Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

PALAVRA FLORIDA

Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México

Ana Paula Lino de Jesus

Rio de Janeiro, 2017

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

PALAVRA FLORIDA

Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México

Ana Paula Lino de Jesus

Dissertação de Mestrado 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 Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profª. Drª. Bruna Franchetto

Rio de Janeiro, 2017

CIP - Catalogação na Publicação

Lino de Jesus, Ana Paula
L758p Palavra florida: Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México / Ana Paula Lino de Jesus. -- Rio de Janeiro, 2017.
278 f.

Orientadora: Bruna Franchetto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2017.

1. Cantos. 2. Índios Mazatecos. 3. María Sabina. 4. Psilocybe. 5. México. I. Franchetto, Bruna, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

PALAVRA FLORIDA

Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México

Ana Paula Lino de Jesus

Orientadora: Bruna Franchetto

Dissertação de Mestrado 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 Mestre em Antropologia.

Aprovada por:

Profª. Drª. Bruna Franchetto (PPGAS / MN – UFRJ)

Titulares:

Profª. Drª. Luisa Elvira Belaunde (PPGAS / MN – UFRJ)

Dr. Sérgio Góes Telles Brissac (Perito em Antropologia – Ministério Público Federal)

Suplentes:

Prof. Dr. Alejandro Fujigaki (IIA / UNAM || PPGAS / MN – UFRJ)

Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa (PPGAS / IFCS / UFRJ)

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2017

A todos aqueles que se permitem
Ultrapassar fronteiras
Físicas e não-físicas

AGRADECIMENTOS

Talvez a Antropologia seja mesmo um saber que se-faz-com. Um percurso que, por mais que se aparente solitário, tem como pressuposto primeiro e último, sua constituição mediante vozes outras. E é a estas vozes-outras que dedico a gratidão pelos rumos tomados neste trabalho.

Gratidão à Profª. Bruna Franchetto, orientadora e amiga, quem tem me proporcionado inspiração e apoio às ideias, desde o início. Gratidão ao antropólogo Ricardo Cavalcante Schiel, por ter me auxiliado sempre com suas recomendações, desde meu ingresso no Museu Nacional. Agradeço à minha mais velha irmã de voos, a 'borboleta' e antropóloga Ruth Finnegan, professora emérita de Open University (Irlanda), pela "pérola dentro da pérola" que encontrei em seu livro "Black Inked Pearl: A girl's quest", e em outros de seus artigos a respeito das retóricas da oralidade.

Agradeço à Fundação CAPES, pelos recursos concedidos através da bolsa de Mestrado, por meio da qual pude cobrir as despesas durante a pesquisa.

À Profª. Luisa Elvira Belaunde, pelo curso de Antropologia da Dança; gratidão também à Profª. Maria Acselrad, e a todos os alunos, companheiros, que também se aventuraram nesses movimentos. Ao Prof. Edmundo Pereira, que me ajudou a enxergar a Música de outra maneira.

Aos Profs. Pedro Pitarch, da Universidad Complutense de Madrid, e Gemma Orobitg, da Universidad de Barcelona, meus sinceros agradecimentos pelo curso de Antropologia do Sonho, ministrado no PPGAS (Museu Nacional) durante meu primeiro semestre de Mestrado. Ao Prof. Márcio Goldman, do Museu Nacional, um de meus iniciadores neste percurso mais sóbrio pela Antropologia Social.

Agradeço à linguista e antropóloga Elin Emilsson Ingvarsdóttir, islandesa, da Universidad Pedagógica Nacional (UPN), e a seu marido, o sociólogo Luis E. Gomez, mexicano, da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pela acolhida quando de minha primeira ida à Cidade do México, durante o intercâmbio realizado em 2013. Gratidão a quem chamo de 'xamã-cientista', Andrés Gomez-Emilsson, psiconauta e especialista em Psicologia Computacional da Universidade de Stanford, e ao psiconauta El Capitán (Andrés Silva Ruiz), especialista em Física da UNAM, exímio construtor de tecelações.

