,
nda šo taon kjuinšrua tso,	virá água espuma de dinheiro, disse,
nda šo nain kjuinšrua tso,	virá água espuma do senhor, disse,

nda šo chikon kjuinsrua tso.	virá água espuma brilhante, disse.
NaMmi nda tse kjuinsrua tso,	Virá sacerdote água limpa, disse,
kolo chaon tso,	*guajolote* sagrado, disse,
kolo nšina tso,	*guajolote* rico, disse,
miša sui nain tso,	missa festa patronal, disse,
miša sui chikon tso,	missa brilhante, disse,
miša škuen tso,	missa que reverdesce, disse,
miša yoba-a tso,	missa que faz crescer, disse,
miša tsin tso,	missa de leite, disse,
miša šoño tso.	missa de orvalho, disse.

Depois da invocação de *Chjon nda ve*, o sábio faz a afirmação de que o paciente, no instante mesmo do rito, reverdece. Em seguida, são citados mais elementos utilizados no rito: a água de cacau e o *guajolote*. Uma mistura de água com grãos moídos de cacau será tomada no final do rito de *maškuen*, tendo em vista o reverdecimento do paciente. O cacau tem uma função energética, servindo para reanimar a pessoa depois das horas sob o efeito dos cogumelos psicoativos. A água de cacau é dita água de dinheiro já que o cacau tem a função simbólica de ser um pagamento aos *chikon*, para o resgate do espírito do paciente. E a "missa" é designada com adjetivos também usados para as mesas da cosmologia mazateca: "missa de leite", "missa de orvalho".

Ne i skomitjen,	Aqui vou levantá-lo,
ne i skomiya ña tso	aqui vou aprumá-lo, disse,
nga siškuen ña tso	vou reverdecê-lo, disse,
nga siyoba ña tso,	vou aclará-lo, disse,
s´in chaon tso,	este homem sagrado, disse
s´in nsina tso, Sérgio,	este homem rico, Sérgio, disse,
kuasin kuin-na sa-a na,	assim vai crescer e subir,
isenle, nišrinle,	seu rosto, seu espírito,
i kuanda nga tejan ša indole,	aqui vou formar treze jaguares,
i kuanda nga tejan senle,	aqui vou formar sua imagem,

i kuanda nga tejan ja naile,	aqui vou formar treze grandes águias,
i kuanda nga tejan s´o-otjile.	aqui vou formar treze redemoinhos.

Epifánio pronuncia este grande número de verbos: levantar, aprumar, reverdecer, aclarar; descrevendo e fazendo acontecer, com sua linguagem performativa, o objetivo do rito, que em seguida será sintetizado no ato de formação do espírito. O sábio refaz o ato criador divino e "forma" os treze jaguares, que significam os espíritos do paciente, assim como as treze águias e os treze redemoinhos. A oração de Epifánio continua, com invocações reiterativas de vários elementos já citados acima. Mais adiante, o *chjota chjine* fala:

Nguiskon n´ain tso	Ante os olhos do Pai, disse,
nguiskon na tso,	ante os olhos da Mãe, disse,
la Santísima Trinidad tso,	a Santíssima Trindade, disse,
kuas´in tsak´endai tso,	assim o formei, disse,
kuas´in tsakjachjinai tso,	assim o formaste, disse,
nga tejan nindo,	as treze montanhas,
nga tejan šingui tso,	as treze colinas, disse,
nga tejan nsro,	os treze poços,
nga tejan Nngo,	as treze grutas,
i banda tso,	aqui vou formar, disse,
nga tejan ts´otji tso,	os treze furacões, disse,
i banda nga tejan nchojon li-i tso.	aqui formo os treze raios, disse.
Kji io nain tso,	Se vê tenro o Pai, disse,
kji io na tso,	se vê tenra a Mãe, disse,
kuas´in b´aski tso,	assim se anuncia,
kji io nain tso,	Se vê tenro o Pai, disse,
kji io na tso.	se vê tenra a Mãe, disse.

A fórmula *Nguiskon n´ain, nguiskon na* é muito recorrente nas orações mazatecas: "ante os olhos do Pai, ante os olhos da Mãe". Parece expressar a visão dual de Deus Pai e Mãe, assim como os *difrasismos* da linguagem ritual: é necessário falar dois termos porque

um se refere ao Pai e o outro à Mãe. Segundo Teresa, o momento do rito de *honguitos* é especialmente uma hora de encontro com a Mãe. Por isso tem de ser realizado à noite, que é a hora que a Mãe acolhe seus filhos. O dia, domínio do sol, é o tempo do Pai. Essa constante invocação da Mãe pode também ser relacionada ao importante culto a Maria entre os mazatecos. Parece inegável que Maria tem para eles uma condição divina. Logo a seguir da invocação ao Pai e à Mãe, é invocada a Santíssima Trindade. E então a obra de formação do(s) espírito(s) do paciente, mais que ao sábio, é atribuída à propria divindade. E os distintos elementos topográficos parecem significar novamente os vários espíritos do paciente, que vão sendo formados pela palavra divina. E logo se ouve um refrão que muitas vezes será repetido ao longo do rito: *kji io nain tso, kji io na tso* – se vê tenro o Pai, se vê tenra a Mãe. Perguntei a Rosa acerca desse "tenro" e ela me respondeu que é como um pequeno broto verde, que se vê tenro. Assim, o "reverdecer" equivale a dotar o paciente de um atributo divino: ser tenro como o broto novo de uma planta. O sábio segue repetindo as invocações ao Pai e à Mãe e, adiante, diz:

Dios de la Santísima Trinidad tso	Deus da Santíssima Trindade, disse,
ji ši kuas´in sakjachjinai tso,	tu és aquele que formou, disse,
nindoli tso,	tua montanha, disse,
šinguili tso,	tua colina, disse,
nsroli tso,	teu poço, disse,
ngo-oli tso,	tua gruta, disse,
nşa škuenli tso,	tua planície verde, disse,
nşa yob´ali tso,	tua planície clara, disse,
nşa naili tso,	tua planície senhora, disse,
nşa chikonli tso	tua planície pura, disse,
Ne ji kiNnali niño tseli tso,	Tu és o que tem a grande estrela (estrela da manhã), disse,
iNna niño cruli tso,	tu és o que tem a estrela cruz, disse,
tsakjandai s´otjili,	tu és aquele que formou o furacão,

tsakjandai nchojon li-ilí,	tu és aquele que formou o raio,
Kuas´in banda ña isen tso,	Agora vou formar seu espírito, disse,
kuas´in bandaño nišrenle tso,	vou formar sua imagen, disse,
kuas´in bandaña s´in chaon tso,	Assim vou formar este homem sagrado, disse,
s´in nšina tso,	homem rico, disse,
ni tje tso,	mesmo que tenha sujeira, disse,
ni chjao tso,	mesmo que tenha poeira, disse,
ni skin tso,	mesmo que tenha redemoinho, disse,
ni ntjao tso,	mesmo que tenha ar, disse,
ni stse tso,	mesmo que tenha grãos, disse,
ni nind´a tso,	mesmo que tenha cicatriz, disse,
basko ña tso,	vou recolhê-lo, disse,
ba Nño ña tso,	vou juntá-lo, disse,
skanikjie na tso,	vou tirá-lo, disse,
skanikja ña tso,	vou lançá-lo, disse,
kantjai sui tso,	mais além de onde se oculta o sol, disse,
kantjai chikon tso ya,	mais além de onde está o *chikon*, disse,
y sinşasko ni tso,	aí irá se juntar, disse,
ya sinşanguani,	será recolhido, disse,
Nña fate kiši tso,	onde relampaguea, disse,
fate kitia tso,	relampaguea, disse,
kuas´in kjomitjen nia tso,	assim vou levantá-lo, disse,
ndi s´in chaon,	pequeno homem sagrado,
ndi s´in nşina,	pequeno homem rico,
nga kuechajon nia tso,	vou purificá-lo, disse,
nga kuechat´a nia tso.	vou limpá-lo, disse.

O “Deus da Santíssima Trindade” é invocado como criador de toda uma “topografia sagrada” que é constantemente reafirmada como presença dos *chikon* junto a seu povo. O mesmo Deus é o que domina os céus, aquele que tem em suas mãos a estrela cruz e a grande estrela, a estrela da manhã, aquele que formou o furacão e o raio. Fundado nesse criador, o *chjota chjine* pode dizer que irá formar o homem, formar seu espírito (*isen*) e sua imagem

(*nišren*). E não importa que o paciente tenha impurezas ou "ar", que é a expressão da aflição espiritual causada pela maldade dos homens, ele será "juntado", ou seja, se os seus espíritos estão dispersos pelos muitos lugares por onde ele passou, o sábio irá recolhê-los e unificá-los, purificando o paciente. Após mais alguns versos que reiteram as invocações já proferidas, o sábio conclui esta primeira oração:

Kuas´in b´asko tso,	Assim vou juntá-lo, disse,
ni nšrole tso,	mesmo que seja seu poço, disse,
ni ngole tso,	mesmo que seja sua gruta, disse,
kuas´in tsakjadai tso,	assim o formaste, disse,
kuas´in tsakja chjinain tso,	assim o fizeste, disse,
nga kuantjeni ndili,	irá brotar teu filho,
nga kuantjeni stili tso,	irão brotar teus filhos, dice,
kuas´in kuanda tso,	assim vou formá-lo, disse,
nga siyob´aña,	vou clareá-lo,
ndi s´in chaon,	este homem sagrado,
š´in nşina tso, Sérgio Brissac,	homem rico, disse, Sérgio Brissac,
ndai kuas´in kuin na, sa-ana, isondeli.	agora assim vai subir, vai crescer em teu mundo.
Nain ši tsi nain isonde,	Pai, é teu o mundo,
nga kuan schia ni,	sim, vai crescer,
nga kuanguini,	sim, vai permanecer,
nga tjin škuen na tso,	eu o tenho verde, disse,
tjin yob´ana tso,	está claro, disse,
tjin io naina tso.	está tenro meu Pai, disse.
Kjini nombre Dios y santo	Em nome de Deus e santo
la Santísima	a Santíssima
santo santa angele.	santo santa anjos.

Nesta conclusão mais uma vez se afirma que o paciente irá brotar, será formado, será clareado, e irá crescer. E após dizer ao Pai que é dele o mundo, o sábio já afirma que o rito alcançou o seu objetivo: "eu o tenho verde, disse, está claro, disse". E finalmente, o último

verso parece ter um duplo sentido: “está tenro meu Pai, disse” ou “está tenro (o paciente) meu Pai disse”. É a realização da performance que faz o paciente receber o frescor verdejante do Deus sempre novo. As palavras finais reiteram a visão dual masculino-feminina da divindade: “Em nome de Deus e santo” (masculino), “a Santíssima” (feminino), “santo” (masculino), “santa” (feminino).

Comendo os honguitos e pedindo perdão

Somente após essa longa oração comemos os cogumelos. Demorei mais de quinze minutos para comê-los, devido à prescrição de não mastigá-los com os molares, apenas com os dentes da frente. Epifánio criou um momento mais descontraído, quando me disse: “você gostaria de aprender a fazer um rito?” Respondi-lhe que sim. E ele então falou: “Após trinta anos você talvez consiga.” Aí estava eu, como etnógrafo, assumindo aquela postura de aprendiz diante de meu interlocutor. Esses trinta anos de Epifánio poderiam ser um questionamento agudo a Griaule, segundo o qual, em trinta e três dias o sábio dogon Ogotemmêli teria lhe transmitido o núcleo do conhecimento esotérico dogon (CLIFFORD 1998: 216). Caso me fosse possível aceitar o desafio de Epifánio, e estabelecer um diálogo de longa duração com ele, penso que certamente o fruto etnográfico seria abundante, como foi para Maurice Leenhardt as quase duas décadas de contato com o pastor neocaledoniano Boesoou Erijisi (CLIFFORD 1998: 243-246). Por outro lado, podia eu observar que as palavras de Epifánio tinham também o papel de ser uma estratégia de valorização de sua performance como *chjota chjine*. Epifánio fazia seu trabalho com orgulho, pronunciando a longa oração com grande rapidez, como que a exibir sua “*maîtrise*”, insistindo que suas palavras eram “muita antigas”.

Durante um longo período Epifánio ficou dialogando com Rosa, falando de problemas familiares e pedindo perdão a Deus. Depois que Epifánio e Rosa fizeram pedidos de perdão, ele me disse para que eu também me dirigisse a Deus, pedindo perdão, o que fiz. Junto com as súplicas de cada um de nós, eram entoados por Rosa cantos de "piedade" em mazatecos, que são cantados na Igreja Católica de Huautla, como por exemplo este:

Tijch-chat´a na jin *je ši tjin na jin, naina* *on ma nina jin* *je ši tjin na jin*	Perdoa-nos os pecados que temos, Deus nos dói termos pecado.
1. Ji Jesus jch-cha ima na jin *ji Jesus jch-cha ima na jin* *tse ma kujaton na.*	1. Apieda-te de nós, Jesus apieda-te de nós, Jesus já é bastante nossa maldade.
2. Tse kujañ´i ši kitjatojin *tse kujañ´i ši kitjatojin* *to kujatji je na.*	2. Sofreste bastante sofreste bastante por meus pecados.
3. Tokui nga ñ´ion tsjachia na jin *tokui nga ñ´ion tsjachia na jin* *b´eštein ji jinli.*	3. Por amar-nos tanto, por amar-nos tanto, derramas o teu sangue.

Este é um dos cantos penitenciais mais frequentemente cantados na Serra Mazateca. Foi composto por Heriberto Prado, mazateco que chegou a ser ordenado sacerdote católico e depois de seis anos de ministério saiu da Igreja e hoje reúne um grupo de pessoas mazatecas com as quais está iniciando um novo movimento religioso. A letra do cântico parece transmitir um certo dolorismo, que é enfatizada pela sua melodia. É grande a aceitação popular desse canto, que realmente se coaduna com a predileção dos mazatecos pelos longos e repetidos pedidos de perdão e pelos extensos períodos de oração de joelhos. Também durante

o rito com Epifánio, houve um momento em que nos pusemos de joelhos, mas foi um período de apenas alguns minutos – quase nada em comparação às horas que tive de permanecer ajoelhado, por ocasião dos primeiros ritos que participei, guiados por Teresa.

Caminho aberto

Quando já sentiu que o caminho estava aberto, Epifánio continuou a fazer orações, em sua estrutura e conteúdo semelhantes à primeira. Foi feita a oração de oferenda, quando Epifánio preparou ritualmente os pacotes que depois viriam a ser oferecidos aos *chikon*, sendo enterrados em distintas direções, segundo a posição das diferentes montanhas da Sierra, relacionadas aos respectivos *chikon*. Eis o texto da oração:

Kata šo kata nia lai jin isonde	Que cheguemos a ser brancos e canosos aqui neste mundo
je š´in chaon š´in nşina Sérgio Brissac	este homem sagrado, homem rico Sérgio Brissac
kuas´in chjomitje chjomiyai.	assim tu vás segurá-lo e levantá-lo.
Ji n´ain ši tsi isonde	Tu Pai, teu é o mundo
kui šani nga miša kiNnale	por isso se vai celebrar esta missa
taon nain k´jiole	aqui está o dinheiro do senhor
taon chikon k´jiole	aqui está o dinheiro do *chikon*
ya nguio kiNnale	árvore de cacau está
ya taon kiNnale	árvore de dinheiro está
nda šo nguio Mmi ši kiNnale	água espuma de cacau se chama o que está aqui
nda šo yai Mmi ši kiNnale	água espuma grande se chama o que está aqui
taon našo Mmi ši kiNnale	dinheiro de flores se chama o que está aqui
chia nai Mmi ši kiNnale	pacote do senhor se chama o que está aqui
chia chikon Mmi si tibandá.	pacote claro se chama o que estou preparando.
Tifa chjinai nga ji	Tu o estás formando
k´uas´in tia sjai,	assim está em tuas mãos,
tjian nsai.	em tuas mãos.

Nga kuichó ka ño tsui	Quando vai chegar o quarto sol
kuichó ka ño ora o chia	quando vai chegar a quarta hora
nga skindia nga kuesuiní	vai chorar e vai assobiar
nga je kuinsrua kie	quando já vai regressar e vai vir
kuinsrua kjani	já vem
nga tjomitje tjomiyani	vai se levantar, vai se aprumar,
nga ja nai Mmi ši sindalai	chama-se águia senhora o que lhe vás fazer
taon sine Mmi ši sindalai	chama-se dinheiro amarelo o que lhe vás fazer
nda chia nain Mmi si sindalai isonde.	chama-se água pacote senhor o que lhe vás fazer.
Kjini nombre Dios y santo	Em nome de Deus e santo
la Santísima Trinidad	a Santíssima Trindade
santo santa angele.	santo santa anjos.

Novamente aparecem as fórmulas da tradição mazateca, como *Ji n´ain ši tsi isonde*, frequente em diversas orações (p. ex. na "oração eucarística mazateca", da qual constitui o seu primeiro verso), ou os pares de adjetivos que qualificam os elementos da oferenda. Carlos Montemayor, estudando orações de distintos povos mesoamericanos, destaca certas características comuns: "processo de composição por séries formulárias, e um estilo de contraposição e às vezes de complementariedade de elementos duplos ou triplos que se acumulam ritmicamente" (MONTEMAYOR, 1999, p.72). Deste modo, a dimensão performativa da oração é distendida ao máximo e assim ela "chega a alcançar dimensões poderosas como virtude de mando, de poder da língua. Mesmo que às vezes a invocação não se apóie em uma recitação melódica, sempre se encaminha a reforçar cada palavra a fim de se impor sobre o padecimento do enfermo. Com sua própria força, o discurso se propõe fortalecer ao paciente" (*ibid, ibidem*): *kuas´in chjomitje chjomiyai* – "assim tu vás segurá-lo e levantá-lo".

Entre uma oração e outra temos momentos de diálogo. Epifánio me pergunta, através de Rosa, como me sinto. Digo-lhe que me sinto bem e que o efeito dos *honguitos* está sendo

bem suave. Durante todo esse tempo, tínhamos estado com as luzes apagadas, como costuma ser a maior parte do tempo nas *veladas* mazatecas. Numa hora então Epifánio decide acender velas de cera de abelha e cada um de nós fica segurando uma. Disse-me Rosa, como também outros sábios, que não há uma ordem fixa na sequência de gestos do rito: são os *honguitos* que movem o *chjota chjine* a fazer isto ou aquilo a cada passo.

Piciete

Mais adiante, Epifánio decidiu fazer-me a unção com o *piciete*. Este, como vimos (cf. nota 6, p.8) é o tabaco moído e misturado com cal – abençoado pelos sábios nos ritos ou pelo sacerdote católico nas igrejas, especialmente no dia de São Pedro e São Paulo – que se esfrega com os dedos nas articulações dos braços e das pernas, no peito ou na nuca, com o objetivo de defender do mal o paciente. No dia 29 de junho de 2003, celebrei a missa na catedral de Huautla e ao final da celebração praticamente todas as pessoas presentes, que lotavam a igreja, vieram para junto do altar, para que o seu *piciete* fosse aspergido com água benta. A palavra é de origem náhuatl (*picietl*) e é usada quando os mazatecos falam em espanhol, enquanto que em mazateco é chamado *naNno*. Antes de ungir-me com o tabaco, Epifánio pronunciou a seguinte oração:

Nombre de Dios,	Nome de Deus,
nombre del Espíritu Santo,	nome do Espírito Santo,
kua ali ia si tsak´eskonli nga ji,	a ti ninguém te assustou,
ne k´uati jin ndai,	ninguém te espantou
kuasin tisenkao najin	também a nós agora ajuda-nos assim
Pedro vara nsroe,	Vem Pedro com teu bastão
Pedro Marti,	Pedro mártir
Señor San Pedro,	Senhor São Pedro
Señor San Pablo,	Senhor São Paulo
ne jini ši kichai nga ji,	que tragas
ni llave ni chiapa,	a chave, a fechadura,
ni ya nindo,	das montanhas,
ni ya šingui.	das colinas.
Mmi ni ji toNñani,	Tu vás aonde queres
sanda isonde ni	no mundo
ni jin nsro,	mesmo que seja no poço,
ni jin ngui ngo	mesmo que seja na gruta,
ni k´antjai sui,	mesmo que seja mais além de onde se oculta o sol
ni k´antjai chikon,	mesmo que seja mais além do mar
ji mali	tu podes
ji kuin chja-a na jin,	tu irás a nos trazer
Nña kuijt jin,	onde se cansarão
Nñani kuijta sjai,	se cansarão nossas mãos
kuijta nsai jin,	se cansarão nossas mãos
tsa Nna sat´et´ai jin,	onde chegaremos a tropeçar
ji kjuandai ji Pedro	tu o irás formar, Pedro
kui šani nga ji chjaya,	por isso falamos a ti
chjakao ni laijin	conversamos contigo,
ši tsi isonde,	que é teu o mundo,
k´ua ti ji taja tiNnain Pedro	pois tu também és forte, Pedro,
ni-ia ši tsak´eskonli,	ninguém te espantou
ni-ia jin ši tsak´enguali.	ninguém te assustou.
Isondeli kao š´in chaon,	Em teu mundo com este homem sagrado,
š´in nşina Sérgio,	homem rico, Sérgio,

kui s´ai,	este é seu braço,
k´ua kui tjin,	este é seu punho,
kui yongole	estas são suas unhas,
k´uas´in kjuanda,	assim vou fazê-lo,
kjua chjinelai ji	assim tu irás formá-lo,
k´uas´in kui-in,	assim vai subir,
k´uas´in kuin chja-ai	assim irás trazê-lo,
š´in chaon,	homem sagrado,
š´in nşina	homem rico,
ali ya hijta sai,	aí não vai se cansar,
ali ya bijt´a t´a	aí não vai se fatigar,
šonga sai,	a palma de suas mãos,
šonga ntsjani	suas mãos
ne kuin ch´ia ni nga ji	por isso tu irás trazê-lo,
ni to Ñani nga satengui	de onde quer que tenha tropeçado,
toNna ni nga kien kuanle	de onde quer que sinta que já morreu.
Ji tjenkuei, ji Pedro	Tu vens com ele, Pedro
ji sits´in,	tu irás trovejar,
sikjanain	tu irás retumbar,
ji kichia llave,	tu trazes a chave,
ji kichia chiapa,	tu trazes a fechadura,
ji kichiai cadena,	tu trazes a corrente,
ji tjinli toMmeni yiyeni li-i,	tu tens luz,
tjinchiai tsa Ñña ni ma Nn´ionle	vás trazê-lo de onde escurece para ele,
ma itjenle,	de onde anoitece para ele,
tsa Ñña ma skon ma nguale isonde,	de onde se espante e assuste neste mundo,
toNña ni nga satet´a,	de onde quer que tropece,
tsa Ñña ni nga joma	de onde quer que lhe aconteça algo
senle nišrinle,	à sua imagem, ao seu espírito
ndaibi k´ua s´in kuinsrua kieni	agora sim vai vir, vai regressar,
kjuinruakja ni nga kjuandai ji Pedro,	porque tu irás formá-lo, Pedro,
ni-ia jin la ši taja jin,	ninguém é forte como tu
k´uas´in tsak´aili ji,	assim te deram a ti,
nga taja senli,	é forte tua imagem,
taja nišrinle Pedro.	é forte teu espírito, Pedro.

Kao ji n´ain san Miguel Arcangele	Tu também Senhor São Miguel Arcanjo
ji ši kuisenkue,	tu irás ajudá-lo
je š´in chaon, š´in nšina,	a este homem sagrado, homem rico
ši Mmini Sérgio,	que se chama Sérgio,
tsa Nña	onde quer que se cansem
kuijta sai, kuijtansa,	seus braços, suas mãos,
ji ši mali toMmeni.	tu podes tudo.
N´ain san Pedro	Pai São Pedro.
ji tjenkue	Tu vás com ele
ji chjintialai	tu irás gritar-lhe
ji kuešuilai	tu irás assobiar-lhe
ni ya nsro,	mesmo que seja no poço
ni ya ngo,	mesmo que seja na gruta,
ni ya nindo,	mesmo que seja na montanha,
ni ya šingui,	mesmo que seja na colina,
nsrua kue nga ji	tu, traga-o,
chjomitai, chjomiye.	levánta-lo, aprumá-lo.
Cristo Jesús	Cristo Jesus
toji mali jonikao ngayiye	tu sabes fazer tudo
nsrua chia na jin,	vem nos trazer,
nsrua chon na jin,	vem nos ver,
en el nombre del Padre, Hijo,	em nome do Pai, Filho,
Espíritu Santo.	Espírito Santo.
Ame kjisus´in.	Amém Jesus.

Como vimos, muitas vezes, as pessoas se referem ao tabaco como "*el San Pedro*". Assim é ressaltada a sua força e virtude contra o mal. São Pedro é aquele que troveja, aquele que tem fogo e poder para defender os homens do espírito do mal. Epifánio umedece o pó de tabaco com a sua própria saliva e o pressiona com o polegar sobre meus punhos, entre o braço e o antebraço, em minha nuca e em meu peito.

A *velada* continuou por longas horas, alternando momentos de oração, conversas entre nós, queima de *copal* e acender de velas. O efeito dos cogumelos para mim foi bem suave e pude acompanhar toda a sequência do rito, sempre atento também ao gravador de *minidisk*, de modo a ter toda a *velada* gravada.

O sacrifício do guajolote

Ao redor das quatro horas da madrugada, Epifánio resolve concluir o rito, fazendo uma oração semelhante à inicial, porém mais breve. Terminando, acende a luz elétrica do quarto. Rosa pergunta-me como me sinto e respondo que muito bem. Conversamos um pouco sobre o rito e logo Epifánio busca o *guajolote*, que se encontrava amarrado em um dos cantos do quarto, atrás de nós. Estamos de pé, eu em frente à mesa e Rosa à minha direita. Epifánio vem com o *guajolote* e o põe sobre o chão no canto esquerdo do quarto, ao lado da mesa. Com uma faca corta-lhe o pescoço. Subitamente, sinto algo estranho, como uma força tremenda, insuportável. Não tenho dor, nem mal-estar ou enjôo. Simplesmente sinto que, neste exato momento, a minha vida chega ao fim. Uma sensação clara de que vou morrer neste instante. E caio ao chão.

Quando volto do desmaio, estou sentado no chão. Rosa, preocupada, pergunta ao *chjota chjine* se ele não vem me atender. Ele diz a ela que não se preocupe, que primeiro irá terminar o sacrifício do *guajolote*. Chega a rir e diz que é assim mesmo, "é a doença que está saindo". Derrama um pouco do sangue do *guajolote* em uma cuia. Logo depois ele se aproxima de mim, que continuo caído, sentado no chão. Epifánio sorve um gole d´água e o cospe em meu rosto, pronunciando meu nome. Ele está chamando meu espírito, para que volte. Cospe água uma segunda vez sobre mim. Em seguida unta minhas articulações dos braços e minha nuca com *piciete*. E vem com a cuia onde recolheu sangue do *guajolote* e unta com ele o meu peito, minha testa, meus braços e minhas costas. Sinto-me extremamente

frágil, como um recém-nascido, com a humildade de um neófito. Epifánio mistura um pouco de sangue à água de cacau e me dá a beber alguns goles. E pronto, foi feito tudo o que era necessário fazer. Já me sinto melhor. E logo subimos à casa de Rosa, onde irei dormir até de manhã. Com um sorriso, comento com ela a intensidade do que vivi. Quando vou me deitar, já são mais de 5 e meia. Acordo às 10 da manhã, muito disposto e sumamente contente por estar vivo. Antes de sair, acompanho Epifánio que enterra alguns dos pacotes de oferendas aos *chikon* em um dos cômodos de sua casa. Por ocasião do primeiro rito com ele, havia perguntado a Rosa a respeito dos "honorários" de Epifánio, e ela me disse que ele não pede um valor determinado por seus serviços, aceitando o que lhe oferecem. Agradeço-lhe por seu trabalho e lhe dou quatrocentos pesos (algo em torno de cento e vinte reais). Segundo me contam, em Huautla há sábios que chegam a cobrar dois mil ou três mil pesos por um rito. A Rosa, pela proximidade de sua amizade comigo, agradeço seu auxílio mas não lhe ofereço dinheiro.

Figura 52. O *guajolote* morto, após o rito. Foto do autor.

A velada de María Sabina

Ao voltar para o Brasil, leio pela primeira vez por completo o livro de Gordon Wasson, *Maria Sabina and her mazatec mushroom velada*, no qual há a transcrição de uma *velada* da *chjota chjine* (WASSON, 1974). E me dou conta de que naquele rito houve uma "sentença de morte", como no primeiro rito de Epifánio. O objetivo da *velada*, realizada na noite do dia 12 e na madrugada do dia 13 de julho de 1958, era curar um jovem de aproximadamente dezessete anos, Perfeto José García, que padecia de uma doença não diagnosticada. Tendo iniciado a velada às 10 e 40 da noite, à meia-noite e 10, María Sabina cantou (*ibid*., p. 70-71):

Figura 53. María Sabina cantando na velada de 12-13 de julho de 1958.
Foto de Allan B. Richardson. In: WASSON 1974, p. 218.

Jecam´enya xa ´nti-na,	Já morreu nosso filho, porque o leão o comeu
Cachineya soerte ´nti-na,	Por sua *soerte* o comeram
Cachineya xa ´nti-na.	O leão o comeu.
[…]	[…]
Quichineya xa nti-na	O leão comeu nosso filho
Quichineya soerte nti-na	Por sua *soerte* o comeram
Quichineya soerte nti-na	Por sua *soerte* o comeram
Quichineya xa nti-na.	O leão comeu nosso filho.

Gordon Wasson afirma que *soerte*, corruptela do espanhol *suerte*, como destino, fado, transmite a idéia de *tona* (em zapoteco) ou *tonalli* (em nahua). Segundo ele, a palavra *tona* está relacionada à crença de que cada ser humano está ligado a um certo animal que nasceu no mesmo momento que ele. Eles vivem vidas paralelas e se um adoece, acontece o mesmo com o outro, assim como se um morre o outro morre também. Assim, o *tona* do jovem teria sido comido por um *leão* – palavra que na Mesoamérica designa o puma, ao passo que tigre aplica-se ao jaguar (*ibid.*, p. XIII). López Austin, em seu livro acerca das concepções dos antigos nahuas (LÓPEZ AUSTIN, 1980, vol. 1, pp. 223-252.416-432), explicita melhor o significado de *tonalli* para os nahuas: "o substantivo *tonalli*, derivado do verbo *tona*, "irradiar", tem os seguintes significados principais: *a*, irradiação; *b*, calor solar; *c*, estio; *d*, dia; *e*, signo do dia; *f*, destino da pessoa pelo dia que nasce; *g*, alma e espírito; *h*, coisa que está destinada ou é propriedade de determinada pessoa. A relação entre as diversas acepções é muito estreita, e deriva da concepção do vínculo existente entre o tempo mítico e o momento em que pela ordem calendárica uma das forças de tal tempo penetra e atua no tempo dos homens. Acreditava-se que as forças se manifestavam como luz-calor e que se difundiam sobre a superfície da terra, banhando e infiltrando-se em todos os seres […]" (*ibid*, p. 223).

López Austin adiante refere-se a um artigo de Yólotl González, *El concepto de tona en el México Antiguo*, no qual ela afirma que "a crença atual no tona, que implica uma confusão com o nagualismo, é uma degeneração do conceito original, e associa a alma com

um animal devido a que no ciclo dos dias do calendário divinatório havia vários nomes de animais" (*ibid.*, p. 226). Ao abordar a idéia do nagualismo, López Austin apresenta como primeiro sentido do termo "nagual" o seguinte: "afinidade que existe entre um ser humano e um animal vivente único. Os destinos de ambos estão ligados, e se o nagual é um animal poderoso, a pessoa será brava e forte. Se o animal for ferido ou morto, a pessoa pode sofrer o dano." (*ibid.,* p. 416). Quando caminhava com Genaro, catequista de La Reforma, no município de San Mateo, e encontramos uma cobra, ele me disse que para os mazatecos cada pessoa tem vários espíritos e cada um deles é um animal. Por isso é importante não matar cobras ou outros animais selvagens que encontremos, pois sem saber a pessoa pode estar matando um de seus próprios espíritos. Visão semelhante à dos maias tseltales, que segundo Pitarch Ramón, dizem que a pessoa tem três tipos de "almas": a ave do coração (galinha ou galo), o *ch´ulel* (pequena sombra com forma humana) e os *lab* (repertório heterogêneo de seres, que podem ser animais de toda espécie, meteoros ou homens; cada pessoa possuindo de um a treze *labs*) (PITARCH RAMÓN, 1996, p. 80-81).

Quando María Sabina afirma que um leão comeu a *soerte* de Perfeto, está lhe revelando uma sentença de morte. Ouvindo as palavras da sábia, Perfeto empalidece e cai. Mais adiante, María Sabina busca reanimá-lo, e afirma que ele irá melhorar. No entanto, após alguns minutos, Perfeto pergunta: *"A quixi cjoa?"* – "A coisa é verdade?" e María Sabina responde: *"Jan jesocri-ni tso"* – "Sim, Jesus Cristo disse". O menino solta um *Ai*. Há aqui claramente uma identificação do *honguito* com Jesus Cristo. A partícula *tso*, "disse", é reiteradamente pronunciada no rito de María Sabina, assim como no rito de Epifánio. Expressa as palavras ouvidas pelo *chjota chjine* dos cogumelos, que são consideradas do mesmo modo palavras de Jesus Cristo. Wasson considera este o momento clímax da *velada* de Sabina. É significativo que justamente na hora clímax do rito María Sabina tenha pronunciado o nome de Jesus Cristo, identificando-o com o *honguito*.

Figura 54. Perfeto quando caiu ao ouvir as palavras de María Sabina.
Foto de Allan B. Richardson. In: WASSON 1974, p. 217.

O bispo de Huautla, Hermenegildo Ramírez, que já exercia sua função durante a vida de María Sabina, afirmou-me que ela participava frequentemente das missas e outras atividades da Igreja, como membro do Apostolado da Oração, irmandade de devotas do Sagrado Coração de Jesus. Ainda hoje em Huautla o Apostolado da Oração é um grupo numeroso, e semanalmente se reúnem aproximadamente cinquenta senhoras na catedral, para suas orações e missas, ostentando suas fitas vermelhas com a medalha do Coração de Jesus. Na mesma velada, María Sabina em certo momento diz (*ibid.*, 107-109):

Ntia sjai ñe ntia ntsai ñe, n´ai Cristro, *Nca ya-nco nca fia jña nca cav´echai Cristro,*	Por teus calcanhares, por tuas mãos, Pai Cristo Estou indo lá onde cuspiste, Cristo,

Tocoa-nco ma-ni nca ya fia nc´ajmi	Assim é como vou aí ao céu
Sa´nta nquixcoin, nquintso´vai,	Lá diante de teu olhar, diante de tua boca, tua
nqui gloria.	glória.
Corazón de Jesú, que viva, chjon	Coração de Jesus, que viva, mulher advogada eu
lacenciada nia,	sou,
Chjon aratamité nia, chjon mexicano nia,	Mulher de trâmites eu sou, mulher mexicana eu
	sou,
Chjon niñots´ian nia, chjon niñodio nia,	Mulher da estrela príncipe eu sou, mulher da
	estrela de deus eu sou,
Chjon niñocro nia, chjon niñocro nia,	Mulher da estrela da cruz eu sou, mulher da
	estrela da cruz eu sou,
Chjon nca titsje nia, chjon nca relón nia,	Mulher limpa eu sou, mulher de relógio eu sou,
Chjon jatsenai nia, chjon jatsenai nia,	Mulher águia eu sou, mulher águia eu sou,
Chjon lacenciada nia.	Mulher advogada eu sou.

Invocando o Cristo, Sabina diz que por seus calcanhares e suas mãos irá ao lugar onde ele cuspiu. No mesmo livro, Wasson afirma que, segundo Ricardo García González, de Río Santiago (localidade próxima a Huautla, a caminho de San José Tenango), para comer os *honguitos* "hay que ser muy limpio: es la sangre de Nuestro Señor Padre Eterno". Assim, de acordo com os informantes de Wasson, em 1958, "os cogumelos brotam ou do sangue ou da saliva (p. ex. cuspe de Cristo!) do nosso Senhor" (*ibid.*, p. XV). Vários mazatecos que entrevistei disseram coisas semelhantes a respeito dos cogumelos. No ritual mazateco, compilado a partir de reuniões de catequistas da Igreja, se diz o seguinte:

Je ndi šitjo	O *honguito*
Yaole nina ni, kui f'as'enjin ni na,	é *corpo de Deus*, por isso pode se apossar de alguém,
njinle nina ni, kui f'as'enjin ni našana,	é *sangue de Deus*, por isso penetra dentro de nossas veias,
nda šrale nina ni, kui sikinchja ni na.	é *saliva de Deus*, por isso nos faz falar, fala por nós.

Também um informante de Eckart Boege, Don Sabino, sábio originário de Tenango, afirmou:

> "El hongo es la sangre de Cristo y tiene todo lo que dijo nuestro señor cuando estuvo en el mundo. Se salpicó la tierra con la sangre y se volvió hongo. Subió al cielo pero dejó la sangre que tenía sus palabras; sus hijos de él, el que tiene valor lo toma porque es la forma de encontrar la verdad […] Con el hongo se puede ver todo, lo del firmamento, el mar, la tierra y los animales" (BOEGE 1988, p. 90).

Logo após a invocação de Cristo, María Sabina pronuncia a palavra Chjon, "mulher", assim como Epifánio, que reiteradas vezes fala da "mulher", com vários epítetos. Porém, ao contrário de Epifánio, Sabina se identifica com a "Mulher". Considero que não apenas ela se apresenta como "mulher" advogada, etc., mas sim se identifica com a "Mulher", que é *Chjon nda ve*, a Mulher água que corre. Isto se pode depreender a partir da sua identificação como "mulher advogada" e "mulher de trâmites". Estes dois qualificativos, apesar de ditos em espanhol – expressando a presença da sociedade mexicana e o poder dos advogados e seus papéis – são como que a transformação de um epíteto tradicional de *Chjon nda ve*: *Chjon chjine en*, *Chjon chjine kjua*, "mulher sábia de problemas", "mulher sábia de palavras". *Chjon nda ve* é a mulher que resolve os problemas, aquela sábia que tem as palavras certas para defender os seus. Há outras palavras de María Sabina que corroboram minha interpretação: *Chjon najncha ´no nia* Wasson traduziu como "mulher de um lugar sagrado e encantado" (WASSON 1974, pp. 62-63), já que uma velha senhora de Huautla lhe disse que *najncha ´no* é "um lugar sagrado, encantado, diante de Chilchotla, en la sierra mazateca", ou seja, é o nome da mulher de um *chikon*, ou então da mesma *Chjon nda ve*. *Chjon chjocama nia*, traduzido "diosa legendaria que cura soy" e *Chjon ts´otji nai nia*, que Wasson traduz "mujer jefe de los remolinos" (*ibid.*, *ibidem*), são outros termos que indicam que María Sabina se identifica com a mulher do *chikon*. Portanto, logo após invocar Jesus Cristo, ela se apresenta

como essa Mulher, como que expressando a bipolaridade masculino-feminino do *Dios Padre y Madre*.

Reflexões sobre o rito

Aproximadamente seis semanas após o rito com María Sabina, o jovem Perfeto José García morreu (WASSON 1974, p. IX). Wasson conclui seus comentários: "nós não podemos dizer se a predição de María Sabina levou o jovem à morte ou se sua enfermidade, nunca diagnosticada, estava destinada a terminar em morte" (WASSON, 1974, p.XXV). Teria María Sabina, no estado alterado de consciência desencadeado pelos cogumelos, intuído a gravidade e irreversibilidade de uma doença mortal em Perfeto? Ou teria simplesmente formulado uma *self-realized prophecy*? No meu caso, teria Epifánio intuído a presença em mim de uma enfermidade não manifestada, que poderia levar-me à morte, e teria feito um rito que afastou por um tempo essa possibilidade? Ou teria captado uma fragilidade de outra ordem e a interpretou como um problema de saúde? Ou ainda teria realizado uma performance inútil, já que não havia doença alguma? Perguntas como estas permanecem necessariamente sem resposta, na medida em que a ambiguidade é uma característica chave desse tipo de discurso divinatório. Por outro lado, considero o rito de Epifánio um exemplo emblemático de eficácia simbólica. Pude sentir isto *em minha própria carne* quando desmaiei no momento do sacrifício do *guajolote*.

Em seu artigo *A eficácia simbólica*, Lévi-Strauss, após analisar um canto xamânico dos Cuna para auxiliar partos difíceis, faz uma analogia entre a cura xamânica e a cura psicanalítica. Segundo ele, "o xamã fornece à sua doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma

ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofreu" (LÉVI-STRAUSS, 1975/1, p. 228). Essa dissolução de conflitos, tanto na psicanálise quanto na cura do xamã, se daria "não por causa do conhecimento, real ou suposto, que a doente adquire deles progressivamente, mas porque este conhecimento torna possível uma experiência específica, no curso da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace" (*ibid.*, p. 229). Esta experiência, em linguagem psicanalítica, é chamada abreação. Esta seria uma possível leitura do que vivi sob a guia de Epifánio. Ele seria, conforme disse o mesmo Lévi-Strauss do xamã em seu clássico texto *O feiticeiro e sua magia*, "um ab-reator profissional" (LÉVI-STRAUSS 1975/2, p. 209). No entanto, penso que essas questões não são as mais interessantes teoricamente.

Em sua *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, Bruno Latour nos provoca: "Quando o dedo indicar a Lua, olharemos a partir de então para a Lua. O pensamento conta menos que os seres pensados; é a estes que devemos nos ligar" (LATOUR, 2002, p. 85). Mais que permanecer olhando para o dedo, procurando desvendar os mecanismos através dos quais os ritos mazatecos atuam e atualizam a sua eficácia, convém olhar para a Lua do *Dios Padre y Madre*, de *Jesus Cristo*, de *Chjon nda ve*, dos *chikon*. Em seu texto, Latour reflete justamente a partir de uma prática terapêutica de um projeto etnopsiquiátrico entre imigrantes na periferia de Paris. Em certo momento, ele critica exatamente a antropologia lévi-straussiana, já que "o selvagem cujo retrato ela descreve, permanece um teórico *bricoleur* que recorta o mundo em função de seus pensamentos" (*ibid.,* p. 92). Voltar-se para os seres pensados é reconhecer que eles "não são substâncias, mas *modus operandi*" (*ibid.,* p. 93), são "um gênero muito particular de *relações de força*", que têm "a particularidade de poderem ser derrubadas ou, mais exatamente, invertidas por um

gesto" (*ibid.,* p. 95). Como por um gesto, se derruba ao chão um aprendiz de antropólogo. Ao contrário do que busca Quesalid, o atormentado feiticeiro kwakiutl descrito por Lévi-Strauss (1975/2), o fe(i)tiche "recusa obedecer à escolha cominatória: é real, é simulado?" (LATOUR, 2002, p. 97). O que ele faz é passar, atravessar, saltar sobre o sujeito, transmutando, "a todo instante, qualquer ser em outro ser". Por isso, Latour chama os fe(i)tiches de pavores (*frayeurs*)[61] e ao seu movimento, transferências de pavores, transpavores ou *transfrayeurs*, fazendo um jogo de palavras com os *transferts* psicanalíticos. Assim, "curar equivale a fazer passar o pavor, vindo de lugar nenhum, de outro lugar mais distante, não importa de onde, mas sobretudo que o pavor não se detenha, que ele não se fixe no paciente, tomando-o por um outro, e o leve, substituindo-o por outros, em sua louca série de substituições, sempre diferentes" (LATOUR, 2002, p. 97). Como o encantamento do *guajolote*: "Se você pode me tomar por um outro qualquer, você tomará talvez este outro por mim" (LATOUR, 2002, p. 97). E, efetivamente, as *relações de força* produziram o seu efeito.

Espero haver começado a delinear essas *relações de força*, identificando alguns dos elos dessa imensa cadeia de mediadores – ladainhas a *Chjon nda ve*, *guajolote*, invocações à Trindade, *chjota chjine*, catequista, antropólogo, grãos de cacau e tabaco moído – que teceu, na madrugada de Huautla, a *Missa de Flores* de Epifánio.

* * *

[61] Como observou Luiz Fernando Duarte (comunicação pessoal), Latour, seguindo Tobie Nathan, utiliza *"frayeur"* jogando com um duplo sentido, já que a palavra se assemelha com *"frayer"*, que significa "abrir um caminho entre obstáculos" (p.ex. *se frayer un chemin à travers la fôret*, abrir um caminho pela floresta). Assim, os *frayeurs* fazem passar, atravessar, abrem caminho.

CAPÍTULO 4

AQUI ESTÃO TEUS AMIGOS, TUA GENTE, TEU *COPAL*, TUA FLOR!

OS MAZATECOS E SEUS MORTOS

Figura 55. Casa mazateca durante o período de luto por um familiar morto: no centro, uma muda de roupas do falecido, uma cruz de tecido negro, um crucifixo, gravuras da Trindade e da Virgem de Guadalupe, flores, *ceras*, *veladoras*, *copaleras*, uma cruz traçada com cal. Na prateleira ao alto, à esquerda, alimentos oferecidos ao morto. Comunidade de La Reforma, município de San Mateo Eloxochitlán, abril de 2001. Foto do autor.

Pai branco, Pai de alvos cabelos,
Tu tens anos indefinidos, Tu tens dias indefinidos.
Teus são os anos e teus são os dias, tua é a vida e teu é o mundo.
Tu tens em conta quando tu chamas um filho teu,
quando tu mandas ao mundo um filho teu. [...]
Que teu coração o engrandeça!
Paizinho ancião, por isso assim te rogamos e suplicamos,
nós que ainda andamos no mundo, no teu mundo de leite e sereno.

Oração pelo irmão defunto. *Elementos Rituales Mazatecos*.