À família Chávez Cardona, por sua acolhida na grande casa onde vivi meu intercâmbio. Aos *hermanos*, psiconautas (e eliadianos), o músico, Luis Ugalde, e o matemático, Alain

López García, pelas viagens e debates que pareciam não conhecer o que é tempo, nem espaço. À artista visual Chiconahui Oceloxochitl, quem me ajudou a enfrentar o meu próprio exotismo, agradeço-a pela inspiração sem tamanho. A meu *hermano* Paco Javier Luna, músico *callejero*, luthier de *leonas* e *jaranas*, formado em Ciências Políticas pela Universidad Autónoma Metropolitana, pelas ideias e sons delirantes, pelos desabafos e abraços poéticos. Ao 'xamã' rastafári, Sergio Ilhuikamina, quem sempre me embebeda de 'flor e canto', desde nosso primeiro encontro em San Cristóbal de las Casas (Chiapas).

Gratidão ao antropólogo Sérgio Góes Telles Brissac, quem pôde, através de sua tese de doutorado, dar a conhecer uma visão diferente sobre a Serra Mazateca. Seu trabalho iluminou-me nos caminhos deste Mestrado.

Agradeço a Teresa Ríos, minha querida *mamá mazateca*, que me acolheu em sua casa, apresentando-me Huautla de Jiménez e redondezas por uma perspectiva surpreendente. Agradeço também a toda sua família, e a seus filhos, Yaquelín e Fortunato.

Agradeço a Don Genaro por contaminar-me com seu conceito de "vida", durante o rito em San Mateo Yoloxochitlán. A Don Heriberto Prado Pereda, de Chilchotla, por seus projetos maravilhosos, pelo ânimo que veio me proporcionando através de comunicação escrita, e pelo auxílio com as traduções dos cantos coletados. A Luisa, de Peña Blanca, e a toda sua família, pela encantadora recepção. Aos integrantes do grupo musical Cha xo'o Yákoan, ilustres artistas da família Martínez Rivera, em especial a Don Pánfilo e a Don Hugo. A Doña Rosa, que me apresentou seus belos cantos. Ao escritor, abençoado por Chikón Tokoxo, Don Leonardo Moreno, de San Andrés. Ao curandeiro Don Lorenzo, *chjota chinga*, também de San Andrés, e a sua família. À família Boon, de tradição curandeira, igualmente de San Andrés. A Don Margarito Mendez, músico e compositor huauteco, pela atenção e inspiração.

Gratidão ao presidente da Comissão de *Pueblos Mágicos*, Don Alfonso García Cerqueda, a sua esposa e filhos, pelos cafés, acolhidas e conversas animadoras. Ao Prof. Gabriel Álvarez, de nacionalidade argentina, da Universidade Federal de Goiás (UFG), antropólogo e mazatecólogo, que encontrei em campo, durante os primeiros meses de 2016, pelas ideias e risadas trocadas. À mazateca, *abuela internacional* e a sua família, Doña Julieta Casimiro, pela acolhida durante a festa pelo Señor de las Tres Caídas. Gratidão aos parentes de María Sabina, a seu neto, Don Filogónio, e a toda sua família. Também agradeço a Josefina e sua mãe, médicas tradicionais vinculadas ao Instituto Mexicano de Seguro Social (onde funciona o hospital público de Huautla).

Agradeço ao sacerdote michoacano, teólogo da libertação, José Luís Sánchez, pela inspiração, atenção e acolhida. Também ao catequista Juan Manuel García Quintanar, irmão marista com quem pude debater por horas sobre temas interessantíssimos.

A todos os regedores e trabalhadores mazatecos (e não mazatecos) ligados à Municipalidad de Huautla de Jiménez, com quem pude conversar e debater a questão da inclusão de Huautla ao projeto de Pueblos Mágicos; aos alemães Alex e Franz, que pude contatar em terras mazatecas, e compartilhar momentos, pensamentos e paisagens bonitas.

Gratidão ao meu pai, Juscelino Lino de Jesus, quem desde sempre me incentivou a cantar, e à minha mãe, Sarita de Cássia T. Lino de Jesus, quem sempre me incentivou a ocupar o mundo com flores: sem o apoio incondicional deles, este trabalho, desde seu início, teria sido impossível. Ao meu irmão, André Felipe Lino de Jesus, com sua arte inigualável e rebelde, quem sempre trata de me encorajar e contaminar de subversivas poesias.