Estava eu por alguns dias, em abril de 2003, na comunidade de La Reforma, município de San Mateo Yoloxochitlán, hospedado na casa de Genaro, um dos líderes da comunidade. Numa manhã, fui com um grupo de jovens catequistas visitar algumas famílias. Chegamos até uma casa onde, na semana anterior, havia falecido o pai da família. A sua viúva e seus filhos se encontravam em casa, e fomos fazer com eles uma oração. A casa, de dois cômodos, com a cozinha separada, era bem parecida com as demais da comunidade. E estava bem arrumada, como manda o costume mazateco, para o período de luto até os quarenta dias da morte de um familiar. Ocupando a maior parte do cômodo principal da moradia, encontravam-se todos os elementos que evocam o morto. Descrever esse espaço do lar, perpassado de referências do morto, pode ser uma boa maneira de iniciar este capítulo no qual buscarei refletir acerca da relação entre os mazatecos e seus mortos.

Como se pode ver na foto (figura 55, p.164), a família fez um altar com uma espécie de grande prateleira ou mesa com tijolos de cimento para sustentar uma tábua de madeira, recoberta de plástico. Sobre ela ficam algumas roupas do defunto: uma calça e uma camisa. Junto às roupas, uma cruz de madeira adornada com flores. Acima, uma cruz de tecido preto. Ao lado do crucifixo, um quadro com a gravura da Santíssima Trindade e outro de Nossa Senhora de Guadalupe. Em cada extremidade da prateleira, uma jarra com flores do campo de diversas cores. No chão, ao centro, um terceiro vaso de flores, dentro do qual há também uma vela de cera de abelha. De cada lado, também no chão, há mais uma vela de cera pura. Junto, duas *copaleras*, com brasas prontas para receber os grãos de *copal*. E mais de uma dezena de *veladoras*, ou seja, copos com um pavio e parafina industrializada. E uma cruz feita de cal sobre o solo, assinalando o lugar onde foi depositado o caixão durante o velório – que sempre é realizado na casa da pessoa falecida. O mais freqüente é que, além dessa cruz de cal seja colocada nesse lugar a cruz de madeira que está sobre o altar. Segundo me relatou Teresa Ríos, há alguns anos, o costume era de que a cruz fosse feita de gravetos de *yá nditsja*,

chamada em espanhol de *huele de noche*[62]. Essa cruz será levantada no quadragésimo dia, no rito mais importante de todo o ciclo de orações pelo defunto. No canto esquerdo, contrastando com esse espaço cuidadosamente arrumado e estritamente simétrico, há uma mesinha de plástico onde se acumula o material que posteriormente será utilizado, como por exemplo, outras velas, garrafas de refrigerante e maços de cigarro. Acima, também à esquerda, há uma pequena prateleira onde são depositados alimentos oferecidos ao *muertito*: algumas bananas, pão, um prato de comida salgada, um maço de cigarros e duas *veladoras*.

No começo da oração, a viúva derramou os grãos de *copal* e sopra sobre a *copalera*. Logo, um dos catequistas iniciou uma reza a partir de um livro de cantos e orações publicado na prelazia no início dos anos 90, o *Devocionário Mazateco*. São dezenas do rosário intercaladas com orações em espanhol inspiradas no rito de exéquias romano, sem nada de mais especificamente mazateco. Porém, em certos momentos, o jovem interrompia a leitura e fazia longas orações espontâneas[63] em mazateco. A viúva e um dos filhos também em certa hora fizeram a sua oração espontânea no seu idioma. Ao final, pediram que eu abençoasse a casa com *agua bendita.* Pedi uma bacia com água e depois de uma breve oração derramei abundantemente sobre todos os objetos do altar, sobre as paredes do cômodo principal e do segundo cômodo. Também fomos à cozinha e a viúva pediu que a água benta fosse aspergida também nas paredes exteriores da casa e no lugar onde ficam as criações. Depois, perguntei à senhora se poderia tirar algumas fotos e, após conversarmos um pouco, batermos as fotos e tomarmos um café, saímos de volta à casa de Genaro. No caminho, os catequistas iam me falando das prescrições rituais relativas aos mortos.

---

[62] O *huele de noche*, [cheira à noite], é chamado popularmente no Brasil de dama da noite ou jasmim-verde. Seu nome botânico é *Cestrum nocturnum*. Da família das solanáceas, é um arbusto que dá flores brancas muito olorosas à noite. Alguns mazatecos dizem que essa planta nunca está na escuridão, pois o seu perfume é como uma luz que ilumina as noites.

[63] Quando utilizo a expressão "orações espontâneas", refiro-me a uma prática muito freqüente entre os mazatecos: a pessoa começa a falar, em voz média ou baixa, dirigindo-se a Deus, Jesus, Maria ou os *chikon* com suas próprias palavras, pedindo bênçãos, louvando ou rendendo graças. Tenho observado pessoas que ficam durante longos minutos fazendo essas "orações espontâneas". É como se houvesse uma proximidade, "familiaridade", entre essa pessoa e aquele a quem ela se dirige, e é como se não faltasse assunto para essas extensas conversas...

Ritos realizados a partir do momento da morte

Em Huautla e em outros lugares da Mazateca Alta, o velório dura duas noites e o enterro é ao terceiro dia. Já na Mazateca Baixa, onde as temperaturas costumam ser mais altas, a duração do velório é de apenas uma noite, sendo o enterro no dia seguinte. A família, após lavar o corpo da pessoa falecida, o deposita no caixão e o põe na sala ou cômodo principal da casa. Junto ao caixão, põe-se um "arco de flores", que representa as mesas sagradas (cf. p.123-125), o percurso do sol ao longo do dia e a trajetória da vida, do amanhecer ao ocaso (cf. foto de um arco em um *altar de muertos*, p.184).

Dentro do caixão costumam ser colocados vários objetos que têm a função de auxiliar o morto no caminho que ele irá percorrer no além. Em suas mãos se põe um pedaço de *ocote*, madeira de pinho, que lhe permitirá iluminar a sua senda. Também são colocadas sete tortilhas pequenas, chamadas *memelitas*, para o alimentar, assim como um punhado de sementes de amaranto, também chamadas *alegría*, para fortalecê-lo e para que não desmaie no caminho. Vão também no caixão: quatro sementes de abóbora, que representam os campos que ele semeou e os trabalhos que fez; quatro pimentas vermelhas, *chile chiltépetl*, para protegê-lo, porque seu odor forte não permite que o mal se aproxime; quatro grãos de feijão preto, para que sua consciência não se apague; um punhado de pasto, para alimentar os animais que teve em vida; sete sementes de *botón* para pagar em cada uma das sete portas que terá de atravessar; duas pequenas cumbucas de cabaça, uma com água benta e outra com água comum, e treze folhas de amoreira para alimentar as lagartas que produzem seda – a palavra utilizada para se referir a essas lagartas, em mazateco (*chondo*) e em espanhol (*gusanos*), designa os *vermes*, e as folhas são para que eles não comam o defunto[64]. O caixão é colocado no sentido leste-oeste, com o corpo como que olhando para o nascente, para que o sol o

[64] Cf. a relação dos objetos ofertados ao defunto em *Elementos rituales mazatecos* (ESCUELA DE MINISTERIOS INDÍGENAS, 1998, p. 98-99).

ilumine de frente. Um galo é morto sobre o cadáver, para que desperte o falecido ao quarto dia. Com o galo é preparada comida para os rezadores. Uma senhora, que recebe o nome de *chjine chja*, é escolhida para colocar as oferendas no caixão e fazer nesse momento uma oração.

É também designada uma pessoa para comer dos alimentos que correspondem ao defunto, como sinal da presença dele. Tal pessoa fica encarregada disto desde o dia da morte até o quadragésimo dia. Próximo à casa, do lado do poente, faz-se um buraco na terra, para aí enterrar os restos dos alimentos oferecidos aos visitantes. Ao velório se faz presente um significativo número de pessoas, que oferecem à família uma quantia em dinheiro (cada um doa aproximadamente vinte pesos, ou mais), como contribuição para os gastos que serão feitos. O altar do morto permanece armado por quarenta dias na casa onde ele vivia e foi velado.

O enterro normalmente é realizado após o meio-dia, no período da tarde, quando o sol começa a se pôr, já que são essas as horas da morte. O cortejo do enterro costuma ser acompanhado por uma banda de música. Ao longo do caminho, o cortejo faz algumas paradas, chamadas "descansos", nos quais são feitas orações. Durante o tempo em que morei em Huautla, eram muito freqüentes, quase diários, os cortejos fúnebres pelas ruas principais. Para mim, chamava-me a atenção a visibilidade que tem a morte na *Sierra Mazateca*.

Se a família da pessoa falecida for católica e sua casa se encontrar numa cidade onde residem padres, é comum que seja celebrada uma missa de corpo presente. No caso de povoados menores, mesmo que não haja missa, o mais provável é que o caixão seja levado em cortejo à capela, onde a comunidade faz orações. Quando chegam os familiares, vizinhos e amigos com o caixão, tocam-se os sinos da igreja. Se o padre estiver presente, ele recebe o cortejo às portas da igreja e asperge o féretro com água benta. O padre ou um rezador faz um responso, oração católica própria para exéquias:

> Sacerdote: *Dale, Señor, el descanso eterno.*
> Comunidad: *Y brille par él la luz perpetua.*
> Sacerdote: *Descanse en paz.*
> Comunidad: *Así sea.*
> Sacerdote: *Que el alma de nuestro hermano* [nome do falecido] *y la de todos los fieles difuntos, por la misericordia de Dios, descansen en paz.* (ESCUELA DE MINISTERIOS INDÍGENAS, 1998, p. 110).

Em seguida, o caixão é levado até próximo ao altar e se celebra a missa ou uma "celebração da Palavra", caso não esteja presente o sacerdote. Os familiares mais próximos oferecem grãos de *copal*, que lançam na *copalera*, e o padre ou aquele que preside a celebração sopra a fumaça do *copal* incensando o caixão. Ao final, mais uma vez o caixão é aspergido com água benta, os sinos dobram e o cortejo segue para o cemitério.

Figuras 56 e 57. Enterro no cemitério de Santa Cruz de Juárez, município de Huautla. Observe-se na foto da esquerda, o jovem com tambor, no canto esquerdo. Uma banda de música costuma acompanhar o cortejo até o sepultamento. Foto do autor.

Quando chegam à sepultura, aspergem-na com água benta. Coloca-se o caixão no túmulo e, às vezes, junto do caixão se põem alguns pertences do morto, como pratos, copos ou xícaras. Depois de a sepultura ser fechada, as pessoas jogam sobre ela um pouco de *piciete*,

tabaco moído, que, como vimos no capítulo 3, representa a força, a luz e a proteção (cf. p.141). Aqueles que auxiliaram a família do falecido a servir alimento em sua casa, agora oferecem aos presentes aguardente e cigarros. Acredita-se que do túmulo sai um vento, que chamam de *ša-ia*, em espanhol *aire*, [ar], que, se chegasse à casa das pessoas ou à sua *milpa* poderia ocasionar doenças ou seca para a plantação. Assim como o *piciete* defende do *mal aire*, também os cigarros e o aguardente, por isso fumam e bebem, e aqueles que não o fazem por vezes lavam o rosto com aguardente e pedem a um idoso que sopre fumaça de cigarro em sua cara.

Ao chegar em casa, os familiares do defunto queimam *hojas de luto* – podem ser folhas de louro, *epazote*, palmas bentas do Domingo de Ramos. Queimando-as, jogam a fumaça sobre seus corpos para se limpar do *ša-ia.* Segundo o costume, os familiares do defunto devem se banhar e trocar de roupa somente a partir do quarto dia de falecimento. Após a defumação, os familiares continuam oferecendo aguardente e cigarros aos acompanhantes, assim como a comida que sobrou. É um momento forte de convivência dos amigos com a família do morto.

Após o sepultamento, há dias específicos nos quais a família reza pelo falecido: o quarto dia, o décimo, o vigésimo e o quadragésimo. Os amigos, vizinhos e familiares reúnem-se em casa para fazer orações e, caso a família seja católica, é costume solicitar uma missa para seu falecido, principalmente no quadragésimo dia. No quarto dia, disse-me Genaro, com o canto do galo sacrificado sobre o defunto, ele desperta para a outra vida. Em cada um dos quatro dias, o defunto vai se virando para uma das quatro esquinas do mundo, o seu espírito vê o que ficou pendente em cada esquina e no quinto dia já se coloca a caminho de Deus, a quinta direção. O décimo dia está relacionado aos dez dias após o nascimento, quando a mãe que deu à luz seu filho recebe um banho de *temascal* (banho de vapor), com o qual se purifica e tem suas forças refeitas. Assim também o defunto, que está no ventre da mãe terra deve se

purificar. No nono dia, a família prepara pela manhã o *atole agrio* [mingau azedo], alimento de milho cozido[65], que se deixa fermentar, ao qual se adiciona feijão e uma pimenta extremamente forte. O *atole agrio* simboliza as provações que o defunto passa no caminho para a outra vida. Também por ocasião dos casamentos se prepara o *atole agrio*, para significar a dor da família da noiva que não terá mais a sua presença em casa. No vigésimo dia, se faz uma celebração igual à do décimo, ao menos em Huautla[66]. Segundo Genaro, no passado, o vigésimo dia era celebrado com *atole dulce*, porque era como uma véspera dos quarenta dias, onde a alegria deveria estar presente, já que se espera que o defunto tenha nova vida. Mas, atualmente se serve o *atole agrio*, como nos dez dias.

Levantada de cruz

O quadragésimo dia é o momento de se fazer a *levantada de cruz*. Na manhã da véspera, o trigésimo nono dia, é preparado o *atole agrio* e começam a chegar os amigos e familiares do falecido. Na tarde desse dia, são feitos *tamales de tesmole*[67], para serem oferecidos às visitas na manhã do quadragésimo dia. Ao anoitecer, a família e os amigos se reúnem na casa do falecido, rezam um rosário e orações espontâneas (cf. acima, nota 59). Na apostila elaborada pelos participantes de grupos de reflexão da *Escuela de Ministerios Indígenas*, são apresentadas algumas orações para a *levantada de cruz*:

Ji nds'e je kichokat'a nga nili nitjen, *nd'ei nga je kanšr'aon ño nišjin* *k'ia nga je k'ien ji.*	Irmão, já te chegou novamente a noite a dos trinta e nove dias depois de haver falecido.

[65] Prepara-se com grãos de milho que repousam por um período, até fermentar, e são, em seguida, cozidos diluídos em água ou leite, fervidos até que adquiram uma certa consistência. Os mazatecos também preparam, em outras ocasiões, o *atole dulce*, que é semelhante ao munguzá que se faz no Nordeste do Brasil.

[66] Em Mazatlán, por exemplo, celebram-se os quatro dias, os nove dias e depois o primeiro aniversário.

[67] Os *tamales* são semelhantes às pamonhas feitas no Brasil: massa de milho envolta em folhas e cozida. Costumam ser recheados, por exemplo, com feijão e pimenta. Os *tamales de tesmole* são recheados com um guisado de carne ou de galinha.

Joma nikao, je ndia toMmeyaiji. *Te tim'i k'ua je kuisitjain nguiNngotjo,* *k'ia nga je kuicho basen nitjen.* *Je choa ši kits'ai na ngats'ia,* *tonga je k'in titjon na jin ši ji.* *Ali aon mali nga nik'eyo ji šingui,* *kao miyoli, kao chjotali, k'ua kao ši tsjoachiaji* *k'ua ši kuan tsjoakieli.* *Nina ningatsjalaijin nd'ei* *k'ua kao ndi nana.*	Que podemos fazer? Agora já vás caminhar. Já te vás, vas te levantar daqui a pouco, quando dê a meia-noite. É o sinal que foi dado a nós todos, mas tu já te adiantaste a nós. Não tenhas pena de deixar os teus parentes, os teus amigos, a tua gente, os teus seres queridos e os que te amaram. Agora te entregamos a Deus e à nossa Mãe.

Há algo nesta oração que a distingue das preces dos livros de exéquias da liturgia romana: esta reza mazateca é dirigida ao defunto. Nas orações romanas, o falecido é sempre tratado na 3ª. pessoa, pede-se a Deus por *ele*. Aqui a 2ª. pessoa é utilizada neste diálogo com o falecido, o que reforça a idéia de que ele não foi aniquilado pela morte, a idéia de que ele continua sendo alguém que pode ouvir as palavras de quem faz a oração. E a ritualização desse momento exato em que o morto se levanta para seguir seu caminho, à meia-noite, reforça o sentimento de compartilhar da mesma crença com todos aqueles que se reúnem para esta oração.

Quando se aproxima a meia-noite, são acesas treze velas de cera de abelha junto à cruz que permaneceu quarenta dias deitada sobre o lugar onde havia estado o caixão. É iniciada uma oração e quando está dando meia-noite se apagam todas as luzes da casa, deixando acesas somente as treze velas. O número treze, como vimos no capítulo 3, é muito significativo para os mazatecos, evocando as treze mesas sagradas. A apostila *Elementos rituales mazatecos* propõe a seguinte oração:

Nd'ei nd'ei nga biyondai jin *nd'ei nga je kuitjo nd'sei jin.....* *i bakai jin ši tejan sera*	Agora começamos a nos preparar para a saída de nosso irmão ..... Aqui acendemos as treze velas,

ši si isen nilai yaoli an ni isen	com as quais te iluminarás e permanecerás na claridade,
kuiNnani, nga litsa ya kuiNnajin Nnion.	Porque não vás ficar na escuridão.
Jongas'in tsiNnai ji i so'nde,	Assim como viveste aqui no mundo,
k'uakjuas'in tjineli kuiNnai nd'ei nga	assim também deves estar agora
je tifi sen nišjinli, nd'ei nga je tim'i, nga je	que o teu espírito está saindo, agora que te vás,
tinik'eNnai nd'iali.	que estás deixando a tua casa.
Je tibichoka baen nitjen	Já está dando a meia-noite,
	[apagam-se as luzes, menos as 13 velas]
i nišat'a nd'ei nds'e.	aqui despedimos o nosso irmão.
Ji ndi n'ai, Nngo li-i t'ailai ši li bits'ao jin	Pai, dá-lhe uma luz que não se apague.
ji ningatsjalai jin sen nišjin tsje ši kits'ailai	A ti entregamos o Espírito Santo
nds'ei jin.....	que deste no batismo a nosso irmão .....
ya ningatsjalai jin ndi n'ai, ndi na.	A ti, Pai, a ti, Mãe.
TjiNngo tokuin jin.	Estamos de acordo.

A família escolhe um casal para serem os padrinhos da *levantada de cruz*. Marcelino conta que é importante que sejam escolhidos um senhor e uma senhora idosos, porque "esses dois têm de guardar os dias". Depois de se dizer a oração acima ou outra semelhante, os padrinhos põem um rosário sobre a cruz, que ainda está estendida ao chão. São feitas mais algumas orações, com as quais a comunidade se despede do falecido, como se aquele fosse o momento em que ele realmente estivesse partindo, como se pode ver nestes trechos propostos pela apostila dos *Elementos rituales mazatecos*:

Je ja-ae li-i, je ja-ae isen,	Já chegou a luz, a claridade,
Je tim'i ndi nds'e.	Já te vás, irmão.
[...]	[...]
Kjua'aitsjen na jin t'a tsi k'ia nga kuichi jin,	Vamos te recordar em nossas refeições,
nga kji tia kji 'ndeli;	ao ver teu lugar vazio;
sikjaolai jin	vamos sentir a tua falta,
nga likuiti jch-chaškon nilai jin nds'e.	pois já não te veremos mais, irmão.

Com orações que pedem a Deus que o defunto seja recebido e iluminado, a cruz é levantada. Em seguida as luzes da casa são acesas e as treze ceras apagadas. E é feita mais uma oração, que é proposta do seguinte modo na apostila da *Escuela de Ministerios Indígenas*:

I nikits'oe jin sera tejan, *ši kabakai jin nd'ei,* *i bits'ao i nga tejan yá nicha* *ši b'angui i so'nde,* *je ši tsi nds'e.....*	Aqui apagamos as treze velas que acendemos há pouco, aqui se apagam os treze *ocotes* que permanecem aqui na terra, que são teus, irmão .....
Tisen kiši, tisotjain, *k'uat'in jon'i nga bisotjain tsjai ji,* *je kichochoale nga kuiNnandai kuiNnayandie,* *nga je tim'i Nngotjo* *nga je kis'e sen.*	Agora levanta-te e põe-te de pé, faz do modo que sempre fazes quando te levantas, é hora de te preparar e de te pores a caminho, pois dentro de instantes partirás, porque já amanheceu.
Je ya kakat'ai ji ya Ñña tiNna ši ts'e so'nde *Ñña tiNna nina.* *Je ya nguuiškon kuisain ši n'ai kao ši na,* *nguiškon n'ai na k'ua nguiškon nana.*	Tu já és parte do tronco criador e parte do divino. Já te vás apresentar perante Ele e perante Ela, perante nosso Pai e perante nossa Mãe.
Ali nibalai yaoli: *Tjen tjenguili nga tejan yá nichali,* *k'ua sera tejanle n'aina.* *Je tjijinle nina nga skoetjaoli* *k'ia nga kuichoi ji nguiškon.*	Não fiques triste: te precedem teus treze *ocotes*, tuas treze velas divinas. Deus já sabe que vai te receber quando chegues a sua presença.
I tjio i miyoli, chjotali, *je šroa li-ili, k'ua kao našóli,* *ndá kjuachikonli kao n'ai chikonli,* *ali ia ši titsjion tokonli.*	Aqui estão teus amigos, tua gente, teu *copal*, tua flor, tua água benta e teu padrinho, ninguém te está abandonando.
TjiNngo tokuin jin.	Estamos de acordo.

Quando saem a caminhar à noite, há mazatecos que vivem em lugares mais afastados na *Sierra* que ainda usam um *ocote*, um pedaço de madeira de pinho que se acende e se pode levar à mão, quando não se tem uma lanterna elétrica. Na oração, as treze velas são identificadas com treze *ocotes* que o defunto leva em sua caminhada noturna. A cruz é levantada, mas o defunto é que se põe de pé. Os *ocotes* em breve já não serão necessários, porque já amanhecerá. É significativo que seja aqui usada a metáfora do amanhecer para falar desse novo momento do percurso do falecido: agora ele já faz "parte do tronco criador e parte do divino". Para um povo que relaciona a divindade com o astro solar, como veremos no capítulo seguinte, é de se esperar que a participação dos mortos na condição divina seja identificada com um amanhecer. E o morto se apresenta diante do Deus Pai e Mãe: *nguiškon n'ai na k'ua nguiškon nana* – uma expressão muito utilizada também nos ritos de *honguitos*, que pode ser traduzida como "diante dos olhos do Pai, diante dos olhos da Mãe".

A oração se encerra recordando a manifestação de carinho dos familiares e amigos, que é apresentada ao defunto como razão para que ele não fique triste: "aqui estão teus amigos, tua gente, teu *copal*, tua flor, tua água benta e teu padrinho, ninguém te está abandonando". Além de expressar a crença de que o defunto participa da vida divina, a oração da *levantada de cruz* é uma eloqüente afirmação de solidariedade ao morto: ele não está sozinho, ele não é abandonado ao esquecimento! Como uma criança que recebe o batismo, ele recebe água benta e até mesmo padrinhos e uma comunidade reunida em sua honra. E já que faz parte do tronco divino, a ele, assim como à divindade, é oferecido *copal* e flores.

Concluída a oração, aos presentes são servidos os *tamales de tesmole* e café. No dia seguinte, pela manhã, todos vão ao cemitério para depositar flores e a cruz que foi levantada. Nas cidades onde há padres, às vezes se solicita que uma missa seja celebrada na manhã do quadragésimo dia. A família leva as flores e a cruz à igreja e somente depois da missa vai depositá-las no cemitério, na sepultura do falecido. Quando voltam à casa, apagam o fogão de

lenha, tiram as suas pedras e jogam água sobre ele. Varre-se toda a casa, lavam-se as mesas e se tapa o buraco que foi feito próximo à casa, na direção poente, onde se jogaram os restos de comida. Todos se defumam com *hojas de luto*, assim como defumam a casa, por dentro e por fora.

Figura 58. Familiares apresentam, em uma missa por falecido da família, flores, *ceras*, uma foto e roupas do falecido. Comunidade de San Andrés, Huautla. Foto do autor.

Depois do quadragésimo dia, os familiares devem guardar treze dias de dieta. Costuma-se chamar um *chjota chjine* para fazer um rito, que inicia na meia-noite do décimo segundo dia. É um rito de *maškuen*, para reverdecer a vida dos familiares e lhes tirar o luto. Se há problemas muito sérios, o *chjota chjine* pode fazer um rito com *honguitos*. Se não for o caso, ele usa somente velas e *copal*, além de preparar oferendas à Mãe Terra, agradecendo por tudo o que o falecido consumiu dos frutos da terra ao longo de sua vida e pedindo a força de

Deus para seus familiares. Com esse rito, se fecha um ciclo de cinqüenta e dois[68] dias desde a morte do defunto e assim no cinqüentésimo terceiro dia começa um novo ciclo e a vida continua para a família.

Intenções pelos defuntos

Mesmo após o encerramento do ciclo de cinqüenta e dois dias, continua a ser cultivada a memória dos familiares falecidos, assim como continuam a ser realizados ritos em seu favor. Para os que freqüentam a igreja, a visibilidade dos mortos mazatecos torna-se "audibilidade". Os seus nomes são incessantemente lembrados pelos familiares. Em cada missa, há uma lista de *intenciones de difuntos*, nomes de falecidos pelos quais se reza naquela determinada eucaristia. Às vezes essa lista atinge mais de uma centena de nomes, que são lidos até mesmo duas vezes na missa – nomes completos, ou seja, pré-nomes e sobrenomes. É uma "memória" freqüente, ao longo de todo o ano, que, de certo modo, se constitui como uma das principais atividades rituais católicas na *Sierra Mazateca*. Em Huautla são pedidas missas principalmente nos aniversários de 1 ano, 4 anos e 7 anos de falecimento. É comum a idéia de que, após os 7 anos, já não é mais necessário que se celebrem missas, ainda que vez por outra sejam solicitadas missas na intenção de pessoas falecidas há mais tempo.

[68] O número 52 é especialmente simbólico: é o número 13 (das mesas sagradas) multiplicado pelo número 4 (das esquinas do mundo). Na apostila *Elementos Rituales Mazatecos* afirma-se: "El cincuenta y dos representa el Arco de Flores que permanece cuatro días expuesto para satisfacer a las cuatro esquinas del mundo: trece cielos por cuatro días da un total de cincuenta y dos. Es el mismo sentido de los cuatro días de dieta. Una persona que pretende ser sabio, debe guardar una dieta de cincuenta y dos días. Los sabios utilizan cincuenta y dos maíces para sus interpretaciones." (ESCUELA DE MINISTERIOS INDÍGENAS, 1998, p. 48). No calendário asteca, os anos eram agrupados em "séculos" compostos de 52 anos (cf. CASO, 2000, p. 106).

Figuras 59 e 60. Na missa de aniversário de falecimento de uma senhora, em San Andrés, Huautla, o sacerdote asperge com água benta as roupas e o retrato da falecida, junto dos quais há flores, *ceras* e *copal* (10 de maio de 2003). Foto do autor.

Na medida em que na Prelazia de Huautla são bem poucos os fiéis que pagam o dízimo[69], as contribuições pela celebração de missas, dentre as quais as mais freqüentes são aquelas por intenção dos defuntos, é a principal fonte de entradas financeiras para as paróquias da prelazia. Para aqueles mazatecos que não participam das atividades pastorais da Igreja "em busca de inculturação", os sacerdotes católicos provavelmente são considerados fundamentalmente como especialistas dispensadores de ritos fúnebres.

Certamente, tal questão não se limita à *Sierra Mazateca*. A partir de uma visão teológica contemporânea, pós-Concílio Vaticano II, acerca da morte e da ressurreição do ser humano (cf., p.ex., BOFF, 1986), facilmente se concluiria que, ao longo dos séculos, houve na Igreja Católica uma hipertrofia dos ritos propiciatórios pelos defuntos. Jungmann (1951, p.291), em seu tratado histórico-litúrgico acerca da missa, identifica a origem da introdução de missas para defuntos em tradições pré-cristãs:

> La misa de difuntos alcanzó pronto una gran importancia. Referente a misas de difuntos el tercer día después del entierro, tenemos ya un testimonio del año 170 en un libro de los Hechos apócrifos del Asia Menor, llamado *Acta Iohannis*. Se celebró en el mismo mausoleo; y la costumbre de celebrar el aniversario no esde fecha más reciente. La misa del día séptimo y trigésimo

[69] Refiro-me aqui ao dízimo como contribuição fixa mensal dos que participam de uma paróquia, não significando dez por cento do salário, mas sim uma quantia a critério do doador.

> aparece en el siglo IV, y en otros sitios se observaba en su lugar el día noveno y cuadragésimo., fechas todas estas que, junto con la costumbre de celebrar en el día del entierro una ceremonia religiosa conmemorativa, tienem su orígen antiguo en tradiciones precristianas, que ahora se reemplazan por la celebración de la Eucaristía. Entre estas costumbres precristianas sobresalía el *refrigerium*, o sea una cena conmemorativa que se tomaba junto al sepulcro, sin que se guardasen fechas especiales.

No entanto, esses ritos tratavam-se de celebrações privadas, perante apenas os familiares. Inexiste, nos documentos dos primeiros séculos, uma oração pelos mortos no cânon da missa pública, de acordo com Jungmann (1951, p. 914-915). Uma tal oração está ausente até mesmo em textos do século XI, ainda que apareça em missais para celebrações privadas no século VIII. Porém, no decorrer dos tempos, inegavelmente cresceu em importância na Igreja as orações pelos mortos. Sabe-se o significativo papel que a polêmica acerca das indulgências desempenhou nas querelas que desembocaram na Reforma. Na Igreja posterior ao Concílio de Trento cristalizou-se "um modo de falar coisístico, quantitativo e materialístico acerca do tesouro da Igreja" (BOFF, 1986, p. 156). Tal modo de falar e pensar, no que toca aos sacramentos, poderia ser chamado, de "sacramentalismo". Importava que os sacerdotes celebrassem muitas missas, que iriam gradualmente diminuir o tempo que os defuntos pelos quais se "oferecia aquele sacrifício" deveriam passar no purgatório. Tal visão estendeu-se, *grosso modo*, até o Concílio Vaticano II, quando se buscou instaurar um paradigma da Igreja como "Povo de Deus" (LG n. 9), afirmando-se que "a sagrada Liturgia não esgota toda a ação da Igreja" (SC n.9) e que todos os batizados constituem uma "comunidade sacerdotal" (LG n. 11) e não apenas os ministros ordenados.

Continuando esse deslocamento de acento, da ênfase "sacramentalista" de Trento para uma ênfase "evangelizadora" do Vaticano II, Paulo VI afirmou que a Igreja "existe para evangelizar" (EN n. 14). Evidentemente, muito da visão "sacramentalista" tridentina permanece no presente, e o interessante é que ela se constitui como uma das facetas da Igreja

que mais responde à sensibilidade mazateca e à sua profunda reverência pelos antepassados. Nesse sentido, pode-se observar uma tensão no trabalho pastoral da Prelazia de Huautla: de um lado, um plano pastoral que tem como objetivo "evangelizar integralmente nuestros pueblos: mazateco, mixteco y náhuatl[70], de manera que crezcan en conciencia de su realidad y en organización, a fin de que juntos encontremos los caminos de promoción y liberación para ir decidiendonuestra historia y así construir el Reino de Dios" (PRELATURA DE HUAUTLA, 2000, p. 57) e, por outro lado, uma prática pastoral que na maioria das vezes se resume a atender à demanda da população por sacramentos, principalmente missas para defuntos.

Mas, além dos aniversários de falecimento com as missas associadas a essas datas, a cada ano os mazatecos vivenciam um tempo que é sentido como de intensa presença dos falecidos: o período de Todos Santos.

Todos Santos

Assim fala Alberto Prado, professor mazateco de Santa María Chilchotla, a respeito da relação dos mazatecos com os seus mortos:

> Há coisas que não se perdem. Pois, sim, é importante o nascimento de Jesus, é importante a Semana Santa, mas não há para o mazateco coisa mais importante que a comunicação com a morte. Não há maior respeito. Este é o primeiro. Nós celebramos o Natal, atualmente fazemos a árvore, mas não há maior significado, é um adorno, nada mais. Ou na Semana Santa, porque nossos pais nos explicaram que devemos respeitar esse tempo: não se deve usar o machado, pois tu podes te cortar; deves jejuar; não deves comer carne. Mas... para nós, por exemplo, o Natal passa como qualquer festa, a Semana Santa de igual modo, como na igreja a quaresma, a assunção, a vinda do

[70] Na área da Prelazia de Huautla, há também uma presença, numericamente pequena, desses dois outros povos. De acordo com o Plano de Pastoral ((PRELATURA DE HUAUTLA, 2000, p. 8), a população habitante na área da Prelazia, em 1998, era de 2.184 mixtecos, 6.436 nahuas e 103.080 mazatecos.

> Espírito Santo... mas a gente toma isso de modo muito superficial. Por outro lado, se se fala da morte, do adorno quando morre uma pessoa, como se reúnem, como apóiam a família, como em Todos Santos se dança por oito dias, e todos os que são mazatecos, estejam onde estejam, em Oaxaca, na Cidade do México, em outros estados, todos vêm, participam, põem seus altares... Porque tudo tem um significado, porque é a comunicação do homem com a morte em um encontro com Deus. É muito mais profundo. É o mais importante, é o cume, é o máximo para o mazateco!

Figura 61. Banca de flores no mercado de San José Tenango. As flores alaranjadas à esquerda são *cempoalxóchitl*, muitos utilizadas para oferendas aos mortos. Dia 30 de outubro de 2003. Foto do autor.

Pude presenciar, em 2003, em Huautla, essa época que é "o máximo para o mazateco", no dizer de Alberto Prado: Todos Santos[71]. A cidade fica cheia, com a vinda de grande número de migrantes que atualmente residem no Distrito Federal, em Puebla ou na cidade de Oaxaca e escolhem esse tempo do ano para vir reencontrar seus parentes e festejar seus mortos. Na verdade, não se trata de apenas um dia para celebrar os mortos, como no Brasil, mas sim de todo um período, que inicia no dia 27 de outubro e segue até por volta do dia 3 de

[71] Focarei minha análise na festa mazateca, nas suas especificidades. No entanto, importa ressaltar que a festividade tem grandíssima importância em todo o México, ou, melhor dizendo, em toda Mesoamérica. Cf. dentre a bibliografia sobre o tema: PAZ, 1998; NUTINI, 1988; TEJEDA MOLINA, 2000.

novembro. Nos mercados e pelas ruas surgem dezenas de bancas para venda de flores, que serão utilizadas não somente para adornar as tumbas nos cemitérios, mas também para os *altares de muertos*, que são feitos em cada casa.

No dia 30 de outubro, estive visitando à tarde o cemitério menor de Huautla. Acompanhei María que trabalha na cozinha da casa paroquial e foi visitar a sepultura de várias pessoas de sua família. Havia uma grande quantidade de gente: famílias inteiras conversando animadas, *borrachitos* com sua garrafa de aguardente, e muitas crianças brincando, algumas com instrumentos musicais e várias delas com máscaras de *huehuentones*. Os *huehuentones* – nome que em náhuatl pode significar [velhos] ou então os que dançam com o huehuetl [tambor] – são um traço muito marcante das comemorações de *Todos Santos* entre os mazatecos. São grupos de homens, jovens, principalmente, mas também crianças e adultos, que se fantasiam de velhos, põem máscaras e saem desde o dia 27 de outubro até o dia 3 de novembro, tocando instrumentos musicais (tambores, violinos, violões, pandeiros) e cantando canções compostas pelo próprio grupo. Eles me lembraram os foliões de Reis ou do Divino Espírito Santo que cheguei a encontrar em alguns rincões do Brasil: aquela mescla de brincadeira e devoção, prazer pela festa e respeito no cumprimento de um voto.

Figura 62. Crianças no cemitério menor de Huautla, dia 31 de outubro de 2003. Foto do autor.

Em mazateco, os *huehuentones* são chamados de *cha šo-o*, ou "senhores umbigo" ou "os que brotam do umbigo da terra". Representam os antepassados, que nesses dias de Todos Santos vêm visitar os seus, como diz um canto de um dos grupos:

Cha šo-o, ndi cha šo-o,	Senhores umbigo, senhorezinhos umbigo
cha šo-o, ndi cha šo-o:	Senhores umbigo, senhorezinhos umbigo
i tiNna Nngoli kujanda,	Aqui recebam uma oferenda
i tiNna Nngoli kujatsa.	Aqui recebam uma alegria.

Figura 63. *Huehuentone*s em Huautla, noite de 29 de outubro de 2003. Foto do autor.

No dia 27 de outubro à tarde, os *cha šo-o* se reúnem no *panteón* [cemitério] e lá vestem as suas fantasias, põem as suas máscaras, que podem ser as de madeira, feitas a mão ou as de borracha ou plástico trazidas do Distrito Federal ou Puebla. Quando escutam os sinos a repicar na igreja, o grupo deixa o cemitério e se dirige à Presidência Municipal. Antes, já pediram uma autorização ao Ayuntamiento, informando os dias que sairão e seu itinerário. A população se reúne para vê-los dançar, fazer brincadeiras e entoar os cantos que são a cada

ano compostos. Além de saudações aos donos da casa que visitam, os cantos costumam trazer alguma reflexão sobre problemas enfrentados pelo povo, sinalizando que é importante manter na memória os ensinamentos dos antepassados. Veja-se por exemplo, a letra de um canto, traduzida ao espanhol (os cantos são sempre em mazateco), de Luis Pulido e Saúl Valente, da comunidade de Cuauhtémoc, município de Santa María Chilchotla:

> Les trajimos un poco de alegría , un saludo,
> un poco de relajo, un poco de risa.
> Ustedes deben acordarse de aquello que dijeron los abuelos:
> "Buenos días criaturita, hijito, papacito", dijeron.
> Es cierto, que bien se acuerdan, y
> ¿por qué ya no lo dicen ahora?
> Ya ni quieren saludar cuando nos encontramos por ahí,
> El orgullo nos está dominando.
> ¿Dónde está el pensamiento de los abuelos?

Outro canto, de Lucio Gallardo, também proveniente de Chilchotla, insiste na necessidade da união, seguindo o exemplo dos antepassados:

> Que situación tan difícil estamos pasando.
> Se está cumpliendo todo
> lo que dijeron nuestros antepasados...
> vendrán guerras, se acabará la paz,
> hambre, pleitos, enfermedades...
> ¿qué vamos a hacer con esta situación tan difícil hijitos?
> Trabajemos en grupo
> Pues los pleitos no nos llevan a ningún lado...
> Unámonos, ya se acerca nuestro abuelo, ya viene en camino.

O Professor Alberto Prado, que nos falou da suma importância da festa de Todos Santos para os mazatecos (cf. p.172), foi, junto com seu irmão Heriberto Prado, um dos que

iniciaram um grupo para o "resgate" do costume de formar grupos de huehuentones, como conta um artigo de Juan Carrera, diretor de La Faena, revista fundada com o propósito de promover la "herencia cultural de los mazatecos":

> Hace ya 16 años, Alberto y un grupo de familiares y amigos pensaron en *rescatar la cultura* de los mazatecos en torno a este *mito viviente*, debido a que ya se estaba perdiendo y unicamente se cantaba y acompañaba de violines, guitarra y armónica. Fue cuando decidieron armar el espectáculo, y con la ayuda de los sacerdotes de la iglesia de Chilchotla, lanzaron la primer convocatoria y realizar un Concurso de Huehuentones. La idea tuvo éxito y es por eso que hasta hoy se llevan 16 años ininterrumpidos de *difundir la cultura* de los 'hombres que brotan del umbligo', la cual fue *retomada* por los municipios circunvecinos: Huautla, Tenango, Mazatlán Villa de Flores y Eloxochitlán de Flores Magón, incluyendo a los representantes del *Centro Coordinador Indigenista* con sede en la ciudad Huautleca, escuelas secundarias y el Telecobao que en cada temporada de muertos invitan a los inquietos danzantes y estudiantes de la zona mazateca. (CARRERA, 2000, p. 7, itálicos meus).

Os mazatecos sofreram, há algumas décadas, o impacto da construção das represas Miguel Alemán e Miguel de la Madrid Hurtado, com a subseqüente perda de uma porção vastíssima de seu território, submerso sob o espelho d'água formado pelas barragens, e o deslocamento compulsório de uma parcela significativa de sua população (cf. BARABAS; BARTOLOMÉ, 1973). Tal experiência talvez tenha contribuído para que atualmente alguns encarem a "cultura" como algo reificado, um patrimônio material que necessita ser salvo, "resgatado" de uma iminente inundação. Como observa Demanget,

> las más de las veces, la cultura oral se entremezcla con los escritos mazatecos y occidentales – periodistas, escritores, antropólogos –, para formar una tradición reconstruida y compuesta. Observamos pues un 'culto al pasado', tanto al reciente de la costumbre en vía de transformación, de lo cual las 'gentes de costumbre' son depositarias, como al 'original' del mundo prehispánico. Este 'culto al pasado' se opone a la aprehensión del

> pasado en el marco de la costumbre, en donde no se trata de la conservación sino de la actualización de los mitos fundadores. (DEMANGET, 2000, p.15).

Atualmente, as paróquias, os *ayuntamientos municipales* (prefeituras), a *Secretaría de Educación Pública*, todos têm organizado concursos de *huehuentones*. Se, por um lado, com isso se estimula a formação de novos grupos e a composição de novas canções, por outro lado, cada vez mais acontece uma teatralização da "identidade mazateca". A própria idéia de concurso tende a uma hierarquização que rotula o que é menos ou mais "autêntico". A propósito deste ponto, Alberto Prado faz uma interessante observação:

> actualmente existen grupos de *huehuentones* que ya manifiestan los hechos que actualmente están sucediendo en el país. Claro que hay gentes que consideran que esto ya no es cultura, pero para nosotros que promovemos esto creemos que sí es cultura, porque no podemos estar encasillados y decir: 'Bueno, esto es cultura, y esto no es cultura' por lo tanto yo no distingo esa diferencia. (CARRERA, 2000, p.8).

Figura 64. Marcelino no cemitério de Huautla, falando dos *huehuentones*. Tarde do dia 1º de novembro de 2003. Foto do autor.

No dia 1º de novembro, fui ao cemitério maior de Huautla com Teresa Ríos e seus filhos. Aí encontramos Marcelino, então com 30 anos, mazateco e morador da cidade. Ele trabalha fazendo "biscates" como pintor e pedreiro. É casado, tem dois filhos e participa de um grupo de base da paróquia de Huautla. Ele me concedeu uma entrevista, onde fala de sua vivência participando de um grupo de *huehuentones*:

> Veja que, quando eu me fantasio, e quase todos meus companheiros, nós fazemos com muito respeito e de coração. Porque também é cansativo, estar dançando de casa em casa, caminhar, as subidas e descidas. A gente se cansa, mas, quando fazemos de coração, com todo o respeito que merecem os defuntos, a gente não sente. Quando você vê, já passou um dia, já passaram dois dias, já passaram três dias. Porque os *huehuentones* saem oito dias e, ao terminar a festa, você nem se sente cansado. E, o principal, tem-se de se encomendar a *Diosito*, para que Ele nos dê essa força, essa alegria. Nós fazemos com muito gosto, tratamos de buscar como divertir as pessoas. Fizemos uma oração antes de sair de casa, no dia 27. Fizemos uma oração, acendemos uma vela, *copal*, depois fomos à missa. Para não sair assim, sem nada. Ou seja, não saímos apenas por sair, não saímos só porque se sente bem. Claro, sim, é uma grande alegria. Mas, algumas coisas temos que saber antes. Deve-se respeitar as pessoas, as crianças, as moças. Quando chegamos a uma casa, as pessoas querem se divertir, então te empurram, se riem de você, fazem galhofa. Então, devemos respeitá-los. Hoje à noite temos um convite para o bairro Mixteco. Tem vezes em que não logramos chegar a todas as casa que nos convidam... Ficamos até as onze da noite, depende também da autorização que tiramos com a autoridade. Os cantos quem compõe é o meu irmão. Este ano são catorze cantos. Ele esteve escrevendo todo este ano. E estamos ensaiando há um mês.

Penso que as palavras de Marcelino são bem reveladoras da densidade da experiência de participar de um grupo de *huehuentones* – que é vivida por ele como algo multifacetado: momento espiritual em que se recebe a força e a alegria de *Diosito*, diversão para cada um e serviço respeitoso àqueles que são visitados pelo grupo, superação dos limites físicos impostos pelo relevo acidentado da Sierra, e, talvez sobretudo, ato de devoção aos defuntos,

que *merecem*. A respeito deles, Marcelino conta com entusiasmo e alegria a origem dos *huehuentones*:

> Gostaria de lhe contar algo acerca dos *huehuentones*. Desde o princípio, como é que saem os *huehuentones*? Contam os *viejitos* que faz muitíssimo tempo, a primeira festa dos *huehuentones*, quando já vinham de lá do céu, quando pedem permissão a Deus Pai e é dado a eles essa permissão e já vêm todos, todos juntos. Mas, quando vinham no caminho, de lá do céu, aí estavam os malfeitores, e não os deixaram passar. Os defuntos combinaram que iam passar, e alguns lograram realmente passar, mas outros ficaram. Os que ficaram puseram-se de acordo, mudaram de roupa, vestiram-se de *huehuentones* e colocaram máscaras. Voltaram então ao lugar onde estavam os maus. E aqueles morreram de rir! Começaram a rir... e os *huehuentones* passaram. Esses são os *huehuentones*, os que não chegaram a tempo. Eles são os *huehuentones*, esses que andam de casa em casa, e se oferece a eles comida, frutas, se trata muito bem a eles, porque são os defuntos. Os que lograram passar primeiro, esses chegaram a suas casas tranqüilamente, sem nenhuma pressa, por isso chegam no dia 27, é quando chegam os defuntos, é quando se espera por eles. Os que não conseguiram passar por primeiro são os que andam de casa em casa, são os *huehuentones*. Por isso as máscaras, a música, por isso fazem o pessoal rir. Diante dos malfeitores, os maus, que não queriam que eles viessem, os *huehuentones* fizeram galhofa, dançaram, pularam... Os maus morreram de rir! Aí os outros: Vamo-nos! Assim eles fizeram.

Esse entrelaçamento de um motivo "sério", a saber, a possibilidade ou não de os mortos visitarem seus entes queridos, com um tema de humor, a tática utilizada pelos *huehuentones* para que seus adversários fiquem a "morrer de rir", possibilitando assim a sua fuga, permite vislumbrar uma dinâmica inclusiva, que se mostrará também no entrelaçamento de tradições de conhecimento mazatecas e cristãs, como se vê na própria vivência de Marcelino. O que vimos acima, como práticas rituais mazatecas é retomado por ele como algo densamente existencial:

> No dia mesmo em que uma pessoa morre, quando morre um ser querido, é uma grande tristeza. Mas chega *Todos Santo*s e aí é uma grande alegria! Nós, em nossa família, acendemos as velas. Essa luz é Cristo, com essa luz

nós buscamos iluminar mais os defuntos. Se algo lhes dificulta lá em cima, essa luz é para que seu caminho seja iluminado. Os *viejitos* são os que mais tem respeitado estes dias, claro que nós também buscamos seguir o exemplo deles. Quando uma pessoa morre, você tem de chegar aonde vão julgar você, pelo que você fez, pelo que você não fez. Você tem de passar por tudo isso. Claro que tem gente que não tem muito respeito pelas missas, pelas rezas do rosário. A missa é algo muito importante, conta muito para nós. A gente se anima mais. Quando morre alguém a gente se entristece, mas quando vamos à missa a gente se anima. A missa é o primeiro. E as rezas do rosário. Nos aniversários, rezamos um rosário na véspera. No próprio dia, você tem que fazer uma missa de corpo presente, aos dez dias um rosário – não um, vários rosários; se convidam os catequistas. E os vinte dias, e depois os quarenta dias. Nos quarenta dias se levanta a cruz. E os padrinhos devem ser pessoas idosas, porque têm que guardar os dias, fazer dieta. E depois os padrinhos têm de ter as mãos lavadas.

Figura 65. Coca-cola e cervejas junto a flores e *ceras*.
Noite de 1º de novembro de 2003 no cemitério de Huautla. Foto do autor.

Após o diálogo com Marcelino, ainda estive por largas horas no cemitério. A família Ríos ficou velando até horas avançadas da madrugada. Uma permanência que, surpreendentemente para mim, nada teve de enfadonho, já que foi ocasião de rever muitos conhecidos, também de ser apresentado a novas pessoas, compartilhar um lanche, entrevistar mais alguém, tirar várias fotos, algumas das quais apresento a seguir.

Figura 66. *Panteón* iluminado.
Noite de 1º de novembro de 2003 no cemitério de Huautla. Foto do autor.

Figura 67. Velação da família.
Noite de 1º de novembro de 2003 no cemitério de Huautla. Foto do autor.

Figura 68. Sorrisos largos junto à sepultura.
Noite de 1º de novembro de 2003 no cemitério de Huautla. Foto do autor.

Quando, bem tarde, retornamos, subindo à pé, em direção à casa de Teresa, era possível ver o *panteón* como uma serpente de fogo se estendendo sobre a montanha huautleca. Praticamente todos na cidade ofertavam a seus *muertitos* uma chama de luz. Chegando em sua casa, Teresa me mostra seu *altar de muertos*. A *chjota chjine* apresenta, didaticamente, os vários elementos que costumam compor essa "instalação ritual" quase onipresente nas casas mazatecas nessa época do ano. Primeiramente, uma mesa quadrada ou retangular, que evoca as treze mesas sagradas. Sobre ela, um arco feito com bambu, adornado com flores – alguns colocam treze ramos de flores sobre ele, noutra referência clara às mesas celestes. Teresa pôs sobre o arco buquês de cempoalxóchitl. Muitas vezes são penduradas bananas, laranjas ou *pan de muerto* sobre o arco. A mesa é recoberta por uma toalha branca, bordada – no caso do altar de Teresa, com desenhos de *flores*. Sobre a mesa, as oferendas de alimento: para os *angelitos*, [crianças falecidas] se põem doces, refrigerantes, *atole dulce* (cf. acima, nota 62, p.163); para

os adultos mortos, se apresentam *tamales de mole*, *tesmole*, *mole de guajolote*, chuchu, *pan de muerto*, cervejas, aguardente, cigarros, *atole agrio*. Apoiados na parede, ficam também sobre a mesa os retratos dos falecidos da família, para os quais o altar é oferecido. Veladoras e *ceras* permanecem sempre acesas, durante os dias em que está arrumado o altar. Sob a mesa, fica uma *copalera*, para que nos momentos de preces se queime o *copal*. Os moradores da casa não comem dos pratos do altar, já que estes são ofertados aos mortos. Mas os visitantes representam os muertitos que chegam a visitar sua família, e por isso, podem sim, comer do que está à mesa. Assim, além de fotografá-las, degustei as iguarias dos mortos naquela madrugada mazateca.

Figura 69. Teresa Ríos arruma o *altar de muertos* de sua casa.
Madrugada do dia 2 de novembro de 2003 em Huautla. Foto do autor.

CAPÍTULO 5

AQUI TE OFERECEMOS *COPAL*

A COMPOSIÇÃO DA "ORAÇÃO EUCARÍSTICA MAZATECA"

E SEU USO NA PRELAZIA DE HUAUTLA

Figura 70. Preparação do *copal* para ser ofertado em missa presidida pelo então bispo de Huautla, Hermenegildo Ramírez Sánchez. Capela de San Agustín, município de Santa María Assunción, 24 de setembro de 2003. Foto do autor.

É por isso que, hoje,
aqui te oferecemos *copal*,
aqui te oferecemos o coração do carvão,
aqui te oferecemos a fumaça espessa,
aqui te oferecemos a nuvem.
Eles são sinais que dizem e falam de teus filhos.

Adalberto e Juan Morelos. *Palabras de los Antiguos*.

Em dezembro de 1999, na primeira vez em que estive na *Sierra Mazateca*, assisti algumas missas presididas pelo P. José Luis Sánchez, vigário pastoral da Prelazia de Huautla. José Luis celebrava uma missa bilíngüe, com partes em espanhol, que eram traduzidas por agentes de pastoral, e uma parte em mazateco. Esta última, cantada em mazateco pelo próprio José Luis, era a *Plegaria Eucarística* [Oração Eucarística]. Mas o que ele cantava não era uma simples tradução das orações eucarísticas utilizadas pela Igreja Católica Romana pelo mundo afora, mas sim uma composição propriamente mazateca. Chamou-me a atenção a participação intensa e atenta, durante essa oração, dos mazatecos que se faziam presentes nas igrejas, freqüentemente lotadas. Muitos cantavam a prece junto com o sacerdote e alguns me diziam que essa oração era "muito sagrada" e exigia *dieta* de quem a fazia, como as *veladas* com *honguitos*, depois das quais os participantes têm de se submeter a restrições alimentares e sexuais por quatro dias ou mais. Por outro lado, os contrários à chamada "inculturação" (cf. nota 3, p.4), referiam-se a essa oração como uma indevida utilização de palavras dos "bruxos" na liturgia da Igreja Católica. Quando voltei para um período maior de trabalho de campo na *Sierra*, busquei investigar acerca da origem dessa *oração eucarística mazateca*, designada pelos dois *chjota chjine* que a compuseram/coletaram como *Palabras de los Antiguos*.

Um gesto simbólico fundamental nas orações mazatecas, seja nas casas, nos ritos com *honguitos* ou nas igrejas, é o oferecimento de *copal*, a resina que desde os tempos pré-hispânicos é utilizada como incenso. A própria oração das *Palabras*, ao começar a ser usada como oração eucarística, passou a ser chamada pelo povo de *A Oferta do Copal*. O sacerdote, antes de iniciá-la, percorre a igreja com a *copalera* e os fiéis vão depositando nela os grãos de *copal* que trouxeram de casa. A igreja fica repleta da fumaça do *copal*, de modo que no meio da oração eucarística parece que a assembléia está dentro de uma nuvem. Símbolo significativo para um povo que vive nas montanhas, freqüentemente recobertas de neblina,

montanhas que, como vimos (cf. p.38), são identificadas com os próprios *chikon*, os seres sobrenaturais senhores de cada região.

Figura 71. O P. José Luis Sánchez celebrando uma missa em San Andrés, município de Huautla. Foto do autor.

Quando perguntei acerca da *Plegaria Eucarística Mazateca*, a informação que primeiramente recebi foi de que o responsável por sua introdução nos ritos da Igreja foi o ex-sacerdote Heriberto Prado. Este é um personagem relevante na história recente do catolicismo entre os mazatecos. Foi o primeiro mazateco a ser ordenado sacerdote na atual Prelazia de Huautla. Teve uma significativa atuação pastoral até decidir desligar-se da Igreja Católica e se casar com uma mulher mazateca. Depois disso, passou a reunir um grupo de fiéis, que anteriormente freqüentavam a Igreja Católica, formando uma comunidade religiosa "segundo a cultura mazateca".

Heriberto Prado: mazateco, sacerdote, compositor, líder religioso autóctone

Entrevistei Heriberto na casa onde atualmente reside, em Santa Maria Chilchotla, município da *Sierra Mazateca*. Ele, a princípio, me recebeu com bastante reserva, disposto a quase nada falar. Mas nosso diálogo foi se tornando mais aberto e franco, e ele fez referências – ainda que um tanto vagas – à sua trajetória pessoal. A família de Heriberto é originária do mesmo local onde ele mora, Chilchotla. Heriberto entrou no seminário para cursar a *Prepa*, ou seja, a *Escuela Preparatoria*, equivalente mexicano do Ensino Médio brasileiro. Em seguida, Heriberto cursou filosofia e teologia em Oaxaca (?), e foi ordenado presbítero em 198... em Huautla, por Monsenhor Hermenegildo Ramírez Sánchez, então bispo prelado de Huautla. Iniciou o seu trabalho pastoral em San José Tenango, que era a paróquia mais "difícil" da prelazia, onde a participação do povo na Igreja era muito incipiente.

Quando foi nomeado para a paróquia de Tenango, P. Heriberto recebeu um colega de trabalho pastoral: o P. José Luis Sánchez. Os dois jovens padres compartilhavam a mesma visão acerca da necessidade de uma "inculturação" da Igreja Católica na realidade mazateca. Simultaneamente, ele e o P. José Luis Sánchez iniciavam na prelazia a formação de "grupos de base", na metodologia participativa das CEBs, "comunidades eclesiais de base": grupos que refletiam acerca da vida, à luz da Sagrada Escritura, na perspectiva da Teologia da Libertação. Um aspecto peculiar dos "grupos de base" da Prelazia de Huautla, desde a sua formação, foi a ênfase na necessidade de um "resgate da cultura mazateca". Declarou Heriberto a respeito dos posicionamentos pastorais na Prelazia de Huautla:

> A princípio, os sacerdotes que vieram para cá eram muito contrários à cultura. O P. Naranjo iniciou o grupo da *Escuela de la Cruz*[72]. Eu perguntei ao bispo: "Como é possível? É como um carro que estamos empurrando e

[72] Movimento catequético de corte conservador, iniciado na Arquidiocese de Oaxaca. Até hoje há alguns agentes de pastoral mazatecos em Huautla que dele participam: eles se autodenominam *cruzados*, são em geral contrários ao uso de cantos em mazateco nas missas e costumam ter uma visão acerca dos ritos dos *chjota chjine* que considera essas práticas "coisas do diabo".

vêm alguns e põem pedras no caminho. Como podemos trabalhar assim? Temos um plano pastoral bem bonito, feito com o CENAMI[73], muito liberal, mas, ao mesmo tempo..."

Figura 72. Adalberto Morelos, quatro de seus filhos e um sobrinho, que, junto com seu irmão Juan, integram o Grupo Musical *Los Hermanos Morelos*. Rancho Morelos, 2003. Foto do autor.

Foram formadas dezenas de "grupos de base" e em pouco tempo San José Tenango se tornou a paróquia mais florescente da prelazia em termos de participação eclesial. Parece que a música foi o fator que mais motivou essa efervescência – que depois se espalhou para outras paróquias da prelazia. A partir da valorização da "cultura mazateca", passou a ser sublinhada a importância de "cantar a Deus em nossa própria língua" – um dos livros de cantos editados recebeu exatamente este título: "*Kuinndjale naina nga en na*: Cantemos a Dios en nuestra lengua (mazateca)" (cf. abaixo, figuras 72 e 73, p. 190-191). Até então, todos

[73] CENAMI é a sigla do Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, A.C., organização não-governamental que articula a atuação pastoral indígena católica no México, à semelhança do, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), no Brasil, e com um posicionamento teológico-pastoral bem próximo ao da entidade brasileira. Há, no entanto, uma diferença significativa: o CIMI é um "organismo vinculado" à conferência dos bispos (CNBB), enquanto que o CENAMI é uma ONG que independe da Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

os cantos litúrgicos utilizados na prelazia eram composições em espanhol. Logo surgiram vários grupos musicais locais que tocavam nas igrejas e também compunham canções.

Figura 73. Capa do livro de cantos *Kuinndjale naina nga en na*: Cantemos a Dios en nuestra lengua (mazateca).

Em meio a esse movimento, Heriberto lançou um concurso de cantos litúrgicos em mazateco, para todas as comunidades de Tenango. Os participantes deveriam apresentar um conjunto de cantos em mazateco em forma de uma "missa", isto é, os cantos apropriados para os diversos momento de uma missa: cantos de entrada, meditação, aclamação do evangelho, apresentação das oferendas, comunhão e final. Os vencedores desse concurso foram Adalberto e Juan Morelos, irmãos mazatecos que moram em uma comunidade bem distante da sede do município, denominada Rancho Morelos. Pois bem, a atual *Plegaria Eucarística Mazateca* foi extraída da "missa" apresentada no concurso pelos irmãos Morelos. Mais adiante, me dirigi à casa de Juan e Adalberto, onde permaneci por alguns dias e pude entrevistá-los longamente. Mas voltemos à trajetória de Heriberto Prado. Ele falou desta forma quando lhe perguntei acerca da oração eucarística:

> A oração eucarística... a oração se faz falando, não lendo, lendo fórmulas dos judeus que não nos dizem grande coisa, não nos dizem nada. Muitas coisas

foram escritas: como devemos falar com Deus, as laudes... Temos de pedir emprestado dos judeus fórmulas para falarmos com Deus?

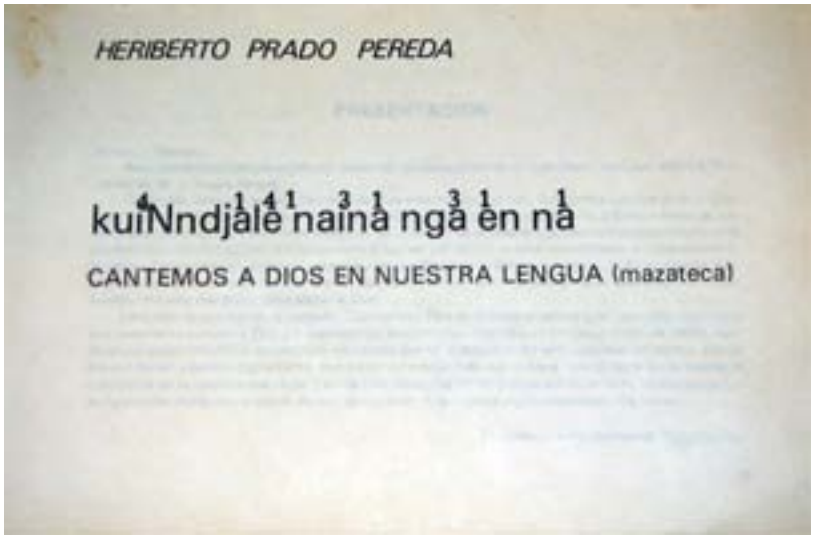

Figura 74. Contracapa do livro de cantos *Kuinndjale naina nga en na:* Cantemos a Dios en nuestra lengua (mazateca).

Heriberto também é compositor, canta e toca violão. Quase todos os livros de cantos em mazateco utilizados ainda hoje nas missas da Prelazia de Huautla foram organizados por ele. Nestes livros há uma grande quantidade de cantos de sua própria autoria e outros compostos por diferentes agentes de pastoral da prelazia. As figuras 72 e 73, apresentadas acima, mostram a capa e contracapa de um desses livros, de 151 páginas, que contém somente cantos em mazateco de autoria de Heriberto (exceto quatro páginas de cantos mazatecos de domínio público para casamentos) acompanhados de sua tradução em espanhol. A maior parte do livro está organizada em “missas”.

Após alguns anos de trabalho em San José Tenango, Heriberto foi transferido para outra paróquia da prelazia: Santa Maria Assunción, município próximo a Huautla. Lá teve um envolvimento amoroso com uma jovem mazateca casada. Durante algum tempo, ele continuou exercendo o ministério. Porém, começou a ser pressionado pela prelazia a regularizar sua situação. Ele ainda celebrava com um grupo de fiéis em Santa Maria

Chilchotla. A prelazia chegou a pedir providências ao governo federal mexicano para que Heriberto entregasse a capela onde celebrava. Assim, consumou-se o seu desligamento da Igreja Católica. Heriberto casou-se com a jovem e hoje eles têm dois filhos. Moram em Santa Maria Chilchotla, terra natal de Heriberto. Junto de sua casa, ele têm um pequeno comércio. E continua reunindo esse grupo com o qual celebrava, realizando com eles um "trabalho" sobre o qual não quis me falar, mas segundo alguns seria uma nova igreja, na qual é central a "cultura mazateca". Ao que parece algumas reuniões são ao ar livre, em lugares considerados sagrados pelos mazatecos, e os participantes têm costume de realizar *veladas* com *honguitos*. Na entrevista, várias vezes Heriberto disse que esse "trabalho" está somente brotando e por isso ainda não seria o momento de dele falar:

> Foi muito difícil, mas se não tivéssemos a força de Deus, não teríamos enfrentado tudo isso. Pois é enfrentar a força de uma instituição. Se não fosse um trabalho de Deus teríamos desanimado rápido. Penso que o trabalho que estamos fazendo é um trabalho de inculturação. Mas não posso me apropriar dele – é um trabalho de Deus. Jesus como filho de Deus não é aprisionado por nenhuma cultura, é para todos. É o único que nós mazatecos temos que se pode considerar assim "ocidental". Mas não é nem ocidental, nem oriental, é o único que nós temos. Mas não te posso dizer nada... [risos].

Depois que Heriberto se desligou da prelazia, P. José Luis deu continuidade ao trabalho de "inculturação". No entanto, ao contrário de Heriberto, José Luis não é mazateco e não é compositor. Assim, até hoje a maioria das músicas litúrgicas cantadas na prelazia são de autoria do ex-sacerdote mazateco. Quando, em 1999, o P. José Luis Sánchez me fala da "oração eucarística mazateca", ele se refere a ela como uma composição de Heriberto. E não somente ele, mas várias pessoas expressavam essa idéia. Na medida em que grande parte dos cantos em mazateco utilizados na prelazia eram de autoria dele, muitos supõem que a oração eucarística também o seja. Heriberto parece ter contribuído para essa visão equivocada, na medida em que editou vários livros de cantos sem a indicação dos autores de cada canção. E,

realmente, no livro de cantos que contém a *Plegaria* não aparece o crédito de autoria para Juan e Adalberto Morelos, tampouco no livreto *Esquema para la celebración de la Sagrada Eucaristía*, preparado em outubro de 2003 e apresentado em uma reunião dos bispos do estado de Oaxaca. Assim, foi importante para minha pesquisa ir à comunidade de Rancho Morelos, distante de Huautla aproximadamente cinco horas, das quais três horas necessitam ser percorridas a pé, subindo a serra, para esclarecer melhor as circunstâncias de composição da *Plegaria Mazateca*.

Os Irmãos Morelos e as Palabras de los Antiguos

Antes de ir ao Rancho Morelos, eu havia encontrado com Adalberto rapidamente em Huautla. Ele não visitava com freqüência a casa-sede da prelazia e foi uma boa oportunidade tê-lo encontrado por lá e ter feito a ele meu pedido de permanecer uns dias com ele e seu irmão. Assim, no mês de outubro de 2003, quando a *Sierra* vive a época mais festiva do ano, nos dias que antecedem *Todos Santos* no início de novembro, permaneci quase uma semana hospedado na casa de Adalberto, na localidade de Rancho Morelos, no município de San José Tenango. Ao lado do terreno de sua casa está a moradia de seu irmão Juan. Na ocasião, Adalberto tinha 47 anos de idade e seu irmão 42 anos. Juan está casado com uma jovem e tem dois filhos e Adalberto mora com sua esposa e tem seis filhos. Em sua casa não há energia elétrica nem água encanada, mas ele tem placas solares que alimentam o seu teclado eletrônico *Casio*. Tive longas entrevistas com os dois, que me contaram dos inícios da participação deles na Igreja, em 1982, quando Adalberto tinha 26 anos e Juan era um jovem de apenas 21 anos. Eles compraram cassettes de Heriberto Prado, na época sacerdote recém-ordenado da Prelazia de Huautla, que estava tendo grande êxito ao introduzir nas missas os seus cantos compostos em mazateco.

Figura 75. Adalberto e Juan Morelos, na casa do primeiro.
Rancho Morelos, 27 de outubro de 2003. Foto do autor.

Adalberto e Juan me contaram do concurso de cantos em mazateco para missa que o P. Heriberto Prado criou quando trabalhou na paróquia de Tenango. Os Morelos decidiram adaptar uma série de orações que aprenderam com seu pai e apresentá-la como a sua "missa", a qual era composta de partes recitadas e partes cantadas. A "missa" dos irmãos Morelos ganhou o primeiro lugar no concurso e logo começou a ser usada por Heriberto nas missas que celebrava, tendo ele musicado algumas partes que anteriormente eram recitadas. Mais tarde, Heriberto chegou a publicar um folheto com a "missa" dos Morelos e outros cantos compostos por ele mesmo e outros autores. Na introdução do folheto há uma indicação de que "alguns desses cantos tradicionais foram coletados por Juan Morelos", mas não há uma referência explícita de autoria em cada música. Assim, com o passar do tempo, muitos passaram a pensar que os cantos da missa eram de autoria de Heriberto.

Figura 76. Os dois cassettes gravados pelo grupo *Los Hermanos Morelos*. Foto do autor.

Adalberto e Juan trabalham em suas lavouras, mas, simultaneamente, são também músicos. Eles têm um grupo musical, *Los Hermanos Morelos*, integrado pelos dois, quatro filhos de Adalberto e um sobrinho. O grupo já gravou duas fitas cassette em estúdio para venda na região (cf. figura 75, p.195) e tem seu repertório formado principalmente por canções em mazateco compostas por Adalberto e Juan, em ritmos populares mexicanos. No encarte do cassette que gravaram mais recentemente, pode-se ler:

> Se dedican a la siembra del café, maíz y frijol en grandes proporciones y para el consumo familiar calabaza, chayotes, chile, yuca y aguacate. Durante su tiempo libre observan la naturaleza que les rodea para después componer sus canciones, en la letra de los cantos en mazateco concientizam a la gente la importancia de conservar y respetar a nuestra madre naturaleza, así como también le cantam a los sucesos de la comunidad y de ellos mismos.
> Violín y voz: Juan Morelos Juárez
> Violín: Pedro Morelos García
> Guitarrón y voz: Adalberto Morelos Juárez
> Guitarra: Andrés Morelo García
> Guitarra: Alejandro Andradez García
> Guitarra: Zacarias Morelos García
> Guiro: Antonio Morelos García

Juan e Adalberto também são *chjota chjine*, atendem muitas pessoas da região, tratando-os com plantas medicinais. Percebi que os dois, a princípio, se encontravam um pouco reticentes e cautelosos comigo. Ao longo de nosso convívio, pude constatar que a razão disso era uma insatisfação pelo fato de suas canções serem utilizadas sem o crédito de sua autoria e sem nenhuma compensação financeira para eles, enquanto autores. Mas foi sendo estabelecida uma relação de confiança comigo, de modo que eles chegaram a me apresentar (e autorizaram que eu fotografasse) o caderno em que, com uma caprichada caligrafia, escreveram o texto completo do que chamam *Palabras de los Antiguos*, do qual os versos utilizados na *Plegaria* são somente uma parte.

Segundo os irmãos Morelos, quando os dois eram crianças, sua família toda ficou doente, com uma enfermidade grave e desconhecida. Seu pai os reunía para fazer orações, pedindo a Deus a sua cura. Alguns dos filhos chegaram a morrer, mas eles conseguiram se salvar. As orações que o pai deles recitava são chamadas por eles de *Palabras de los Antiguos*, que são, de acordo com Juan, palavras muito antigas, que falam do princípio do mundo. Realmente, pode-se observar que o texto, que exporei a seguir, é uma poesia ritual com um forte acento cosmogônico. Formulo a hipótese de que, nos anos 1980, eles adaptaram essas preces, para que fossem utilizadas como uma "missa mazateca".

Perguntei a Adalberto e Juan se naqueles ritos realizados por seu pai eram utilizados *honguitos* e me afirmaram que não. É interessante que eles insistiram em me afirmar que não usam os cogumelos em suas curas. No entanto, quando entrevistei outro *chjota chjine* que lhes conhece, ele afirmou taxativamente que os Morelos fazem sim ritos com *honguitos.* Caso essa informação esteja correta e eles realmente utilizem cogumelos em seus ritos, qual teria sido a motivação para afirmarem o contrário? Uma primeira resposta possível seria devido a algum posicionamento preconceituoso em relação aos *honguitos* por parte de pessoas ligadas à Igreja Católica. No entanto, suponho que em meu diálogo com Adalberto e Juan deixei claro que

não compartilho de um tal posicionamento e percebo que eles estão cientes que uma postura desse tipo, na atualidade, certamente não tem o peso que tinha há algumas décadas atrás. Por isso, considero mais provável que uma motivação para negarem o seu suposto uso ritual de cogumelos poderia ser o desejo de mostrar que as *Palabras de los Antiguos* têm uma singularidade que as distingue de outras orações feitas por *chjota chjine* em *veladas de honguitos*.

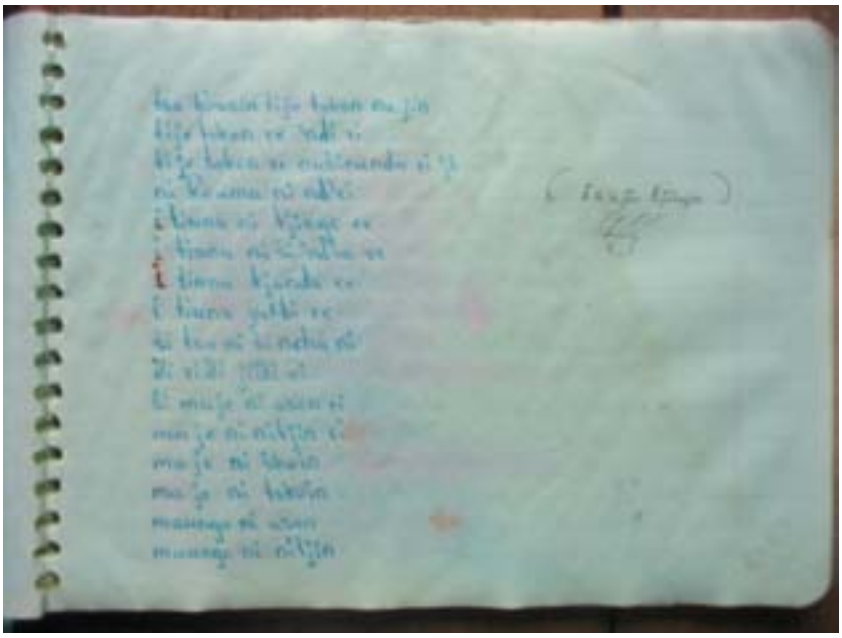

Figura 77. Página do caderno das *Palabras de los Antiguos*.
Vê-se a parte da oração na qua,l é oferecido o *copal*. O desenho à direita indica que se deve levantar a *copalera* nesse momento da oração. Foto do autor.

Sendo *chjota chjine*, Juan e Adalberto me afirmaram que atendem como curadores a muitos moradores da região circunvizinha a Rancho Morelos. Fazem o seu diagnóstico tomando o pulso dos pacientes, "escutando suas veias"[74], e utilizam remédios naturais, feitos

[74] Procedimento bem comum entre os povos indígenas do México, a técnica de *pulsar* para a identificação da doença aparece por exemplo numa invocação tzotzil de Méco Vázquez:

"Vengo tocando,
vengo pulsando,
la sangre ahora,
las venas
las venas de la sangre ahora!" (MONTEMAYOR, p. 83).

de plantas das matas da região. Continuam a ser os animadores da pequena comunidade eclesial de Rancho Morelos, que reúne aproximadamente umas dez famílias na pequena capela, no topo do mesmo monte onde se situam as casas de Juan e Adalberto.

Figura 78. Caminho na subida para Rancho Morelos, em 24 de outubro de 2003. Foto do autor.

Quando perguntei a Adalberto se nas orações se deve falar primeiro com os *chikon*, ele me disse que não:

> Primeiramente se deve falar com Deus, como quando alguém chega em minha casa, pra chamar meu filho pra um trabalho. Ele deve falar primeiro comigo e em seguida eu digo pra ele conversar com meu filho. Assim, devemos falar primeiro com o mais alto, com Deus. Creio que os sábios devem também falar primeiro com Deus e depois com os montes. Se não amanheceu agorinha, não tem luz o monte, primeiro Deus amanheceu. Primeiro Deus que sabe tudo, assim como Ele fez o mundo.

Nesta resposta, fica bem claro que a sua concepção de Deus é solar. Sem o sol, o monte (o *chikon*) não tem luz. E ele diz: "primeiro Deus amanheceu", isto é, Deus não fez o

dia amanhecer, mas sim Ele mesmo amanheceu. Mesmo assim, quis confirmar essa percepção e lhe perguntei diretamente: “Na oração se fala do sol?” E ele respondeu:

> O sol não é outro senão o mesmo Deus, que nos está ajudando, ele que está dominando todo o mundo, iluminando. Ele mostra que não é outro senão Deus, o poderoso. Ele é o único. Por isso tem aqui uma parte “Tu amanheceste”. Uma palavra fala muito. Uma palavra já fala muitas coisas. E quando fala da mãe, a lua é mãe, porque é fria, não é quente como o sol, a terra também é mãe, como uma mãe que em casa prepara a comida, cuida do filho, assim faz a terra. Ela está nos mantendo, nos está dando de comer. Vimos buscando bastante, o que está no princípio, passamos muitas dificuldades, sem ter o que comer...

Figura 79. Adalberto Morelos, sua esposa e um de seus filhos, em sua casa. Outubro de 2003. Foto do autor.

Adalberto relaciona as dificuldades materiais pelas quais sua família já passou com uma busca pelo “que está no princípio”. Recordemos o que ele e seu irmão contaram, acerca de uma grave doença que teria atingido a família quando eram crianças. Naquele contexto de grande dificuldade a ser enfrentada, seu pai recitava as *Palabras de los Antiguos*, evocando “o

que está no princípio". É em meio às aflições e à desordem instaurada pelas doenças ou pelos conflitos que a sabedoria indígena pronuncia uma palavra eficaz que restaura a harmonia pela invocação performativa das forças que ordenaram o universo em sua origem, de acordo com a cosmologia das tradições de conhecimento dos *chjota chjine*:

Jokjuan kasi nga ji ji nga ji ši š'inkjuai na-in, nga s'a kandoba isen, nga s'a kandoba nišjin.	Así como tú lo dijiste, tú que eres Padre fiel, hoy que apareció la aurora, hoy que apareció el día.
Nga i sik'aški ngale jin, nga i bašoma ngale jin, ne i nokjua ima ngale jin, ne i nokjuatjao ngale jin.	Aquí te vamos a invocar, aquí te vamos a mencionar, aquí te invocamos y con cariño te atraemos.
lis'a nga na-in ni ji, lis'a nga ndi na na ji, sanda son miša ška sanda son miša našó. [...]	No tenemos idea desde cuándo eres Padre, Tú, ni tenemos idea desde cuándo eres Madre, Tú, te invocamos de donde está la mesa de hojas, te invocamos de donde está la mesa de flores. [...]
Ñña nga ma b'ekjo, Ñña nga ma b'enda tsa Nngo en, tsa Nngo kjua. [...]	Donde se puede unir, donde se puede cerrar un trato, donde la palabra vale, donde se puede hallar una solución favorable. [...]
Ñña kindobani ifi, Ñña kindobani ši'nšra, Ñña kindobani šjongo, Ñña kindobani kjanda.	De donde vino la nube, al quemarse el corazón del tizón, de donde vino el *copal*, de donde se formó el humo espeso.

A invocação se lança em um esforço imenso, um movimento temporal e espacial. A palavra de súplica quer se situar no tempo e lugar da origem e *desde* essa posição, clamar pela resolução da aflição. O Pai fiel é chamado no "hoje" do primeiro amanhecer, da sua primeira

aurora. Várias vezes repete-se a palavra *"desde"* e a palavra *"de onde"*: é o *desde* quando o *Dios Padre y Madre* é, é o *de onde* está o lugar das mesas sagradas, é o *de onde* vem a nuvem do *copal*. Projetando-se nessa origem, a palavra se descobre como palavra que *vale*, se reconhece com poder para fechar o trato e encontrar a solução favorável. O *copal* que em breve se irá oferecer é o *copal* que *precede* o suplicante: aquele que vem *desde* as mesas sagradas.

A oferenda do copal

Elemento de fundamental importância em muitos ritos de diferentes povos mesoamericanos, desde os tempos pré-hispânicos, o *copal* tem sido utilizado por diversas grupos ao longo de um arco de tempo plurissecular, como é abundantemente atestado pela arqueologia. São encontrados incensários na cultura de Teotihuacán, entre os nahuas, os zapotecos, os mixtecos, os maias e igualmente entre os mazatecos.

O incenso também era utilizado pelo povo de Israel, como se pode constatar, por exemplo, no Livro do Levítico:

> Se alguém oferecer a Iahweh uma oblação, a sua oferenda consistirá em flor de farinha, sobre a qual derramará azeite e colocará incenso. E a trará aos filhos de Aarão, os sacerdotes; tomará dela um punhado de flor de farinha e de azeite e todo o incenso; e o sacerdote os queimará sobre o altar como memorial, oferenda queimada de agradável odor a Iahweh (Levítico, capítulo 2, versículos 1-2).[75]

[75] Utilizo nas citações a tradução da Bíblia de Jerusalém (tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais). São Paulo, Paulus, 1995. Nas citações bíblicas subseqüentes, o primeiro número indicará o capítulo e os números após a vírgula os versículos.

Figura 80. Incensário zapoteco. No centro, o Deus Jovem com toucado em forma de ave, ladeado por guerreiros. Procedente de Monte Albán, 500-100 a.C. Museu Nacional de Antropologia. Foto de Salvador Guil'liem. In: GONZÁLEZ LICÓN, 1990, p.122.

Figura 81. Incensário maia. No pedestal, K'inich Ahaw, Deus do Sol Jaguar do Inframundo. Procedente de Palenque, 500- 600 d.C. Museu de Sítio de Palenque. Foto de Octavio Moreno. In: CUEVAS GARCÍA, 2000, p.54.

No Livro de Isaías (Isaías 6, 1-13), o incenso enchia o Templo de Jerusalém quando o profeta vivenciou sua experiência de vocação. Serafins alados aclamavam o Senhor Iahweh: "Santo, santo, santo é Iahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra". De acordo com a narrativa, "à voz dos seus clamores os gonzos das portas oscilavam enquanto o Templo se enchia de fumaça". E um dos serafins retira uma brasa do incensário e toca com ela os lábios de Isaías. A imagem da fumaça como símbolo da presença divina também aparece nas narrativas da manifestação de Iahweh no Sinai (Êxodo 19, 18), da nuvem que cobre a Tenda da Reunião (Êxodo 40, 34-35) e da inauguração do Templo de Jerusalém (1Reis 8, 10-13).

Assim, a nuvem que enche o templo é expressão da "glória de Iahweh" que toma posse de seu santuário. Portanto, se no Livro do Levítico o incenso apresenta um simbolismo *ascendente*, de uma oferta que sobe a Deus, do mesmo modo que a fumaça se eleva para o alto, já nos textos aqui citados do Livro de Isaías, do Êxodo e do Primeiro Livro de Reis, a metáfora é *descendente*: é a glória divina que desce à terra e preenche o santuário.

Na Antigüidade, o uso do incenso era comum não apenas em Israel, mas em diversos povos do Oriente. Sob influência deles, a resina passou a ser abundantemente utilizada nos cerimoniais de Roma antiga:

> "En los siglos II y III, una de las prerrogativas del emperador y de su esposa era la de ir precedidos por el fuego. (...) Ya en el tiempo de la república debieron considerarse la luz (fuego) y el incienso como elementos que se completaban. Th. Mommsen habla en el mismo sentido de hacha y recipiente de fuego (para poder rapidamente encender el hacha en el caso de que se apague), que debieron pertenecer a los atributos del magistrado romano cuando se presentaba en público. Este ceremonial continuó en la corte de Bizancio. Al victorioso Heraclio se le recibió el año 619 en Jerusalén con *thuribulis et suffitu* [turíbulo e incenso].(JUNGMANN, 1951, p.106, nota 7).

Devido a esse uso por parte dos pagãos, teria havido uma resistência à utilização do incenso por parte dos cristãos dos primeiros séculos (JUNGMANN, 1951, p. 409). Porém, com a adoção do cristianismo como religião oficial, o incenso pouco a pouco foi entrando no culto cristão. Há registros de que em 390 se queimava incenso nas funções religiosas dominicais em Jerusalém[76] e de que no batistério da Igreja do Latrão em Roma havia um *thymiamaterium* (incensário) de ouro puro, ofertado pelo imperador Constantino (JUNGMANN, 1951, p. 410). Segundo esse autor, "o uso do incenso no princípio da missa aparece claramente no século IX" (JUNGMANN, 1951, p. 411). Assim, consolidou-se ao longo dos séculos a utilização do incenso na liturgia da missa católica, de forma que, no rito

[76] Cf. Peregrinações de Etéria, cap. 24, 10: "After these three psalms and three prayers are ended, censers are brought into the cave of the Anastasis so that the whole basilica of the Anastasis is filled with odours." (McCLURE; FELTOE, 1919).

romano tridentino, ou seja, instituído pelo Concílio de Trento no século XVI e vigente com poucas modificações até o Concílio Vaticano II, o incenso era abundantemente utilizado. Logo, pode-se observar que, quanto ao uso desse elemento ritual, coincidiam as populações autóctones mesoamericanas e os conquistadores espanhóis.

De acordo com o Missal Romano atual, o incenso pode ser usado em vários momentos da celebração: na procissão de entrada, quando o sacerdote incensa o altar; na proclamação do Evangelho, quando o diácono ou o sacerdote incensa o livro dos Evangelhos; na apresentação das oferendas, quando o sacerdote novamente incensa o altar, e também o pão e o vinho, e um ministro incensa o sacerdote e o povo; na consagração, quando um ministro incensa o pão e o vinho recém-consagrados. Após o Concílio Vaticano II, o uso do incenso na liturgia católica diminuiu significativamente, dentro de uma tendência geral a uma simplificação do ritual. Pode-se dizer, de modo geral, que ele continua a ser utilizado apenas raramente, nas missas mais solenes. Na Prelazia de Huautla, contudo, o uso do *copal* é bem mais freqüente: praticamente em todas as missas de domingo e, muitas vezes, até mesmo nas missas dos dias de semana.

Um aspecto que reforça a densidade simbólica desse elemento entre os mazatecos tem a ver com uma característica meteorológica da região étnica: a densa neblina que com freqüência, durante largos períodos do ano, recobre a região. De fato, o aspecto visual das igrejas da *Sierra Mazateca* durante as missas, quando todo o ambiente fica preenchido pela fumaça do *copal*, é bem semelhante ao panorama que se vê do lado de fora: a neblina que recobre todo o lugar. Ou seja, existe uma homologia entre o que se vê no interior da nave da igreja e o que se vê a partir da porta da igreja, ao se mirar as montanhas. O espaço ritual replica o espaço da natureza sacralizada. O *copal*, em sua polissemia, tem nos acompanhado no rito de *honguitos* de Epifánio, nas orações pelos muertos nos lares mazatecos e agora, também, no espaço ritual da liturgia pública da Igreja Católica. A nuvem que se estende sobre

as montanhas é a nuvem branca que evoca o *chikon* (o branco); é a fumaça espessa que homens e mulheres oferecem nas missas, depositando o seu grão na *copalera*[77] que o padre lhes apresenta antes da Oração Eucarística; é a densa névoa perfumada que os *chjota chjine* fazem subir na escuridão das casas fechadas nas quais realizam suas veladas madrugada adentro.

Uma análise das Palabras

Do conjunto das *Palabras de los Antiguos* farei uma análise das passagens utilizadas na *Plegaria Eucarística*. Para tanto, apresento a seguir o texto da *Plegaria* em mazateco, tendo ao lado uma tradução ao espanhol, que é uma revisão da de Heriberto Prado, feita pelo P. José Luis Sánchez com a assessoria de catequistas mazatecos.

Kjuabitsen ši tse kjuachikon kjuanda ši tse en na	***Plegaria Eucarística Mazateca***
Ji na-in ši tsi jiso'nde, *tsi ya, tsi nise,* *tsi isen, tsi nišjin,* *tsa k'uas'in tijch-chat'a na jin.*	Tú, Padre, Creador del universo, tuya la vara, tuyo el bastón, tuya la claridad, tuyo el día, haz el favor de disculparnos.
Ninga tse kjuajt-ti tib'i jin, *ninga jt-tijon jin,* *ninga tibiNnyi jin je,* *jiso'nde io,* *jiso'nde chi'ndeli ji* *tsa k'uas'in tije tokon na jin,* *tije tokonli našinanda li ji.*	Aunque te estamos molestando, aunque somos malvados, aunque buscamos pecados en tu mundo blando, en tu mundo tierno, por favor tennos paciencia, tenle paciencia a tu pueblo.

[77] Recipiente em forma de taça em que se põe carvão em brasa, sobre o qual são jogados os grãos da resina de *copal*. Ao contrário do turíbulo, que costuma ser de metal e tem correntes com as quais é possível segurá-lo e balançá-lo, a *copalera* é feita de cerâmica e quem a utiliza segura-a pela base.

Ne k'uamani nd'ei,		Es por eso que hoy,
i tiNna šjongole		aquí está su copal,
i tiNna ši'nšrale,		aquí está su resina,
i tiNna kjandale,		aquí está su humo espeso,
i tiNna ifile,		aquí está su nube,
ši tsoni, ši chjani 'ndili		que dicen y hablan de tus criaturas,
ndi jištili.		de tus pequeños hijos.
Ši majeni isenli,		Que se complazca tu ser,
majeni nišjinli,		que se complazca tu Espíritu,
ši majeni šk'uin		que se complazcan tus ojos,
majeni tokuin.		que te complazcas totalmente.
MaNngoni isen,		Se une la claridad,
maNngoni nišjin.		se une la transparencia.
Jos'in nga tibitjato jin,		Así estamos actuando,
jiso'nde tsjin,		en tu mundo de leche,
jiso'nde soñoli ji:		en tu mundo de rocío:
nga kja'ai ndiya, nga kja'ai chini		andamos por otros caminos y otros planes,
tjenyai jin tjent'ai ši jin,		vagando de aquí para allá,
jokjima nga tif'ato no,		y así desperdiciamos cada año,
tif'ato nišjin,		cada día,
tif'ato sa,		desperdiciamos las lunas
tif'ato chan;		y los meses.
Tonga ši kuan ni kichoka no,		Pero por fin llegó un año,
kichoka nišjin:		y llegó un día:
kichoson li ji, kichonsko li ji,		lo analizaste y lo planeaste,
kinikasen na jin 'ndili,		nos enviaste a tu Hijo,
kinikasen na jin Jesukristo.		nos enviaste a Jesucristo.
Ši ja'ai kasenchja na jin,		Vino a cambiarnos el camino,
ši ja'ai kasenkao na jin,		vino a ayudarnos,
ja'ai kjomitjen na jin,		vino a levantarnos,
ja'ai kjomiya na jin.		vino a ponernos de pie.

Ne k'uamani nd'ei:	Es por eso que ahora:
nga itjin ši k'uekjao jin,	vamos a unir esto,
nga itjin ši k'uendai jin,	vamos a cerrar un trato,
ši kuanškuen ni, kuan ifani	que reverdezca y de transparencia
'ndili, našinanda li ji.	a tus hijos, a tu pueblo.
(Kjuamaškuen tse niño ko šan iši)	***(Inserción: consagración del pan y del vino)***
Nga jinle, nga yijole Jesukristo,	Que la Sangre y el Cuerpo de Jesucristo
ši b'ekjo jin, ši b'echjine jin,	que nosotros unimos y arreglamos con sabiduría,
ši kuanškuen ni, kjua ifani,	va a reverdecer y a dar transparencia,
ši nga'nionle, ši nicha kuan;	va ser su fuerza y su fortaleza;
ši kuanda ne jin, ši kuanjch-cha ne jin.	sanaremos y creceremos.
Ne kui na ša kjui-ini i jiso'nde:	Y por eso viniste al mundo:
nga ja'ai niškuen na jin,	viniste a consagrarnos,
ja'ai ninda na jin,	viniste a darnos salud,
ja'ai chjomitjen na jin,	viniste a levantarnos,
ja'ai chjomiya na jin,	viniste a ponernos de pie,
ja'ai nijch-chat'a na jin	viniste a perdonarnos
je na jin,	nuestros pecados,
kitsjayojin 'njion ši jin	porque estábamos en la oscuridad
je na jin, i jiso'nde.	por nuestros pecados en este mundo.
Šikuan ni kich'a jin kjuañ'ai	Después tú padeciste
ši to t'a tsaijin,	por nosotros.
kinik'ienli k'ua kis'ejin ji	Te mataron y te sepultaron,
tonga j'aya ni li.	pero resucitaste.
Li tsa Mme ši kuan li ji	Quedaste íntegro
ninga kis'ejin ši ji,	aunque te sepultaron,
ninga kis'engui 'nde ši ji	aunque te enterraron,
kitjokanijin ni ji,	lograste resurgir,
kitjokangui'nde ni ji,	lograste salir de entre la tierra,

li tsa Mme ši kuan li ji, *li tsa kjie kuan ts'eni isen,* *li tsa kjie kuna ts'eni nišjin* *kuan ts'e ya, kuan ts'e nise* *ši jao isenle, ši jao nišjinle.* *Tsini isen, tsini nišjin,* *tsini ya, tsini nise,* *tsini ngan'io, tsi kjuabiNnachon,* *tsini kjuašk'uen, tsi kjua ifa,* *tsini kjua-io, tsini kjuachi'nde.* *Tjin tsjani, tjin Mmini,* *jiso'nde io, jiso'nde chi'nde li ji,* *jiso'nde tsjin,* *jiso'nde šoño li ji.* ***(Kjuabetsatji tse ingo, k'ua ngayije kjua šitjin Nngo tjitsja isonde k'ua ngayije; Kjuachikon ši bakoyana nina Jesukristo)*** *Ne k'uama ni nd'ei* *nga ji ši choya nile jin.* *TjiNngo isen na jin,* *tjiNngo tokon jin.*		quedaste íntegro, no pudo adueñarse de tu imagen, ni de tu espíritu, ni de tu vara, ni de tu bastón el que tiene doble cara, doble espíritu. Tuya la claridad, tuyo el día, tuya la vara, tuyo el bastón, tuya la fuerza, tuya la vida, tuyo el reverdecer, tuya la claridad, tuyo lo blando, tuyo lo tierno. Hay alegría, hay grandeza en tu mundo blando, en tu mundo tierno en tu mundo de leche, en tu mundo de rocío. ***(Inserciones: oración por la Iglesia, por todas las necesidades del mundo e intenciones varias;*** ***Padre Nuestro)*** Por eso que ahora en ti ponemos nuestras esperanzas. Está conforme nuestro espíritu, está conforme nuestro corazón.