Agradeço à minha avó paterna, Maura Andrade de Jesus (*in memoriam*), que esteve presente nas *veladas* de Huautla, mostrando-me o caminho das 'palavras floridas'. Ao meu tio de alma, Prof. João Luís Pimenta, biólogo sempre muito presente, que me inoculou com a curiosidade pelo Reino dos Fungos. Também agradeço a Maria Vanderlania e a Alessandro Carvalho, pela sua maestria musical.

Gratidão a Anreli Celestino, pela dança de plantas, vento, rio, inspiração e cuidado. A Liane Carpani, quem me acompanhou de longe, com sons e poesia, durante a caminhada pelo campo e pela escrita da dissertação. A Ana Maria Costa, grande amiga de jornadas astrais, pela boa companhia. A Victor Simões Lobato, *hermano*, poeta, e a sua família. A Rebeca Hornhardt, pela força, pelas ideias, risadas e ânimos. Também a meu amigo, biólogo e amante da Psicanálise, Caíque Lopes, pelas trocas muito frutíferas.

Gratidão à psicanalista Cristina Guimarães, que em diálogos e em análise, auxiliou-me num duro trabalho de aterrissagem após meu regresso do campo. À antropóloga, Profª. Bia Caiuby Labate, ao médico e psiquiatra Dr. Luís Fernando Tófoli (ambos da Universidade Estadual de Campinas), à antropóloga Profª. Sandra Lúcia Goulart (da Universidade de São Paulo) e ao letrista Prof. Paulo Sérgio de Vasconcellos (da Unicamp), que organizaram a admirável Jornada Plantas Sagradas em Perspectiva (de 09 a 11 de agosto de 2016).

Sem estas vozes-outras que não apenas ecoam, mas reverberam, repercutem, e que talvez, muito semelhantemente a um fungo, ajudam a de-compor esta dissertação, as 'palavras floridas' aqui levantadas não teriam lugar.

PALAVRA FLORIDA

Sobre cantos e viagens entre os mazatecos de Oaxaca, México

Ana Paula Lino de Jesus

RESUMO

Esta dissertação apresenta um estudo antropológico de cantos mazatecos executados em espaços ritualísticos onde a doença e a cura, a vida e a morte se cruzam. O trabalho etnográfico se concentrou, especificamente, no município de Huautla de Jiménez e outros municípios próximos, localizados nas zonas média e alta da Serra Madre Oriental (estado mexicano de Oaxaca). Este estudo investiga a importância do canto nas relações com diversas alteridades. Como acontece com o cogumelo psilocíbico, tradicionalmente utilizado pelos indígenas, o canto é algo passível de ser consumido e comercializado. Além da 'sábia' mazateca María Sabina, que ficara internacionalmente conhecida por seus cantos e por suas habilidades curativas, mediante a manipulação dos ditos cogumelos, o estrangeiro hippie *ou* jipiteca*, o fiel católico, o pesquisador, o etnopoeta e o psiconauta são incluídos no elenco de uma cenografia que atualmente passa por uma transformação paisagística. A recente conversão de Huautla de Jiménez em "Pueblo Mágico", propiciada pela secretaria de turismo do governo mexicano, é colocada em debate.*

Palavras-chave

Cantos, Índios Mazatecos, María Sabina, Psilocybe, México, Oaxaca, Viagem, Experiência, Teologia da Libertação, Pueblos Mágicos.

FLOWERY WORD

About corners and travels between Mazatecs of Oaxaca, Mexico

Ana Paula Lino de Jesus

ABSTRACT

This dissertation presents an anthropological study of mazatecos songs, performed in ritual spaces where the disease and healing, life and death intersect. The ethnographic work focused, specifically, in the municipality of Huautla de Jimenez and other nearby municipalities, located in the middle and upper areas of the Sierra Madre Oriental (Mexican state of Oaxaca). This study investigates the importance of song in relations with various otherness. As with the psilocybe mushroom traditionally used by indigenous peoples, singing is something that can be consumed and marketed. Besides the 'wise' Mazatec Maria Sabina, who had stay known internationally for his songs and for their healing skills by manipulating the said mushrooms, the foreigner, hippie or jipiteca, the Catholic faithful, the researcher, the ethno poet and psychonaut, are included in the cast of one stage design that is currently undergoing a landscape transformation. The recent conversion Jimenez Huautla in "Pueblo Mágico", favored by tourist office of the Mexican government, is placed under discussion.