As *Palabras de los Antiguos* apresentam uma forma literária tradicional dos mazatecos, que necessita ser estudada, como afirma Carlos Montemayor (1999, p. 61), "desde a perspectiva própria de sua arte de versificação, desde o universo de seus próprios valores e da permanência de sua cultura". A "tradição oral" nas línguas indígenas é "ensinamento, conservação e recriação de veículos formais, de gêneros formais precisos, que constituem

uma arte da língua" (*Ibid.*). Vejamos alguns aspectos dessa "arte da língua" mazateca, que podem ser vislumbrados a partir do texto das *Palabras de los Antiguos*.

A expressão *Ji na-in ši tsi jiso'nde (Tu, Pai, Criador do universo)* é uma fórmula recorrente, já a tenho encontrado em outras orações, como por exemplo numa prece do *chjota chjine* Epifânio, de Huautla. É a saudação inicial à divindade, que é tratada com o máximo respeito, sublinhando-se a sua função paternal. A menção à vara e ao bastão – *tsi ya, tsi nise (tua a vara, teu o bastão)* – expressa a autoridade do Criador. Nas comunidades mesoamericanas contemporâneas, continua presente o simbolismo do bastão ou da vara de mando, utilizados pelos principais. A cada ano, a cerimônia de posse das novas autoridades é marcada pelo recebimento dos bastões de mando. Assim, o verso afirma a autoridade suprema do Pai Criador, fonte da autoridade humana.

As palavras *isen* e *nišjin* são utilizadas com muita frequência em orações mazatecas. A sua tradução é difícil. Em certos contextos podem significar, respectivamente "imagem" e "espírito". Nas *Palabras*, em um momento, *isen* pode ser traduzido por "claridade" e *nišjin* por "dia" ou "espírito"; em outro lugar da mesma oração a tradução de *isen* é "claridade" e a tradução de *nišjin* é "transparência". Informaram-me que *isen* também quer dizer "aurora", ao passo que *nišjin* significa "dia". Esta parece ser uma boa pista para compreender a relação entre as duas palavras: a aurora é o início da manifestação do sol, que estava oculto durante a noite, e o dia é a sua manifestação plena. Juan e Adalberto afirmam que nas *Palabras* constantemente há referências a Deus como o Sol, *nai tsui*, "nosso Pai Sol". Assim, quando a oração é dirigida a Deus e *isen* e *nišjin* são ditos como algo que pertence a ele (*tsi isen* e *tsi nišjin*) parece apropriada a tradução "tua a claridade", no sentido de luz suave da aurora e "teu o dia", ou seja, luz forte do meio-dia. Em orações de cura dos *chjota chjine*, *isen* e *nišjin* aparecem também nessa acepção "cósmica", mas às vezes podem referir-se ao homem, ao paciente que é apresentado a Deus pela prece. Aí, então, aparentemente, há uma inversão

nessa relação entre "algo oculto-manifesto" e "manifestação plena", já que nesses casos costuma-se traduzir *nišjin* como "espírito" (algo que, ao menos em nossa visão ocidental seria invisível e oculto) e *isen* como "imagem" ou "rosto" (o que para nós é o visível). Conversando com alguns mazatecos sobre isso, que me parecia um entrecruzamento de significados, pareceu-me que, mais do que opor *isen* a *nišjin*, como referências ao "semi-manifesto" e ao "totalmente manifesto", seria melhor pensá-los em termos de complementaridade, já que a tendência das pessoas é dizer que essas palavras dizem "quase a mesma coisa". Assim, considero que *isen* e *nišjin* podem ser entendidos como um *difrasismo* (cf. p.97), já que um e outro complementam, fazendo referência ao sol, seja num grau de intensidade menor (*isen*), seja numa gradação mais forte (*nišjin*). Do mesmo modo, quando a referência fosse ao homem, como no começo desta oração, *isen* falaria de sua expressão menos intensa (o rosto), enquanto que *nišjin* indicaria a mais intensa (o espírito). É uma hipótese que apresento. De qualquer modo, o que me parece claro é que a ênfase da relação está na complementaridade e não na oposição, como em tantos outros difrasismos que surgem no repertório de orações mazatecas e nestas *Palabras*.

A esse Pai Sol senhor do mundo é dirigido um pedido de perdão: *tsa k'uas'in tijch-chat'a na jin (faz o favor de nos perdoar).* Em seguida, a comunidade que faz esta oração reconhece sua condição de pecadora: *ninga tse kjuajt-ti tib'i jin (embora estejamos te importunando), ninga jt-tijon jin (embora sejamos malvados), ninga tibiNnyi jin je (embora sejamos buscadores de pecado) jiso'nde io, jiso'nde chi'ndeli ji (em teu mundo suave, em teu mundo tenro).* Essa confissão reiterada dos pecados não parece ser somente uma característica católica. Nos ritos de *honguitos* é comum que os participantes cheguem a ficar longos períodos ajoelhados e muitas vezes se repete a fórmula *tijch-chat'a na jin.* E as evidências arqueológicas apontam que as culturas mesoamericanas pré-hispânicas praticavam penitências

corporais sangrentas, como por exemplo os ritos de perfuração e sangramento da língua e outras partes do corpo, retratados em estelas maias.

O difrasismo *jiso'nde io, jiso'nde chi'ndeli ji*, (em teu mundo suave, em teu mundo tenro) designa o dinamismo do mundo, um mundo que está em crescimento como uma planta que brota, mundo que não é acabado e estático, mas está em processo de amadurecimento, um mundo que continuamente se renova e reverdece. Isto se relaciona ao rito de *Maškuen*, que pede o reverdecimento de uma pessoa, sua saúde e bem-estar. E mais uma vez se reitera o pedido de perdão: *tsa k'uas'in tije tokon na jin,* (por favor, tenha paciência conosco) *tije tokonli našinanda li ji* (tenha paciência com o teu povo). O termo *našinanda*, povo, é também um *difrasismo*, composto de *naši,* pedra, e *nanda,* água. Refere-se tanto ao lugar onde vive o povo, ou seja, o povoado, ou o território étnico, quanto ao próprio povo, como por exemplo o grupo étnico mazateco. Assim, o povo, *našinanda,* é o sujeito que se dirige ao Pai na *Plegaria*. Aquele que preside a oração oferece o *copal* do povo. Como foi dito acima, os grãos de *copal* trazidos pelo povo são recolhidos pelo sacerdote, e por isso, ele pode dizer: *i tiNna šjongole* (aqui está o seu *copal*, ou seja, aqui o *copal* do teu povo), *i tiNna ši'nšrale* (aqui está a resina do teu povo). A referência à nuvem aparece no *difrasismo* seguinte, aplicado ao *copal*: *i tiNna kjandale* (aqui te oferecemos a fumaça espessa), *i tiNna ifile* (aqui te oferecemos a nuvem). Esse *copal*-resina-fumaça-nuvem traz em si os desejos e intenções daqueles que o trouxeram para ser ofertado, por isso, é dito deles: *ši tsoni, ši chjani 'ndili ndi jištili* (que dizem e falam das tuas criaturas, dos teus filhinhos).

O *difrasismo Ši majeni isenli, majeni nišjinli*, que foi traduzido "que se alegre o teu ser, que se alegre o teu espírito", também poderia ser compreendido em sua conotação *solar*: "que se alegre a luz da tua aurora, que se alegre a luz do teu dia", ou seja, que a oferenda do copal seja agradável ao Pai Sol, *nai tsui*. E novamente o par *isen-nišjin* é evocado: *MaNngoni isen, maNngoni nišjin* (se une a claridade, se une a transparência). De acordo com Heriberto,

esses versos expressam que há harmonia espiritual. Após o pedido de que a oferta do *copal* seja aceita e agradável ao Pai, esses versos evocam a acolhida da oferenda e seu fruto: uma união entre o povo e o Senhor *nai tsui*.

E o povo reconhece que o seu agir no mundo é semelhante a um vagar sem direção, desperdiçando o tempo. O mundo é designado *jiso'nde tsjin, jiso'nde soñoli ji*, mundo de leite, mundo de orvalho. Segundo Teresa Ríos, este *difrasismo* se refere ao mundo que nos alimenta e nos dá vida: "A terra é nossa mãe, mãe que nos alimenta com o leite de seus peitos. O orvalho é a água que banha e refresca a terra. A água é o sangue de nossa mãe que corre por suas veias e vem dando vida a tudo o que existe". Pois bem, nesse mundo no qual continuamente recebe os dons da terra mãe, o povo se dá conta de que tem desperdiçado o tempo recebido, tempo que também é designado com *difrasismos*: *no-nišjin* (ano-dia) e *sa-chan* (luas-meses).

Se os seres humanos perdem os anos e os dias, entretanto chega um ano e um dia em que o Pai envia o seu Filho Jesus Cristo. A ação salvadora de Jesus Cristo é proclamada em termos bem familiares aos mazatecos: *Ši ja'ai kasenchja na jin* (Ele veio mudar nosso caminho), *ši ja'ai kasenkao na jin* (Ele veio nos ajudar), *ja'ai kjomitjen na jin* (Ele veio nos levantar), *ja'ai kjomiya na jin* (Ele veio nos colocar de pé). Estes dois últimos versos, *Ja'ai chjomitjen na jin, ja'ai chjomiya na jin* constituem-se um pedido constante nos ritos de *honguitos*, nos quais há uma reiteração nos pedidos pela saúde dos participantes, saúde que se resume no *levantar-se* do enfermo.

E porque Jesus Cristo veio nos levantar, a *Plegaria* afirma que agora será feito um trato, uma aliança. Qual o objetivo dessa aliança? *Ši kuanškuen ni, kuan ifani 'ndili, našinanda li ji* (reverdecer e dar transparência a teus filhos, teu povo). O verbo *kuanškuen* tem a mesma raiz que designa o rito do *maškuen*: rito que se realiza com o objetivo de fazer *reverdecer* uma pessoa, curá-la fisica e espiritualmente (cf. p.116ss). "Tratos" assim são

comumente fechados nos ritos de *honguitos*, seja com Deus, seja com os *chikon*. Por outro lado, esse trato evoca a "Nova Aliança" celebrada na Eucaristia. Assim, quando as *Palabras de los Antiguos* se tornam a *Plegaria Eucarística Mazateca*, este será o momento da oração no qual se inserirá a Narrativa da Instituição, isto é, as palavras da consagração do pão e do vinho. Quando se canta a *Plegaria*, canta-se também a consagração, numa versão para o mazateco composta por Heriberto Prado.

Após a consagração, continua-se com o texto das *Palabras*, que continua apontando os efeitos do "sangue e o corpo de Jesus Cristo que nós unimos e ordenamos com sabedoria": é reiterado o reverdecer e a transparência (*ši kuanškuen ni, kuan ifani*) e também se fala de força, fortaleza, cura e crescimento (*ši nga'nionle, ši nicha kuan, ši kuanda ne jin, ši kuanjch-cha ne jin*), todos estes pedidos bem próprios de uma velada de *honguitos*, que é sobretudo um rito de cura. A própria vinda de Jesus ao mundo (*ne kui na ša kjui-ini i jiso'nde*) é associada a esses frutos de saúde: ele veio nos dar saúde (*ja'ai ninda na jin*), veio nos levantar (*ja'ai chjomitjen na jin*), veio nos colocar de pé (*ja'ai chjomiya na jin*) – novamente a invocação tão repetida nas veladas: *chjomitjen na jin, chjomiya na jin*! E também um dos frutos recebidos é o perdão dos pecados: *ja'ai nijch-chat'a na jin je na jin* – sendo que nas veladas de *honguitos* das quais participei escutei freqüentemente esse pedido de perdão.

Em seguida é evocada a morte e ressurreição de Jesus:

> *Depois tu padeceste por nós. Mataram-te e te sepultaram, mas ressuscitaste. Permaneceste íntegro mesmo quando te sepultaram, mesmo quando te enterraram. Conseguiste ressurgir, conseguiste sair da terra, permaneceste íntegro, não pode apoderar-se de tua imagem nem de teu espírito, nem de tua vara, nem de teu bastão aquele que tem dupla cara, duplo espírito.*

Esta narração do *Mistério Pascal*, da morte e ressurreição, parece ter suas raízes numa encenação ritual, que segundo Adalberto e Juan Morelos, era realizada entre os mazatecos no tempo de seu pai. Antes de se iniciar a Quaresma, ou seja, nos dias do carnaval, era roubado

ritualmente o bastão de mando da autoridade do povoado, e o principal era submetido a humilhações por alguns jovens, ocupando assim o lugar do Jesus escarnecido pelo povo. Somente quarenta dias depois, na Páscoa, a autoridade recebia de volta o seu bastão de mando, sendo simbolizada assim a ressurreição de Jesus. Esse costume certamente se radica em encenações rituais promovidas pelos missionários, para comunicar o abaixamento e a exaltação do Cristo.

Entre os huicholes, povo indígena que habita o noroeste do México, presenciei na Semana Santa de 2003 a uma prática semelhante àquela que era feita no passado entre os mazatecos, segundo o que me foi narrado pelos Morelos. No povoado de Guadalupe Ocotán, estado de Nayarit, um grupo de jovens, com espadas de pau e pintados de carvão, exerce ao longo da Semana Santa, a função de polícia, cuidando para que certas prescrições rituais sejam cumpridas por todos que se encontram no povoado. Caso encontrem alguém transgredindo o que está prescrio, eles o levam para a cadeia, onde ele permanece até o Domingo de Páscoa. Esses jovens representam e encenam o papel dos judeus durante os dias da Semana Santa.

Figura 82. Procissão dos huicholes, na Semana Santa de 2003. Os jovens pintados de carvão circundam os participantes da procissão, gritando e empunhando espadas de madeira.
Povoado de Guadalupe Ocotán, estado de Nayarit, México. Foto do autor.

Em um ritual no início da quinta-feira da os bastões de mando são ocultos, envolvidos em panos e depois, no amanhecer do domingo, no momento em que é feita a imolação de touros e bezerros, os bastões são solenemente descobertos, ao som de uma alegre música de rabecas. Algo semelhante à louvação mazateca ao Cristo que vence aquele que tem dupla cara, o demônio, que não consegue apoderar-se da vara e do bastão de Jesus. E que também não consegue apoderar-se da imagem (*isen*) e do espírito (*nišjin*) de Jesus. Ou seria de sua aurora e do seu dia? Penso que aqui novamente temos a presença da conotação solar das *Palabras*. O Jesus de quem se afirma a vitória é o mesmo Sol que não pode ser vencido pelas trevas da noite e faz brilhar novamente seu *isen-nišjin*. É significativo que entre os huicholes o desvelar dos bastões de mando aconteça justamente ao nascer do sol. Com o brilho do novo dia reaparece o bastão que ficou oculto no tempo de sofrimento do Filho divino – é o mesmo movimento presente nas *Palabras de los Antiguos*, de descida ao fundo da terra e elevação do ressuscitado.

Figura 83. No mesmo povoado de Guadalupe Ocotán, na Páscoa de 2003, junto a um touro recém-sacrificado, huicholes tocam os bastões de mando, adornados de fitas coloridas, no sangue do touro imolado. Foto do autor.

Esse movimento de queda e soerguimento evocado nas *Palabras* desemboca num conjunto de aclamações que o P. José Luis Sánchez designará como "glorificación a la grandeza de Dios". São cinco *difrasismos* em seqüência:

Tua a claridade, teu o dia (*Tsini isen, tsini nišjin*)
Tua a vara, teu o bastão (*tsini ya, tsini nise*)
Tua a força, tua a vida (*tsini ngan'io, tsi kjuabiNnachon*)
Teu o reverdecer, tua a transparência (*tsini kjušk'uen, tsi kjua ifa*)
Teu o suave, teu o tenro (*tsini kjua-io, tsini kjuachi'nde*)

O início é, novamente, solar – a claridade e o dia. Em seguida a afirmação da autoridade e poder de Jesus. E no centro da seqüência, a afirmação da vida daquele que morre e ressuscita. Vida que gera renovação ao seu redor, tornando a vida humana como um broto verde que desponta e fazendo o mundo tenro como um *honguito* que brota sob o orvalho matinal. Esta parte corresponde na *Plegaria* ao momento da doxologia (glorificação), quando são elevados pelo sacerdote o pão e o vinho consagrados. No rito romano é dito: "Por Cristo, com Cristo e em Cristo, a vós Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda honra e toda glória agora e para sempre". Aquela afirmação trinitária e cristológica sintética com uma referência basicamente histórico-temporal (agora e para sempre) é substituída aqui por uma afirmação fundamentalmente cósmica: é o dia que surge, a vida que se renova, a natureza que brota. A glorificação é completada com a constatação da alegria e grandeza no mundo recém-renovado, mundo de leite e orvalho (*jiso'nde tsjin, jiso'nde šoño li ji*).

Quando o texto das *Palabras* é utilizado como oração eucarística, neste momento há uma interpolação: são recitadas (não cantadas) as orações pela Igreja, pelos falecidos e por todos. Estas preces são feitas em espanhol, o que ressalta o não-pertencimento delas à estrutura do conjunto. Depois se canta em mazateco o Pai Nosso. E se conclui, voltando às Palabras, com um verso que expressa o assentimento, o "amém" de todos: "é por isto que agora em ti colocamos nossa esperança, está de acordo nosso espírito, está de acordo nosso

coração". Na missa, concluída a *Plegaria*, há a saudação de paz, o canto do Cordeiro de Deus (em mazateco) e os participantes se aproximam para receber a comunhão eucarística.

A Plegaria Mazateca na atualidade da Prelazia

Figura 84. Missa das Bodas de Ouro de Monsenhor Hermenegildo. Momento em que uma mulher com o traje tradicional mazateco entra com o *copal*. O bispo de Huautla tem à sua direita o núncio apostólico e à sua esquerda o arcebispo de Oaxaca. Huautla, 3 de julho de 2003. Foto do autor.

Nas suas Bodas de Ouro como sacerdote, o bispo da Prelazia de Huautla cantou a mesma "oração eucarística", na missa campal solene, diante do povo, dos catorze bispos convidados e do núncio apostólico. Aqueles que apóiam a linha pastoral desenvolvida pela prelazia, consideraram esse momento como uma vitória e consagração da "cultura mazateca" na liturgia católica. Juan Morelos estava presente e depois me disse que se sentiu incomodado pela não referência a seu nome como autor no folheto da missa. Anos depois, fiquei sabendo

que naquele momento o Monsenhor Hermenegildo "teve problemas" com o núncio apostólico por causa do uso da *Plegaria Mazateca.*

Posteriormente, a *Propuesta de Plegaria Eucarística Mazateca* foi levada a uma reunião de todos os bispos dos estados de Oaxaca e Chiapas na cidade de Tehuantepec, da qual participei. O texto foi apresentado de um modo que pudesse ser considerado compatível com a tradição litúrgica das orações eucarísticas católicas. Novamente, o bispo de Huautla celebrou aí uma "missa mazateca", para ser vista por seus pares. O assunto gerou bastante discussão e foi o ponto mais polêmico da reunião.

Além de ver as iniciativas institucionais da Igreja Católica, os movimentos do poder burocrático central romano e de seus representantes, faz-se necessário observar também a *agência* dos atores sociais locais. Segundo Mosse, "a imagem do prosélito passivo é substituída por uma visão dos conversos como criadores ativos e manipuladores de sistemas simbólicos que servem a fins sociais e políticos indígenas" (MOSSE 1994). Dentre os atores sociais mazatecos, destacam-se os participantes dos chamados "grupos de base". Segundo o padre José Luis Sánchez, vigário pastoral da prelazia, é principalmente nesse espaço onde se intenta "construir a Igreja autóctone". Muitos dos líderes desses grupos ou tem membros de sua família que são sábios, ou são eles mesmos *chjota chjine*. Assim, por exemplo, quanto aos rituais com *honguitos*, quase todas essas lideranças costumam deles participar. Recentemente, quinze desses líderes receberam um ministério eclesial das mãos do bispo, um serviço que poderia ser caracterizado como o de um animador da comunidade, mas que recebeu uma denominação em mazateco, *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná*, "gente que serve a seu povo ante os olhos de Deus". Na mesma ocasião, um mazateco recebeu a ordenação diaconal, tornando-se o primeiro diácono casado da prelazia. Essas iniciativas de Monsenhor Hermenegildo Ramírez Sánchez, então bispo de Huautla, estavam relacionadas a um esforço para garantir a continuidade da linha pastoral de "inculturação do Evangelho", tendo em vista

que dentro de aproximadamente um ano ele viria a apresentar ao Vaticano sua renúncia, por alcançar os 75 anos de idade. O novo bispo, Héctor Luis Morales Sánchez, foi nomeado por Bento XVI em 15 de outubro de 2005, quando ele aceitou a renúncia apresentada por Monsenhor Hermenegildo. A expectativa de Hermenegildo era de que fosse nomeado como bispo de Huautla um membro de sua congregação, os josefinos. No entanto, o escolhido pertence ao clero diocesano e era vigário geral da Diocese de Ciudad Valles, no Estado de San Luis de Potosí, no centro do país.

Na vida dos católicos em Huautla de Jiménez, as *Palabras de los Antiguos*, transformadas em *Plegaria Eucarística Mazateca*, têm uma presença e uma força simbólica considerável. E se tornaram emblemáticas do entrelaçamento de tradições de conhecimento mazatecas e cristãs. Penso que o percurso histórico das *Palabras* à *Plegaria* exemplifica bem o caráter não determinista, conjuntural, desse processo, isto é, o modo específico de atuar de certos agentes tem sido fundamental para que esse confluir de tradições se apresente com a configuração que se constata hoje: a maneira como Adalberto e Juan Morelos reelaboraram criativamente a tradição de oração recebida de seu pai; o estímulo oferecido por Heriberto Prado aos agentes pastorais mazatecos no que tange ao cultivo da música ritual; a insistência de José Luis Sánchez frente à hierarquia católica no sentido de abrir brechas para a utilização da *Plegaria*. O movimento de cada um desses agentes proporcionou uma configuração única. Na reunião dos bispos de Oaxaca e Chiapas, a que me referi acima, pude perceber a especificidade do que ocorre na Prelazia de Huautla. Oaxaca é o estado de maior contingente populacional indígena no México, mas não pude ver algo semelhante a esse processo de constituição da *Plegaria Mazateca*. Nem mesmo em Chiapas, que, no longo tempo de Monsenhor Samuel Ruiz como bispo, despontou como a Igreja local mais progressista do México e que nos últimos anos tem vivido os interessantes desdobramentos do levante zapatista. Lá, ainda que as diversas etnias maias venham trazendo aportes às celebrações

católicas no que toca às danças e canções, as orações eucarísticas utilizadas são meras traduções para as línguas maias das orações oficiais da Igreja. Dessa forma, o "núcleo duro" da liturgia em Chiapas permanece romano. Na *Sierra Mazateca* podemos constatar que o movimento é distinto. Além disso, sabemos que essa configuração atual em Huautla é apenas um momento de um processo. Não sabemos quais serão os desdobramentos futuros do uso das *Palabras de los Antiguos* – não somente no campo católico, mas também em novos grupos, como o liderado por Heriberto. De qualquer modo, fica claro que as *Palabras* são expressão de uma *conversação* que vem se estendendo ao longo de cinco séculos. Ao usar este termo, *conversação*, evidentemente não penso em um diálogo equitativo. É clara a truculência espanhola na imposição do catolicismo na Conquista. Em se tratando do trabalho dos *chjota chjine*, podemos lembrar a perseguição da Inquisição aos ritos com psicoativos e a demonização do uso de *honguitos* até há poucas décadas em Huautla. Mas utilizo a palavra *conversação* para dizer do ir e vir de palavras, símbolos e idéias de distintas tradições de conhecimento que se entreteceram nesses quinhentos anos nas práticas rituais mazatecas.

* * *

CAPÍTULO 6

GENTE QUE SERVE SEU POVO SOB OS OLHOS DE DEUS

A ATUAÇÃO DE LÍDERES MAZATECOS NA PASTORAL DA IGREJA CATÓLICA

Figura 85. Procissão dos que vão receber ministérios em direção à catedral de Huautla. Foto do autor.

Tu, Pai e Mãe,
Pai de alvos cabelos, Pai limpo,
Tu que fizeste e formaste o mundo, alegre e florido; [...]
Tu nos eleges como gente de palavra, gente de raiz,
gente que sofre, gente explorada; [...]
Ficamos contentes porque nos dás o trabalho de teu Filho,
Por isso, te pedimos que tenhamos amor com teus filhos e com teu povo."

Oração dos *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná.*

Neste capítulo, que tem por título o nome que um grupo de ministros mazatecos católicos escolheu para designar seu ministério, abordarei a participação de líderes indígenas na Prelazia de Huautla através da narrativa de uma missa, na qual foi ordenado o primeiro mazateco como diácono permanente e foi conferido ao citado grupo o seu "ministério indígena". O rito se torna uma expressão performatizada do desejo de realização de uma *utopia* que, segundo o Diácono Abel (cf. p.240), talvez somente seus netos cheguem a ver: uma Igreja realmente autóctone. Concluirei apresentando elementos da trajetória de um líder mazateco que tem se destacado na prelazia, como exemplo de como a experiência pessoal é o eixo motivador desses novos atores sociais indígenas.

Na casa de Abel

Na manhã do dia 28 de junho de 2003, véspera do dia de São Pedro, um grande número de leigos[78] da Prelazia de Huautla se reuniu na casa de Abel. Lá também estava o bispo, Monsenhor Hermenegildo Ramírez Sánchez, que os leigos mais próximos chamam com familiaridade de *Monse*, e o vigário de pastoral da prelazia, P. José Luis Sánchez, e o P. Francisco, pároco da catedral, também da congregação dos josefinos, como o bispo e o vigário de pastoral. Naqueles dias, eu estava hospedado na casa prelatícia[79] de Huautla e acompanhei os padres até a casa de Abel. Havia em torno de cento e cinqüenta pessoas reunidas no local. A casa de Abel é simples e pequena, dentro dela não haveria espaço para esse número de gente, mas todos ficaram no quintal ao redor da moradia, onde foram estendidos grandes toldos de plástico encerado – com as constantes chuvas de Huautla é a

[78] Utilizo a palavra "leigos", que é usada na Igreja Católica para designar os seus fiéis, especialmente aqueles que assumem algum serviço específico na comunidade eclesial, tais como catequistas, ministros de Palavra, ministros da Eucaristia, ministros da pastoral dos enfermos, líderes de grupos de base etc.

[79] A "casa prelatícia" é a residência do bispo prelado, que no caso de Huautla é mesma "casa paroquial" onde reside o pároco de Huautla.

única maneira de garantir que uma festa ao ar livre não seja subitamente interompida por um temporal.

Na véspera, houve também festa na casa de Abel, que se localiza próximo ao centro de Huautla, não muito distante da catedral. Aproximadamente trezentas pessoas estiveram presentes para assistir o seu *lavado de cabeza*.

Lavado de cabeza

O *lavado de cabeza* é um rito recorrente entre mazatecos, por ocasião dos casamentos. Na dia anterior ao matrimônio, toda a comunidade reúne-se na casa do noivo e da noiva, e acompanha esse rito de purificação. A madrinha de batismo do noivo lava a cabeça dele, e o padrinho da noiva lava a cabeça dela, preparando-os assim para iniciar uma nova condição e um novo *status* social.

Por ocasião dos batizados, acontece um rito de purificação semelhante, posterior ao batismo, o *lavado de manos*. Saindo da igreja, os amigos e familiares dirigem-se à casa dos pais da criança. Chegando lá, na entrada da casa atravessam um *arco de flores*, que representa, como vimos (cf. o diagrama p.124), a concepção cosmológica mazateca das treze mesas, e também simboliza o ciclo do movimento solar, o dia e a noite, o ciclo da vida-morte-vida. Van Gennep referiu-se ao gesto de passar sob um pórtico em ritos de passagem:

> a identidade da passagem através das diversas situações sociais com a *passagem material* [...]. É por isso que com tanta freqüência passar de uma idade, de uma classe, etc. a outra exprime-se ritualmente pela passagem por baixo de um pórtico ou pela abertura de portas. .. (VAN GENNEP, 1978, p. 159).

Figura 86. ***Lavado de cabeza*** **de noivo, na véspera de seu casamento. Comunidade de Santa Cruz de Juárez, município de Huautla, março de 2001. Foto do autor.**

Após atravessar o arco, todos assistem ao *lavado de manos* do padrinho e da madrinha da criança: o pai e a mãe da menina ou menino que foi batizado lavam as mãos do seu compadre e sua comadre em uma bacia com água e flores. É dito que este rito é necessário porque, se não fosse feito, o pecado que o batismo lavou "pesaria" sobre os padrinhos da criança, de forma a lhes acarretar problemas em sua viagem *post mortem*. Por isso, quando alguém se encontra próximo da morte, se porventura não tivesse sido feito o *lavado de manos*, a família chamaria os compadres do moribundo para que o fizessem. Depois de ter as mãos lavadas e enxugadas pelos compadres, o padrinho e a madrinha participam de uma dança ao som do *našo loša*, a música *Flor de Laranjeira*. Se a condição econômica da família permitir, estará presente uma banda de música, ingrediente fundamental das festas na *Sierra Mazateca*, assim como em tantos outros lugares do México. Quando o padrinho e a madrinha dançam,

eles carregam nas mãos um *guajolote* vivo. Como já vimos (cf. p.117ss), o peru é um animal de importante significado ritual para os mazatecos, ele é considerado um mediador entre Deus e os homens, por isso é por vezes chamado nos ritos dos *chjota chjine* de *naMmi*, sacerdote (cf. p.122-123).

Depois da dança, é servido um almoço a todos, quase sempre um *mole*[80]. Depois do abundante almoço, os padrinhos se vão, levando cada um o seu *guajolote*, que recebem de presente dos pais da criança. Certa vez, estive em uma comunidade rural bem distante de Huautla, no município de Mazatlán, para uma festa de formatura de alunos do ensino fundamental. Cada aluno tinha o seu padrinho, e uma adolescente me convidou a recebê-la como afilhada. Depois do almoço, o pai da menina me presenteou com um *guajolote*[81]. Esse exemplo mostra que há uma tendência à uma expansão do uso das relações de compadrio e conseqüente aplicação dos ritos que anteriormente se restringiam ao casamento e batismo a novas situações. Foi o que se deu com Abel.

Na véspera da ordenação de Abel, assim como os noivos passam pelo rito de *lavado de cabeza*, também ele teve a cabeça, braços e pés lavados por sua madrinha de batismo e por seu padrinho e madrinha de ordenação. Em seguida, foi servido um almoço para todos os presentes, acompanhado dos acordes de uma das bandas locais. Como costuma acontecer nas festas mazatecas, em casamentos e batizados, dançou-se o *našo loša*. E, assim como nas festejos que acompanham um batizado, lá estava presente um *arco de flores*, na casa de Abel.

[80] Guisado de *guajolote*, ou de galinha, com um espesso molho marrom ou amarelo preparado com diversos tipos de *chile* (pimentas), acompanhado de *tortillas*. O *mole* é um prato bem típico não somente dos mazatecos, mas da culinária do estado de Oaxaca em geral.

[81] Essa foi a ave utilizada no rito narrado no cap. 3, cf. p.118.

Figura 87. A madrinha de batismo de Abel enxuga a cabeça de seu afilhado em seu *lavado de cabeza*. Foto do autor.

Figura 88. Banda tocando no *lavado de cabeza* de Abel. Foto do autor.

Figura 89. Convidados, entre eles o bispo (ao centro, de óculos), dançam o *našo loša*. Foto do autor.

Figura 90. Abel e sua esposa em sua casa, tendo ao fundo um arco de flores, sob o qual está um quadro da Virgem de Guadalupe. Foto do autor.

Na Prelazia de Huautla, Abel é até hoje o único mazateco casado que foi chamado a receber o ministério de diácono permanente. Depois de longos anos de estreita participação na Igreja em Huautla, Abel, que é casado e pai de quatro filhos, foi convidado pelo bispo receber esse ministério ordenado.

Diaconado permanente

Na Igreja Católica, o diaconado é o primeiro degrau da hierarquia dos ministros ordenados, ao qual se seguem o presbiterado (o grau dos presbíteros ou padres) e o episcopado (o grau dos bispos). Assim, o mesmo sacramento da Ordem é conferido nesses três diferentes graus, aos quais correspondem três diferentes ministérios: para o diácono, a atenção aos mais pobres e o serviço litúrgico proclamando o Evangelho, batizando e oficiando os matrimônios; para o presbítero, a celebração da Eucaristia, a pregação e a unção dos

enfermos; para o bispo, o governo da Igreja Local (a diocese), conferir a Crisma e a Ordem. Essa hierarquia, que evoca serviços presentes nos primórdios da Igreja – que, certamente, eram em muitos aspectos distintos da configuração atual (cf. GONZÁLEZ FAUS, 1989, p. 91-92) – estruturou-se na forma de uma escala cumulativa, de forma que um homem para ser presbítero tem de receber primeiramente o diaconado e outro para ser bispo tem de antes ter sido diácono e presbítero. Ainda que muito relevante nos primeiros séculos e mesmo posteriormente na Igreja Ortodoxa, na Igreja Católica Romana o diaconado tornou-se o ministério *"esquecido"*: por séculos foi relegado à mera condição de um breve período vivido por aqueles que se preparavam ao sacerdócio, que, alguns meses ou pouco mais de um ano antes de serem ordenados presbíteros, eram ordenados diáconos.

O Concílio Vaticano II (1961-1963) quis superar esse *"esquecimento"*, restaurando o ministério do diaconado *permanente*, ou seja, além de o diaconado ser conferido àqueles que estão a caminho de serem padres, ele passou a também ser conferido a outros que se propõem a permanecer diáconos – na maioria das vezes, homens casados. No entanto, até o momento, passados mais de quarenta anos do concílio, o diaconado permanente não teve uma disseminação significativa na Igreja Católica. Muitas dioceses nem tem diáconos permanentes e em outras surgem apenas casos isolados e excepcionais. A configuração organizacional do catolicismo se mantém fortemente centrada na figura do presbítero celibatário que detém quase um monopólio do poder sacral. Tal poder simbólico lhe franqueia um papel decisivo em termos de poder efetivo na estrutura eclesiástica. Modad Aguilar, um teólogo jesuíta mexicano, em estudo acerca dos ministérios eclesiais a partir da prática da Diocese de San Cristóbal em Chiapas, relaciona essa ênfase em um poder cúltico ou sagrado a um "deslocamento quase total da ordenação do apostolado para a eucaristia" (MODAD AGUILAR, 1999, p. 121), ou seja, de um serviço de pregação do Evangelho para um serviço cultual. Tal deslocamento, que o autor apresenta como equivocado, foi, segundo ele,

fundamentado na visão teológica do Pseudo-Dionísio (cf. nota 17, p.25). Segundo Modad Aguilar (1999, p. 121),

> El pseudo Dionisio se encargó de justificar esta situación [a ênfase no poder cultual] con su procesión de la Jerarquía celeste a la Jerarquía eclesiástica. La jerarquía de la Iglesia refleja la jerarquía de los seres: "nuestra jerarquía es una función ínsita en Dios mismo y en la ciencia divina y divinizante". En esta visión plotiniana de la realidad, todo está escalonado por su distancia respecto de Dios, la cual decide de su santidad y su dignidad, hasta llegar a la materia, que es lo más distante de Dios y, también, lo más indigno o malo. De acuerdo con ello, para nuestro autor "cada uno de los grados que viven próximos a Dios es más conforme a Dios que aquel que vive más lejos de El". Los grados más "altos" son "más capaces de recibir y transmitir la Luz de Dios" [...] De este modo ha quedado plenamente justificada una dimensión inexistente en un principio en el ministerio: la sacralización. Así nació la hier-archía (el poder sagrado) en cuanto opuesto al laicado (o ser profano).

Frente a essa hipertrofia do papel do sacerdote, os chamados "setores progressistas" têm buscado nas últimas décadas abrir espaço para um "protagonismo dos leigos" (cf. nota 74, p.222). Assim, desde o Vaticano II, vários documentos têm buscado ressaltar o papel do "Povo de Deus" como agente ativo na vida da Igreja e responsável pela evangelização, ao invés de mero receptor passivo de sacramentos e pregação de padres e bispos. Em meio a essa polarização padres – leigos, não se encontrou, na maioria das dioceses, um lugar claro para o diácono permanente: ou ele se tornou um *mini-padre* que faz algumas coisas, menos "o mais importante", ou ele continuou como uma categoria teórica, inexistente na prática. Uma excessão a esse quadro talvez possa ser encontrada em algumas dioceses ou prelazias em áreas de significativa população indígena.

O surgimento do diaconado indígena permanente é considerado por Modad Aguilar (1999, p.82-97) como um possível caminho para um *"presbiterado indígena uxorado"*, ou

seja, a ordenação de homens indígenas casados para o sacerdócio católico. Nesse sentido, o autor (MODAD AGUILAR, 1999, p. 62-81) descreve a prática do ministério ordenado diaconal entre várias etnias maias na Diocese de San Cristóbal em Chiapas.

A missa de ordenação e de recepção de ministérios

Depois da longa festa da véspera, no dia da ordenação, a comunidade novamente reuniu-se na casa do futuro diácono. Todos saíram de lá em procissão para a catedral da prelazia (cf. figura 84, p.221). Na frente, iam algumas senhoras mazatecas, pertencentes a irmandades católicas, levando *copal*, flores, ramos e velas. Depois seguia Abel, ladeado por seu padrinho e sua madrinha de ordenação e de mãos dadas com um de seus filhos. E, na seqüência, iam os leigos que, no mesmo dia, iriam receber um ministério: mulheres e homens de diversas comunidades da paróquia de Huautla a quem seria conferido um serviço eclesial que eles mesmos designaram: *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná*, "gente que serve seu povo sob os olhos de Deus". Eles caminhavam em duas fileiras, de um lado, os homens e de outro, as mulheres. Elas traziam um vestido que tem bordados desenhos de cogumelos. Esse grupo de homens e mulheres é formado pelos catequistas é líderes de grupos de base mais ligados à busca de uma Igreja autóctone, ou seja, aqueles que apóiam e protagonizam uma forte *inculturação* do Evangelho na prelazia. Isto, entre os mazatecos, é sinônimo de uma Igreja que "mergulha" fundo na vivência dos *chjota chjine*. E, realmente, vários desses que em breve receberiam um ministério específico na prelazia são considerados *chjota chjine*, são *curanderos* ou *curanderas*. Eles pertencem a diferentes comunidades e há alguns anos têm participado de grupos de reflexão nos locais onde moram e também dos *talleres de teologia índia*. Esses *talleres* são oficinas acompanhadas pelo vigário de pastoral

da prelazia que, nos últimos anos, periodicamente se reúnem – a cada mês ou a cada dois meses – e produzem alguns subsídios para a *inculturação* na prelazia, como, por exemplo, a apostila *Elementos rituales mazatecos* ou um folheto para a pastoral de enfermos que sugere um roteiro de orações para visitas a doentes.

Figura 91. Chegada da procissão dos que receberão ministérios indígenas na praça central de Huautla. Foto do autor.

Quando chegamos na praça central de Huautla, onde se encontram o Palácio Municipal, a torre do relógio, uma escola pública e a catedral, alguns jovens jogavam basquete – o esporte preferido dos mazatecos. Nessa mesma quadra, que havia sido recentemente construída no centro da praça, os alunos da escola pública, situada em frente, diariamente ficam "formados" e marcham ao cantar o hino nacional antes do início das aulas. Os quadros com a cesta do basquete e o piso da quadra trazem propaganda de uma marca de cerveja, a *Superior*. A procissão entrou no átrio da catedral, onde há um cruzeiro de

argamassa, que imita os antigos cruzeiros de pedra das missões coloniais. Abel e os futuros ministros se colocaram de joelhos para receber uma *limpia con ramas*. Estavam abundantemente presentes os principais elementos rituais mazatecos: *copal*, ramos, flores e *ceras*. Alguns anciãos e anciãs, fazem a *limpia*.

Figura 92. A procissão no átrio da catedral, em meio à fumaça do *copal*, logo antes da *limpia con ramas*. Foto do autor.

A *limpia* pode ser feita com vários espécies de ramos. Os mais preferidos são o *laurel* (louro), o *sauco* (sabugueiro), a *ruda* (arruda) e uma planta chamada popularmente *yodo*, pois tem o aroma do iodo. Enquanto "varre" o corpo da pessoa da cabeça até os pés, aquele que faz a *limpia* vai fazendo uma oração em voz baixa. Costuma ser uma oração espontânea, dirigindo-se a Deus, aos santos ou aos *chikon*, com suas próprias palavras. Para se ter uma idéia das orações de *limpia*, apresento este canto para o momento de uma *limpia con ramas*, em um folheto preparado pela *Escuela de Ministerios Indígenas*:

Ji na-in na jin,		Tu, nosso Pai,
Ji ndi nana jin,		Tu, nossa Mãe,
Ib'ets'ason an,		aqui te rogo,
Ib'ets'at'ian an,		aqui te imploro,
Inguiškuin ngui ndsobai.		sob teus olhos e sob tua boca.
Je 'ndili na-in		É por teu filho, Pai,
Ndi tsotili ndi na,		é por tua filha, Mãe,
Si seNna ingui ng'uienli		que está sob tua sombra,
Si seNna ini-iali.		que está sob teu teto.
Nga tib'ets'a nga tib'enangui		Está rogando e se humilhando
Nga seNnani		por isso está assim,
Je ško nš'in shko ndsoko.		por isso está de joelhos.
T'echajon ji t'echat'a ji na-in,		Purifica-o, limpa-o, Pai,
T'echajon ji t'echat'a ji ndi na.		purifica-a, limpa-a, Mãe.
KiNna ndani, KiNna basen ni		Estão preparados, à mão,
Je škachia io, ška chi'ndeli		os raminhos tenros e suaves,
Tsa Ñña nga je kichobele		para tirar-lhe a dor,
Tsa Ñña nga je kicho ñ'aele.		para tirar-lhe as dificuldades.
Ji ši kuanli nga chjenjon ji		Tu és aquele que o purifica
Je ška škili		com tua erva medicinal,
Ji ši kuanli nga chjent'a ji		és tu aquele que o limpa
Nda ška nš'ianli.		com tua infusão de ervas.
Ñña kama sile,		Onde ele desanimou,
Ñña kama sole		onde se cansou,
A kjuani a tjoni tjenguile;		problemas ou *mal aire* o perseguem?
Ñña kama sile,		Onde ele desanimou,
Ñña kama sole		onde se cansou
A jt-ta a našra kab'akole.		críticas ou cusparadas o golpearam?
Katamasa kat'anguila 'ndili,		Que cresça e que viva o teu filhinho,
aliMme jin ši to kjuan nga kuanle		que não lhe aconteça nada,

tsini nga ñion		teu poder
tsi ngachja ši machjen;		e tua força ele necessita;
tsi kjuanda ši		com tua graça,
kuasenšinle kjua ch'o.		dele se aparta o mal.

Figura 93. Os que estão prestes a receber os ministérios indígenas se ajoelham ao início da *limpia con ramas*. Foto do autor.

Como se pode constatar pelos versos do canto, a concepção de pessoa subjacente à *limpia* vê o homem e a mulher como seres frágeis, sujeitos a influências negativas por parte daqueles que os rodeiam. Os "problemas", "dificuldades", "desânimos", "dores" são freqüentemente relacionados às "críticas", às "cusparadas" (*salivazos*)[78], ao "*mal aire*". Este último é concebido como um *ar* que atinge a pessoa originado da inveja, das palavras negativas ou desejos malévolos de outrem. Abel, quando me deu uma entrevista pouco tempo

[78] Para os mazatecos as cusparadas, *"salivazos"*, são uma metáfora para se referir a duras e maldosas palavras contra alguém.

após sua ordenação, falou-me que havia pedido a um *chjota chjine* uma cerimônia de *honguitos* dois meses antes de ser ordenado. Além disso, ele contou:

> depois da ordenação também participei de outro rito, com um *curandero*; pedi a ele que rezasse muito por mim, porque algumas pessoas não estavam de acordo, e me fortaleci com a oração dele e dos ministros.

É algo bem freqüente entre os mazatecos sentir uma apreensão ou temor diante das críticas, *chismes* [fofocas] e suposta inveja dos outros, não apenas pelas conseqüências concretas dessas atitudes, mas, sobretudo, porque isso pode ocasionar *mal aire* naquele que é o alvo de tais sentimentos e ações. Como vimos, Huautla é um lugar onde muitas pessoas temem a *envidia* [inveja] de outras, e temem também aqueles que propositadamente *hacen daño* (cf. p.114).

Após terem recebido a *limpia*, Abel e os escolhidos para receber o ministério foram acolhidos na porta da catedral pelo bispo, o vigário pastoral e o pároco de Huautla, agora já paramentados com as vestes para a celebração litúrgica. Ao entrarem todos na igreja, a nave se encheu de *copal*. As leituras bíblicas proclamadas enfatizavam a dimensão do serviço[79]. Em seguida, Abel e os futuros ministros foram apresentados ritualmente ao bispo pelo pároco. Monsenhor Hermenegildo fez então sua homilia, durante a qual ele utilizou uma considerável parte do tempo para explicar o que é e o que faz um diácono permanente. A julgar pelas palavras do bispo, o recebimento dos ministérios de *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná* seriam um fato secundário diante da ordenação de Abel. Esta não é a visão do vigário de pastoral, que justamente optou por fazer a entrega dos ministérios na mesma missa de ordenação diaconal com o objetivo de ressaltar a importância dos novos "ministros da Igreja autóctone" e inserir a ordenação do diácono permanente nesse contexto mais amplo de "ministérios mazatecos", para que Abel não seja visto como um *mini-padre*. Entretanto, se nas palavras de Monsenhor Hermenegildo, o destaque maior ficou com a ordenação diaconal,

[79] Tanto a palavra "diácono" (de origem grega) quanto a palavra "ministro" (de raiz latina) podem ser traduzidas como "servidor".

é possível que para os mazatecos monolíngues presentes o acento principal tenha ficado com a recepção dos ministérios indígenas.

Figura 94. Genaro faz a tradução da homilia de Monsenhor Hermenegildo. Foto do autor.

Após a homilia, que o bispo faz em espanhol, Genaro faz a sua tradução em mazateco. Ele é um dos leigos da prelazia que defende com mais entusiasmo a linha da "*inculturação"*. Na missa, ele não estava recebendo também os ministérios indígenas por ser de uma comunidade que pertence à Paróquia de San Mateo, e os ministérios estavam sendo conferidos apenas para os participantes das comunidades abrangidas pela Paróquia de Huautla. Na conclusão deste capítulo, apresentarei alguns elementos da trajetória de vida de Genaro. Penso será conveniente apresentar esses momentos de sua trajetória, posto que ela é paradigmática de um mazateco que se constitui como líder da Igreja Católica *"em busca da inculturação*".

A forma de tradução, seja das leituras, seja das homilias, é sempre a mesma na prelazia: primeiro, o leitor ou o padre fazem integralmente a leitura ou a homilia em espanhol e depois o intérprete fala em mazateco. No caso das leituras, ele tem nas mãos livro de leituras bíblicas e vai lendo e traduzindo na hora para o mazateco. No caso da homilia, ele vai relembrando o que foi falado pelo que preside a missa, e expõe a versão mazateca da homilia. Ora, ainda que muitos intérpretes, dentre os leigos da prelazia, tenham uma memória prodigiosa, algumas vezes me ficava uma dúvida acerca dessa tradução: seriam sempre traduções que acompanhariam a seqüência do pensamento do autor da homilia, ou haveria um grande espaço de liberdade para o intérprete compor a "sua" homilia? Penso que, algumas vezes, o que se dá é esta segunda alternativa. E, pelo que me disseram alguns mazatecos presentes, foi o que aconteceu com a "homilia de Genaro".

Após a tradução da homilia, Abel recebeu a imposição das mãos do bispo, segundo o ritual romano. Ele, a partir daí, tornou-se um membro do clero da prelazia de Huautla, o primeiro diácono permanente indígena. Na diocese de San Cristóbal de las Casas, já são mais de trezentos. Logo em seguida, foi o momento da recepção dos ministérios de *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná*. Como símbolo do ministério, cada um recebeu do bispo um prato com os seguintes elementos rituais: uma cruz, *copal*, *piciete*, uma *cera*, flores brancas e ramos.

No momento em que os eles receberam o seu ministério, também quatro senhoras, da irmandade do Perpétuo Socorro, se aproximaram e também receberam seu ministério. Isto certamente não havia sido previsto pelo vigário de pastoral da prelazia. Receberiam o ministério aqueles que há tempos vêm se reunindo e refletindo na perspectiva da Igreja autóctone. Mas o pároco de Huautla insistiu que também aquelas quatro, que participam de uma associação relacionada a outro "modelo de Igreja", fossem designadas como ministras. Assim, afirmou-se um certo "pluralismo" na prelazia: pastorais da linha da "inculturação" e

pastorais mais “conservadoras”, ambas foram acolhidas e legitimadas por um ministério conferido pelo bispo.

Figura 95. Os ministros mazatecos dançam o *našo loša* na catedral. Foto do autor.

Em seguida, iniciou-se a segunda parte da missa, com a apresentação das oferendas. Nesse momento, foi tocada mais uma vez a música *našo loša*. Os *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná* dançaram no meio da catedral, no espaço central entre os dois conjuntos de bancos. Eles traziam nas mãos flores brancas e *ceras* acesas. Já o novo diácono dançou com sua esposa no presbitério da catedral, o espaço ao redor do altar, às vezes separado da nave da igreja por uma mureta, onde raramente penetrava uma mulher antes do Concílio Vaticano II.

O papel de destaque desempenhado pela mulher nesse momento do rito parecia sinalizar uma virada no direcionamento da Igreja: se antes a condição de casado era um empecilho para que se assumisse um ministério ordenado, agora Abel recebeu o diaconado

não *apesar* de ser casado mas sim *por* ser casado[80]. Entre os tseltales e tzotziles de Chiapas é freqüente o uso de dança durante as liturgias católicas. Em Huautla, foi bem inovador uma dança do *našo loša* numa missa católica. No México, a dança esteve por séculos banida das igrejas. Como observa Gruzinski (2001, p. 278.366), já em 1539 a Junta Eclesiástica decretara a proibição de se fazer nas igrejas *"bailes con cantos"*, *"tanto por ser cosa seglar como por usarse en sus ritos gentiles"*, e em 1545 o primeiro arcebispo do México, Juan de Zumárraga proibira as "danças profanas e as representações pouco honestas" que eram realizadas na festa do Santíssimo Sacramento. Assim, é significativo que atualmente um indígena dance durante uma missa em uma catedral, ainda mais que dance no presbitério e, ainda por cima, com sua esposa.

Figura 96. Abel e sua esposa, que traz ao colo a filha, dançam o *našo loša* no presbitério da catedral. Foto do autor.

[80] Os homens casados são preferencialmente escolhidos para serem diáconos permanentes, principalmente em dioceses ou prelazias em áreas indígenas.

Após a missa, a assembléia foi convidada a voltar à casa de Abel, onde foi servido um almoço para todos os participantes da missa. Alguns dias depois, uma das ministras, Natália, da comunidade de San Agustín, município de Santa María Assunción, convidou os demais *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná* para uma missa e almoço de comemoração pela recepção dos ministérios. O bispo presidiu a missa, que também contou com a presença do Diácono Abel e do P. José Luis. Após a missa, os convidados e toda a comunidade se dirigiram à casa de Natália, onde foi servido um farto almoço para mais de duzentas e cinqüenta pessoas.

Após sua ordenação, Abel começou a visitar com mais freqüência as comunidades rurais da paróquia de Huautla, revezando com os padres, que têm uma quantidade grande de solicitações a responder: missas em festas de padroeiro, em exéquias, em aniversário de falecimento, além daquelas missas que já estão programadas periodicamente, uma a cada mês ou a cada dois ou até três meses para as comunidades mais distantes. Quando Abel vai a essas comunidades, ele evidentemente não celebra a missa, mas sim realiza uma celebração da Palavra, com distribuição da Eucaristia – algo que os participantes normalmente não diferenciam muito de uma missa, principalmente quando essa celebração é presidida por um ministro revestido com túnica e estola. Além disso, ele começou a atuar como ministro em batizados e a oficiar casamentos. Aproximadamente dois meses após sua ordenação, entrevistei Abel e lhe perguntei acerca de suas perspectivas para a Prelazia de Huautla:

> Pensando na evangelização, na prelazia, é prioritário um clero próprio. Sonho com uma Igreja mais viva, com um clero próprio, com vinte, trinta sacerdotes daqui. Sacerdotes santos, autóctones. Sacerdotes casados, que vivam bem com sua família, seus filhos. Um bispo mazateco próprio, vivendo bem sua fé, sua cultura. Quero ver isso, se não eu, meus filhos, meus netos. É muito pedir isso para agora, porque a Igreja hoje... Mas podemos sonhar, ter uma utopia.

Essa ênfase na dimensão da *utopia* tem sido muito presente na teologia da libertação, assim como em toda a corrente teológico-pastoral da América Latina que busca a *"inculturação do Evangelho"* e se auto-identifica como *"Teologia Índia"*.

Genaro narra os passos de seu caminhar

O relato de Genaro se deu em uma entrevista que me concedeu em 19 de maio de 2003. A família de Genaro, de agricultores pequenos proprietários, vive na localidade de La Reforma, município de San Mateo Yoloxochitlán. Ele trabalha como agricultor, mas também dá algumas aulas de mazateco no *Bachilerato* (escola de ensino médio) mantido pela prelazia, em Huautla. Ele casou-se, em 1996, com uma jovem mazateca, Conchis (Concepción), que é quase monolíngue. Eles têm duas filhas: Chjon Tsui e Šono. No ano de 2003, alternava períodos em sua casa, em La Reforma, e em La Providencia, no sítio da *Escuela de Ministerios Indígenas*, onde auxiliava a cuidar da propriedade. Ele tinha, na época da entrevista, 35 anos de idade. Genaro conta que aprendeu tudo com sua mãe, que lhe despertava todos os dias de manhã bem cedo para fazer uma hora de orações, que lhe deu pela primeira vez os *honguitos* quando ele tinha 6 anos de idade, que lhe corrigia e aconselhava dentro dos ritos:

> Minha mamãe foi quem me ensinou. Ele me despertava às 5 horas, todos os dias e tínhamos de ficar de joelhos por uma hora. Assim deve ser, porque nós somos pequenininhos diante de Deus. Deus é um grande e nós somos menores que – ela me dizia – menores que um grãozinho de sal. Daí que me surgiu a idéia de fé. Quando tomava os *honguitos* vinham todas as orações, os mitos, os conselho, tudo. E onde eu falhava aí ela me corrigia, me aconselhava, me dava broncas [risos]. Desta forma aprendi, por isso até hoje não vou muito pelos papéis, mas a oração que brota no coração. E minha palavra sempre é fácil, de fácil sou iluminado, e falo palavras simples. De minha mamãe a prática, eu tinha 6 anos quando me deu pela primeira vez os *honguitos*. Depois aos 7 e aos 8 anos continuou a me dar os *honguitos*. Então

> daí aprendi a fazer muitas orações. E quase que me ficou gravado, as orações que fazia minha mamãe, como se fosse um papel: dos quatro pontos cardeais, do nascente ao poente, de norte ao sul, do meio-dia, ou como pedir por um enfermo, ainda que eu não seja tanto um *curandero*. Mas claro que a gente sente temor, porque está forte, e é um compromisso com Deus, me diziam, com Deus não se pode brincar. Nada é invisível para ele. Cada vez mais que a gente conversa, mais me levanta o ânimo.

Quando Genaro diz: "ainda que eu não seja tanto um *curandero*", ele, ao mesmo tempo está afirmando, que, de certo modo, o é. Freqüentemente é difícil afirmar se alguém é ou não um *chjota chjine*. Como vimos no capítulo 2, até que ponto Teresa é ou não uma sábia? No caso dos *viejitos*, anciãos monolíngües que dedicam grande parte de seu tempo ao atendimento de pessoas, na prática de ritos de cura, oferendas aos *chikon*, orações pelos mortos etc, torna-se mais fácil afirmar que eles são *chjota chjine*. Mas, e esses sábios que são bilíngües, que estão em estreito contato com a sociedade nacional, que apenas esporadicamente realizam ritos? Considero que do mesmo modo podem eles ser designados de *chjota chjine*, e vários mazatecos os reconhecem como tais ou os acusam por ser *brujos*. E há também aqueles que todos sabem que são *curanderos*, pois esta é a sua principal profissão, seja atendendo mazatecos ou turistas.

Genaro disse que, a princípio, ele não participava da Igreja, sua formação foi "desde o ser mazateco". Mas com um rito de *honguitos*, após a morte de sua mãe, iniciou-se uma aproximação:

> Minha formação foi desde o ser mazateco. Antes se dizia que não se podia tomar a Bíblia de qualquer jeito, que era preciso dieta de 52 dias, e respeitá-la também. Esse foi meu temor de não tomá-la de qualquer jeito. Mas, há 11 anos atrás [1992], quando morreu minha mamãe, voltei a tomar os *honguitos*. Aí me girou com Jesus. Ele me levou ao mar, lá por Cafarnaum [na Galiléia]. Deus me disse:
> '– Se queres ser como meu filho, vamos lá lhe falar'.
> E Deus Pai disse a Jesus:

> '– Por que não dás um *trampo* [*una chamba*, expressão bem coloquial para designar 'trabalho'] aqui para este filho?'
> Isso assim, bem naturalmente. E já daí, Jesus começou a conversar comigo:
> ' – E quer trabalhar comigo?'
> Perguntei:
> ' – Mas que trabalho realizas?'
> Ele respondeu:
> ' – O trabalho será igual ao meu, vamos juntar pessoas[81]. Mas tu deves agüentar porque te levo aqui no mar, lá na montanha... mas nunca com preocupação de dinheiro, porque tu não vás receber nenhum salário'.
> E, desde aí, me brotou a idéia, aprendi a Bíblia assim de fácil, comecei a fazer tradução, me veio a idéia de que tenho que fazer a tradução do mazateco, traduzir palavras... Isso me foi muito fácil. A idéia das pessoas daqui é que para se falar bem espanhol se tem de sair pra México, pra Tehuacán – com minhas irmãs aconteceu assim, desse jeito nos educaram, falando isso. E eu não! Não sei se estou falando bem ou não, mas, me veio assim, rápido! Já daí me meti a ser compositor mazateco... e a fazer tradução.

Tendo vivenciado essa experiência forte de *encontro com Jesus* naquele rito de *honguitos*, Genaro primeiramente se mantinha distante da Igreja Católica, pois, o que escutava era o discurso de católicos que diziam que "as pessoas deviam deixar de ir aos sábios". Na paróquia de San Mateo, que abrange a sua comunidade de La Reforma, era muito presente o movimento conservador dos *Cruzados*[82], que se opunham fortemente aos que recorriam aos *chjota chjine.* Em face dos *Cruzados*, Genaro pensava que, se começasse a freqüentar a Igreja, eles iriam "estragá-lo". Mas quando começam a se formar grupos na linhas das CEBs

[81] Parece haver aqui uma ressonância do texto do Evangelho de Marcos (1, 16) em que, junto ao Mar da Galiléia, Jesus se dirige a Simão e André e lhes diz: "Vinde em meu seguimento e eu vos farei pescadores de homens".
[82] Quando estive na Paróquia de San Mateo, em 2003, pude perceber que estava claramente cindida. A matriz, na pequena cidade de San Mateo a Igreja se configurava "conservadora", com o predomínio das famílias de comerciantes da cidade, com a presença de antigas associações como o Apostolado da Oração para as mulheres e a Irmandade do Santíssimo Sacramento para os homens, e com uma liturgia mais "romana", que utilizava somente cantos em espanhol. Por outro lado, a comunidade de La Reforma, uma das mais populosas da paróquia, era claramente "progressista", com a liderança expressiva de Genaro, e com uma ação pastoral voltada para o "resgate da cultura", realizando, por exemplo, ritos de *maškuen* junto com os batizados das crianças.

(comunidades eclesiais de base), na perspectiva da *"inculturação"*, aí para ele "se abriu um caminho":

> Antes, eu não tinha contato com a Igreja e nem gostava de ir à igreja. Porque se dizia que se tem de deixar totalmente a cultura e não ir com os sábios. Isso me dava raiva, me dava raiva! Eu dizia:
> ' – Por quê? Porque, se Deus está com a gente? Não vou à igreja, porque senão vão me estragar (*van me echar a perder*)'.
> Aí quando brotam as CEBs, aí como que se abriu um caminho para mim, para estar em contato com a Igreja. Dentro da vida de Jesus, o que é o cristianismo, a mim não afetou nada, melhor dizendo me levantou mais, e se enriqueceu mais comigo nossa cultura mazateca com Jesus. E Ele me disse:
> '– Veja essas plantas, se és capaz de curar alguém podes fazer. Mas sempre faças com o coração limpo, sem dizer 'vou ver se posso', porque tu tens que realizar.'
> Ele me assinalava assim, dentro dos *honguitos*.
> A mim, não se fez difícil o cristianismo em nossa cultura. Aí, já na Igreja, por 5 anos andei por aqui e por acolá, estive em Río Sapo, Ayautla, Huautla, Tenango, Mazatlán... Em Río Sapo estive três meses por lá.

Figura 97. Na missa dos 50 anos de sacerdócio de Monsenhor Hermenegildo, Genaro faz uma oração de oferecimento de *copal* às quatro esquinas do mundo. Huautla, 3 de julho de 2003. Foto do autor.

A partir de sua participação na Igreja, Genaro se sentiu movido a se aproximar dos *chjota chjine*, dialogar e aprender com eles. E foi agindo como um mediador privilegiado, que estava preparado, por sua formação em uma família mazateca e por sua habilidade em atuar no contexto eclesial, a contribuir no diálogo que ainda se inicia entre setores da Igreja "em busca de inculturação" e os *sábios mazatecos*:

> E Jesus me disse:
> ' – Veja, quantas pessoas há que dizem que são filhos de Deus e que falam a Palavra de Deus mas nem se comprometem comigo? Só estão aí como que perdendo vozes, nada mais, não realizam o trabalho.'
> E a partir daí me falou muito da cultura, que há que ir até os sábios, voltar com eles, conversar com eles... E eu dizia:
> ' – Mas e se eles se zangam?'
> E ele:
> ' – Não, não, não! Não vão se zangar. Tu, vá! Vá aos sábios, conversa com eles. E melhor, de uma vez, mostra-te, diga: 'sou da Igreja', não vão te dizer nada.'
> E foi a realidade. Fui conversar com os sábios, assim, naturalmente... Porque meu temor era: que tal se vão me falar feio, que sou da Igreja e eles que foram rechaçados... Não, de pouquinho em pouquinho, os sábios se foram comigo, que bom esse rapaz, os outros da Igreja não gostam de mim, me dizem bruxo, que sou mau... é ao revés agora a coisa. E depois outro sábio que visitei e fez uma *velada* na mesma noite que o visitei e me disse:
> ' – Creio que Deus te mandou aqui. Agora reconheço que tu és de nós, que tu tens a fé para que não se perca o nosso costume.'
> E assim, de pouquinho, conversamos com eles e aí me animei mais com o trabalho e se fez forte o trabalho. Porque, já depois, um me perguntou:
> ' – Contamos contigo ou não contamos contigo?'
> E aí vêm os compromissos. E aí já me meti nos direitos humanos indígenas... Fui a San José, com Macedónio, e a outros. Fiz o trabalho pessoal, sem a ajuda da Igreja, sem pedir licenças, ou perguntar se pode ou não pode. Eu sabia que minha fé era com Deus, que Deus sempre andava comigo.

Genaro, tanto em sua narrativa, quanto nos demais momentos que pude presenciar em meu trabalho de campo, costuma apresentar uma firme convicção acerca do valor *de sua*

cultura, como no momento em que pergunta: "Porque, se Deus está com a gente?" E ele recorrentemente relaciona essa convicção com os momentos de encontro com Deus nos ritos de *honguitos*. Este é um elemento relevante para minha análise: mesmo sendo ele um líder articulado, que demonstra uma destreza e habilidade política no trato e no enfrentamento de seus adversários, considero, a partir não somente de seu relato, mas também da observação de sua prática, que suas principais opções se radicam, não tanto em "negociações, nos planos político, material e simbólico" (WRIGHT, 1999, p.14), mas, sobretudo, em uma experiência pessoal do sagrado. Essa firmeza se manifesta com vigor ao rebater as críticas de um sacerdote ao seu casamento com Conchis:

Figura 98. Genaro, sua esposa Conchis e as filhas Šono e Chjon Tsui. Em La Providencia, 19 de maio de 2003. Foto do autor.

> E aí, já no ano 96 me casei. Com muita fortaleza. E me diziam [em um rito de *honguitos*], se tu queres resgatar realmente tua cultura, tens de colocar nomes mazatecos em teus filhos. Aí que me entrou a idéia, não foi para aparecer que pûs os nomes na Chjon Tsui [Mulher Sol] e na Šono [Orvalho]. Ouvia assim: deve ser cem por cento mazateco, é como que dizendo: eu não quero hipócritas. Assim, assim, me falaram em um rito: 'Com isso tu te vás

> levantar e vás ter uma esposa baixinha que não sabe nada, mas que vai ser mais respeitosa contigo.' Assim me falou. Aí muitos me criticaram quando me casei, um sacerdote me disse: 'Ah, que tão pouquinho que és, pensei que ias casar com uma garota elegante, de México...!' Aí eu falei: 'Não! Não atrapalhe meu caminho! Se assim é a idéia de vocês, me deixem!' Eu sentia muita fortaleza, muita fé, eu dizia: 'Então vocês têm de destruir o que sou eu? O que eu tenho de realizar, eu o tenho de fazer e não são vocês que vão me dizer, mas é Deus. E sou eu que tenho de agir!' Assim foram as coisas... Então tivemos problemas pra colocar o nome mazateco no cartório, porque não existem nomes assim mazatecos, e a gente me criticava... e agora... Como ela gosta desse nome, *Chjon Tsui*! Assim, conversando com Deus, com a fé mazateca e a fé cristã, não vejo que se choca, vejo que se encarna. Pois a fé de Jesus é muito grande e me dizia 'Se queres realizar, deves fazer com muita potência, tens de agüentar, nunca vá me falhar!' É como me exigia, assim. E, até esta hora, sigo.

A frase de Genaro "conversando com Deus, com a fé mazateca e a fé cristã, não vejo que se choca, vejo que se encarna[83]" oferece interessantes pistas de reflexão acerca da experiência dos leigos mazatecos envolvidos com a Igreja em busca de *"inculturação"*. Trata-se, sobretudo, de um *diálogo interior*, no qual as tradições de conhecimento vivenciadas no lar "conversam" com as tradições vivenciadas no âmbito comunitário-eclesial. Esse diálogo é direcionado e mediado por um diálogo ainda mais interior, o da *"conversa com Deus"*, que certamente não se reduz aos ritos com *honguitos*, mas que neles se adensa e se articula enquanto *palavra* audível e cognoscível.

[83] Um aspecto fundamental da *"teologia da inculturação*" é a sua perspectiva *encarnatória*: o Verbo divino se encarna nas diferentes culturas, assim como se encarnou em Jesus de Nazaré.

CAPÍTULO 7

TO NGO JI NDINA! TU ÉS A ÚNICA MÃE!

CHON NDA VE E A VIRGEM MARIA NA *SIERRA MAZATECA*

Figura 99. A Virgem do Rosário de San José Tenango, vestida com o traje tradicional das mazatecas. Foto do autor.

"Tu és a única Mãe!
tu és o único,
o único dono desta terra,
dos montes,
és tu, Deus meu,
és tu, Mãe".

Palavras de Rosa em um rito de *honguitos*

Era uma noite chuvosa em Huautla, 30 de julho de 2003. No calendário mazateco, era *Chan sin'e*, mês em que brotam abundantes cogumelos pelos campos, o que possibilita a realização das *veladas*. Participei, naquela noite, de um rito de *honguitos*. Pela primeira vez[84], fui acompanhado pelo *chjota chjine* Epifánio, que me havia sido apresentado por sua nora Rosa. A motivação desse rito – além, é claro, de minha intenção em observar um significativo número de *veladas* em meu trabalho de campo – foi um fato que, na semana anterior, me havia preocupado. Rosa, uma catequista bem participante das atividades pastorais da Paróquia de Huautla, que muito me auxiliou em minha pesquisa, levou-me para conhecer Doña Antónia, *chjota chjine* de aproximadamente 55 anos, que mora em Huautla no mesmo bairro que Rosa. Doña Antónia dirigiu uma *velada* em que estávamos presentes eu, um estudante jesuíta de Guadalajara, Rosa, Ricarda, uma amiga de Rosa, e Don Agustín, um senhor idoso que foi chamado por Rosa para nos acompanhar. O rito realizado por Doña Antónia foi bem diferente dos demais que assisti, porque, de certo modo, se assemelhava a uma sessão espírita: a sábia ouvia e via coisas e as comunicava aos participantes, como uma médium kardecista. A *chjota chjine* falava somente mazateco e Rosa me traduzia. Na *velada*, ela dizia repetidamente que via muitas doenças. Quando perguntávamos, ela falava que era algo que tinha relação conosco, os participantes do rito, e também com Huautla. "Estão para chegar muitas enfermidades..." Após a cerimônia, conversei com Rosa e lhe disse de minha preocupação: temia que minha mãe estivesse doente, no Brasil. Ela, então, sugeriu que falássemos com seu sogro, e ele poderia fazer um rito de *maškuen*, apresentando oferendas em favor de minha mãe. Segundo Rosa, seria mais indicado fazer o rito com ele do que com Doña Antónia, "porque a palavra dele é mais forte". Dessa forma, cheguei àquele pequeno quarto separado da casa de Epifánio, onde se iniciou a *velada*.

[84] Este rito foi anterior à *velada* narrada no capítulo 3 (cf. p.124ss).

Do mercado da cidade, eu tinha trazido o material para as oferendas: papel *amate*, barbante, plumas de arara, ovos e cacau. Como esse era um rito de *maškuen*, de reverdecer, seria necessário também um galo, do qual se tirariam apenas umas gotas de sangue, para mesclá-las à *agua de cacau*[85]. Mas não tive de trazer o galo – Rosa me disse que tinha um no quintal de sua casa e que eu não me preocupasse. Com efeito, quando entrei no quarto da velada, já vi um galinho amarrado em um dos cantos do aposento. O *chjota chjine* começou fazendo o sinal-da-cruz. Separando, dentre os grãos de cacau que eu trouxe, treze grãos, ele disse:

> Nesta noite ponho treze contas, com as quais se vão reverdecer, se vão clarear, se vão endireitar teus filhos Sérgio e Lyzette[86].

As contas, *yaski*, são representadas pelos treze grãos de cacau. Como vimos no capítulo 3 (cf. p.124), as contas evocam a idéia de ser "contado" como membro do povo, como os batizados que recebem de seus padrinhos o colar *yaski*. Rosa me disse que o número de sementes de cacau evoca as treze mesas do Arco de Flores (cf. p.124-125). E ela saiu para moer os treze grãos separados por Epifánio. Enquanto isto, ele rezava:

> "Pai, esta noite, venha conosco, que este corpo e sangue teu não nos faça dano. Queremos ver como vás endireitar estes teus filhos, que tipo de enfermidade, que tipo de *aire*..." (cf. p.122-123).

A expressão "corpo e sangue" é utilizada, como vimos (cf. p.152), para designar os *honguitos*. E Epifánio continuou, enquanto dividia as porções de cogumelos para cada um:

> Pai, esse corpo e sangue teu que vamos tomar, este é para Sérgio, este é para Rosa, este é para mim. Mas neste momento te peço muito por Sérgio, ele não nasceu nesta terra, sua raiz não é desta cultura, mas agora tu vás agir, vás entrar em seu corpo, em sua mente, em seu coração, em suas veias, para que ele conheça dentro do nosso rito quem tu és.

---

[85] Nos ritos de *maškuen*, a pessoa por quem se pede o seu reverdecer bebe uma mistura de água, sementes de cacau moídas e gotas de sangue, de um galo ou de um *guajolote*.

[86] O nome de minha mãe, em favor de quem fazíamos o rito de *maškuen*. Na medida em que ela estava no Brasil, caberia a mim beber a *agua de cacau* no seu lugar. Eu havia solicitado que o rito fosse por ela, mas desde o início Epifánio fez as orações por mim *e* por ela.

Com a *copalera* acesa, ele defumava os cogumelos. Logo iniciamos a demorada tarefa de comer os *honguitos* só com os dentes anteriores. Em seguida, Rosa, que já havia voltado com o cacau moído misturado com água, fez uma prece:

> Pai e Mãe, tu que estás no céu, vem entre nós, ilumina-nos, guia-nos, perdoa nossas faltas, onde tivermos falhado, perdoa a Sérgio, a Lyzette. Eu não sei o que cada um deles leva em seu coração, mas tu és o único que sabes perdoar, por isso te pedimos perdão. Perdoa a Sérgio, purifica-o, limpa-o, ilumina-o, guia-o em teu caminho nesta noite, noite sagrada, igualmente a Lyzette. Tu, Pai bom, Pai branco, Pai de alvos cabelos. Tu, também, Mãe de leite, Mãe de orvalho, vem ajudá-lo, ajuda teus filhos, Sérgio e Lyzette. Levanta-os, ilumina-os, entra em seu coração, entra em sua mente, para que te vejam, para que falem contigo. O que veio atrás deles, talvez *aire*, talvez redemoinho, enfermidade, problema, tu vás mostrar-lhes, tu vás dissolver, tu vás levantá-los.

A *velada* transcorria serena. Epifánio fazia suas orações e em alguns momentos conversava longamente com Rosa, em mazateco. Depois do rito, ela me disse que tratavam de assuntos familiares: uma das filhas do *chjota chjine*, solteira, havia engravidado, e ele lhe havia dito palavras duras. E no rito, então, ele tinha encontrado o seu caminho "fechado". E Rosa falou: "e ele sabe pelos *honguitos* que deve perdoá-la, mas ele é muito duro e até agora não fez as pazes com ela". Alguns sábios já me disseram que, quando acontece isso, a pessoa vê tudo escuro e sente que não pode ir para frente, na seqüência do ritual. Aí então, é necessário pedir perdão, fazer uma *limpia con ramas*, untar-se com *piciete*, colocar-se de joelhos... E assim fez Epifánio. Entre um gesto ritual e outro, ele conversava com Rosa e os dois iam chegando a um consenso acerca da melhor atitude para com a gestante solteira. As cerimônias com *honguitos* são muitas vezes um espaço privilegiado para a resolução dos problemas da família. Perguntei depois a Rosa como ela sentia que o caminho não se abria. E ela me respondeu:

> A gente não se sente na presença de Deus. Quando, sim, se abre o caminho, aí então se vê mais claro, um altar cheio de raminhos verdes, luzinhas, ou

> pastagens assim bonitas... Quando alguém não vê nada, é que o caminho está fechado, então é preciso pedir perdão. Epifánio também não perdoava a sua filha, mãe solteira, por isso, a ele também o caminho não se abria, porque temos culpa, temos pecado. Ele se deu conta, mas ele é duro. Então as palavras se repetiram várias vezes, de puro perdão. Então ele me disse: "Fale você". Pedi perdão, repetidas vezes. Ele disse: "perdoa-me, perdoa a Sérgio, perdoa a Lyzette, perdoa a Rosa." Puro perdão, perdão, até que se abra o caminho.

Um largo tempo se passou. Perguntaram-me acerca de meu pai, que havia falecido há poucos meses. Nos ritos de *honguitos* que presenciei sempre há um espaço para o diálogo entre os participantes: aquele que dirige o rito pergunta, responde, os participantes também podem falar, perguntar, responder... E os pedidos de perdão continuavam.

Na escuridão do quarto, Epifánio acendeu novamente o carvão da *copalera* e me deu um grão de *copal* para que eu o depositasse nela. Quando ele dizia "Levanta o teu filho Sérgio" e eu colocava o grão sobre o carvão, aí o *copal* se apagou. Rosa depois me contou que, nesse momento, Epifánio lhe disse: "a mãe dele não tem nada, ele sim. O *copal* se apagou, isto quer dizer a morte. Ele não vai viver muito tempo, mas não lhe diga nada". Porém, o meu pouco conhecimento do idioma mazateco não me permitiu compreender sua afirmação a Rosa, e continuei bem tranqüilo, acompanhando a *velada*. E Rosa, depois, me disse: "Por isso fiquei calada daí em diante. Porque se nesse momento se dizesse isso a alguém no efeito do *honguito*, a pessoa poderia se assustar."

Algum tempo depois, Epifánio buscava apresentar as oferendas: fazia suas orações, para oferecer os dons aos *chikon* da minha terra. Porém, começou a sentir que as oferendas não "entravam", não eram recebidas. E Rosa, segundo me disse depois, sentia o mesmo. Ele continuou suas preces, por longo tempo. Disseram-me que viam os *chikon* do Rio de Janeiro, que zombavam das oferendas e não as queriam aceitar. Epifánio seguia pronunciando orações, com voz firme e convicta. Mas logo sentia que seus rogos eram inúteis. Pediu-me, então, para

dizer os nomes das montanhas do Rio. E fui falando: *"Corcovado, Pão de Açúcar, Pedra da Gávea, Bico do Papagaio, Pico da Tijuca..."* Ele pedia para repetir os nomes e continuava suas orações. O *chjota chjine* disse que o problema era a língua, e pediu para que eu rezasse no meu idioma.

Depois do rito, Rosa me contou o que viu e ouviu:

> Começamos com as oferendas. O papel *amate* com os treze grãos de cacau, os cinco ovos de galinha e dois de *totola* (a fêmea do *guajolote*, cf. nota 58, p.118). Eu disse: 'Aqui ofereço para pagar, aqui mandamos por Sérgio, por Lyzette, para tirar as doenças.' Os *chikon* paravam na porta, se via como uma gruta, então lá se colocavam eles, somente zombavam, riam, os *chikon* de lá não querem as oferendas. Para quê era aquela oferenda, que coisa era aquela? Que cultura era aquela? Então eles queriam que se falasse no seu idioma, Sérgio. Via-se que eles eram como menininhos. Como menininhos que estão brincando, eram três que estavam por lá, não se distinguia muito, de repente se vê apenas homens. Aí pedimos que você falasse em seu idioma. Você falou e já começou a se abrir o caminho, quando você falou o nome das montanhas, eles já começaram a entender.

É significativo que tanto Epifánio, na sua prece inicial, quanto Rosa, nesta sua recapitulação do rito, utilizem a palavra "cultura". É como se desde o início pairasse no ar uma dúvida acerca da plausibilidade do rito, tendo em vista minha pertença a uma "cultura diferente". Como veremos, apresentar-se-á uma resposta a essa questão antes da conclusão da *velada*. Tal problematização da cultura indica como as questões relativas às identidades étnicas e nacionais se fazem presentes em Huautla na atualidade. Rosa continuou a me falar de sua memória acerca da *velada*:

> Os *chikon* não conhecem as oferendas, porque o povo [do Brasil] não tem respeito pelas montanhas, a maioria quase não conhece, por isso não sabiam o que iam fazer com esse tipo de coisa. Tardamos muito com os *chikon*, porque não queriam. E Epifánio me disse: "Fale você." Então, eu disse: "Tu, Pai, tu, Mãe, tu és o primeiro, tu és o único, a quem podemos nós acudir. Não há outro que nos possa ajudar, onde quer que seja, em todos os rincões do mundo, nas quatro esquinas do mundo e no centro, tu és o único. Perdoa

> teus filhos desse país, dessa cidade, se nem todos te conhecem, pois aqui pedimos por teus filhos Lyzette e Sérgio, seus familiares, seu povo. Tu tens de nos escutar, tens de nos entender, já que deste aos apóstolos o poder de receber o Espírito, o poder de falar vários tipos de idioma, e tu lhes escutaste. Agora, Pai e Mãe, tu tens de nos entender."

Na súplica que faz, para que o Deus Pai e Mãe a escute, o caminho se abra e as oferendas possam ser aceitas, Rosa apresenta como uma das razões para que seja ouvida o envio do Espírito Santo aos apóstolos. Ela, como catequista, tem presente a narrativa dos Atos dos Apóstolos (capítulo 2), do dia de Pentecostes, quando os apóstolos "ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas" (BÍBLIA, 1995, Atos 2, 4) e judeus da Diáspora, de distintas nações, que se encontravam em Jerusalém para a festa, afirmam: "nós os ouvimos apregoar em nossas próprias línguas as maravilhas de Deus!" (versículo 11). Já que, como afirma Rosa, Ele deu "aos apóstolos o poder de receber o Espírito, o poder de falar vários tipos de idioma", Ele também pode agora sanar a incomunicabilidade dos mazatecos em relação aos *chikon* do Brasil. O texto dos Atos está construído em contraste com a narrativa da Torre de Babel, no capítulo 11 do Livro do Gênesis. A diversidade das línguas, que no rito foi vivenciada como um problema, certamente é uma questão sempre presente em Huautla, nas missas da Igreja Católica – as quais os sacerdotes da Prelazia sempre celebram em espanhol, por não terem conhecimento suficiente do idioma mazateco –, no contato com os *gringos* à procura de experiências com os cogumelos, e até mesmo nas dificuldades de comunicação entre os mazatecos que falam as diferentes variantes dialetais nos diversos municípios. A impossibilidade de comunicação e a discórdia que se instaura a partir de Babel é solucionada e superada com a vinda do Espírito Santo. Do mesmo modo, os pequenos donos das montanhas do Rio de Janeiro, que desconheciam as oferendas que eram apresentadas e até mesmo se burlavam delas se dobram diante da manifestação da Mãe, da verdadeira Dona de tudo quanto há, *Chjon nda ve*. E Rosa continua:

> Aí foi quando se abriu o caminho, foi quando o curandeiro começou a falar. Aí *Chjon nda ve* se foi daqui. Viu-se que ela se foi, foi falar com os *chikon* de lá. Quando o curandeiro começou a falar, já se abrandaram os *chikon*. Epifánio estava falando com *Chjon nda ve*, com Deus. Os homenzinhos apenas cuidam do lugar, ela é a *Dona*. Ela foi dissolver. Eu via uma mulher assim, vestida com roupa em forma de verdezinho. Não se via claramente o seu rosto, mas se via que é uma mulher, não se distinguia muito a sua cara. De repente, desaparece daqui e já se vê lá no Brasil. Então se vê que aquela montanha da qual você falou, Pão de Açúcar, é mulher, é ela que está lá também. Foi quando ela foi lá. Então o curandeiro disse: "Eu vou entregar estas oferendas, vou pagar tudo, eu vou dar isto por todos os filhos desse povo, por todos que não te conhecem, os que não te respeitam, perdoa-os. Agora sim, vou recolhê-lo, como tu fazes com os teus animaizinhos, que os colocas em um curral, agora vou por um curral nessa montanha, vão-se tirar as enfermidades, todo tipo de enfermidade que pudesse vir, assim não vai passar nada com Lyzette e Sérgio, seus familiares, todos os que são sua gente, seu povo. Esse filho teu, que não lhe passe nada, ajuda-o, protege-o, dá-lhe mais vida, porque se não lhe dás essa vida, quem vai levantar os teus filhos? Por onde ele ande, por onde ele vá, peço muito por ele, que siga adiante, e que tenha mais vida. E mostre-me o que ele tem."

E Rosa conta que ouve *Chjon nda ve* falar*:*

> "Eu sou a única, ninguém pode mandar aqui mais do que eu! Eu sou aquela que tem a decisão, sou eu a que tem de falar. Eu sou a única, onde quer que seja."

Rosa afirma: "É a Mãe, é Maria, é a Virgem, é a mesma *Chjon nda ve*, porque não há outra!" E se dirige a ela: "És a única, és o único, o único dono desta terra, das montanhas, és tu Deus meu, és tu, Mãe." É quando fala *Chjon nda ve*:

> "Um é o Pai,
> eu sou a única Mamãe.
> Eu sou a única,
> eu sou a Mãe,
> eu sou em todo lugar,
> e sou a única onde quer que seja,
> em todos os rincões da terra.

Um é o Pai,
eu sou a única Mamãe."

É quando, segundo Rosa, a oferenda entrou. Se considerarmos, na perspectiva de Latour (2002, p.96-100), *Chjon nda ve* como *frayeur*, ela, realmente, "abriu caminho"... (cf. nota 61, p.159). A dúvida acerca da possibilidade de realização do rito, que supus que se fazia presente no início do rito, é dissolvida no momento em que Rosa percebe que o *Dios Padre y Madre* é dono e dona de toda a terra e que ela pode entrar em diálogo com alguém proveniente do outro hemisfério do planeta.

Ainda que tendo sido aceitas as oferendas, Rosa observa que "Tinha muito pouca força o galinho, eles queriam um *guajolote*, o idioma do *guajolote*, ele fala muito diferente. Sim, aceitaram o galo, mas queriam *guajolote*." Perguntei a ela como se via, quando se abriu o caminho. E ela disse: "Via-se um pastinho muito bonito, um plano grande, aí se viu com *Chjon nda ve* juntou toda a sua gente, em um curralzinho. *Chjon nda ve* fez isso, reuniu o povo, ela dizia: "Eu cuido dele". Logo depois, Epifánio acendeu a luz elétrica do quarto onde estávamos.

Eu me sentia muito bem. Epifánio disse a Rosa: "Até aqui nós o erguemos." E perguntou a ela: "Tu te deste conta de que os *chikon* queriam *guajolote*? Quem sabe o que vai passar com Sérgio, está sujeito a ser algo na cabeça, ou coração." Magdalena lhe diz que também viu que talvez fosse na cabeça. E perguntou a Epifánio: "Isso vai passar?", ao que ele responde: "Sim, mas se não se cuida, será um empurrão, de repente." Aí pegou o galinho e começou a fazer uma oração, dizendo ao galo: "Tu vás falar, tu és o que vai levar esta oferenda que esta nesta mesa, com esta pluma [segurou nas mãos a pluma vermelha de arara] irás voando, ainda que esteja longe a terra onde ele nasceu, és tu que vás, agorinha, aos quatro dias vás cantar, vás despertar a gente."

Magdalena toma uma seringa com agulha, para retirar umas gotas de sangue do galo, sem matá-lo. Ela disse que quase não saía sangue da ave. Nesse momento, comecei a sentir

uma náusea. Estava de pé, mas não agüentei ficar assim, sentei-me. Magdalena me disse, depois: "Você ficou branco, branco." Creio que a minha pressão arterial baixou. Epifánio começou a rezar: "Que volte o teu espírito, eu vou te levantar, eu vou te recolher." Magdalena disse: "Mas é Deus que estava dizendo, não o *curandero*..." E Epifánio bebeu um gole de água e cuspiu sobre mim, depois se aproximou e fez o mesmo em minha cabeça, em meu pulso e na boca do estômago. Depois untou os mesmos lugares com *piciete*. Em seguida me fez uma l*impia con ramas* e também uma *limpia* com um ovo, para que fosse tirada a enfermidade. Em seguida, vomitei. Magdalena me animava, dizendo-me que era melhor "colocar para fora". Eram cinco horas da manhã quando concluímos – havíamos iniciado às onze da noite. Poucos minutos após eu ter vomitado já passou aquele mal-estar.

Depois da conclusão do ritual, fui informado por Rosa das percepções de Epifánio acerca de minha saúde, o que me conduziu à outra *velada* narrada no capítulo 3 (cf. p.123ss). Porém, considero que o mais significativo foi poder ouvir a narrativa de Rosa acerca de seu diálogo com a "única Mãe". Após o rito, Rosa conversava comigo e repetia: "É a Mãe, é a Virgem, é a mesma *Chjon nda ve,* porque não há outra!" Para que se possa compreender melhor suas palavras, convém examinar o que dizem os mazatecos de *Chjon nda ve*. Em seguida retomarei a reflexão acerca de *Chjon nda ve* a partir do que Rosa narrou de sua vivência neste rito.

Chjon nda ve

O nome de *Chjon nda ve*, como vimos (cf. p.137), pode ser traduzido como "Mulher água que corre", isto é, aquela que é a Senhora das águas, as quais, em uma região montanhosa, são consideradas especialmente por sua propriedade de correr, de fluir das fontes pela montanha abaixo. É conhecido em Huautla um conto que fala de *Chjon nda ve*, que em

seu correr passou por todos os lugares da serra e foi lhes dando nomes. Há duas versões já publicadas do conto: uma recolhida por Cowan (1963, p. 144-147) e outra por Incháustegui (1977, p. 99), sendo esta última também citada por Boege (1988, p. 103-104). Na medida em que há interessantes diferenças entre essas narrativas e a que foi escrita pelos catequistas da *Escuela de Ministerios Indígenas* (1998, p. 55-59), apresento a seguir esta última, que ainda não foi publicada, intercalando com o texto alguns comentários.

Je chjon nda ve n'io nda chjota		A mulher água que corre é uma pessoa muito boa.
k'ui nga b'e tje naMmé		Quando semeia a *milpa*
toskia nda ba nijin		o milho dá muito bem.
nyaon, nyaon šo fikj'a nyotin		Todos os dias ela vai cortar espigas
k'ua lik'ua šo kji šoba naMmele		e seu milho se multiplica muito.
k'ue nga je tjoña,		Quando ela o debulha,
n'io šo tse kjuama tokon tjinle		é muito bondosa com todo mundo.
tonga to chan šo tsabe t'ain		Até que sua sogra a surpreendeu
je nachále, nga k'ua tso'ba s'in		quando ela estava fazendo esse trabalho.
kisi kjaka šole, išo tsole:		Brigou com ela e lhe disse:
tok'ualaNnie ndei, naki je k'ueli		"Já passou dos limites! Tu estás acabando
nijin le tina,		com as espigas do meu filho,
niki to toMme nik'abini,		pois ficas só presenteando a todos.
a tjinjinle ti na nga k'ua toMmen'ie		Meu filho está sabendo do que estás fazendo?
k'ue naMmi kjuan lale,		Contarei para ele
nga nijin le toMme nikjai.		que estás acabando com o seu milho".
k'ue nga je k'ua tsak'inle		Uma vez que isso lhe foi dito
lito ma šo kj'i kitso kjon		ela se assustou muito
k'ia šo kjito nd'iale,		e se foi embora da casa,
ts'a Mme chjinga šo.		e andou fugindo.