Key words

Chants, Mazatecs indians, María Sabina, Psilocybe, México, Oaxaca, Travel, Experience, Liberation Theology, Pueblos Mágicos.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Fotografia "Mujer espíritu" (fotografia de minha autoria) 12
Figura 2 – Mapa político do México 14
Figura 3 – Fotografia dos (rizomáticos) micélios de um fungo 20
Figura 4 – Mapa de línguas faladas nos estados mexicanos de Puebla, Guerrero e Oaxaca (fotografia de minha autoria) 28
Figura 5 – Huautla de Jiménez entre Teotitlán de Flores Magón e San Juan Batista Tuxtepec 29
Figura 6 – Imagem da Serra Madre Oriental (fotografia de minha autoria) 30
Figura 7 – *Huipil* típico mazateco 58
Figura 8 – Pintura nas paredes da Prefeitura Municipal de Huautla de Jiménez (fotografia de minha autoria) 85
Figura 9 – Velando María Sabina na madrugada do dia 2 de novembro de 2013 (fotografia de minha autoria) 88
Figura 10 – Exemplo de tecelação manipulável construída por El Capitán 95
Figura 11 – Fotografia da superfície ampliada de um brócoli romanesco (*Brassica oleracea*) 96
Figura 12 – Configuração molecular de quatro compostos triptamínicos 97
Figura 13 – Esquema da velada guiada por Teresa em Peña Blanca, bairro de Huautla (esquema ilustrativo) 134
Figura 14 – Pedra hipnótica (esquema ilustrativo) 136
Figura 15 – Mesa ritual de Don Seferino (fotografia de minha autoria) 197
Figura 16 – Elementos rituais na casa de Julia (esquema ilustrativo) 209
Figura 17 – Elementos rituais bordados em tecido (esquema ilustrativo) 210
Figura 18 – Desenho feito por Heriberto, representando a absorção do sangue de Jesus Cristo pela terra, até atingir a serrania mazateca 222
Figura 19 – *Psilocybe cubensis*, cogumelos coprófagos (fotografia de minha autoria) 267
Figura 20 – Fotografia "Psico-delia" (fotografia de minha autoria) 268

. . .

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1 – Termimnologia e expressões relativas a "música" (por Heriberto Prado) 121
Tabela 2 – "Jósi k'ianga bijnoi" ("*¿Qué haces al sonreír?*"), composição Cha xo'o Yakoan 158
Tabela 3 – "Sikjane sikjane" ("Toquemos, toquemos"), composição de Cha xo'o Yakoan 159
Tabela 4 – "Oração eucarística mazateca", composta pelos *hermanos Morelos* 185
Tabela 5 – Estudo sobre o termo "chjine" 191
Tabela 6 – "Nguixkuin nguindso'bai" ("Oferendas") 215

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, NA SERRA MAZATECA ... **13**
Do *mal aire* andino a María Sabina ... **13**
Período em campo ... **15**
Como mandam começar o 'canto' ... **16**
PARTE 1: CANTOS QUE INSPIRAM ... **21**
1. Etno-discursos: Sobre os mazatecos e os que falam deles ... **24**
1.1. Uma população ameaçada por águias gigantes ... **25**
Gente indominável, 'gente-mazate' ... 27
Animais e gentes: Sobre as terminologias e a alteridade ... 30
1.2. Os mazatecos e suas artes curandeiras ... **35**
Dos '*niños santos*' (os afamados cogumelos) e da 'viagem' ... 36
'Artes de cura', sábios e forasteiros: O choque cultural ... 45
1.3. O canto que perpassa o cotidiano ... **50**
"Flor e canto": Um 'projeto' portillano sobre a poética náhuatl ... 52
Én naxó: La 'palabra florida' ... 57
Én ndiso: La 'palabra chismosa' ... 64
Etno-discursos em debate ... 66
2. Uma 'etno-celebridade', que canta ... **68**
2.1. María Sabina: Da polifonia sobre uma curandeira ... **69**
Da contra-poética à etno-poética: uma 'autorização' a María Sabina ... 75
Sobre os dedicados psiconautas: Um privilégio a María Sabina ... 77
2.2. As viagens das 'palavras floridas' de María Sabina ... **80**
Os sons gravados: Das 'palavras floridas' de María Sabina ... 81
María Sabina, um '*chisme*' internacional ... 83
PARTE 2: ENTRE O EXOTISMO E O CETICISMO ... **86**
1. Psicosfera fúngico-triptamínica ... **89**
1.1. Sobre a 'consciência alterada' ... **94**
Da loucura ... 99
Terapêutica psilocíbica pela cura ... 103
1.2. Xamanismo com bafos de Eliade ... **107**
O "relâmpago" deleuziano ... 110
Pele, sangue e sexo: Da constituição destes corpos 'relampejantes' ... 112
1.3. Palavras, 'palavras melodiosas', canto e 'música' ... **115**
'*Sonidos astrales*', a 'música' na *Sierra Mazateca* ... 118
2. Secretas secreções ... **123**
2.1. Ti'ndalí: Um toque, um leve toque ... **126**
Da arquitetura doméstica na Serra Mazateca ... 128
Do contrato sexual na Serra Mazateca ... 130
2.2. Na performance do 'segredo' ... **133**
"Antiantropologia" e "controle de equivocações" ... 139
Do 'silêncio' ao 'canto' na *velada* ... 144
2.3. "*Un sueño ácido*": 'Dança', 'poesia' e 'morte' na Serra Mazateca ... **146**
A 'experiência que transforma' ... 149