O início do relato já apresenta duas características importantes de *Chjon nda ve*: "quando semeia a milpa o milho dá muito bem" e "é muito bondosa com todo mundo". Em outras palavras: fecundidade e generosidade. Como também apareceu na oração de Epifánio, ela é "mulher que multiplica os *animalitos*", assim como multiplica o milho. Em par com essa

fecundidade, está a sua atitude de doar: ela "é uma pessoa muito boa", "é muito bondosa com todo mundo". Isso provoca a ira de sua sogra, que lhe diz: "estás acabando com as espigas do meu filho, pois ficas só presenteando a todos". A generosidade de *Chjon nda ve* fica ainda mais visível em contraste com a avareza da sogra. Diante da "bronca" que recebe, *Chjon nda ve* se "assusta" e resolve fugir. A narrativa apresentada no artigo de Cowan, que foi recolhida em Huautla em 1947, dá detalhes da saída de *Chjon nda ve* que evocam a questão da subalternidade da etnia mazateca, tal como apresentei no primeiro capítulo:

> "Entonces esto llegó a los oídos de la *pobre muchacha*. Comenzó a recoger *sus cositas*. Tomó su cuchillo, su telarcito, su metate. No pudo menos que *llorar mucho* al ir por su camino, *lo sintió tanto*." (COWAN, 1963, p. 145-146, itálicos meus).

Este trecho é bem expressivo em descrever a *"pobre muchacha"*, que é desprezada, repreendida, e não vê outro caminho senão "juntar seus trapinhos" e ir-se embora. Realmente, é forte essa ênfase na subalternidade de *Chjon nda ve.*

Ja'ai šo Tokošo, chjon na Ñña kafi, tso šo, k'ia šo tso je nale: *kuila katokani i kayinle:* *atijinle ti na, Mme ši toMme n'ie*, k'ia šo kjonangui Tokošo: *Mme ši tso'ba* s'inni nale: *je nijin li je la tso'ba sikje* *nyaon, nyaon fi kj'a,* *tonga niki to sik'abini;* *kjuan nyotin, kjuan nyotin, tib'aile* *nga Nngo, Nngo f'ai,* *kabatekjaya le an nga litik'ua s'in ni* *tosa kabitjo nd'ia, kafi.*		Chegou o *Tokošo*, "Aonde foi minha mulher?", disse. E sua mãe falou: "Creio que fugiu porque lhe disse: 'Meu filho está sabendo do que estás fazendo?' " O *Tokošo* perguntou: "O que era que ela estava fazendo?" Respondeu a mãe: "Estava acabando com o teu milho, todos os dias vai buscá-lo, mas somente o presenteia; ela dá espiga e mais espiga a qualquer um que chega, eu a corrigi para que não voltasse a fazer isso, mas saiu de casa e se foi".

Mais uma vez é ressaltada a generosidade de *Chjon nda ve*: "ela dá espiga e mais espiga, a qualquer um que chega", diz a sogra. Essa largueza e disponibilidade "a qualquer um que chega" também não se fez presente também no rito de Epifánio, quando ela se dispôs a ir até o Brasil intermediar o recebimento de oferendas em favor de um estrangeiro? E, simultaneamente, se manifesta a sua condição de "água que corre", todo o tempo a fliur, como a água que desce a montanha, que em um momento está "aqui em Huautla" e no instante seguinte já está junto às montanhas do Rio de Janeiro.

Tokošo: sike tsjen šo, išo tso: *a kjua kiši tsok'ua*. k'ia ki, kiko tsen Nnole a kjua kiši nga je tife nyotinle kicho šo ya jin Nno, ki-jin, ki-a šo, k'ua liÑña šo ni kitjo jen t'ani nyotin, to ya šoni nga ño šrjinguile kitjo jen, Nngo, Nngo ni nyotin, k'ua nga je kiskots'en Tokošo nga liMmeni ši chon, to kuan bašole, nga to jaka kjuatjaole je ndi chjonle, ši-tso, ši ska-šo kika sjai, tonga liÑña šo tikuan sjainile je ndi chjon, tonga je chjon, tosa šo tsabe Tokošo nga tinšroa, tjen n'io šo kjua kitso kjon šo, ki k'enamangui šo je Nno, k'ua to j'at'a šole je Tokošo; ši je šo kuan, kišo		Tokošo, refletindo um pouco, disse: "Será certo tudo isto?" E foi observar a *milpa*, se realmente estavam acabando as espigas. Chegou na *milpa*, foi de um lugar a outro, mas em nenhum lado se via que tivessem cortado espigas. Somente nas quatro esquinas haviam cortado as espiguinhas. E, uma vez que o *Tokošo* observou que não havia nenhuma anomalia, ele se pôs triste, já que em vão sua mãe havia brigado com sua mulher. Apressou-se em buscá-la, mas em nenhum lugar a encontrou. Entretanto, a mulher viu o *Tokošo* que vinha. Então, ela se assustou e se escondeu entre a *milpa*, e ele passou ao largo. Depois disso, ela se foi.

A constatação do Tokošo, de que "em nenhum lado se via que tivessem cortado as espigas" da *milpa* evoca novamente a fecundidade de *Chjon nda ve*: ainda que ela houvesse presenteado a muitos com o milho da *milpa* do *Tokošo,* por mais que ela tivesse colhido as

espigas, estas se multiplicavam. Só nas quatro esquinas se vê o milho colhido, quatro esquinas que representam a totalidade do mundo criado. No mundo, o milho é repartido pela Mulher água que corre. Mas, para além das quatro esquinas, no centro, que é o lugar do encontro com a divindade, permanecem as espigas, abundantes. E o relato continua, com o extenso itinerário da mulher que se vai:

k'ua ya šo kuan jni'on le ya ***yata Ñño***, ya šo kisikjaya, ši kuan ni, j'ato šo ya, **ia sia** 'ia šo bitjas'en nguia nga ma bitjas'en jian našinanda kui šo ya seNna ni je 'ia kui nga ya tjo nile ts'ui našinanda ši kuan ni ya šo kicho ya ***šingui ndi tsin*** kitsešo chjota, kjima šo nditsin k'ua je chjon tso šo: *nga likui nda* *seNna ya ndi tsin, nga ya n'io* *šr'ian ya ia sia;* k'ue tsakjako naMmi chjota ši tejao mani: *jo bišon tsa tosa sik'antjaiya* *Ñña s'eNna nditsin, kui nga je* *chjota n'io kjin t'a male, nga* *kui ši mena nga katama jt-tin* *ngats'i je chjota.* je chjota ši tejao kisi kjaitsjen šo nga tso: *jokjua s'in s'ian nga nda s'e.* k'ua je chjon kini, to kisi kja'aitsjenle nga k'ua kitsole, kji nšruajen, k'ua ya Ñña nga j'ai Nngo nanda tiNna, tonga ninda kiNna k'ien jin, k'ua je ninda šo kj'i je šo ši kiski'nda	E se fez noite no lugar chamado **Carvalho Escuro** [Encino Oscuro]. E aí descansou. Depois, saiu e chegou ao **Arco Íris de Longe** [Arco Iris de Lejos]. Aí ela tinha que passar por debaixo de um arco íris para poder entrar no povoado. Estava aí o arco íris, porque por esse rumo sai o sol para o povoado. Em seguida, chegou a **Colina de Mercado** [Loma de la Plaza]. E a mulher disse: não se faz bem o mercado neste lugar, já que está muito próximo do arco íris. E se pôs a dialogar com as doze pessoas que estavam e lhes disse: "Que dizem vocês, seria melhor trocar o lugar onde se faz o mercado? Já que para as pessoas está muito longe este lugar; e quero é que se reúnam todas as pessoas. As doze pessoas refletiram, e disseram: "Como seria melhor resolver isto?" E a mulher se foi, e eles ficaram pensando no que ela disse. Ela desceu e chegou onde havia um manancial, mas estava uma raposa morta na água, e esta era aquela que uivou

t'ale nga tjenkao nguisa s'inle;	a seu lado, quando ainda andava com seu esposo.
kisikjai'aitsjen ya je chjon,	Naquele lugar, a mulher recordou
i tso: *belani je ninda nga*	e disse: bem sabia a raposa quando
kiski nd'iá t'a na na, ni je,	uivou ao meu lado, ela
je kiNna k'ien ni k'ua Ñña	está morta e eu
je toÑña toMme.	ando sozinha.
Ši k'uan ni ja'ai šo ya ***nanda tiNna***	E depois chegou a **Água Sentada** [Agua Sentada],
ya tsakeNna kjaya ngo tjo,	aí descansou um momento,
k'ua kits'i šo tse nanda	e tomou um pouco de água.
i šo tso: je nanda je s'e tsjai ni	E disse: este manancial sempre terá água,
likui k'ia šiya. Ja'ai s'e šonile nga	nunca secará. Fortaleceu-se
je kits'i je nanda,	uma vez que tomou a água.
ši k'uan ni ja'ato Ñña nga seNna	Depois, passou onde estava
Nngo yámá (yoma je, yá je)	uma árvore de abacate (árvore frondosa, grande)
tsin le to, išo tsole:	que não tinha fruto, e lhe disse:
nd'ai én ni ji yá,	*Agora, tu, árvore, és palavra.*
ali tsa tokui jin nga tsin li to,	*Não é porque não tens fruto*
nga tsi Mme chjiliji	*que não vales.*
je toli Mma kua kjuan; ši kuan	*Teus frutos serão negros.*
skan ni tsa šole našó je yá, k'ua	*Depois a árvore começou a brotar,*
tsa šonile to.	*a ter folhas e a dar frutos.*
k'ia kikja kiši ya ***nga bas'en***,	Depois ela foi direto ao **Centro**,
je šo ya tjioma k'a chjota ši	Já andavam por esse lugar algumas das pessoas
tejaó mani, k'ua ya šo kiska jin	Que eram doze, e se encontraram com
je chjon,	A mulher,
tso šole: *i-i nga tosa nda*	E ela lhes disse: é aqui onde está melhor
seNna je nditsin,	Para fazer o mercado,
an ni nga ngats'i chjota	Para que todas as pessoas
si tjio ya nindo šo chon jan	Que estão naquelas montanhas
i kjua-ai nga ts'i.	Venham todos para cá.
K'ia ki k'eško šikjin chjota ši tejao.	Aqueles homens foram buscar aos outros.
An ni nga kuino-ia nino nga	Prosseguiu ela: Para que vocês sejam escutados
k'ueNnao nditsin no,	Quando fizerem o mercado,
chi'nda ša nió, an ni kuino-ia nino,	Têm de gritar para que escutem vocês,

k'ua k'ia nga ša basen k'ueNnao je; kui **tejao** tsak'in ni.	E o mesmo farão quando houver faena; É por isso que é chamado **Doze** [Huautla].
Ši je kuan ya, kijen šo ya *son tje ndajai*, li to ma šo chon tje ndajai nga kicho, tsak'esko šo chua ši kuanane, tsa k'a, k'ua ki ya ndia ***nia 'ma***, k'ia nga tifi, tsabe šo nga je me tjenguile š'inle, k'ia šo šitso, ši ska ki sanda nia jan, k'ua ya šo tsak'eNna 'ma ya ndai šjonga, to ja'at'a šole je Tokošo, likui tsabe tsaya tiNna 'ma, kui **nia 'ma** tsak'in ni.	Terminado ali, baixou para **Plano de bagaço** [Llano de Bagazo], neste lugar havia muito bagaço de cana, recolheu alguns para recostar-se sobre eles, e os levou e foi rumo ao lugar chamado **Rio Escondido**. Quando ia caminhando, viu que vinha próximo seu esposo. Apressadamente, se foi até o rio e se escondeu nas suas margens. Passou ao largo o *Tokošo*, não viu que ela estava escondida, por isso foi chamado o lugar de **Rio Escondido** [Río Escondido].
Ši je kuan ni, ya kimi t'a ya ***šrjingui nanda***, k'ia nga kicho ya Nngo šo ya nanda seNna son šrjingui, kui ***šrjingui nanda*** 'mini, k'ia ki ***šrjingui yá tá***, k'ia šo nga kichoya, lito mašo kji je yá tá šiya se son šrjingui, to j'angui yá tá, k'ua kuan tsjuajinle; ši kuan ni kichoya ***nda jk-ko ša*** k'ia nga kicho ya Nngo šo jk-ko ša tiNna, tso šo: *a i ni tsok'ua* *nga k'enla sa si tela nanga ndo,* tso šo, kui šo ***nda jk-ko ša*** tsak'in ni.	Depois, se foi para **Colina nopal** [Loma Nopal]. Quando chegou aí, havia um nopal em cima da colina. Por isso é chamado de **Colina nopal**. E depois, se dirigiu a **Colina Carvalho** [Loma Encinal]. Quando chegou ali, havia um enorme carvalho sobre a colina passou debaixo dele, e se alegrou. Depois chegou a **Água Cabeça de Leão.** Quando chegou a esse lugar havia uma cabeça de leão; ela disse: "Será aqui o lugar onde morreu o leão que tinha dez braças de comprimento?" É por isso que foi chamado de **Cabeça de Leão** [Agua Cabeza de León].
K'ia kiya ***nda ndia***, lito ma šo kuan jt-tsi, k'ua nda ndia, ndia kuan je šo; lišo tima fini je kui **nda ndia** tsak'in ni.	Ela se foi rumo a **Água do Caminho** [Carrizal]. Caiu um aguaceiro, e a água, no caminho, cresceu o seu caudal; ela já não pôde caminhar; É por isso que foi chamado **Água de Caminho**.

k'ia kichoya ***yá choa***, ya Nngo šo choa kjit'a yá kui šo ši tsoni, nga likui fet'a ndiale je; k'ia kijen ya ***nangui šinda***, k'ia nga kicho ya, lito mašo kjinda je nangui, tso šo: *je nangui je n'io nda,* *i kuan tje tsoMmi ši kjuan, šima;* ši kuan ni kichošo, nda ***nda ny'ian.*** Mmile nga ya tsak'eNna, tonga likui ia le, a nga toya jet'a šále a šo k'i sa.	Chegou a **Pau de Marca** [Palo de Marca]. Aí havia uma marca na árvore que indicava que não terminava o percurso dela; e baixou rumo a **Terra Boa** [Xochitonalco]. Quando chegou a esse lugar, era muito boa a terra, e disse: "Esta terra é muito boa, aqui se produzirão frutos de toda espécie; e depois, chegou a **Água Fria** [Agua Fria]. Dizem que aí ficou, mas não se sabe se ali acabou seu trabalho ou se prosseguiu com ele.

Esta longa narrativa tem o poder de associar fortemente *Chjon nda ve* com o território mazateco. Cada um dos nomes que apresento em negrito é uma das localidades da *Sierra*. Ao se fazer um relato que relaciona o nome de cada lugar com um evento do itinerário da mulher, o território étnico é de tal modo embebido pela presença de *Chjon nda ve* que se torna, praticamente, identificado com ela. De modo especial, os lugares onde há nascentes de água, que são designados de *"nda"* acompanhado de um complemento (*nda jk-ko ša, nda ndia, nda ny'ian* e também vários outros que não aparecem no conto), são pontos onde se afirma uma forte presença da Mulher água que corre – segundo alguns relatos que ouvi, teria sido na passagem de *Chjon nda ve* por cada lugar que teria minado ali uma nascente de água.

Passemos a observar agora a questão a que me referi, das diferenças entre as versões do conto de *Chjon nda ve*. A coletada por Cowan não chega a dizer que *Chjon nda ve* é mulher do *chikon*. E quanto à motivação para cortar as espigas, é dito somente que *"a la muchacha le gustó mucho cortar los elotes para hacer tamalitos de elotes y atole"* (COWAN, 1963, p. 145). Não há nenhuma referência às dádivas de *Chjon nda ve* aos seus vizinhos. Quanto à versão coletada por Incháustegui, de Evaristo Venegas, de Huautla, uma diferença

importante é que *Chjon nda ve* não aparece como esposa do *Chikon Tokošo*, mas sim como sua nora. Além disso, o que motiva a fuga da mulher não é a sua generosidade em distribuir as espigas da *milpa*, mas sim o fato de seu sogro a ter surpreendido numa infidelidade para com o seu filho. Essa diversidade de versões é muito rica e através delas se pode perceber que a opção pela versão apresentada na apostila da *Escuela de Ministerios Indígenas* pode se relacionar com uma vivência de *"englobamento"* de *Chjon nda ve* e a Virgem Maria vivenciado por catequistas da Prelazia de Huautla.

Chjon nda ve e Maria

Na medida em que os catequistas experimentam algo semelhante àquilo que Rosa afirmou – que *Chjon nda ve* e Maria são uma só – eles vão escolher, dentre a diversidade do repertório narrativo das tradições orais mazatecas, aquelas versões que se coadunam com a sua experiência. Assim, evidentemente, não serão escolhidas narrativas que falem de *Chjon nda ve* como uma adúltera ou que não apresentem a sua generosidade para com o povo. Já que há uma ênfase naqueles que sabem, que são pessoas de conhecimento, *chjota chjine*, as outras versões não assumidas por esses agentes serão consideradas contos daqueles que *não sabem*. Por outro lado, uma narrativa como a que se encontra na apostila da *Escuela de Ministerios Indígenas* se harmoniza com a visão de *Chjon nda ve* expressa, por exemplo, por Rosa. Os pontos salientados por mim podem ser atribuídos não somente a *Chjon nda ve*, mas também à Virgem Maria: subalternidade, generosidade e fecundidade. Maria, mãe de Jesus, é apresentada nos evangelhos como uma mulher pobre, "do povo", moradora de uma pequena aldeia da periférica terra da Galiléia, que sofre as dificuldades da perseguição por parte dos poderosos. Tais elementos são recuperados, na atualidade, não apenas pela chamada Teologia

da Libertação, mas também por documentos pontifícios, como a Exortação Apostólica de Paulo VI acerca do culto à Virgem Maria:

> [A mulher contemporânea] reconhecerá em Maria, que é 'a primeira entre os humildes e os pobres do Senhor' (*Lumen Gentium* 55), uma mulher forte, que conheceu de perto a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio (cf. Mt 2, 13-23) – situações, estas, que não podem escapar à atenção de quem quiser secundar, com espírito evangélico, as energias libertadoras do ser humano e da sociedade; e não lhe aparecerá Maria, ainda, como uma mãe ciosamente voltada só para o próprio Filho divino, mas sim como aquela mulher que, com a sua ação, favoreceu a fé da comunidade apostólica, em Cristo (cf. Jo 2,1-12), e cuja função materna se dilatou, vindo a assumir no Calvário dimensões universais. (PAULO VI, 1974, n.37).

A referência a um trecho do Evangelho de João (Jo 2, 1-12) na carta de Paulo VI é justamente relativa à passagem das Bodas de Caná, em que Maria apresenta a Jesus a situação dos noivos que em sua festa de casamento não têm mais vinho, o que conduz ao milagre da transformação da água em vinho – as dimensões de generosidade e fecundidade se fazem presentes aqui, assim como no relato de *Chjon nda ve*: a figura de uma mulher atenta às necessidades dos demais, cuja ação gera ao seu redor abundância e contentamento.

Neste itinerário retrocedente, partimos de uma versão que foi consolidada a partir do consenso dos catequistas da *Escuela de Ministerios Indígenas*, ou seja, do que já foi resultado de um trabalho reflexivo em um contexto bem específico; depois assinalamos algumas divergências com outras versões que circulam na *Sierra Mazateca* e em seguida comparamos com uma série de atributos da figura da Virgem Maria, percebendo quais os elementos mais frisados contemporaneamente. Por fim, chegamos a detectar que havia *homologias disponíveis* suficientes para que ocorresse o movimento de *englobamento existencial*.

Englobamento existencial

Em minha dissertação de mestrado, chamei esse movimento de *englobamento existencial* de *"englobamento na força da burracheira"*[87]. Refleti acerca da experiência de Renato, um participante da União do Vegetal (UDV) em Campinas, São Paulo. No momento em que sua esposa grávida estava sob o risco de morrer no hospital, ele bebeu o chá hoasca[88] e vivenciou um diálogo com Jesus que *englobou* distintos momentos de sua vida, especialmente as práticas católicas da família na sua infância e a participação na União do Vegetal naquele seu momento presente. Para Renato, que no efeito do chá se defrontou com uma imagem do Sagrado Coração de Jesus que quando menino via na casa de sua avó, sua *experiência* lhe fez compreender interiormente o sofrimento que vivia quando bebeu o chá e acolher o vivido como uma *dádiva*. Identifiquei a presença de movimentos semelhantes em narrativas de vários membros do grupo estudado, assim como na trajetória de seu fundador, Mestre Gabriel, que reuniu, na nova religião que iniciou, elementos de distintas correntes de tradições culturais com as quais manteve contato ao longo de sua vida. Assim, propus que

> o elemento de especificidade nesse *englobamento*, que identifico como próprio da experiência dos discípulos da UDV, é que ele se dá *na força da burracheira*. Esta se mostra como um tufão que, na força de seu movimento centrípeto, aproxima-se de uma província simbólica distinta e a engloba em seu redemoinho. Tal imagem que utilizo busca expressar a força do dinamismo autógeno dessa incorporação e, neste caso, até mesmo a velocidade com que ela se dá, em meio à intensidade do estado alterado de consciência suscitado pela ingestão do chá hoasca." (BRISSAC, 1999, p.135).

A relação que fiz com a imagem do tufão e seu redemoinho quer indicar que utilizo a palavra "englobamento" não no sentido de uma operação lógica em que termos são

[87] *"Burracheira"* é o termo nativo para se referir ao efeito sentido pela pessoa que ingere a ayahuasca.
[88] *Hoasca* é a palavra com a qual os participantes da UDV designam a ayahuasca.

subsumidos a uma esfera mais ampla, mas sim de um *movimento existencial* que é *padecido* por aquele que o vivencia, enfim, uma *experiência*, com toda a densidade do termo. Sabemos que os desdobramentos desse movimento existencial podem ser captados pelo etnógrafo no que já foi refletido e tematizado sob a forma de narrativas, cantos, poemas, que posteriormente são registrados e se tornam um caminho de acesso indireto àquilo que os fez brotar. Mas se quisermos captar o *"momento de transcendência"* (CSORDAS, 1997, p.8; cf. acima p.30-32), haveremos de retornar à *experiência* de Rosa, de Renato, em sua densidade imprevisível e irrepetível.

São João e a Grande Estrela, Jesus e Tonatiuh

Penso que dinâmica semelhante à de Maria e *Chjon nda ve* pode ter se dado no período imediatamente posterior à Conquista, entre os astecas. Assim como *Chjon nda ve* e Maria, nos *Cantares Mexicanos*, já referidos na Introdução (cf. p. 17-22) se entrelaçam *Huey Citlali* [a Grande Estrela] e São João Batista, assim como *Tonatiuh* [o Sol dos astecas] e Jesus Cristo. Gruzinski (2001, p. 263) cita a tradução de Bierhorst do *Cantar* LXVIII:

> Escutai-o, vós, gente de Huejotzingo, a ele, são João Batista, a emanação da Grande Estrela.
> Ele grita com voz forte, ele diz: "Preparai-vos, porque o Verdadeiro Espírito, o Senhor, está próximo".
> E todos os pássaros preciosos lhe fazem eco.
> A aurora desponta:
> Eis a emanação de Deus, o Sol Tonatiuh que surge.
> Que se reze ao Doador de vida, ó, gente de Huejotzingo.

Gruzinski apresenta a idéia asteca do *ixiptla*, que ele traduz como "emanação ou manifestação" – no sentido de que são João é a emanação da Estrela da Manhã – como sendo

> o modo especificamente indígena de articular dados que as aparências separam. O *ixiptla* cria um sentido novo e uma realidade sem

> precedente: um vínculo metafórico – o que liga São João Batista à Estrela da Manhã na poesia religiosa do Velho Mundo – é transformado numa relação tão sobrenatural como física, interpretada em termos pré-hispânicos. Ou seja, a arte de fazer metonímia com metáfora... (GRUZINSKI, 2001: 268).

A Grande Estrela ou Estrela da Manhã, que a astronomia contemporânea designa com o nome de planeta Vênus, para vários povos mesoamericanos dos tempos pré-hispânicos, era manifestação de Quetzalcóatl (cf. CASO, 2000, p. 37-41). Este é identificado com o mítico soberano de Tula (cf. p.56-57), que termina a sua vida abandonando seu reinado e *lançando-se numa fogueira*, "de la cual su corazón, liberado por las llamas, se elevará al cielo transformado en el planeta Vênus" (SÉJOURNÉ, 1998, p. 14). Ora, um aspecto que Gruzinski não chega a levar em conta, é que, no século XVI, na Península Ibérica, São João Batista era comemorado – como ainda o é atualmente, na Espanha, na América Latina e outras partes do globo – na noite de 23 de junho com festejos ao redor de *fogueiras*. Esse costume, ao que tudo indica, está relacionado aos celtas e a outros povos europeus pré-cristãos que festejavam o solstício de verão com ritos solares com o uso do fogo (cf. RODRÍGUEZ CANTÓN, 1996).

A data do solstício de verão é associada ao nascimento de são João Batista por um motivo simples: está a seis meses de distância da comemoração do nascimento de Jesus, no solstício de inverno, já que, segundo a narrativa do Evangelho de Lucas (1, 26), no sexto mês após a concepção de João, o anjo Gabriel foi enviado a Maria para lhe anunciar que ela seria mãe do Filho do Altíssimo e ela concebeu Jesus. Por sua vez, a data da comemoração do Natal de Jesus no solstício de inverno radica-se no fato de que em 25 de dezembro era festejado o deus solar sírio *Deus Sol Invictus*, reintroduzido no culto romano pelo imperador Aureliano (270-275 d.C.), que, de acordo com Eliade, optara por uma teologia solar de estrutura monoteísta para assegurar a unidade do Império (ELIADE, 1983, t.2, v.2, p.180).

Desta forma, por esses imprevistos percursos da história, a comemoração de João Batista fixou-se no solstício de verão do hemisfério norte e foi cedo enriquecida pelas fogueiras dos ritos solares celtas. Ora, quando chegam os evangelizadores ao México, já levam o seu modo ibérico de festejar esse santo, que já nos evangelhos é apresentado em paralelo com Jesus (cf., p.ex. João 1, 1-18) e indicado por Jesus como "o maior dentre os nascidos de mulher" (cf. Mateus 11, 11). Por outro lado, como observa Gruzinski (2001, p.264), nos antigos relatos mesoamericanos a *Huey Citlali,* que é a Estrela da Manhã, anunciadora do dia, forma dupla com o Sol – segundo algumas narrativas, "o seu sopro põe o Sol em movimento". Apenas com a apresentação destes elementos, já podemos perceber que há, como indiquei acerca de *Chjon nda ve* e Maria, *homologias suficientes* para que, a partir daí, na concretude de suas vidas, homens e mulheres possam vivenciar *experiências* de *englobamento existencial* nas quais podem vir a "se dar conta" de que o santo celebrado com fogueiras é o mesmo Quetzalcóatl que se lança na fogueira e depois acompanha o Sol em seu percurso, o qual é o mesmo Jesus, que no Evangelho de Lucas (1, 78) foi aclamado, pelo pai de João, como "Astro das alturas que nos visita".

Bierhorst, como já vimos acima (cf. p. 18), propôs que os *Cantares Mexicanos* estariam relacionados a um contexto fortemente ritualístico, em que se evocava a vinda dos guerreiros astecas mortos em favor dos seus descendentes. Também vimos que Wasson indicou consideráveis indícios acerca da utilização de cogumelos e outras plantas psicoativas no meio em que foram compostos os Cantares. Tratando-se de contextos que distam de nós quase cinco séculos, evidentemente não estou afirmando que tenha sido desta ou daquela forma o processo que plasmou o resultado que encontramos nos *Cantares Mexicanos*. Apresento este exercício reflexivo com o objetivo de, a partir dele, pensar a situação contemporânea dos mazatecos. Mas, talvez seja possível pensar que houvessem, para aqueles nahuas da Nova Espanha do século XVI, que haviam presenciado o ocaso de México-

Tenochtitlán e viam se erguer um mundo novo diante de seus olhos com a instauração da sociedade colonial, vivências rituais intensas que lhes propiciassem *experiências de englobamento* a partir das quais *homologias suficientes* nas correntes culturais que se encontravam fossem ressignificadas e projetadas para o futuro. Na força das "flores que embriagam" (cf. p.105), eles poderiam então dizer:

> *Colunas de turquesa estão sendo criadas.*
> *Ó, santa Maria!*
> *As colunas celestes estão sendo criadas...*
> *(Cantar LXIV, Cantares Mexicanos)*

As invocações de Maria entre os mazatecos

A idéia de que *Chjon nda ve* e a Virgem Maria são na verdade a mesma Mãe, a única Mãe, não é uma percepção exclusiva de Rosa, é algo compartilhado por muitos na *Sierra Mazateca*: e pude observar isto seja ouvindo de outros textualmente essa mesma afirmação, seja percebendo indícios de sua presença como um "pano de fundo", por exemplo, em orações dos *chjota chjine*.

Algumas dentre as inúmeras invocações[89] da Virgem Maria fazem-se presentes na *Sierra Mazateca*: *Nuestra Señora del Rosario* é a padroeira da paróquia de Mazatlán, *Santa María Assunción* é a padroeira do paróquia no município de mesmo nome, a *Inmaculada Concepción* por sua vez é a padroeira da paróquia de Río Sapo, na Mazateca Baixa. Das três, a Virgen del Rosario, de Mazatlán, é a que polariza maiores expressões de devoção, e também é relacionada por muitos com *Chjon nda ve*. Além desses títulos de paróquias, na Igreja Matriz de San José em Tenango há uma imagem de Maria que é denominada *La Pastora* (cf.

[89] Utilizo aqui o termo "invocação" em uma das acepções apontadas no Novo Dicionário Aurélio, a saber: "Nome do santo ou da pessoa divina cuja proteção se pediu para tal fim, e que serve de título à igreja ou instituição".

figura 96, no início deste capítulo). Essa imagem é objeto de significativa devoção e tem por particularidade estar vestida com o traje tradicional das mulheres mazatecas e ser acompanhada da imagem de um cão, que segundo Teresa Ríos, é aquele que acompanha os que atravessam o rio entre a vida e a morte. Ainda de acordo com Teresa, essa é a Virgem da *ška Pastora*, a [Folha da Pastora], *Salvia divinorum*, outra planta psicoativa utilizada pelos mazatecos. Do mesmo modo que o *honguito* é corpo e sangue de Cristo, a Folha da Pastora é a Virgem Maria.

Figura 100. Fachada da capela da Virgem dos Remédios em Llano Ocote, Huautla. Foto do autor.

Outra invocação de especial significado para os mazatecos é a da *Virgen de los Remedios.* Há uma capela construída recentemente em um bairro de Huautla, Llano Ocote, dedicada a ela. Nos ritos de *honguitos*, especialmente quando se trata de pedir uma cura, os chjota chjine evocam a *Chjon chjine ski chjine ska,* a *[Mulher sábia em remédios e sábia em folhas]*, aquela que conhece como curar. Segundo alguns, trata-se da mesma Chjon nda ve.

Para os líderes da comunidade eclesial de Llano Ocote, vários dos quais participam das oficinas da Escuela de Ministerios Indígenas, *Chjon chjine ski chjine ska* é a Virgem Maria, Mãe de Jesus, Nuestra Señora de los Remedios. Assim, os líderes da comunidade indicaram como seria pintada a nova capela: com desenhos que evocam *Chjon chjine ski chjine ska* (cf. figuras 97 e 98). Na porta principal, vê-se o nome da capela encimado com o nome da Mulher sábia em remédios e sábia em folhas. À direita, uma cesta de frutas e à esquerda uma cesta com honguitos e várias plantas medicinais. Flores adornam a porta e junto ao telhado se vê pintado um céu estrelado e a pomba do Espírito Santo. Na parede lateral, uma pintura da imagem da *Virgen de los Remedios* e vários ramos floridos completam esse conjunto pictográfico que fala por si.

Figura 101. Lateral da capela da Virgem dos Remédios em Llano Ocote, Huautla. Foto do autor.

Os catequistas que participam da *Escuela de Ministerios Indígenas* elaboraram, a partir de algumas oficinas, uma oração, em forma de ladainha, à Virgem dos Remédios, que encontra-se no anexo 2. Aqui apresento alguns versos:

Ji ndi chjon io,	Tú mujercita suave,
ji ndi chjon chi-nde;	Tú mujercita tierna;
ji ndi chjon šo.	Tú mujercita blanca,
ji ndi chjon yafa;	Tú mujercita transparente;
ji ndi chjon chjine ski,	Tú mujercita sabia en medicina,
ji ndi chjon chjine ska;	Tú mujercita sabia en hojas;
ji ndi chjon nda ng'uio,	Tú mujercita agua de cacao,
ji ndi chjon nda yofa;	Tú mujercita agua cristalina;
ji ndi chjon nda io,	Tú mujercita agua de manantial,
ji ndi chjon nda chi-nde;	Tú mujercita agua fresca;
ji ndi chjon našo io,	Tú mujercita flor que se va abriendo,
ji ndi chjon našo isen;	Tú mujercita flor que luce;

Os vários versos iniciando por *"ji ndi chjon"* são freqüentes nos ritos de *honguitos*. São vários nomes de *Chjon nda ve*, que como vimos em seu conto acima relatado passou pelos lugares da *Sierra*, fazendo brotar mananciais. Ela é branca e transparente como o *Chikon Tokošo* e ela é sábia conhecedora dos remédios que curam seu povo. E é "flor que vem se abrindo", "flor que brilha", como que irradiando os seus encantos àqueles que nos ritos chegam a vê-la. A ladainha segue e dos elementos da natureza se passa aos *eventos de uma "história sagrada"*, a vida da mãe de Jesus:

Ji ndi natjo na jin:	Querida madre nuestra:
Ni i tinša jin,	Aquí estamos en tu presencia,
Nguiskuin ngui ndso-bay;	Ante tus ojos, ante tus labios;
K'ua nga ji ši tifaya skile jin,	Te llamamos y te invocamos,
Nga ji ni ndi nale Jesús:	A ti, madre de Jesús,
Nga ji tsakjaya mai nds'ae,	Que lo llevaste en tu vientre,
K'ua ši tsakjaya jt-ta kui	Que lo acompañaste

Jin kjuabinachonle nga tsak'a	En su vida y en sus trabajos
Mme jin našinanda;	Cuando anduvo con el pueblo;
Ki jch-chani nga j'ata jin	Que compartiste sus sufrimientos
kjuañi ts'e kjuabiya;	Y lo acompañaste en su muerte;
K'ua ni kijchaji k'juaškon j'ayanile,	Y viviste la alegría de su resurrección
nga kichomani jaan nišjein.	Que sucedió al tercer día.

Figura 102. Altar do quarto onde Epifánio realiza seus ritos. Destacam-se as imagens da Virgem de Guadalupe (ao centro), de São José (com manto verde) e do *Santo Niño*. Foto do autor.

Virgen de Guadalupe

Além das invocações anteriores, existe mais uma, que certamente é a principal entre os mazatecos: a *Virgen de Guadalupe*[90]. A imagem da *Guadalupana* se encontra, sem exceção, em cada igreja ou capela da prelazia. Ela também é nomeada nos ritos de *chjota chjine* e está

[90] Há uma extensíssima bibliografia acerca da Virgem de Guadalupe no México. Limitar-me-ei a indicar algumas obras: ALBERRO, 1999; LEÓN-PORTILLA, 2001; LAFAYE, 1999; NEBEL, 1996; ARIAS MONTES, 1998; SILLER ACUÑA, 1995.

presente nos altares de suas casas. Don Tibúrcio, por exemplo, nas duas veladas que participei, dirigidas por ele, freqüentemente invocava a Virgem de Guadalupe. Em alguns momentos, entoava, com seu filho, hinos católicos dedicados a ela. Outras vezes, cantava em mazateco um canto de características muito distintas, melódica e ritmicamente. Parecia algo modulado intimamente pela força do efeito dos *honguitos*. Também nesses cantos ele pronunciava o nome da Virgem de Guadalupe. Pude gravar alguns e os mostrei a Magdalena Guzmán, catequista que recebeu o ministério de *chjota ši ši šale našinandá sa ndá nguisko niná* (cf. capítulo 6, p.221ss). Ela me auxiliou a traduzí-los. Sendo que não conhecia pessoalmente Don Tibúrcio, ela disse acerca desses cantos:

> É um canto que ele recebeu no rito. Pode ser algo que ele recebeu em outro rito e já tem cantado outras vezes, ou pode ser algo que ele recebeu naquele rito do qual você participou. Eu também escuto no rito como se deve falar, o que se tem de dizer, a gente escuta no rito, o *honguito* vai guiando você. Também no rito a gente se lembra de tudo. Se ele participava em ritos desde rapazinho [*chamaquito*] ou desde criança [*niño*], aí acontece de no rito ele se lembrar de tudo. A mim, me passou isto.

Ainda que a simples apresentação de uma letra traduzida possa transmitir pouco acerca da beleza e força de uma peça ritual desse tipo, eis a tradução feita por Magdalena de um dos cantos de Tibúrcio:

Virgem Maria de Guadalupe
Porque tu nos ajudaste, Mãezinha
Porque dizes bonito
Dizes: minha saliva está no céu
Minha saliva está aqui
Porque minha palavra está no céu
Minha alegria está no céu
Quem poderá trovejar?
Quem poderá falar ?
Deus é o primeiro

Tu, Pai santíssimo
Jesus Cristo, Maria Santíssima
Estou falando diante do céu
Meu espírito
Flores, branco, puro.

Dios Padre y Madre

O canto de Tibúrcio é expressão do *englobamento existencial* vivido por ele, que fala, "diante do céu", ao "Deus primeiro", que é o "Pai", que é "Jesus" e que é "Maria Santíssima". Ao falar de Maria, evoca-se a dimensão materna do *Dios Padre y Madre*. A oração à Virgem dos Remédios bem expressa a experiência de que *Chjon nda ve* é a Virgem, mas o faz provavelmente com um filtro, que é a metodologia de uma oficina de catequistas, que seleciona aquelas formulações que são compatíveis com a ortodoxia católica, notadamente aqui na distinção entre a Virgem Maria e Deus. Assim, é interessante que não há na oração invocações a *Dios Padre y Madre*, o que poderia levar ao "equívoco" de que Maria se identifica com esse Deus. Por outro lado, quando ouvimos Rosa, por exemplo nas palavras que aparecem na epígrafe deste capítulo, essas fronteiras já se dissolvem. Assim como nas seguintes palavras de Genaro:

> Dentro do que nós entendemos que é Deus, é Deus Pai – Deus Mãe. Dizemos Pai branco, Pai de alvos cabelos. E depois Mãe de leite, Mãe de orvalho. Por isso sempre se tem de fazer em pares as orações – dizemos caminhar passo por passo, não caminhar de qualquer jeito. Por isso os sábios usam sempre as palavras pares, que é o masculino e o feminino. Nosso idioma mazateco é sempre macho e fêmea. Sempre se fala assim, numa festa, em orações, sempre se fala dois por dois. A idéia que nós sempre falamos, a fé do nosso povo mazateco. Isso quer dizer que não está no ar, é algo prático, na vida quotidiana. Às vezes pensamos, Deus que está no céu, mas Ele está aqui. Ele nos tem em suas mãos – não somos nós que vamos colocar em nossas mãos Deus! E aí brota qual é a nossa fé como mazatecos: Deus está entre nós, é a nossa Mãe Natureza, que quando nos deitamos, nos

> abraça. E daí vem as revelações, os sonhos... É a nossa Mãe terra, nossa Mãe Natureza, que é a nossa Mãe Deus *(Madre Dios)* que nos ajuda a distribuir os alimentos que recebemos e que vem nos dar força para continuar o que é a vida.

Genaro reconhece na *"Mãe de leite, Mãe de orvalho"* a mesma grandeza do *"Pai branco, Pai de alvos cabelos"*. A afirmação de Deus Pai e Mãe nos faz perceber que, para muitos daqueles que invocam *Chjon nda ve*, ela não somente *é* a Virgem Maria, mas adquire os contornos de uma manifestação do próprio Deus Pai e Mãe. Revela-se a imanência do sagrado entre os mazatecos: "a Mãe Natureza, que quando nos deitamos, nos abraça". Recordemos que os ritos de *honguitos* sempre são realizados à noite, pois é em meio da noite que pode se dar o *abraço,* no turbilhão da força dos *honguitos*. *Abraço* que se pode compreender como a própria *experiência de englobamento* – "força para continuar o que é a vida".

* * *

CONCLUSÕES

Só na foz do rio é que se ouvem os murmúrios de todas as fontes.

João Guimarães Rosa, In: *Ave, Palavra!*

Junto à foz, onde deságuam os esforços do labor etnográfico e da interpretação reflexiva, recapitularei agora os momentos do itinerário deste trabalho, das fontes à foz, assinalando os temas mais relevantes de cada capítulo e as conclusões a que cheguei. A metáfora hídrica quer assinalar a opção por um texto que, em seu fluir, expresse um enfoque privilegiadamente existencial.

No primeiro capítulo situei os mazatecos no México contemporâneo, apresentando informações básicas a respeito de sua língua e da geografia de seu território étnico. Em seguida, expus elementos históricos para situar o que chamei de "profundidade histórica" da etnia, ao mesmo tempo apontando para a fluidez das identificações. Assim, abordei os tempos pré-hispânicos, o período colonial, quando a Igreja Católica se fez presente no território étnico através de seus agentes evangelizadores, e o período desde a independência do México até os dias atuais, apontando principalmente o impacto da introdução e expansão da produção capitalista com a agricultura do café frente à agricultura de subsistência da *milpa* familiar. Identifiquei um enfoque interpretativo importante, a partir da análise do etnônino *chjota yoma*, na questão da subalternidade: vista não apenas como negação, em meio a um percurso histórico de dominação, por parte de mixtecos, astecas e do Estado nacional – que em sua expansão capitalista há poucas décadas exerceu sua intervenção de forma dramática na construção da Represa Miguel Alemán – , mas como *humildade* e *sabedoria*, que se manifesta na prática ritual.

No segundo capítulo, me acerco da questão do uso ritual dos honguitos através das narrativas de início do ofício de *chjota chjine*. Na narrativa de Tibúrcio, aparece sua proximidade e familiaridade com Jesus, que lhe entrega um livro – tema recorrente nas narrativas de sábios mazatecos – que é a sua palavra. Um *locus* privilegiado da evangelização cristã, a Palavra, é reelaborado na *experiência* intensa de Tibúrcio. Se para Tibúrcio o encontro inaugural de seu ofício foi com Jesus, na narrativa de Melésio, ele se deparou com um ancião, o que evoca a presença dos antepassados, diante dos quais o ofício de *chjota chine* é simbolizado por uma choça paupérrima e brilhante. Novamente o caráter dual da subalternidade aparece, e a escolha a ser realizada é pelo serviço na gratuidade, frente a possibilidade de um trabalho pela avidez do lucro. Também surge a importante metáfora da flor, não somente como designação dos *honguitos*, mas do próprio Deus. A narrativa de Teresa também traz a dimensão da subalternidade e a superação que a sua forte primeira vivência ritual lhe possibilita, diante do preconceito familiar e da arrogância do *chjota chjine* que a acompanhava. Surge também, assim como em Melésio, a questão do desinteresse pelo dinheiro como imperativa para o ofício do *chjota chjine*, que assim se desenha em termos de *vocação*, bem à semelhança dos ofícios dos evangelizadores católicos. As narrativas apresentadas fazem vir à tona a diversidade de concepções e práticas do que é ser um *chjota chjine*, assim como a constante referência ao catolicismo e ao que é recebido dos antepassados, de formas múltiplas e sem que se apresentem alternativas excludentes.

O terceiro capítulo oferece ao leitor, através da etnografia de um rito de *maškuen*, a possibilidade de acompanhar, seguindo a seqüência de um ritual, como é vivenciada uma *experiência* que chega a tocar na situação limite da encruzilhada entre o viver e o morrer. A tessitura das preces da *velada* mostra que as referências cristãs e aos *chikon* se entrelaçam numa trama apertada, num discurso extremamente performativo: o que se visa é que se realize uma *ação*: o *reverdecer* da pessoa. E, tal como indicado no título do capítulo, essa ação é

compreendida pelo *chjota chjine* como missa – assim como na missa católica uma palavra eficaz torna presente o Corpo e Sangue de Cristo, no *maškuen* a palavra do *chjota chjine* é poderosa para fazer brotar o reverdecer naquele que se submete ao rito.

O quarto capítulo se situa no centro deste trabalho, sinalizando a centralidade da relação dos mazatecos com seus mortos. Essa relação com os antepassados se constitui para os membros do grupo étnico, moradores da *Sierra* ou emigrados, realmente, como um eixo articulador de sentido para a existência. E Igreja Católica é colocada a serviço do *cuidado* dessa relação com os antepassados, que é preeminente e se sobrepõe às perspectivas da doutrina católica sobre o assunto. Celebrando *Todos Santos*, mundos distintos têm suas barreiras fragilizadas. A experiência ritual mazateca junta, *engloba*, aquilo que o ocidente cristão separa – vida e morte – que coexistem num mesmo lapso espácio-temporal, enquanto parte da *experiência* vivida.

No quinto capítulo, chegamos a ver o encontro das tradições de conhecimento dos *chjota chjine* e do catolicismo consubstanciada num texto poético-ritual. A atuação de Adalberto e Juan Morelos, ou do P. José Luis Sánchez fez surgir uma configuração bem específica na Prelazia de Huautla. O percurso das *Palabras de los Antiguos* à Oração Eucarística Mazateca mostra o ir e vir do que chamei de *conversação*, especialmente o seu caráter não determinista, conjuntural, aberto. Os termos do diálogo não estão previamente fixados e há sempre espaço para reinvenções criativas, como, por exemplo, a formação do grupo do ex-sacerdote Heriberto Prado.

O sexto capítulo foca sobre os principais protagonistas dessa *conversação*: os líderes mazatecos da Igreja Católica em vias de se "inculturar". A descrição da missa de ordenação diaconal de Abel e de recepção dos ministérios indígenas sinaliza para uma crescente autonomia dos mazatecos nesse processo. A narrativa de Genaro acerca de sua trajetória indica que é fundamental nesse processo de conversação o diálogo interior. Neste sentido, os

mazatecos têm um recurso disponível para aprofundar e adensar esse diálogo: a *experiência* propiciada pelos ritos de *honguitos*.