De “chajma” a “cha xo’o” 152
O sonho, a morte e o talento: O ‘segredo’ e a síntese 155
‘*Énle cha xo’o*’, ‘*cha*’ e morte: Tecendo o controle de equivocações 160
PARTE 3: INCULTURALÇÃO CRISTÃ E INTEGRAÇÃO ESTATAL 163
1. A “libertação” pela “nova cosmovisão” 167
1.1. O projeto da Congregação Josefina: Inculturação na Serra Mazateca 175
Do padecimento à violência doméstica à liderança das CEB’s 176
Tradução inculturativa: Palavras emparelhadas e Ministérios de “sábios” 181
“*Palabras de los antiguos*” 183
1.2. O outro lado da Inculturação 187
A especialização do ‘*chjota chjine*’ 190
‘*Señores principales güeritos*’ 193
‘Porta de entrada’ para o estrangeiro 200
Um padre e a filha de um ex-padre em campo: do acesso aos espaços rituais 205
1.3. “De que nos serve a Igreja?”: Don Genaro e ex-integrantes das CEBs 206
Entre a “vida” e a “experiência” 213
1.4. A serpente de sete tetas: Revelações oníricas a Don Heriberto Prado 218
A serpente de sete tetas 220
2. Huautla e magia 225
2.1. Um programa da SECTUR 227
De que magia se fala? 230
2.2. “*Nosotros somos dinero*”: O valor e o preço dos ‘cantos’ 236
‘Cantos ancestrais’, ‘Ode à magia’ e o perigo de morte 246
CONSIDERAÇÕES FINAIS 257
Gêneros de ‘palavras floridas’ 260
Dissertação-cogumelo 263
Como mandam fazer ressoar o ‘canto’ 265
BIBLIOGRAFIA 269
REFERÊNCIAS AUDIOVISIUAIS E ELETRÔNICAS 275
APÊNDICE A – SONS DA LÍNGUA MAZATECA E SUAS REPRESENTAÇÕES GRÁFICAS 276
APÊNDICE B – FICHA TÉCNICA DO CD ANEXADO 277

. . .

Figura 1 – Fotografia **"Mujer espíritu"** (fotografia de minha autoria)[1]
Data: 02 de março de 2016
Local: Museu de María Sabina – Barrio Fortín, Huautla de Jiménez

Declaro que soy una muerta que canta,
Declaro que conozco la ciencia de levantar columnas con lágrimas y saliva,
Declaro que sé preparar elixires de vida y pócimas de muerte,
Declaro que si pido clemencia es para escarnecer vuestro corazón,
Declaro que no creo en vuestra justicia ni en vuestra injusticia,
Declaro que soy culpable ante la ley que os rige,
Declaro que desprecio vuestra ley,
Declaro que escupo vuestra ley,
Declaro que siento compasión por vosotros y por vuestra ley.