No sétimo capítulo vemos a *conversação* que no quinto capítulo se apresentou sob a mediação do texto ritual das *Palabras de los Antiguos* acontecendo agora *em ato*. O rito no qual Rosa tem a percepção de que *Chjon nda ve* é a Virgem Maria possibilita compreender *como* se dá o que chamei de *englobamento existencial*, no turbilhão da força dos *honguitos*. A partir da perspectiva fenomenológica que adoto, percebe-se a imensa relevância do nível pré-objetivo – vivenciado intensamente nos ritos de *honguitos* – no processo dialógico entre os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo.

* * *

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Stela Azevedo. *Aleluia:* o banco de luz. Campinas, IFCH - Unicamp, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia).

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. México, Universidad Iberoamericana, 1970.

_____. *Medicina y magia*: El proceso de aculturación en la estructura colonial. México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.

_____. *Regiones de refugio*: El desarollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz*: Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII. México, Fideicomiso Historia de las Américas / El Colégio de México / Fondo de Cultura Económica, 1999.

ARIAS MONTES, Manuel. *Y la Palabra de Dios se hizo Indio*: Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora. Una propuesta desde Oaxaca, México. México, Ediciones Dabar, 1998.

ATKINSON, Jane. Shamanisms today. In: Annual Review of Anthropology n.21, 1992, p. 307-330.

AZEVEDO, Marcello. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Loyola, 1986.

BARABAS, Alicia Mabel; BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Configuraciones étnicas en Oaxaca*: Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. 1, 2 e 3. México, INI / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

_____. Hydraulic development and ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico. In: *International Work Group for Indigenous Affairs*, n. 15, Copenhagen, 1973.

BARTH, Fredrik. *Balinese worlds*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.

_____ . *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000.

_____ . Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000. pp. 25-67.

_____ . A análise da cultura nas sociedades complexas. In: Fredrik Barth. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Org: Tomke Lask. Rio de Janeiro, Contra-capa, 2000. pp. 107-139.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto; BARABAS, Alicia Mabel. La presencia india contemporánea en Oaxaca. In: *Arqueología Mexicana*, v. 5, n. 26, jul-ago 1997, p. 60-65.

_____. *La resistencia maya*: Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.

_____. *Tierra de Palabra*: Historia y etnografia de los Chatinos de Oaxaca. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982.

_____. *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*: Relocalización y etnocidio chinanteco en México. México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista, 1990. Tomos I e II.

BATESON, Gregory. Form, substance and difference. In: *Steps to an ecology of Mind*. The University of Chicago Press, Chicago, 2000 (1972), p. 454-471.

_____. *Mind and Nature:* a necessary unity. Bantam Books, New York, 1980 (1979).

_____. The unmocked God, in: BATESON, Gregory; BATESON, Mary Catherine. *Angels Fear*. Towards an epistemology of the sacred. Macmillan Publishing Co., New York, 1987, p. 135-144.

BAUER, Wilhelm. Paganismo y superstición entre los indios mazatecas. In: *Traducciones mesoamericanistas*. México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1968, tomo II, p. 247-257.

BATESON, Mary Catherine. So what's a meta for?, in: BATESON, Gregory; BATESON, Mary Catherine. *Angels Fear*. Towards an epistemology of the sacred. Macmillan Publishing Co., New York, 1987, p. 184-200.

BENAVIDES, Gustavo. *The role of extremes in the constitution of religion*. Inédito, 2002.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría*: Una arqueología de las ciencias religiosas. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 1995.

BIERHORST, John. *Cantares Mexicanos*: Songs of the Aztecs. Stanford, Stanford University Press, 1985.

BOEGE, Eckart. Memoria histórica y acción política de los campesinos mazatecos. In: *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia - Instituto Nacional de Antropología e Historia, Cuadernos de investigación n. 2, 1982.

_____. *Los mazatecos ante la nación*: Contradicciones de la identidad étnica en el México actual. México, Siglo XXI Editores, 1988.

BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*. Petrópolis, Vozes, 1986.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo*: Una civilización negada. México, Editorial Grijalbo, 1998.

BRANDES, Stanley. El Día de Muertos, el *Halloween* y la búsqueda de una identidad nacional mexicana. In: *Alteridades*, Iztapalapa, v. 10, n. 20, jul-dez 2000, p. 7-20.

BRICKER, Victoria Reifler. *El Cristo indígena, el rey nativo*: El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

BRISSAC, Sérgio Góes Telles. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul*: Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

_____. A formação de um mundo para o reverdecer: uma cura espiritual mazateca. In: *XXIV Reunião Brasileira de Antropologia*, 2004, Olinda. Programa e Resumos da XXIV Reunião Brasileira de Antropologia. Olinda, Associação Brasileira de Antropologia, 2004. p. 130-131. Resumo disponível em: http://www.antropologia.com.br/tribo/24rba/Livro.pdf. Acesso em: 10 fev 2008.

_____. José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. In: LABATE, Beatriz Caiuby; SENA ARAÚJO, Wladimyr (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras; São Paulo, FAPESP, 2004, 2. ed., p. 570-587.

_____. Palavras antigas na nova Igreja Mazateca: esforços católicos de "inculturação" no México. In: *XXIV Reunião Brasileira de Antropologia*, 2004, Olinda. Programa e Resumos da XXIV Reunião Brasileira de Antropologia. Olinda, Associação Brasileira de Antropologia, 2004. p. 223. Resumo disponível em: http://www.antropologia.com.br/tribo/24rba/Livro.pdf. Acesso em: 10 fev 2008.

BROWN, B. Antoniette e PATRIDGE, William. Desarollo agrícola entre los mazatecos reacomodados. In: *América Indígena*, 2, vol. XLIII, México, 1983.

CAPEN, Carole Jamieson. *Diccionario mazateco de Chiquihuitlán, Oaxaca*. Tucson, Instituto Linguístico de Verano, 1996.

CARRERA, Florencio; VAN DOESBURG, Sebastián. *Chan-Chaon-Yoma*: El calendario mazateco, primeros resultados de una investigación en la región mazateca (1989, 1990, 1992). Huautla/Utrecht, 1992.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 15, Jul. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000100005. Acesso em: 10 fev 2008.

CASO, Alfonso. *El pueblo del sol.* México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

CASTAÑEDA, Alexandrina Pedro. *Riqueza ancestral de la cultura mazateca.* Oaxaca, Carteles Editores, 2001.

CAUDILLO FÉLIX, Gloria Alicia. El discurso de los líderes espirituales de Abya Yala (América). In: *Imaginário*, São Paulo, USP, 2001, n. 7, p. 119-162.

CERQUEDA GARCÍA, Maximino. *Efemérides de la Mazateca Alta.* Oaxaca, Fondo Editorial IEEPO, 2003.

CICCO, Gabriel de; HORCASITAS, Fernando. Los cuates: un mito chatino. In: *Tlalocan*. México, 1962, v. 4, n. 1, p. 74-79.

CLENDINNEN, Inga. *Aztecs:* an interpretation. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: Antropologia e literatura no século XX. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.

CODINA, Víctor. *Los caminos del Oriente cristiano:* Iniciación a la teología oriental. Santander, Sal Terrae, 1997.

COMAROFF, Jean. *Body of power, spirit of resistance:* The culture and history of a South African people. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Of revelation and revolution:* Christianity, colonialism and consciousness in South Africa. Vol. 1. Chicago, University of Chicago Press, 1991.

_____. _____. Vol. 2. Chicago, University of Chicago Press, 1997.

COMISIÓN EPISCOPAL DE INDÍGENAS. Dios Padre, fuente de vida y fundamento de la Pastoral Indígena. VI Encuentro Nacional de sacerdotes indígenas y de pastoral indígena. Oaxaca, CEI, 1999.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 28 fev 2008.

_____. Constituição Dogmática *Sacrossantum Concilium*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 28 fev 2008.

CORTÉS PRUDENCIO, Augusto José. *Huautla, un centro rector y sus satélites.* Jalapa, Veracruz, Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana, 1972.

COWAN, George M. *La importancia social y política de la faena mazateca*. América Indígena, vol. XIV, n. 1, jan. 1954.

_____. El motivo "mariposa" en la cultura mazateca contemporánea. In: *Yan*. México, n. 2, 1953, p. 92-94.

COWAN, Florence Hansen. Linguistic and ethnological aspects of Mazateco kinship. In: *Southwestern Journal of Anthropology*. México, Instituto Linguístico de Verano, v. 3, 1947. p. 247-256.

_____. *La mujer agua arrastradora*: un texto mazateco. In: Tlalocan. México, v. 4, n. 2, 1963, p. 144-147.

CSORDAS, Thomas J. *The sacred self:* A cultural phenomenology of charismatic healing. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1994.

CUEVAS GARCÍA, Martha. Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque. In: *Arqueología Mexicana*, México, v.8, n. 45, set-out 2000, p. 54-61.

DEMANGET, Magali. *El precio de la tradición:* En torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca de Huautla de Jiménez, Oaxaca. Cuadernos de Trabajo 6, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.

_____. Montagne dangereuse ou montagne en danger? Usages politiques, magico-religieux et touristiques du Chikon Tokoxo (Sierra Mazatèque, Mexique), In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* n. 7, 2007. Disponível em: http://nuevomundo.revues.org/document7271.html Acesso em: 13 fev 2008.

EADE, John; SALLNOW, Michael J. *Contesting the sacred:* The anthropology of christian pilgrimage. *London* and New York, Routledge, 1991.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomo II, v. 2. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

ESCALANTE, Yuri *et al*. *Pirámides, cerros y calvarios:* Lugares sagrados y legislación mexicana. México, INI – Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2001.

ESCUELA DE MINISTERIOS INDÍGENAS. *Elementos rituales mazatecos*. Material de estudio. Edição bilíngue (espanhol-mazateco). Huautla de Jiménez, Prelatura de Huautla, 1998, mimeo.

ESTRADA, *Álvaro*. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México, Siglo XXI Editores, 1977.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, EDUSP, 1995.

GALINIER, Jacques. *La moitié du monde:* Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

GARIBAY K., Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. México, Editorial Porrúa, 1987.

_____. *Poesía náhuatl*. Vol. 1. México, UNAM-IIH, 1964.

_____. _____. Vol. 2. México, UNAM-IIH, 1965.

_____. _____. Vol. 3. México, UNAM-IIH, 1968.

GAY, José Antonio. *Historia de Oaxaca.* México, Editorial Porrúa, 1998.

GEIST, Ingrid. *Comunión y disensión*: Prácticas rituales en una aldea cuicateca. México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / INAH / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1997.

GLOCKNER, Julio (ed.). *Mirando el paraíso.* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Gobierno del Estado de Puebla, 1999.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Hombres de la comunidad*: Apuntes sobre el ministerio eclesial. Sal Terrae, Santander, 1989.

GONZÁLEZ LICÓN, Ernesto. *Los zapotecas y mixtecos*. Tres mil años de civilización precolombina. México, CONACULTA/Jaca Book, 1990.

GONZÁLEZ RUBIO, Enrique. *La magia de los curanderos mazatecos*. México, Publicaciones Cruz O., 2001.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. El concepto de tona en el México antiguo. *Boletín INAH*, 14, 2a. época, julho-setembro, 1975, pp. 37-44.

GOSSEN, Gary H.; LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *South and Meso-American native spirituality*: from the cult of the feathered serpent to the theology of liberation. New York, Crossroad, 1993.

GOW, Peter. *Of mixed blood:* Kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford, Clarendon Press, 1991.

GRUZINSKI, Serge. La red agujerada: identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (siglos XVI-XIX). In: *América Indígena*, 46 (1986), 411-433.

_____. *La colonización de lo imaginario*: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

GUERRERO, Isauro. *Testimonios de vida de médicos indígenas tradicionales.* Entrevistas por Lídia Manrique Rosado. México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.

HARNER, Michael (ed.). *Hallucinogens and shamanism*. London, Oxford University Press, 1973.

HEFNER, Robert W. (ed.). *Conversion to Christianity*: Historical and anthropological perspectives on a great transformation. Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1993.

HIEBERT, Paul G. *Anthropological reflections on missiological issues.* Grand Rapids, Michigan, 1994.

HIEROTHEOS, Metropolitan of Nafpaktos. *Orthodox psychotherapy*: The science of the Fathers. Levadia, Greece, Birth of the Theotokos Monastery, 2000.

HOLMES, C. Guiteras. *Los peligros del alma:* Visión de mundo de un tzotzil. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

INCHÁUSTEGUI DÍAZ, Carlos. *Cambio cultural en Huautla de Jiménez, Oaxaca.* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1967.

_____. Cinco años y un programa: El Centro Coordinador Indigenista de la Sierra Mazateca. In: *América Indígena,* vol. XXVI, n. 1, jan. 1968.

INCHÁUSTEGUI DÍAZ, Carlos. *Relatos del mundo mágico mazateco.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaria de Educación Pública, 1977.

_____. *Figuras en la niebla:* Relatos y creencias de los mazatecos. Tlahuapan, Puebla, Premià, 1983.

_____. *La Mesa de plata*: Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca. Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Oaxaca, 1994

INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografia e Informática). *Cuaderno Estadístico Municipal, Huautla de Jiménez, Estado de Oaxaca*. Aguascalientes, INEGI, 1997.

_____. *II Conteo de Población y Vivienda 2005.* Disponível em: http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.aspx?s=est&c=10215. Acesso em: 15 fev 2008.

JAMIESON, Carole VandenHoek de. *Gramática mazateca*. Mazateco de Chiquihuitlán de Juárez. México, Instituto Linguístico de Verano, 1988.

JOHNSON BASSET, Jean. Some notes on the mazatec. In: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 3, México, 1939.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches.* Bauru, EDUSC, 2002.

_____. How to be iconophilic in art, science and religion? In: *Picturing Science-Producing Art.* London, Routledge, 1998.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe.* La formación de la conciencia nacional de México. *Abismo de conceptos.* Identidad, nación, mexicano. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

_____. *Mesías, cruzadas, utopías.* El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

LANGDON, E. Jean Matteson. BAER, Gerhard (ed.). *Portals of power*. Shamanism in South America. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* México, UNAM, 2001, 9ª. ed. [1ª ed. 1956].

_____. *Tonantzin Guadalupe.* Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua". México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: Claude Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. pp. 215-236.

_____. O feiticeiro e sua magia. In: Claude Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. pp. 193-213.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: Cristiana Bastos; Miguel Vale de Almeida; Bela Feldman-Bianco (org.). *Trânsitos coloniais*: diálogos críticos luso-brasileiros. 1a. ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p. 151-172.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. Las concepciones de los antiguos nahuas. 2 vols. México, UNAM, 1980.

_____. Términos del Nahuallatolli. In: *Historia Mexicana*, 65, El Colegio de México, Vol. XVII No. 1, Julho-Setembro 1967, pp. 1-36.

LÓPEZ CORTÉS, Eliseo; PÉREZ QUIJADA, Juan. Los mazatecos. In: PARDO, María Teresa et. Al. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Valles Centrales y Norte de Oaxaca*. México, INI – Secretaría de Desarollo Social, 1995, p. 135-173.

LUNA RUIZ, Xilonen. *Arrullos y sentimientos de los mazatecos, chinantecos y zapotecos de Oaxaca.* Oaxaca, Conaculta / Fonca, 2002.

MACMAHON, David. *Antropología de una presa.* Los mazatecos y el proyecto del Papaloapan. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaria de Educación Pública, 1973.

MARTÍNEZ GIRON, Eric Jorge. *Etnohistoria mazateca.* Tese profissional. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1978.

MARZAL, Manuel. *El mundo religioso de Urcos*: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes. Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 1971.

_____. *El sincretismo iberoamericano*: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1985.

_____. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* : el caso de El Agustino. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1988.

MAURER, Eugenio. *Los Tseltales.* ¿Paganos o cristianos? Su religión: ¿sincretismo o síntesis? México, Centro de Estudios Educativos, 1984.

MECONI, Mario Polia. El curandero, sacerdote tradicional de los encantos. In: MILLONES, Luis; LEMLIJ, Moisés (ed.). *En el nombre del Señor.* Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú. Lima, BPP-SIDEA, 1994.

MERLÍN ARANGO, Roger (ed.). *Muerte que vuelves*: Días de muertos entre los chinantecos y mazatecos del noroeste de Oaxaca. Tuxtepec, CONACULTA, 1992, 5. ed.

MERRIL, William L. Conversion and colonialism in Northern Mexico: The Tarahumara response to the jesuit mission program, 1601-1767. In: HEFNER, Robert W. (ed.). *Conversion to Christianity*. Historical and anthropological perspectives on a great transformation. Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1993. p. 129-163.

MEYER, Birgit. Beyond syncretism. Translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa. In: STEWART, Charles e SHAW, Rosalind (ed.). *Syncretism /Anti-Syncretism.* The politics of religious synthesis. London/New York, Routledge, 1994.

McCLURE, M. L.; FELTOE, C. L. (ed. and trans.). *The pilgrimage of Etheria*. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1919. Disponível em: http://www.ccel.org/m/mcclure/etheria/etheria.htm. Acesso em: 10 jan 2008.

MILLONES, Luis; LEMLIJ, Moisés (ed.). *En el nombre del Señor.* Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú. Lima, BPP-SIDEA, 1994.

MILLS, Kenneth R. Especialistas en rituales y resistencia cultural en la región norcentral del Perú, 1642-1672. In: MILLONES, Luis e LEMLIJ, Moises. (ed.). *En el nombre del Señor.* Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú. Lima, BPP-SIDEA, 1994. p. 148-183.

MIRANDA, Juan. *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca.* Textos de CARRERA, Juan García. México, Gatuperio, 1997.

MODAD AGUILAR, Felipe J. Ali. *Engrandecer el corazón de la comunidad*. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada. México, Centro de Reflexión Teológica A. C. / Colegio Máximo de Cristo Rey, 1999.

MONTEMAYOR, Carlos. *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

MORRISON, Karl E. *Understanding conversion*. Charlottesville, University of Virginia Press, 1992.

MOSSE, David. The politics of religious synthesis. Roman Catholicism and Hindu village society in Tamil Nadu, India. In: Charles Stewart e Rosalind Shaw (ed.). *Syncretism / Anti-Syncretism.* The politics of religious synthesis. London / New York, Routledge, 1994.

MOTOLINIA, Fray Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España.* Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrifícios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado. México, Editorial Porrúa, 1995.

MUNN, Henry. The mushrooms of language. In: HARNER, Michael (ed.). *Hallucinogens and shamanism*. London, Oxford University Press, 1973. P. 86-122.

NARBY, Jeremy. *La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber.* Lima, Takiwasi – Racimos de Ungurahui, 1997.

NEBEL, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe.* Continuidad y transformación religiosa en México. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

NEIBURG, Federico G. *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaria de Educación Pública, 1984.

NEURATH, Johannes. *Las fiestas de la casa grande.* Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola. México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, 2002.

NUTINI, Hugo G. *Todos Santos in Rural Tlaxcala*: a syncretic, expressive, and symbolic analysis of the Cult of the Dead. Ewing, Princeton Univ Press, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *"O nosso governo"*. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero; Brasília, MCT/CNPq, 1988.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Roma, 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html. Acesso em: 28 fev 2008.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Marialis Cultus*. Roma, 1974. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus_po.html. Acesso em: 22 fev 2008.

PAYÀS, Gertrudis. Translation in Historiography: The Garibay/León-Portilla Complex and the Making of a Pre-Hispanic Past. *Meta,* vol. XLIX, n. 3, set 2004, p. 544-561. "Histoire de la traduction et la traduction de l'histoire". Disponível em: http://www.erudit.org/revue/meta/2004/v49/n3/009378ar.html. Acesso em: 31 jan 2008.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. *Conjunções e disjunções*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

PIKE, Eunice. Head washing and other elements in marriage ceremony. In: *América Indígena,* núm. 3, vol. VIII, México, 1948.

_____. Mazatec sexual impurity and Bible reading. In: *Practical Anthropology,* núm. 2, vol. 7, New York, 1960.

PIKE, Eunice; COWAN, Florence. Mushroom ritual vs. Christianity. In: *Practical Anthropology,* núm. 4, vol. 6, New York, 1959.

PORTAL ARIOSA, María Ana. *Cuentos y mitos en una zona mazateca.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaria de Educación Pública, 1986.

_____. Mazatec. In: LEVINSON, David (ed.). *Encyclopedia of world cultures*. New York, G.K. Hall & Co., 1993. Vol. VIII, p. 167-170.

PRELATURA DE HUAUTLA. *Plan Pastoral 2000-2005*. Huautla de Jiménez, 2000.

PROPP, Vladimir; POZAS, Ricardo. Etnografia de los mazatecas. In: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos.* Vol. 16, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

_____. Del monolingüismo en lengua indígena al bilingüismo en lengua indígena y nacional. In: *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente.* México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.

PITARCH RAMÓN, Pedro. *Ch'ulel:* una etnografía de las almas tzeltales. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

QUIJADA, Juan Pérez. Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja. In: *Alteridades*, Iztapalapa, 1996, v. 6, n. 12, p. 49-59.

QUINTANAR MIRANDA, María Cristina; MALDONADO ALVARADO, Benjamín. La gente de nuestra lengua. El grupo etnolinguístico *chjota énna* (mazatecos). In: Alicia M. Barabas e Miguel A. Bartolomé. *Configuraciones étnicas en Oaxaca.* Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. 2. México, INI / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999. p. 9-54.

RAFAEL, Vicente. *Contracting colonialism.* Translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule. Durham, Duke University Press, 1993.

REGAN, Jaime. *Hacia la Tierra sin Mal*: La religión del pueblo en la Amazonía. Iquitos, CETA-CAAAP-IIAP, 1993, 2ª. ed.

_____. *A la sombra de los cerros*: Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua. Lima, CAAAP, 2001.

REYES GARCÍA, Luis; CHRISTENSEN, Dieter. *El anillo de Tlalocan.* Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla. México, CIESAS / Gobierno del Estado de Puebla / Fondo de Cultura Económica, 1990.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México.* Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.

RODRÍGUEZ CANTÓN, Ramón. El ramo, el fuego y el agua. Ritos de la noche de San Juan y del solsticio de verano. In: *Cuadernos de Campoo*, n. 4, jun. 1996. Disponível em: http://personales.mundivia.es/flipi/Cuadernos/Cuaderno_4/El_ramo.htm Acesso em: 28 fev 2008.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles. Oaxaca, tierra de montañas. In: *Arqueología Mexicana*. México, v. 1, n. 3, ago-set 1993, p. 12-15.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en 1629*. México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia de las cosas de Nueva España.* 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1999.

SANCHIS, Pierre. Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da "missa afro" no Brasil. In: Pierre Sanchis (org.). *Fiéis & Cidadãos.* Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001. p. 147-180.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: Pierre Sanchis (org.). *Fiéis & Cidadãos.* Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001. p. 9-57.

SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & Cidadãos.* Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001. p. 147-180.

SARAVIA E. Albertina (ed.). *Popol Wuj.* Antiguas historias de los indios quiches de Guatemala. México, Editorial Porrúa, 1992.

SCHAEFER, Stacy B.; FURST, Peter T. (ed.). *People of the peyote.* Huichol Indian History, Religion & Survival. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

SCHULTES, Richard Evans; HOFMANN, Albert. *Plants of the gods*. Their sacred, healing and hallucinogenic powers. Rochester, Healing Arts Press, 1992.

SÉJOURNÉ, Laurette, *El universo de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

SILLER ACUÑA, Clodomiro L. *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe*. Huautla de Jiménez, Escuela de Ministerios Indígenas - Prelatura de Huautla, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua magia:* Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

SLADE, Doren L. *Making the world safe for existence*: celebration of the saints among the Sierra Nahuat of Chignautla, Mexico. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Descendencia y nombre entre los mazatecos. In*: Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. 16, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (ed.). *Syncretism / Anti-Syncretism.* The politics of religious synthesis. London / New York, Routledge, 1994.

STEWART, Omer C. *Peyote religion.* A History. Norman and London, University of Oklahoma Press, 1990.

STRATHERN, Marilyn. Parts and wholes: refiguring relationships and intellectual roots. In Robert Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill, 1994. pp. 204-17.

STRATHERN, Marilyn; Peel, J. D. Y.; Toren, Christina; Spencer, Jonathan. “1989 debate. The concept of society is theoretically obsolete”. In: *Key debates in anthropology*. London and New York, Routledge, 1996. p. 60-98.

SWADESH, Morris. The Oto-Manguean hypothesis and Macro-Mixtecan. *International Journal of American Linguistics* n. 26, 1960, p. 79-111.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo, Paz e Terra, 1993.

TAYLOR, William B. *Ministros de lo sagrado*. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII. Zamora, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/ El Colegio de México, 1999.

TEJEDA MOLINA, Artemio. *El ritual de Todos Santos y su impacto por el reacomodo*: Análisis comparativo entre una comunidad de orígen y la comunidad de reacomodo. Tese de licenciatura em antropologia social. México, ENAH, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. São Paulo, 1996.

TOREN, Christina. *Mind, materiality and history*. Explorations in Fijian ethnography. London and New York, Routledge, 1999.

_____. Becoming a christian in Fiji. In: CANNELL, Fenella (ed.). *Power and transformation in local christianities.* No prelo.

TORRE, Renée de la; MORA, José Manuel. Itinerarios creyentes del consumo neo esotérico. In: *Imaginário*, São Paulo, USP, n. 7, pp. 211-239, 2001.

VAL G., E. Franz. *Conversaciones con María Sabina y otros curanderos*. Hongos sagrados. México, Publicaciones Cruz O., s/d.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 1978.

VAN DER VEER, Peter (ed.). *Conversion to Modernities*. The Globalization of Christianity (Zones of Religion). New York e London, Routledge, 1996.

VÁSQUEZ MENDOZA, Heriberto. *Los mazatecos*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.

VELASCO TORO, José. *De la historia al mito* : mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán. Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 2000.

VELHO, Otávio. *A persistência do cristianismo e a dos antropólogos.* Texto apresentado na mesa-redonda "As Missões Religiosas entre Índios, Antropologia e o Estado" durante a V Reunião de Antropologia do Mercosul realizada em Florianópolis, Inédito, 2003.

_____. *Epistrophê*. Do duplo vínculo às antinomias e de volta. Inédito, 2007.

VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós.* Questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

VILLA ROJAS, Alfonso. *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca de Papaloapan*. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. VII. México, Instituto Nacional Indigenista, 1955.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, 2 (2), 115-144, 1996.

VOGT, Evon Z. *Ofrendas para los dioses.* Análisis simbólico de rituales zinacantecos. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago, University of Chicago Press, 1980.

WASSON, R. Gordon. *El hongo maravilloso:Teonanácatl.* Micolatría en Mesoamérica. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

WASSON, R. Gordon et al. *María Sabina and her mazatec mushroom velada*. Ethno-Mycological Studies, n. 3. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

WASSON, R. Gordon; KRAMRISCH, Stella; OTT, Jonathan; RUCK, Carl A.P. *La búsqueda de Perséfone.* Los enteógenos y los orígenes de la religión. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

WEITLANER, Robert J. Curaciones mazatecas. In: *Anales INAH*, México, v. 4, n. 32, 1952.

_____. *Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca*. México, INAH, 1961.

_____. *Los mazatecos y chinantecos.* México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie Culturas de Oaxaca), 1967.

WEITLANER, Robert J.; HOPPE, Walter A . The Mazatec. In: WAUCHOPE, Robert. *The Handbook of middle American Indians*. Vol. 7, Ethnology, Part One, edited by Evon Z. Vogt. Austin, University of Texas Press, 1969.

WEITLANER, Robert J.; WEITLANER, Igmard. The mazatec calender. In: *American Antiquity*. Vol XI. Menash, Wisconsin, Society for American Archaeology, 1945-46.

WINTER, Marcus. Oaxaca prehispánica: una introducción. In: *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*. Época prehispánica, v.I, M. Winter (ed.). México, INAH, 1990.

WINTER, Marcus; URCID, Javier. Una mandíbula humana grabada de la Sierra Mazateca, Oaxaca. In: *Notas Mesoamericanas*, n.12, Puebla, 1990, p. 39-49.

WOLF, Eric. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México, Era, 1959.

WRIGHT, Robin M. *Transformando os deuses.* Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, Ed. Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin M.; HILL, Jonathan D. Venancio Kamiko: Wakuénai shaman and messiah. In: LANGDON, E. Jean Matteson. BAER, Gerhard (ed.). *Portals of power*. Shamanism in South America. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992. p. 257-286.

ANEXO 1 PALABRAS DE LOS ANTIGUOS MAZATECOS	
	Adalberto Morelos e Juan Morelos (Transcrição segundo Heriberto Prado)
Bitjas'enkao	**Entrada (oración)**
Ji ni ji na-in na jin, ji ni ji nana jin, ji ni naina na jin, ji ni ji ši tsi jiso'nde.	Tú, nuestro Padre, tú, nuestra Madre, tú eres nuestro Dios, tú eres el Creador del universo.
Jokjuan kasi nga ji ji nga ji ši š'inkjuai na-in nga s'a kandoba isen, nga s'a kandoba nišjin.	Así como tú lo dijiste, tú que eres Padre fiel hoy que apareció la aurora, hoy que apareció el día.
nga i sik'aški ngale jin, nga i bašoma ngale jin, ne i nokjua ima ngale jin, ne i nokjuatjao ngale jin.	Aquí te vamos a invocar, aquí te vamos a mencionar, aquí te invocamos y con cariño te atraemos.
lis'a nga na-in ni ji, lis'a nga ndi na na ji, sanda son miša ška sanda son miša našó.	No tenemos idea desde cuándo eres Padre, Tú, ni tenemos idea desde cuándo eres Madre, Tú. Te invocamos desde donde está la mesa de yerbas, y la mesa de flores.
Ñña nga ma chjaya, Ñña nga ma chjakao, Ñña kiNna naMmi ši nda, Ñña kiNna naMmi ši kiši.	Ahí donde se puede profundizar y donde se puede dialogar, donde se puede alcanzar el dialogar recto y el diálogo perfecto.
Ñña nga ma b'ekjo, Ñña nga ma b'enda tsa Nngo en, tsa Nngo kjua.	Donde se puede unir, arreglar, hacer o cerrar un trato, donde la palabra vale, donde se puede hallar una solución favorable.
Ñña kindobani ya, Ñña kindobani nise, Ñña kindobani en, Ñña kindobani jt-ta. Ñña kindobani ifi, Ñña kindobani ši'nšra, Ñña kindobani šjongo, Ñña kindobani kjanda. Ñña kindobani šojon, Ñña kindobani ni'ña, kindoba šojon škón, kindoba šojon ifa.	Ahí de donde procedió la vara, y de donde procedió el bastón, de donde partió la palabra, de donde partió la voz. De donde vino la nube, al quemarse el corazón del tizón, de donde vino el copal, de donde se formó el humo espeso. De donde surgió el papel, y donde surgió la pluma, de ahí procedió el papel sagrado, papel claro y transparente.
I kafi-i k'e jin, i kafi-i kinya jin, i ng'uienli, i ni-iali. I kafi-i k'e jin, i kafi-i kinya jin, i ng'uienli, i ni-iali.	Aquí vinimos a dar, aquí vinimos a presentarnos, aquí en tu techo, aquí en tu casa. (Aquí vinimos a dar, aquí vinimos a presentarnos, aquí en tu techo, aquí en tu casa).

I nikjas'en šjongo nga nije kjuanijch-chat'a	**Aquí ofrecemos copal (oración)**
Ji na-in ši tsi jiso'nde, tsi ya, tsi nise, tsi isen, tsi nišjin, tsa k'uas'in tijch-chat'a na jin.	Tú, Padre, Creador del universo, tuyo la vara, tuyo el bastón, tuyo la claridad, tuyo el día (espíritu) haznos el favor de perdonarnos.
ninga tse kjuajt-ti tib'i jin, ninga jt-tijon jin, ninga tibiNnyi jin je, jiso'nde io, jiso'nde chi'ndeli ji.	Aunque por nuestra culpa hacemos que los demás hagan corajes, y aunque seamos travieso y aunque seamos cazadores de pecados en tu mundo blando y en tu mundo tierno.
tsa k'uas'in tije tokon na jin, tije tokonli našinanda li ji.	Haznos el favor de tenernos paciencia, de tenerle paciencia a tu pueblo.
Ne k'uamani nd'ei, i tiNna šjongole i tiNna ši'nšrale, i tiNna kjandale, i tiNna ifile, ši tsoni, ši chjani 'ndili ndi jištili.	Es por eso que hoy, aquí te ofrecemos copal, aquí te ofrecemos el corazón del tizón, aquí te ofrecemos la nube espesa, aquí te ofrecemos la nube, que procede de ellos. Ellos son signos que dicen y hablan tus criaturas, tus hijos.
Ši majeni isenli, majeni nišjinli, ši majeni šk'uin majeni tokuin maNngoni isen, maNngoni nišjin.	Con eso buscan que se ensanche tu ser y tu Espíritu, tus ojos y cuanto tú eres; con eso creen que tú estarás satisfecho y en sintonía con nosotros.
Jos'in nga tibitjato jin, jiso'nde tsjin, jiso'nde soñoli ji	Nosotros estamos conscientes de la trayectoria que se ha llevado nuestras vidas, en tu mundo que es fuente de leche y sereno.
nga kja'ai ndiya, nga kja'ai chini tjenyai jin tjent'ai ši jin, jikjima nga tif'ato no, tif'ato nišjin, tif'ato sa, tif'ato chan;	Que andamos por otros caminos y cometemos tonterías, vagando aquí y allá, y así estamos gastando los años, los días, las lunas y los meses.
tonga ši kuan ni kichoka no, kichoka nišjin, kichoson li ji, kichonsko li ji,	Pero por fin llegó un año, y llegó un día, lo analizaste y lo pensaste profundamente.
kinikasen na jin 'ndili, kinikasen na jin Jesukristo. Ši ja'ai kasenchja na jin, ši ja'ai kasenkao na jin, ja'ai kjomitjen na jin, ja'ai kjimiya na jin.	Nos enviaste a tu Hijo, nos enviaste a Jesucristo. Vino a taparnos las entradas de los caminos pecaminosos. Vino a ayudarnos, vino a levantarnos y a sacarnos de donde estábamos.
Ne k'uamani nd'ei nga itjin ši k'uekjao jin, nga itjin ši k'uendai jin, ši kuanškuen ni, kuan ifani 'ndili, našinanda li ji.	Es por eso que ahora vamos a unir esto, vamos a cerrar un trato, que haga tener vida y transparencia en sus actos a tus hijos, a tu pueblo.
Nga jinle, nga yijole Jesukristo, ši b'ekjo jin, ši b'echjine jin, ši kuanškuen ni, kjua ifani, ši nga'nionle, ši nicha kuan, ši kuanda ne jin, ši kuanjch-cha ne jin,	Que la Sangre y el Cuerpo de Jesucristo que unimos y arreglamos con sabiduría va ha ser posible que ellos tengan vida y transparencia, eso va ser su fuerza y su fortaleza; con eso sanarán y todos nosotros creceremos.

ne kui na ša kjui-ini i jiso'nde, nga ja'ai niškuen na jin, ja'ai ninda na jin, ja'ai chjomitjen na jin, ja'ai chjomiya na jin, ja'ai nijch-chat'a na jin je na jin, kitsjayojin 'njion ši jin je na jin, i jiso'nde.	Por eso es que tu mismo viniste al mundo, viniste a darnos vida, viniste a darnos salud, viniste a alzarnos, viniste a sacarnos (del hoyo), viniste a perdonarnos los pecados que cometemos y nos tiene aprisionados aquí en este mundo.
Šikuan ni kich'a jin kjuañ'ai ši to t'a tsaijin, kinik'ienli k'ua kis'ejin ji tonga j'aya ni li.	Después tú padeciste por nosotros. Te mataron y te sepultaron, pero resucitaste.
li tsa Mme ši kuan li ji ninga kis'ejin ši ji, ninga kis'engui 'nde ši ji kitjokanijin ni ji, kitjokangui'nde ni ji, li tsa Mme ši kuan li ji li tsa kjie kuan ts'eni isen, li tsa kjie kuna ts'eni nišjin kuan ts'e ya, kuan ts'e nise ši jao isenle, ši jao nišjinle.	Quedaste íntegro a pesar de haberte sepultado, a pesar de haberte metido entre la tierra; lograste salir a flote, lograste salir de entre la tierra, eso a ti no te afectó, no pudo vencerte la imagen, ni el espíritu, ni la vara, ni el bastón del que tiene doble espíritu.
Tsi isen, tsini nišjin, tsini ya, tsini nise, tsini ngan'io, tsi kjuabiNnachon, tsini kjuašk'uen, tsi kjua ifa, tsini kjua-io, tsini kjuachi'nde.	Tuyo el espíritu, tuya la vara y el bastón, tuya la fuerza, tuya la vida, tuyo lo que reverdece el mundo y tuyo la transparencia, tuyo lo blando, tuyo lo tierno (hizo que vencieras).
Tjin tsjani, tjin Mmini, jiso'nde io, jiso'nde chi'nde li ji, jiso'nde tsjin, jiso'nde šoño li ji.	Es por eso que ahora hay alegría sin límites, en este mundo blando y tierno que es tuyo, en este mundo fuente de leche y fuente del sereno, de la brisa.
Ne k'uama ni nd'ei nga ji ši choya nile jin, tjiNngo isen na jin, tjiNngo tokon jin.	Es por eso que en ti ponemos nuestras esperanzas, estamos de acuerdo de cuerpo y espíritu en todo esto.

Kjuachikon ši nijele kjuamatokon	**Para invocar la misericordia de Dios (canto)**
Na-in ši tsi jiso'nde ni tso, nga Nngo ji ši nokjuale jin tsa k'uas'in tino-ia na jin, i nokjua ima, nokjuatjo jin tso, nguiškuin nguindsob'ai jin tso. Jokuan nga kuanjch-cha ne jin, jokuan nga k'uangui ne jin, jokuan kuindobani no na jin, kuindobani nišjin na jin, kuindobani kjuanda na jin, kuindoba kjuabiNnachon na jin, jiso'nde io li ji, jiso'nde chi'nde li ji (2) tsa k'uas'in tijch-chat'a na jin, ninga Ñña t'i biNnyi je jin, tso, tsa k'uas'in tije tokon na jin, ninga Ñña nga t'i biNnyi jin je jin, tso, ninga Ñña nga likui nda bišo ši jin. tjinli ji je kjuanda ši ji, tjinli ji kjuanijch-chat'a ši ji, nga is'in tinijch-cha na jin, nga is'in tini-isen na jin, nga is'in ti-ia ima na jin, nga is'in ti-ia tjo na jin, nga is'in tiMme tsjin na jin, nga is'in tiMme šoño na jin, jiso'nde io li ji, jiso'nde chi'nde li ji (2)	Padre, Creador del universo, dice; sólo a ti nos dirigimos, haznos el favor de escuchar. Aquí invocamos humildes y sencillos bajo tus ojos y tu boca, dice. De que forma viviremos y de que forma continuaremos aquí, cómo transcurrirán nuestros años, y nuestros días; cómo nos vendrá la gracia y la vida, aquí en tu mundo blando y tierno. Haz el favor de perdonarnos aunque seamos pecadores, te pedimos tengas paciencia con nosotros. Aunque andamos tras el pecado y nuestra expresión es pecaminosa, ten la bondad de perdonarnos. Tú nos estás dando la vida, tú nos iluminas en nuestro caminar, te compadeces de nosotros y nos tienes cariño. Tú nos das la fuente y la sabia, el sereno y la brisa, en tu mundo blando y en tu mundo tierno.

So ši nik'etsjen jian je enle naina I kuiNndjale na-in na chja nds'e jachan jo nga k'uas'in katjitjosonle je, i kuiNndjale na-in na tichja jachan jo nga k'uas'in katitjosonle je; nga naska titsoni kjuab'aitsjenle je, nga naska titsoni kjuatešomale (2) to Ñña tjin na je tsa ni sitjoson, to Ñña tjin na je tsa ni kuino-ia (2) nga naska titso kjit'ani ši je nga to Ñña ši taja ni jkoa, ch'ao kajon na enle je tsa Nngo ši kui tichjayani (2) Mme šo k'uatso to bišosa Ñña Mme šo kjima to bišosa Ñña (2) I kuiNndjale na-in na...	**Reflexión en torno a la Palabra de Dios (canto)** Cantemos aquí a nuestro Padre, hermanos, que por fin se haga lo que él dice, cantemos aquí a nuestro Padre, hermanas, que por fin se haga lo que él quiere. Es muy hermoso el pensamiento de Dios, es muy bonito su mandato. Si no lo cumplimos es culpa nuestra, si no lo escuchamos es culpa nuestra. Siempre es bonito lo que él nos dice, pero nosotros somos de cabeza dura, nos molesta su palabra cuando alguien la predica. Solo decimos que qué es eso y para qué sirve.

Nikjas'en kjuandana nguiškon naina	**Presentamos nuestras ofrendas a Dios (oración)**
Nda tjin ni na-in i sik'as'en jin Mme ši kich'ai jin, nda tjin ni ndi na, ne itjin kjuanda itjin kjuatjaochia na jin ši kjitjontsjai jin, ši kjitjondsai jin (2) mangui ne jin ško ny'in jin mangui ne jin ško ndsoko jin (2) nga beNna jin i nguiškuin, nga beNna jin ngui ndso'bai, ši kjimakjo na jin nd'ei ši kjimandosin na jin t'a tsi (2). Makjain na jin nga toNngo tsi i jiso'nde, ši isenli, ši choyali kiNnali kjuanda. ToNngo ni ji nichikont'ain na jin jokjuan tsoMmi, ši kjima sa, ši kjimajch-cha, tiyochon ne jin. K'uamani nga chjayale jin, k'uamani nga chjakole jin (2) nga toNngo ni ji ši tiNnai toÑñani niNngo tjinjs-tsa niNngo tjindi. K'uamani nga chjayale jin, k'uamani nga chjakole jin (2) nga toNngoni ji, ši tiNnai toÑñani: ni jt-ton jiso'nde, ni yats'in jiso'nde, ni jan ng'aMmi, ni jan ngui'nde, ni jan nditsian, ni jan iyale, ni kjuabiNnachon, k'ua ni kjuabiya. Nngo tsi kjuanda ši kiNna ison nda sa, Nngo tsi kjuanda ši kiNna ison nda chikon, Nngo tsi kjuanda ši kiNna ni nguišrao, Nngo tsi kjuanda ši kiNna ni ngui tsomi. Nngo tsi kjuanda ši kiNna...	Está bien, Padre, aquí vamos a ofrecer lo que traemos; esta bien Madrecita, esto es nuestro don, esto es nuestro regalo, esto que traemos entre las manos. Te lo ofrecemos de rodillas, te lo ofrecemos postrados, lo depositamos ante tus ojos y ante tu boca, nos preocupó hacerte llegar esto. Creemos que sólo tú eres el Creador de todo el universo, que iluminas y comprendes y que de ti mana lo bueno. Sólo tú nos bendices con las cosas con las que nos hacen crecer, vivir, es por eso que te interpelamos y dialogamos contigo, pues sólo tú estás en todas partes. Tú lo cubres todo y rodeas todo. Tú lo cubres todo y rodeas todo. Es por eso que te interpelamos y dialogamos contigo, pues sólo tú estás en todas partes. Estás atrás del mundo, en las espaldas del mundo, también allá en el cielo, también bajo la tierra, también afuera, también adentro, también en la vida y en la muerte. Tú bondad está sobre el mar de la luna, en el mar de la tierra, bajo la arena y las piedras. Tú bondad está...

B'ets'atje chjota ši siša ya yongo	**Rogamos por las personas que colaboran en la Iglesia (oración)**
Ji sobani ši tiNnako na jin nd'ei ji sobani ši tino-ia na jin, ji sobani ši kjinetsjai jiso'nde, ji sobani ši tjiyatsja na jin. I nokjua son jin, i nokjuasko jin, tichikot'in ji ngats'i chotali, tichikoson ji tichikot'in ji, ngats'i na'mi ši tjima siša, je na'mi ši kjinetsja jiso'nde, je na'mi ši tiNnako na jin, ngats'i chota ši tjenguika enli, katab'etjo kjuatešomali. I nokjuason jin, i nokjuasko jin, tichikot'in jin ngats'i chotali. Tichikoson jin, tichikot'in ji ngats'i chota ši n'io ñ'i tjiyo je chota ši ch'išk'ien tjiyoko, je chota ši likuima ši s'in. Ngats'i ši t'io kjantji kjuachotale ngats'i ši batejet'ali ji.	Tú mismo eres, quien está con nosotros ahora, nos escuchas, proteges al mundo y nos sostienes en tus manos. Pedimos por todos ellos, bendice a todas tus gentes, a todos los sacerdotes que trabajan, al obispo responsable del mundo, al sacerdote que está con nosotros aquí y todos los que buscan y llevan tu palabra, para que sepan guardar bien tu ley. Aquí te pedimos para ellos, bendice a todas tus gentes. Bendice a todos los que están pasando por situación muy difíciles y tienen enfermedad y no tienen posibilidades económicas. Por todos los que luchan por su dignidad y los que te piden ayuda.

So ši nijentje chjota šinguia Jokuan nga kuanjch-cha ni tso, jokuan nga k'uanguini tso, tsa tichikonson ji tso, tsa tichikont'in ji tso, tsa to tjinsinla tso, tsa to tjindala tso, tjin tsjani tso, tjin Mmini tso. Jokuan kuijit'ale no ni tso, kuijit'ale nišjin ni tso, kuanjch-chani tso, k'uanguini tso, sani tso, kuijin ni tso, kuanšoni tso, kuantsotani tso. Tsin tsa ši tso jin tso, tsin tsa ši ma jin tso, tsin tsa šoba jin tso, tsin tsa ši ch'in jin tso. Tsjin tsjala tso, tjin Mmila tso, indani tso, nanguini tso, ng'uienla tso, ni-iale tso, šale tso, kjuanima le tso. Tsa k'uas'in to tjinsin ni tso, k'uas'in to tjindani tso, tjin tsjani tso, tjin Mmini tso, indani tso, nanguini tso, tsa jo kjuan ngasin ni tso, tsa jo kjuan ngandani tso. Jokjuan nga indani tso, jokjuan nga nanguini tso, jokjuan nga tsjin ni tso, jokjuan nga šoñoni tso, jokjuan nga ioni tso, jokjuan nga chi'ndeni tso, jokjuan ni tsa Ngo ya je, ya niñani tso, ya io, ya chi'ndeni tso, ši to tjinsin ni tso, ši to tjindali tso, seNna ndobasen ni tso, seNna ndoba nišjin ni tso, sanda ngas'a kindobani isen ni tso, kindoba nišjin ni tso. Nga to sensin je tso, nga to senda je tso, tjen tje, tjen šroMmale tso, tjen io, tjen chi'ndele tso. tjen tsjin, tjen šoñole tso, sen ška, sen našoni tso, Tsa k'uas'in te tjinsin je tso, k'uas'in to tjinda je tso. 'ndili tso, jištili tso, našinandali tso, jokuan nga kuanjch-chani tso,	**Salmo de Rogación (canto)** Como podrán vivir, dice, y seguir en la vida, dice, bendícelos, dice, bendícelos, dice, así de la mejor manera, así de la mejor manera, así con alegría, así con alegría. Cómo transcurrirán sus días, y los años. Deben vivir y seguir en la vida, deben crecer, dice, deben llegar a la edad de las canas. Que no haya gente que critique, que no venga la enfermedad ni la pérdida. Que haya alegría en abundancia, así de mejor manera posible, desde su techo y su casa, en su labor, trabajo. También cuando dé sus pasos y avancen sus pies, en su camino ancho y extendido en su largo caminar, en su extenso recorrido y en su camino sereno, dice, así de la mejor manera posible. Hay inmensa alegría, dice, se arregla de la mejor manera, muy tierno y muy blando, como la sabia y la leche, como el sereno y la brisa, como lo blando y lo tierno. Así como un árbol grande y frondoso, blando y tierno, dice, lo que es bueno y tranquilo. Se hace presente lo claro y lo que es del día, desde que surgió la aurora y desde que surgió el día. Está dispuesto, dice, está listo, dice, como una semilla y como algo que se multiplica, como algo blando y como algo tierno. Como la sabia y como el sereno, como la yerba y como la flor así que quede, de la mejor manera posible. Tus criaturas y tus hijos, tu pueblo, cómo crecerá

tsa n'io škon, n'io ikon ni tso, n'io isen, n'io nišjinle tso, nda škon, nda ndsokoni tso, nda isen, nda nišjinle tso.	que sea de fortaleza su naturaleza. que sea fuerte su espíritu desde la cabeza hasta los pies y todo su espíritu,
tjin ška, tjin našoni tso, tjin io tjin chi'ndeni tso.	Hay hojas y hay flores, dice, es blando y es tierno, dice.
Jokjuan nga kisi ji na-in ni tso, sanda ngas'a kichosonli tso, sanda ngas'a kindobani isen ni tso, kindobani nišjin ni tso, nga tsak'ekjo ji tso, nga tsak'enda ji tso, nga tsakjandai ji tso, nga tsakjachjine ji tso, jiso'nde škonli tso, jiso'nde 'nali tso, jiso'nde tsjinli tso, jiso'nde šoñoli tso.	Así como lo determinaste tú Padre, dice, desde que lo pensaste, desde que surgió la claridad, dice, desde que surgió el día, dice, desde que lo uniste y lo arreglaste, desde que lo formaste con sabiduría, dice, en tu mundo misterioso, en tu mundo de sabia y de leche, en tu mundo sereno.
Kuanjch-chana tso, k'uanguina tso, 'ndini tso, chotani tso, kuantjeni tso, kuanšroMmani tso, sitsjani tso, sindani tso, jiso'nde tsjin na tso, jiso'nde šoñona tso,	Deben vivir y seguir en la vida, tus criaturas y tus hijos, deben retoñar y crecer, se componen y se sienten mejor en nuestro mundo de sabia y en nuestro mundo de sereno y brisa.
kisina ji na-in na tso, tseni kjuandali tso, tse kjuatsjachiali tso, ši kichosonli tso, ši kichoskoli tso, kinichikonson ji tso, kinichikont'in ji tso.	Es bastante tu gracia, dice, y es grande tu amor, con que nos bendices y nos proteges, desde que lo analizaste y lo pensaste.
Kuan n'io ni tso, kjuankjin ni tso, kuantjeni tso, kuanšroMmani tso, 'ndini tso, chjotani tso, tojokji cho tje ni tso, tojokji cho ts'anguini tso. škani tso, iNnani tso,	Se fortalecerán y multiplicarán, pegarán y retoñarán. Es una criatura y es una persona. Cualquier otro animal doméstico, también, cualquier otro animal que tengamos, también en yerba y hoya.
ya tjeni tso, ya ts'anguini tso, Mme ši tsak'etje Ñña tso, Mme ši tsak'ets'anguia Ñña tso, kisina ji na-in na tso, k'uamani tso Nngo ji ši baškile tso, Nngo ji ši bašomale tso, nga Nngo ni ji na-in na tso.	Es como un árbol frutal que hay que cultivarlo. Como aquello que sembramos, como aquello por lo cual rogamos, dice. Así lo dijiste tú, Padre, por eso sólo a ti te tomamos en cuenta, a ti solamente te somos dóciles, porque tú sólo eres nuestro Padre.
nga to tjinsin jin tso, nga to tjindai ji tso, tjin tsjani tso, tjin Mmini tso, tjin sin ni tso, jotjin ndani tso,	Así de la mejor manera posible, con inmensa alegría, con bondad y tranquilidad.
jo tiNna tsje ji tso, jo tiNna isen ni tso, jonga tjin ška ji tso, jonga tjin našo ji tso.	Se te nota puro y se te nota iluminado, eres como la yerba, como la flor.

niNngo tjins-tsani tso, niNngo tjindae ni tso, nga jini tso, toÑñani tso, ng'aMmi ja tso, t'a nangui i tso, ni kjuabiyani tso, ni kjuajch-chijani tso, kiNnani kjuandali tso, kiNna kjuatjochiali tso, nga to tjinsin ji tso... Mme naska tsoni tso, Mme naska mani tso, nga ji ni tso, toMmeni tso.	Tú lo cubres todo, tú lo rodeas todo, tú eres y estás en todo, en el cielo y en la tierra, aún en la muerte y en la pérdida, dice, está tu bondad y tu amor. Qué bonito dice y que bonito se siente, pues, tú eres, dice, en todo.

K'ia nga chjoe yaole Kristo I chjon, i chjobe jin njinli kao yijoli Jesukristo, i sistsole jin, sikichjale jin i nguiškon na-in na, ji sik'atoya ji, je en, jt-ta na jin Jesukristo, ji ngan'io na jin, ji nicha na jin, ji n'iot'ale jin. i chjobele ji, s'io, chine jin njinli kao yijoli Jesukristo, je ši kuan ngan'io nina jin, ši kuanjch-cha ne jin, ši kuanšk'uen ne jin. kuindoba na jin kjuabiNnachonli, tojokji noni, tojokji nišjin ni, k'uas'in ngasin ni, k'uas'in ngandani maNngona jin en, maNngona jin jt-ta Jesukristo, maNngona jin isen, maNngona jin nišjin nga kanokjua jin. Tjinli je kjuanda, tjinli kjua je tokon Jesukristo: Tsa Ñña nga likui k'uas'in kab'atji jt-ta na jin ji n'i, tjiNngo tokon jin ši t'a tsi nga k'uas'in kjuas'en jt-ta na jin, ngayije Mmeni ši kabišo jin. tjiNngo isen na jin, tjiNngo tokon jin t'a tsi na-in na jin, t'a tsi na, tjiNngo isen na jin, tjiNngo tokon jin, t'a tsi ji n'i Jesukristo.	**Comunión (oración)** Aquí agarramos y tomamos tu Cuerpo y tu Sangre, Jesucristo, aquí te pregunto y te hago hablar, aquí, ante nuestro Padre. Tú eres quien transmite la palabra y la voz, tú eres nuestra fuerza y nuestro corazón, por eso confiamos en ti. Aquí te vamos a tomar y comer tu Cuerpo y tu Sangre, Jesucristo. Tú serás nuestra fuerza, nuestra vida y nuestra sangre. Vendrá a nosotros tu vida, de aquí en adelante, cualquier año y cualquier día, así de la mejor manera posible. Aquí terminamos la voz y la palabra, Jesucristo. Aquí acabamos de completar la voz y el espíritu y todo lo que dijimos. Ten la bondad y la paciencia suficiente, Jesucristo: si en alguna palabra no pudimos expresarnos adecuadamente, tenemos confianza en ti, creemos que nuestra palabra será aceptada y todo lo que dijimos. Estamos de acuerdo en cuerpo y en espíritu, de tu parte Padre, de tu parte Madre, estamos de acuerdo contigo, Jesucristo.

So ši Ndja k'ia nga je fet'ani miša Jokuan tso nga naina ni tso, jos'in kuinya tsjina, jos'in kuinya ndsokona, jos'in nga kuisen Ñña tso. nga je kano-ia Ñña tso, jos'in nga s'en Ñña tso, jokuan nga kuiNna Ñña tso, jokuan nga kuanjch-cha Ñña tso, kuan isen, kuan choyana tso, kuan njio kuan nguišon na tso, jo tso nga naina je tso, jo tso nga na-in na tso. je sik'ofa ni-ia na tso, s'a je jet'a mišana Ñña tso, s'ene Ñña šana tso, ni ndiya kjua ima na tso, ni ndiya kjuatjona tso, Ññale ši chijana tso, jokji ši kuanjch-chane tso, kuan isen kuanchoyana tso, kuan njio, kuanguišon nga tso. Jo tso nga naina je tso, jo tso nga na-in na tso.	**Salida (canto)** Así como lo dijo Dios, dice, donde debemos pisar y donde poner nuestros pasos y donde pararnos, dice. Ya lo escuchamos, qué debemos hacer, pues, solamente así viviremos y creceremos. Nos iluminará y comprenderemos, Así nos transcurrirá el día y la tarde, dice. Como lo dijo Dios, y como lo dijo nuestro Padre, dice. Ya nos vamos a casa, dice, pues la misa ya acabó; hagamos nuestro trabajo, dice, tomemos nuestro camino en donde hay que buscar el sustento, dice, aquello con lo cual viviremos, dice, con lo cual nos iluminaremos y comprenderemos, con lo cual nos atardecerá y anochecerá, como lo dijo el Padre, y como lo dijo Dios, dice.

ANEXO 2

PRELATURA DE HUAUTLA.
Huautla de J. Oax.

Propuesta de Oración Eucarística Mazateca

Material de estudio
Para la Comisión Episcopal de Liturgia.

Hermenegildo Ramírez Sánchez. M.J.
Obispo Prelado de Huautla.

Huautla de J. Oax. Agosto de 2000
Del Gran Jubileo de la Encarnación

PRESENTACIÓN:

Durante más de ocho años, la Prelatura de Huautla ha trabajado, en la medida de sus fuerzas por rescatar y revalorizar la cultura mazateca, a través de la Escuela de Ministerios Indígenas y de los grupos de reflexión. Ha hecho una recopilación interesante de elementos rituales y del pensamiento religioso mazateco, que aunque aún es muy incipiente, sí ha colaborado a tener una perspectiva bastante completa de esta cultura como para descubrir en ella la presencia de Dios y los valores tan grandes que tiene para aportar a la catolicidad de nuestra Iglesia.

Un elemento importante en el mundo religioso mazateco es la presencia del Hongo Sagrado y de otras plantas como la Pastora y las Semillas de la Virgen, que por sus efectos psicotrópicos, manejados religiosa y ritualmente, les permiten a los mazatecos llegar a éxtasis importantes que les ayudan a resolver problemas, enfermedades y encontrar respuestas a problemas de la vida.

Estos éxtasis han hecho que los mazatecos tengan una facilidad increíble para la oración y para el diálogo con Dios y con el mundo en esquemas culturales tan interesantes que serían dignos de estudio profundo por parte de teólogos especialistas, pues son una verdadera riqueza para nuestra Iglesia y en general para toda la humanidad.

El servicio que la Prelatura está haciendo a la cultura mazateca, es un intento de sistematización a fin de lograr engranar cada uno de los elementos que la componen, pues aunque están vivos en ellos, la falta de una estructuración los hace parecer dispersos, inconexos y por lo mismo incomprensibles a primera vista.

La Oración Eucarística que ahora presentamos es fruto de las investigaciones de la Escuela de Ministerios sobre las oraciones de los sabios y musicalizadas por el P. Heriberto Prado, presbítero mazateco. Las expresiones son netamente rituales mazatecas y la música también está tomada de los cantos rituales que se improvisan durante los ritos o veladas, ya que siempre se sigue un mismo patrón, aunque con sus variantes según el sabio que realiza el ritual. De esta forma, cuando el pueblo las escucha, e incluso las canta, le hacen identificarse consigo mismo y con la celebración Eucarística, las comprenden y las entienden en su corazón, pues para ellos son palabras claves en sus oraciones y en sus ritos.

En las experiencias que se han realizado, con la autorización del obispo, el pueblo ha mostrado su complacencia con ellas y una participación más activa en la celebración eucarística, sintiéndola más propia y sintiéndose sujeto de la misma.

Lógicamente, está oración va acompañada de elementos rituales y de expresiones corporales propias, como: La limpia con ramas, la ofrenda de las ceras, las flores y, sobre todo, la ofrenda de copal. Todos ellos con sus oraciones propias y con la participación activa del pueblo.

Por todo ello, queremos poner este material en manos de especialistas para su estudio y para recibir de ellos su valiosa crítica y sus aportaciones, a fin de que pronto podamos contar con una aprobación oficial y así, las expresiones de fe de los mazatecos formen parte del valioso tesoro universal de nuestra Iglesia, y de alguna manera, se vean compensados, para la cultura y fe de nuestros indígenas, tantos años de persecución y clandestinidad de una espiritualidad que han guardado defendido como lo que es, inspirada por Dios.

Agradecemos el impulso y la exigencia de Monseñor Hermenegildo Ramírez Sánchez, M.J. obispo Prelado de Huautla, por que nuestra liturgia sea cada día más inculturada a fin de hacerla más vivencial para nuestros hermanos indígenas.

Letra y música: Adaptación del P. Heriberto Prado Pereda.
Adaptación litúrgica: P. José Luis Sánchez García. M.J. y de los participantes en la Escuela de Ministerios Indígenas de la Prelatura de Huautla.

Respaldo doctrinal:
Inculturación.

La inculturación es una palabra que la Iglesia ya había olvidado. Tiene el sentido de encarnar la Buena Nueva de Jesucristo en todas las culturas de la tierra.

Teológicamente parte del hecho mismo de la encarnación del Verbo en nuestra realidad terrena y mortal: ***"En el principio era el Verbo y frente a Dios era el Verbo y el Verbo era Dios, por Él se hizo todo y nada llegó a ser sin Él... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros";[1] "Pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, el cual nació de mujer y fue sometido a la ley".[2]***

De hecho, la práctica inicial de la Iglesia fue un proceso de sucesivas encarnaciones: nació judía, se hizo griega, romana, copta, etc. y así, cada iglesia particular que iba naciendo, aportaba de sus riquezas culturales para ir forjando lo que llegaría a ser la Iglesia Católica.

Pero debido a diversas situaciones históricas, este proceso se detuvo y solamente nos quedaron dos monolitos: Iglesia Romana e Iglesia Griega, con algunos ritos menores que se pierden en la inmensidad.

El Concilio Vaticano II vuelve a abrir las puertas al pedir la ***"adaptación"*** del mensaje a todos los pueblos y mentalidades.[3] Y va más al fondo cuando afirma que: ***"La obra de plantación de la Iglesia en un determinado grupo humano consigue su objetivo cuando la congregación de los fieles, arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera a la cultura del ambiente, disfruta de cierta estabilidad y firmeza... Finalmente la fe se enseña mediante una catequesis apropiada, se manifiesta en la liturgia desarrollada conforme al carácter del pueblo..."*** .[4]
Lo que significa que una primera tarea de los misioneros es arraigar la Iglesia y solo puede arraigarse lo que se adapta al medio, lo que es capaz de ambientarse y para ello es necesario que asimile los elementos constitutivos del nuevo lugar, esto es, la cultura, los valores, vivencias y experiencias, de tal forma que responda a ellas.

Si entendemos que la cultura ***"es el sentido existencial que cada pueblo da a su ser de pueblo, a su trascendencia o relación con Dios y lo sobrenatural, a sus relaciones existenciales entre el mismo pueblo y con los otros y a su relación con el cosmos en su multiplicidad";*** podremos darnos cuenta de que es imprescindible para la evangelización. Por ello el papa Paulo VI afirmará que ***"la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas".[5]***
Pues sin la cultura la evangelización no tiene el sustrato en donde deberá enraizar y quedará como una volátil ideología al arbitrio de los vientos.

Esto lo constatamos en el drama de la invasión europea a nuestro Continente, en donde por parte de los evangelizadores hubo un rechazo total hacia las culturas del Anáhuac o Abya yala, de tal forma que nunca pudo darse un diálogo intercultural que permitiera una verdadera inculturación del Evangelio.

---

[1] Jn. 1, 1-2, 14
[2] Gal. 4, 4
[3] GS. 91
[4] AG. 19
[5] EN. 20

Por parte de los misioneros hubo una sobreposición de templos, santos, imágenes y fiestas, pero nunca la intención de conocer la mentalidad íntima de sus tradiciones sagradas para expresar el mensaje cristiano en la idiosincrasia de estos pueblos, sino solo el deseo explícito de destruir esa mentalidad íntima, juzgándola como demoniaca, o como enfermedad mental.

Por parte de los indígenas, ante la presión por convertirse, aprendieron astutamente a adorar a Dios, según su religión, pero bajo la apariencia de los símbolos cristianos, cosa de la que los mismos frailes se quejaron: ***"en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas, sin que lo entendamos".***[6] El mismo tiempo que los evangelizadores han empleado en querer desarraigar del corazón del indio su antigua religión, lo han empleado estos en defenderla, escondiéndola, disfrazándola o yuxtaponiéndola.

Este drama los expresan angustiosamente los sacerdotes indígenas en un encuentro de Teología India: ***"Nosotros somos hijos de pueblos que, para sobrevivir han tenido que cavar cepas muy profundas donde guardan sus tesoros o han tenido que usar máscaras que esconden su identidad primera. Somos hijos también de Iglesias cuya práctica misionera ha sido sumamente intolerante frente a las creencias de nuestros pueblos, tildándolas de diabólicas, bestiales o simplemente pueriles. Esta es la tragedia existencial de los indios cristianizados, tragedia que nos empuja constantemente a la tentación de superar el problema con una polarización extrema: O estamos con la Iglesia o estamos con nuestros pueblos".***[7]

El Concilio Vaticano II en el decreto Ad Gentes trata de subsanar estos errores al orientar a los misioneros: ***"Los misioneros conozcan más ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos y entérense bien del orden moral y de los preceptos religiosos, así como de la mentalidad íntima que dichos pueblos han ido formándose, de acuerdo con sus tradiciones sagradas acerca de Dios, del mundo y del hombre... esfuércense por expresar y comunicar las riquezas místicas que caracterizan la tradición religiosa de la Iglesia según el carácter e idiosincrasia de cada pueblo".***[8]

Desgraciadamente la Iglesia cargaba sobre sus hombros (y en muchos aspectos aún carga) una herencia de etnocentrismo, fanatismo e intolerancia que tardará aún muchos años en desaparecer. Todavía los obispos en Medellín, con muy buena voluntad, pero con una muy infeliz expresión afirman: ***"Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres marginados de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas... Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su incomprensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad***".[9]

El papa Juan Pablo II invitará a un cambio de fondo en la actitud evangelizadora: ***"Otro capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento está constituido por la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, con métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio de la verdad... la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos***

---

[6] Sahagún Bernardino Historia General de la Cosas de la Nueva España. "Sepan Cuantos" 300, ed. Porrua. Edición 1985
[7] López Eleazar Pbro. CENAMI. 1992
[8] AG. 26, 18
[9] D. Medellín. 4 "Educ. 3"

que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre".[10] (TMA 33,35).

Después de muchos siglos (en América cinco siglos) en que la Iglesia no ha hecho intentos de inculturación, ni se han visto nacer iglesias autóctonas, al fin en Santo Domingo se da un paso substancial, al dedicar una gran parte de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano al tema de la inculturación y da pistas claras sobre la acción pastoral.

Citando al Papa Juan Pablo II, los obispos asumen que: ***"Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce los pueblos, con sus culturas en su misma comunidad; trasmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro"***.[11] De donde se concluye que la evangelización no necesita desculturizar ni aculturar a los pueblos para que sean Iglesia. La Iglesia será plenamente católica cuando participe de las riquezas culturales y espirituales de todos los pueblos, cuando la Iglesia sea Tenek, Mazateca, kimbundu, Purépecha, etc. ***"En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes presenta sus dones a las otras partes y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se aumenta con todo lo que mutuamente se comunican y tiende a la plenitud en la unidad."***[11b]

En las líneas pastorales, los obispos al referirse a los indígenas, van más allá:

- ***Ofrecer el Evangelio de Jesús con una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas.***
- ***Crecer en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio.***
- ***Promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales y en armonía con la disciplina general de la Iglesia.***
- ***Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayuden a dar razón de su fe y esperanza.***
- ***Crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes.***
- ***Promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino.***[12]

Luego, la labor de inculturación no es un trabajo folklorista ni tangencial, sino que debe, ahora sí, tocar la intimidad de la espiritualidad y de la cultura de los pueblos indígenas.

Implica para los misioneros el despojarse de prejuicios y etnocentrismos, con los que tantas veces nos hemos acercado a los pueblos indígenas. Desterrar expresiones negativas al referirnos a ellos como: No conocen a Dios, no saben rezar, son ignorantes, son supersticiosos. etc.

---

[10] TMA. 33, 35
[11] SD. 230, Rmi. 52
[11b] LG. 14
[12] SD. 248

Requiere un reconocimiento de que nos encontramos ante culturas y expresiones de fe distintas (no mayores ni menores) a las cuales tenemos primero que conocer, comprender, acompañar, para poder luego dialogar y llevarlas, a la luz del Evangelio a que purifiquen, ellas mismas, los elementos que no están acordes con el Plan de Dios. Y recalcamos, ellos, pues el indígena debe ser sujeto de su propia gestión en la construcción de las Iglesias autóctonas.

La presente propuesta de Oración Eucarística no es un elemento aislado dentro de la celebración de la Santa Misa, sino que va acompañada de toda una celebración con elementos rituales mazatecos, como el rito de purificación con ramas, con su oración propia; la ofrenda de las ceras labradas especialmente para las fiestas; la ofrenda de las flores que el pueblo presenta en la fiesta; la procesión de ofrendas, al ritmo de una danza ritual autóctona; la ofrenda del copal (incienso) que todo el pueblo ofrece como signo de su oración y de la petición de benevolencia de Dios ante nuestra oración. Todos estos elementos llevan sus oraciones propias en las que participan personas caracterizadas del pueblo.

En todo este contexto, la Oración Eucarística adquiere su verdadera dimensión de ser el culmen de la celebración, al hacer el memorial de Cristo entregado por nosotros. Así, todos los demás símbolos van preparando este momento sublime.

El lenguaje que se utiliza en la Oración Eucarística es el lenguaje ritual de los sabios mazatecos y es de sumo respeto, como se constata al ver el sentimiento del pueblo cuando la escuchan, pues experimentan un acercamiento a Dios en su propio lenguaje: lo entienden, lo saborean y elevan su espíritu, se sienten más partícipes.

Nosotros hemos querido responder un poco a lo que la doctrina de la Iglesia, que arriba mencionamos, nos está pidiendo, pues en qué lugar mejor que en la Sagrada Eucaristía debemos hacer partícipe al pueblo de la riqueza de nuestra redención en Cristo y qué mejor que el pueblo reciba este precioso mensaje salvador en sus propios términos.

La Iglesia no nos pide simplemente traducir, sino respetar sus propias formulaciones teológicas, respetando el valor de los signos universales, cosa que hemos cuidado en esta oración. Por lo que creemos que, aunque difiere un poco en la estructura y en las expresiones, de las Oraciones Eucarísticas aprobadas por la Iglesia, contiene todos los elementos esenciales y es perfectamente compatible con la doctrina de la Iglesia.

EL LENGUAJE RITUAL MAZATECO.

El mazateco es un idioma tonal. Utiliza básicamente cuatro tonos y según la entonación que se le dé a una palabra varía su significado. Por esta característica el idioma mazateco facilita el que haya muchos compositores de cantos, pues de una manera casi natural pasan de lo recitado a lo cantado.

Durante los ritos con los honguitos sagrados, los sabios recitan sus oraciones con un lenguaje propio, podría decirse que hay un lenguaje ritual, pues hay expresiones que utilizan todos y que les dan el mismo sentido. Hay ya una manera de orar que, aunque tienen mucha facilidad para improvisar oraciones largas y profundas, sin embargo utilizan naturalmente ese lenguaje, las mismas expresiones. Y con mucha naturalidad se pasa de la recitación al canto, que casi siempre es improvisado.

Otra de las características del idioma mazateco es el uso de difrasismos, esto es, se expresa una misma idea con dos frases distintas. Esto se debe a su concepción dual del mundo y de Dios: Dios es Padre y Madre, Abuelo y Abuela, por lo que todo lo que existe es masculino y femenino. Las cosas importantes se expresan en masculino y femenino, las oraciones son al Padre y a la Madre.

En la Oración Eucarística que aquí presentamos se utilizan varios difrasismos de los más frecuentes en las oraciones de los sabios, de los cuales damos su significado a continuación.

Difrasismos usados en esta Oración:

Tuya la vara, tuyo el bastón: Designa el concepto de autoridad, de guía, de pastoreo del pueblo. Quien tiene autoridad es el sostén del pueblo, es el que lo conduce, es el padre del pueblo y por lo tanto, la más grande autoridad y la única es de Dios, de Él proviene toda autoridad humana, Él es quien le da el bastón y la vara a las autoridades humanas.

Tuya la claridad, tuyo el día: Expresión que se refiere al espíritu, que es claro y luminoso, no es opaco ni obscuro. Principalmente se refiere al Espíritu de Dios, del cual participamos todos los seres vivos, especialmente los seres sobrenaturales y los humanos.

Mundo blando, mundo tierno: Designa el dinamismo del mundo, un mundo que está en construcción y crecimiento, no es un mundo acabado y estático, sino en proceso de maduración, que contínuamente se renueva, retoña, reverdece. Tiene que ver con el rito de **"Maškuen"** o reverdecer, hacer retoñar a una persona, un trabajo, etc.

Que dicen, que hablan: Se refiere a la fuerza y verdad de la **"palabra":** lo que expresa o manifiesta la verdad de algo.

Tus criaturas, tus pequeños hijos: Es la forma como el ser humano se siente: Pequeño ante la grandeza de Dios, no de tú a tú, sino siempre acogiéndose a su amor y protección; Él siempre tiene la razón y nosotros tenemos que escuchar, aprender y obedecer.

Mundo de leche, mundo de rocío: El mundo que nos alimenta y nos da vida. La tierra tiene género femenino, es nuestra madre que nos alimenta con la leche de sus pechos; todo lo que alimenta al hombre es un regalo que proviene de nuestra madre la tierra. El rocío es el agua que baña y refresca la tierra: **"El agua es la sangre de nuestra madre que corre por sus venas y va dando vida a todo lo que existe".**

Lo analizaste y lo planeaste: Dios no actúa a la ligera, piensa bien las cosas antes de actuar, para hacerlas lo mejor que se puede. El hombre si actúa sin pensar, por eso toma **otros caminos y otros planes** que no son los de Dios y por ello las cosas no salen bien.

Levantarnos , ponernos de pie: Sacarnos de nuestra postración, de nuestra "enfermedad", echarnos a caminar nuevamente.

Unir, cerrar un trato: A Dios no solo le pedimos, sino que nos comprometemos con Él. En los ritos mazatecos siempre se **"cierran tratos"** con Dios o con los sobrenaturales del mundo, el compromiso es de ambos lados.

Reverdecer, dar transparencia: Volver a la vida algo que esta muriendo, revitalizar, consagrarlo a Dios; así como hacerlo verdadero, claro, que actúe sin doblez, sin falsedad.

Que unimos, que arreglamos: Se refiere a los elementos de la ofrenda con los que se cerró un trato, con los que se hizo un compromiso con Dios.

Fuerza, fortaleza: Se refieren a la fuerza para actuar y a la fortaleza para mantenerse firme, pues se usa para la segunda acepción el concepto de ser corazón del árbol, lo más fuerte de un árbol.

Doble cara, doble espíritu: Se refiere al mal cuando trata de disfrazarse de bien. El mal casi siempre se presenta con un rostro de bondad, se "disfraza" de buen espíritu, pero tarde o temprano se descubre el doblez y nunca podrá vencer al bien, a Dios.

Kjuabitsen ši tse kjuachikon kjuanda ši tse en na. (Nndjane)		PROPUESTA DE ORACIÓN EUCARÍSTICA MAZATECA. (Cantada)
1.- En ši chjo ai nde ko kjua škon tokon ko kjua nangui ko nina		***1.- Palabras para abrir un diálogo respetuoso y humilde con Dios.***
		El sacerdote con los brazos extendidos entona la oración a Dios en nombre de todo el pueblo. Los fieles se ponen de rodillas.
Ji na-in ši tsi jiso'nde, tsi ya, tsi nise, tsi isen, tsi nišjin, tsa k'uas'in tijch-chat'a na jin.		Tú, Padre, Creador del universo, tuya la vara, tuyo el bastón, tuya la claridad, tuyo el día (espíritu) haz el favor de disculparnos.
ninga tse kjuajt-ti tib'i jin, ninga jt-tijon jin, ninga tibiNnyi jin je, jiso'nde io, jiso'nde chi'ndeli ji		Aunque te estamos molestando, aunque somos malvados, aunque buscamos pecados en tu mundo blando y en tu mundo tierno,
tsa k'uas'in tije tokon na jin, tije tokonli našinanda li ji:		por favor tennos paciencia, tenle paciencia a tu pueblo:
2.- kjuanda ši nikjasen nga binsia, ani nga nda skue tokon nina nguiškon naina.		***2.- Ofrenda con la que buscamos ser agradables ante Dios.***[1]
		El sacerdote, o una persona designada, eleva la copalera para ofrecer el copal que el pueblo previamente ha depositado en ella como signo de su oración.
Ne k'uamani nd'ei, i tiNna šjongole i tiNna ši'nšrale, i tiNna kjandale, i tiNna ifile, ši tsoni, ši chjani 'ndili ndi jištili.		Es por eso que hoy, aquí está su copal, aquí está su resina, aquí está su humo espeso, aquí está su nube (de humo); que dicen y hablan de tus criaturas, de tus pequeños hijos.
Ši majeni isenli, majeni nišjinli, ši majeni šk'uin majeni tokuin maNngoni isen,		Que se complazca tu ser, Que se complazca tu Espíritu, Que se complazcan tus ojos, Que te complazcas totalmente; Se une la claridad,

[1] Los fieles previamente han puesto cada quien un grano de copal en la copalera expresando mentalmente sus intenciones y el sacerdote o la persona designada los ha zahumado para purificar esas intenciones, por eso la oración expresa que el copal está hablando o manifestando a Dios lo que sus hijos traen en el corazón.

maNngoni nišjin. ***3.- iaškon je kjuabiNnachon le yaona.*** Jos'in nga tibitjato jin, jiso'nde tsjin, jiso'nde soñoli ji: nga kja'ai ndiya, nga kja'ai chini tjenyai jin tjent'ai ši jin, jokjima nga tif'ato no, tif'ato nišjin, tif'ato sa, tif'ato chan; ***4.- kjuanda ši jikatjsetjina naina nga tinsrua nitšjin tse kjuabiNnachon na .*** tonga ši kuan ni kichoka no, kichoka nišjin: kichoson li ji, kichonsko li ji, kinikasen na jin 'ndili, kinikasen na jin Jesukristo. Ši ja'ai kasenchja na jin, ši ja'ai kasenkao na jin, ja'ai kjomitjen na jin, ja'ai kjomiya na jin. ***5.- nikenabasen kjuanda chotse le nina Jesukristo.*** Ne k'uamani nd'ei: nga itjin ši k'uekjao jin, nga itjin ši k'uendai jin, ši kuanškuen ni, kuan ifani 'ndili, našinanda li ji. ***5.1. kjuamaškuen tse niño ko šan iši.*** **(to nokjuane)** ***kue nga kuaÑño nga kisingatsja yijole je Jesus nga tiNna ta ya ya miša ko chitale*** **(Nndja nguisa)** **Nngo niño kiskobe**		Se une la transparencia (hay armonía espiritual) ***3.- Reconocimiento de nuestra realidad humana.*** Así estamos actuando en tu mundo de leche y rocío: Que andamos por otros caminos y otros planes, vagando de aquí para allá, y así desperdiciamos cada año, cada día, dejando pasar las lunas y los meses. ***4.- Acción salvadora de Dios en la historia humana.*** Pero por fin llegó un año, y llegó un día: lo analizaste y lo planeaste. Nos enviaste a tu Hijo, nos enviaste a Jesucristo. Vino a cambiarnos el camino, Vino a ayudarnos, vino a levantarnos, vino a ponernos de pie (sanarnos). ***5.- Memorial de la Nueva Alianza sellada por Cristo*** **El sacerdote impone las manos sobre el pan y el vino y luego traza una cruz sobre ellos para bendecirlos.** Es por eso que ahora: vamos a unir esto, vamos a cerrar un trato, que reverdezca y de transparencia a tus hijos, a tu pueblo. ***5.1. Consagración del pan[2] y del Vino.*** (recitado) ***Porque Jesucristo, la noche en que iba a ser entregado, estando a la mesa con sus discípulos...*** (sigue el canto)

[2] La expresión "niño" se usa para designar a la tortilla y al pan, pero a este último se le añade un castellanismo "niñostila" que quiere decir la tortilla del castellano o del extranjero. Por su connotación negativa, pues se siente como algo ajeno, hemos suprimido la terminación.

kisichikont'inli **kisiškuale chotale** **k'ua kitsjale,** **i kitso nga kinchja:** **je je yijona an** **ngats'ine jon nga tichio** **t'a tson kuangatsja.** **Ši je kuan nga tsakjien** **Niso Nngo kiskobe** **k'ua kitsjali kjuanda ji** **k'ua kitsjale.** **Chjue jon t'io ngats'ine je** **Niso njin na an** **Nngo kjua chotse k'uendajin** **chjue jon t'io ngats'ine je** **kjua Nngo k'uendajin** **ši likuiti kjuet'ani.** **T'a tsaon sištentji** **je njin na an** **jon ngats'io ši š'ion ko ši yachjion** **Mmeni nga k'uas'in jch-chat'a nino** **ngayije Mme je ši tjin no jon** **it'en nga sik'etsjenya je kjuañ'ina an** **nga to t'a tson nga k'uakuan** **it'en nga sik'etsjenya je kjuañ'ina an** **nga to t'a tson nga k'uakuan.** ***5.2. nikjenabasen je kjuanotsjentjile nina Jesukristo.*** Nga jinle, nga yijole Jesukristo, ši b'ekjo jin, ši b'echjine jin, ši kuanškuen ni, kjua ifani, ši nga'nionle, ši nicha kuan, ši kuanda ne jin, ši kuanjch-cha ne jin. ne kui na ša kjui-ini i jiso'nde:		**Tomó un pan,** **te bendijo,** **lo partió y se lo dio** **a sus discípulos** **y estas palabras pronunció:** **esto es mi Cuerpo,** **coman todos de él, pues se entrega** **por ustedes.** **<u>El sacerdote presenta la hostia consagrada al pueblo.</u>** **Después de cenar,** **tomó una jícara[3]** **te dio gracias** **y se la dio.** **Tomen todos de ella,** **en esta jícara está mi Sangre;** **cerrará un nuevo compromiso.** **Tomen todos de ella,** **cerrará un nuevo trato,** **que ya nunca se terminará.** **Se derramará por ustedes,** **ésta, mi Sangre** **por todos ustedes: hombres y mujeres.** **Para que así se les perdonen** **todos los pecados que tienen.** **Hagan esto para recordar mi sufrimiento** **porque fue por ustedes.** **Hagan esto para recordar mi sufrimiento** **porque fue por ustedes.** **<u>El sacerdote presenta el vino consagrado al pueblo</u>** ***5.2. Memorial de la Acción salvadora de Cristo.*** *<u>El sacerdote ora de rodillas y todo el pueblo permanece de rodillas.</u>* Que la Sangre y el Cuerpo de Jesucristo que nosotros unimos y arreglamos con sabi- duría, va a reverdecer y a dar transparencia, va ser su fuerza y su fortaleza; sanaremos y creceremos.

[3] La expresión "niso" significa jícara, también podría usarse "solo" que significa jarra u olla, o "chotsisan" que significa copita de vidrio para brindar. Nosotros preferimos usar "niso" por ser una expresión más ritual en el lenguaje mazateco. Las otras expresiones son más de uso en el lenguaje común.

nga ja'ai niškuen na jin, ja'ai ninda na jin, ja'ai chjomitjen na jin, ja'ai chjomiya na jin, ja'ai nijch-chat'a na jin je na jin, kitsjayojin 'njion ši jin je na jin, i jiso'nde.		Y por eso viniste al mundo: viniste a consagrarnos, viniste a darnos salud, viniste a levantarnos, viniste a ponernos de pie, viniste a perdonarnos nuestros pecados, porque estábamos en la oscuridad por nuestros pecados en este mundo.
Šikuan ni kich'a jin kjuañ'ai ši to t'a tsaijin,		<u>El sacerdote y el pueblo se ponen de pie.</u>
kinik'ienli k'ua kis'ejin ji tonga j'aya ni li.		Después tú padeciste por nosotros.
li tsa Mme ši kuan li ji ninga kis'ejin ši ji, ninga kis'engui 'nde ši ji kitjokanijin ni ji, kitjokangui'nde ni ji, li tsa Mme ši kuan li ji		Te mataron y te sepultaron, pero resucitaste.
li tsa kjie kuan ts'eni isen, li tsa kjie kuna ts'eni nišjin kuan ts'e ya, kuan ts'e nise ši jao isenle, ši jao nišjinle.		Quedaste íntegro Aunque te sepultaron, Aunque te enterraron, Lograste resurgir, lograste salir de entre la tierra, quedaste íntegro, no pudo adueñarse de tu imagen, ni de tu espíritu, ni de tu vara, ni de tu bastón el que tiene doble cara, doble espíritu.
6.- notseng'a je kjuandale naina.		***6.- Glorificación a la grandeza de Dios.***
Tsini isen, tsini nišjin, tsini ya, tsini nise, tsini ngan'io, tsi kjuabiNnachon, tsini kjuašk'uen, tsi kjua ifa, tsini kjua-io, tsini kjuachi'nde.		**<u>El sacerdote eleva el pan y el vino consagrados para glorificar a Dios.</u>** Tuya la claridad, tuyo el día, tuya la vara y el bastón, tuya la fuerza, tuya la vida, tuyo el reverdecer, tuya la claridad, tuyo lo blando, tuyo lo tierno.
Tjin tsjani, tjin Mmini, jiso'nde io, jiso'nde chi'nde li ji, jiso'nde tsjin, jiso'nde šoño li ji.		Hay alegría, hay grandeza en tu mundo blando y tierno en tu mundo de leche y rocío.
7.- kjuabetsatji tse ingo, k'ua ngayije kjua šitjin Nngo tjitsja isonde k'ua ngayije		***7.- Oración por la Iglesia, por todas las necesidades del mundo e intenciones varias.***
8.- kjuachikon ši bakoyana nina Jesukristo.		***8.- Oración de Cristo.***

N´ain na jin si tiNna ng´aMmi Kjain ngaskon kata-ia j´inli Kataf´i na jin kujandali ji Ku´akatama jos´in meli ji Ku´akatama jos´in meli I jisond´e joni ng´aMmi. t´i na jin nd´ei je niñostila si tiyochon ne jin nga tsji nisjein tijch chat´a na jin je si tjin na jin jo s´in nijch- chat´ale jin si kuja batsji ku´a li b´ind´e jin nga ya skajin jin je si ch´o tjin ch´asin na jin nga tsji. ***9.- chjue jian inimana fanele ša yaona ngayije šikano-ia*** Ne k'uama ni nd'ei nga ji ši choya nile jin. tjiNngo isen na jin, tjiNngo tokon jin.		**El pueblo y el sacerdote juntos entonan la oración del Padre nuestro.** Padre nuestro que estás en el cielo Que tu nombre sea respetado que venga a nosotros tu Reino que se haga tu voluntad que se haga tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan con el que vivimos cada día perdona los pecados que tenemos como perdonamos a los que nos ofenden y no permitas que caigamos en lo malo quítanoslo siempre. ***9.- Asentimiento comprometido de toda la asamblea.*** El pueblo y el sacerdote juntos concluyen la Oración Eucarística con el asentimiento final. Por eso que ahora en ti ponemos nuestras esperanzas. Está conforme nuestro espíritu, Está conforme nuestro corazón.

ANEXO 3

ORACIÓN A NUESTRA SEÑORA DE LOS REMEDIOS

Ji ndi chjon io,	Tú mujercita suave,
ji ndi chjon chi-nde;	Tú mujercita tierna;
ji ndi chjon šo.	Tú mujercita blanca,
ji ndi chjon yafa;	Tú mujercita transparente;
ji ndi chjon chjine ski,	Tú mujercita sabia en medicina,
ji ndi chjon chjine ska;	Tú mujercita sabia en hojas;
ji ndi chjon nda ng'uio,	Tú mujercita agua de cacao,
ji ndi chjon nda yofa;	Tú mujercita agua cristalina;
ji ndi chjon nda io,	Tú mujercita agua de manantial,
ji ndi chjon nda chi-nde;	Tú mujercita agua fresca;
ji ndi chjon našo io,	Tú mujercita flor que se va abriendo,
ji ndi chjon našo isen;	Tú mujercita flor que luce;
ji ndi chjon nda nšian,	Tú mujercita agua que tranquiliza,
ji ndi chjon nda ska ski;	Tú mujercita agua de hojas medicinales;
ji ndi chjon tichja,	Tú mujercita que dialoga,
ji ndi chjon tibiNno;	Tú mujercita que sonríe;
ji ndi chjon šinkjua,	Tú mujercita de carácter firme,
ji ndi chjon je tokon;	Tú mujercita de paciencia;
jin ndi chjon ši tisen šin,	Tú mujercita providente,
jin ndi chjon ši tisen nda ji;	Tú mujercita previsora;
ji ndi chjon ši isen tokon choya,	Tú mujercita lúcida,
ji ndi chjon ši choyali;	Tú mujercita inteligente;
ji ndi chjon ši taja isenli,	Tú mujercita de apariencia fuerte,
ji ndi chjon ši taja nitśjeilI;	Tú mujercita de espíritu fuerte;
ji ndi chjon tsjin,	Tú mujercita de leche,
ji ndi chjon šoño;	Tú mujercita de rocío;
ji ndi chjon skon,	Tú mujercita que inspira respeto,
ji ndi chjon Ñña;	Tú mujercita que inspira temor sagrado;
ji ndi chjon 'nde,	Tú mujercita comprensiva,
ji ndi chjon nda chita.	Tú mujercita bondadosa.
Ji ndi natjo na jin:	Querida madre nuestra:

Ni i tinša jin,		Aquí estamos en tu presencia,
Nguiskuin ngui ndso-bay;		Ante tus ojos, ante tus labios;
K'ua nga ji ši tifaya skile jin,		Te llamamos y te invocamos,
Nga ji ni ndi nale Jesús:		A ti, madre de Jesús,
Nga ji tsakjaya mai nds'ae,		Que lo llevaste en tu vientre,
K'ua ši tsakjaya jt-ta kui		Que lo acompañaste
Jin kjuabinachonle nga tsak'a		En su vida y en sus trabajos
Mme jin našinanda;		Cuando anduvo con el pueblo;
Ki jch-chani nga j'ata jin		Que compartiste sus sufrimientos
kjuañi ts'e kjuabiya;		Y lo acompañaste en su muerte;
K'ua ni kijchaji k'juaškon j'ayanile,		Y viviste la alegría de su resurrección
nga kichomani jaan nišjein.		Que sucedió al tercer día.
Ni k'uamani ndei,		Por eso hoy
Nga i chjobeya chjobetjonile jin,		Aquí te recibimos y acogemos con amor,
Ji ndi na toNngo		Madrecita sin igual,
Nga jini ši kjuanetsji,		Siempre vas a protegernos
Kjuanetsja ji našinandana jin		y defendernos, a nosotros, a tu pueblo.
Nga jini ši kuisen chja kuisenguana jin		Tú nos vas a custodiar y acompañar,
Nga kiNnanda nga tsjaili		Porque siempre tienes preparadas
Je ska cha io,		Tus ramas tiernas,
Je ska chindeli;		Tus ramas frescas;
Nga ji ši k'ue cha jon,		Porque tú nos vas a limpiar,
K'uechat'a na jin		Nos vas a purificar,
nga kjit'a nitšjein		Todos los días,
A tjoni a jt-tani		Ya sea de aire o de insultos,
A ch'in ni a kjuani		Ya sea de enfermedad o de problemas,
Ši cajón kat'a našinandali		Que atentan y azotan a tu pueblo.
A li Mme ši sin ni na jin		Ninguna clase de problemas
Je ši tji ši ma		Nos podrá hacer daño.
Ni k'uamani k'ua in nile jin		Por eso hoy suplicamos:
Nga katama jch-cha		Que madure,
Katama tje, katama ioMma		Que crezca, que se multiplique
Je ndi kjuama ndi kjuatjo na jin		Nuestro trabajo, nuestro sudor.

Ni k'uas'in maNng'o ni tocon jin		Ahora quedamos satisfechos
Nga is'in tichjako naMmile jin		Por haber dialogado contigo,
Je kjuachjobeya je,		En el recibimiento
Nd'ei kui nišjein:		Que te hacemos este día,
Ji ndi natjo chjine ski		Madrecita que sabes curar,
Ji ndi natjo chjine ska na jin		Madrecita que sabes dar remedios.