"María Sabina", por Leonardo Balada (Melopeia II, 1970)

[1] Fotografia de um quadro feito pelo artista plástico Felipe Heredia Díaz, professor da Universidade de Chapingo, Oaxaca. Segundo ele, na confecção foi empregada a técnica pré-hispânica de pintura sobre um papel chamado *amate*, trazendo a visão de María Sabina, que na obra figura como "mulher-águia expressando-se no Universo", mostrando toda a "magia espiritual" que à Terra ela manda (palavras do próprio artista a uma reportagem da Televisa, dia 04 de agosto de 2015).

INTRODUÇÃO
NA SERRA MAZATECA

DO *MAL AIRE* ANDINO A MARÍA SABINA

Se eu procurasse identificar um começo, haveria sido pelo *mal aire*: uma enfermidade estranha (no amplo sentido do termo) que contagiou meu corpo no município de Hualhuas, em Huancayo, nos Andes centrais do Peru, em 2010, durante meu primeiro intercâmbio acadêmico. "*El abuelito te acariñó, y te quiere llevar con él*", diziam-me. Sintomas? Vómito, diarreia, dor de cabeça, pressão baixa, moleza no corpo e dificuldade para me expressar. A família que me hospedava naquele então só soube que se tratava de um *mal aire*, por conta de um sonho que narrei: eu havia sonhado com Chauca, um bairro por onde andara no dia anterior, e onde havia ruínas de tradição *wanka* (uma população pré-incaica que habitara aqueles vales). No sonho, eu comia frutinhas que amigas minhas, no dia de minha visita, disseram ser venenosas.

A família mostrou-se muito preocupada com o meu estado e chamou uma tia curandeira, quem manipulou folhas de coca, cal de quinoa e tabaco. As folhas, ela me fez mascar, molhando ao mesmo tempo a cal de quinoa na ponta da língua para abrandar o amargor, enquanto baforava tabaco em minha nuca. E… Além de tudo isto, ela cantou. Não pude entender bem o que ela dizia, nem tive acesso àqueles cantos na época. O que sei é que, ao término de tudo, já não existiam os sintomas. Tão cética, como se fosse um Quesalid revivificado (Lévi-Strauss, [1958] 2012: 249), eu não podia entender como com tão poucos gestos, tudo o que eu sentia subitamente evaporara: era possível comer e me expressar tranquilamente outra vez.

Todo esse evento se transformou no cenário de minha monografia, que propunha um estudo do castelhano andino (idioma falado e compartilhado por toda aquela família e pela curandeira), finalizando a minha graduação em Linguística em 2012 (concluída na Universidade Estadual de Campinas – Unicamp). E no fazer dessa monografia, acabei entrando em contato com uma literatura de caráter antropológico que tratava sobre curandeirismo, xamanismo, e cantos de cura. Foi justamente aí, que pude ter acesso à figura e aos cantos de uma senhora, de pele enrugada e que, em vídeo ou fotografia, trajava um colorido e rasgado *huipil*[2]: indígena de montanhas mesoamericanas, María Sabina.

[2] Em Siméon ([1885] 2002: 755), do náhuatl, "*uipilli*" ou "*uepilli*" (s.), "espécie de casaco ou camisola usada pelas índias, 'escauipile'; tem a forma de uma casula não fechada corretamente nos lados e que recobre a parte superior do corpo até a altura das cadeiras [Sahagún, Bernardino de (1829-1830)]. Em comp.: '*nouipilli*', minha camisola; '*mouipil*', *tu chambra*, sua camisola; '*xicmo-chiuilili in iuipil in mochpotzin*' [Paredes, Ignacio de (1759)], "faz a camisola de tua filha".

Primeiro foi o documentário "*Mujer espíritu*", de Nicolás Echevarría, de 1979, que tinha essa senhora como protagonista. Posteriormente, foram os seus cantos, gravados por um banqueiro de nome Robert Gordon Wasson e publicados no final da década de 1950, que hoje se encontram disponíveis em websites livres como o Youtube. Finalmente, um intercâmbio acadêmico me levou ao México em 2013, possibilitando-me um *survey* na região onde essa senhora viveu, Huautla de Jiménez, um município que se localiza na Serra Mazateca, numa zona geográfica conhecida como *Cañada*[3], no norte do estado de Oaxaca (ver fig.2), onde pude conviver com seus parentes de gerações mais recentes.

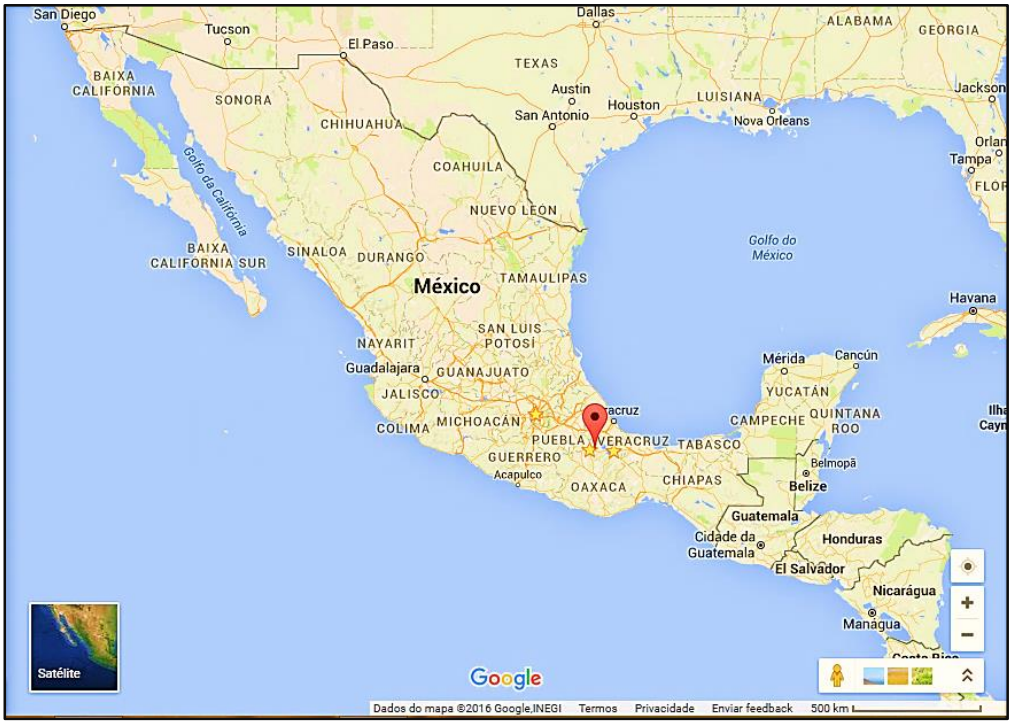


Figura 2 – Mapa político do México. A estrela mais alta à esquerda localiza a Cidade do México, capital mexicana e antiga capital asteca. O localizador maior indica Huautla de Jiménez, entre Teotitlán Villa de Flores (mais conhecida por Teotitlán del Camino) e Tuxtepec, igualmente sinalizados por estrelas. Como é possível ver, Huautla de Jiménez localiza-se ao norte do estado de Oaxaca, estando bem próxima à cidade de Puebla.

María Sabina Magdalena García, com data de nascimento confusa, mas registrada em 22 de julho de 1894, havendo falecido em 23 de novembro de 1985, foi uma senhora indígena de etnia mazateca que ganhou fama na década de 1950, a nível mundial, por conta da utilização de cogumelos psicoativos do gênero *Psilocybe* – conhecidos como *niños santos*, *pequeños que brotan*, ou *honguitos*[4] – e execução de cantos em cerimônias noturnas de cura ou de encontro

[3] De acordo com o encontrado no dicionário da RAE, esta expressão designa, literalmente, uma região entre colinas e montanhas. De fato, a região está imersa em uma das mais imponentes cordilheiras de toda a República Mexicana. Servindo como barragem à corrente de ventos marítima, é comum que toda a serra fique sempre entre nuvens. Brissac (2008: 02) traduz a expressão em questão por "barrancada".

[4] Em mazateco, estes cogumelos são referidos por: "*ndi xi tjo* ('*pequeño que brota*'), *nixti santo* ('*niños santos*'), *ndi tzojmi* ('*cositas*')", (Miranda-Trigueros, 2010 *apud* Lino, 2015: 02). Em espanhol, são referidos por *honguitos*

com divindades (que em espanhol se denominam "velada"). Robert Gordon Wasson, um dos precursores da Etnomicologia, teria sido um dos responsáveis por torná-la conhecida internacionalmente. Nascida em Huautla de Jiménez – município localizado a 1.700 msnm[5] na Sierra Madre Oriental –, a ela se dedica uma diversa literatura, que passeia pelas áreas da Etnopoesia à Etnobotânica.

Ela chegou a receber a visita de muitos estrangeiros e a ministrar-lhes *veladas* motivadas 'ao conhecimento de Deus': diz-se haver chegado a ela intelectuais reconhecidos, caso de Albert Hofmann, Roger Heim, Aldous Huxley, Timothy Leary, Fernando Benítez, Bruce Conner, Alejandro Jodorowsky, Jacobo Grinberg Zylberbaum e artistas renomados, como John Lennon (com boatos de que George Harrison o tivesse acompanhado), Jim Morrison, músicos de Rolling Stones e até mesmo Walt Disney. Há quem afirme que inclusive Carlos Castaneda a visitara, e que o famoso bruxo Don Juan Matus de seus escritos, seja na realidade uma ficção resultante da fusão de María Sabina com outro senhor também dedicado às 'artes da cura'.

PERÍODO EM CAMPO

Visitei Huautla por primeira vez no início de novembro de 2013, estando lá por três intensos dias. Era *tiempo de muertos*, a época da celebração de Todos los Santos, que se dá no período de 27 de outubro a 03 de novembro. Nestes três dias, foi possível conhecer familiares de até quatro gerações posteriores a María Sabina: na casa que haveria sido sua, vivia agora Don Filogónio com seus filhos e netos. Don Filogónio declarava-se um receptor direto dos dons de sua avó, e dava continuidade à realização de rituais de cura com a manipulação e uso de *santitos*, conquanto tivesse como alvo principal um público estrangeiro e, não costumasse entoar cantos – isto eu digo por haver passado por uma *velada* ministrada por ele. Hoje a casa é bem grande: nela, funciona uma miscelânea ("Miscelania María Sabina") que conta com quartos para hóspedes e refeições vegetarianas no *menu* oferecido por Dona Rosalia, esposa *celosa* do neto de Sabina. Desde o ano de 2015, a casa se tornou sede de um pequeno museu, Museo María Sabina, onde estão expostas suas vestimentas, joias que lhe foram presenteadas por estrangeiros, fotografias feitas por e com celebridades que a visitaram, materiais que ela usava na cozinha, presentes artísticos elaborados por outras etnias indígenas e por turistas curiosos.

entre os próprios huautecos (Brissac, 2008: 03) e por *santitos*, como pude presenciar em campo. Nesta dissertação, privilegio o termo '*santitos*' para fazer referência a estes fungos, por ter sido o termo que mais ouvi dos amigos e interlocutores mazatecos (mais a frente, no texto, me deterei a esse respeito), mas também utilizo a expressão 'cogumelo-planta' por razões que mais adiante ficarão mais claras.

[5] Metros sobre o nível do mar.

Em fevereiro de 2016, ao findar o primeiro ano de minha pós-graduação, retornei para um trabalho de campo mais longo a Huautla de Jiménez, podendo, ademais de conviver e conhecer um pouco mais os parentes de María Sabina, ter vivências outras com senhoras e senhores habilidosos da cura, que igualmente faziam uso de cogumelos psicoativos e de todo um arsenal de ervas e instrumentos para curar (incluindo cantos). Tive Teresa Ríos – bastante citada em Brissac (2008) –, como amiga e guia, uma senhora que, parecida com a famosa Sabina, canta, manipula cogumelos e mantém uma profunda ligação com a Igreja Católica.

COMO MANDAM COMEÇAR O 'CANTO'

Esta dissertação tem o objetivo principal de apresentar um estudo antropológico (com pretensões musicológicas) dos cantos indígenas executados em espaços ritualísticos onde se interceptam a doença e a cura, a vida e a morte. A etnografia se concentra, especificamente, por Huautla de Jiménez, e se estende pelo anexo de San Andrés Hidalgo e por outros municípios, como Santa María Magdalena Chilchotla, San Mateo Yoloxochitlán e Santa María Asumpción.

Tendo como interlocução direta a tese de Brissac (2008) e de Rodríguez (2015), e outros estudos mais recentes (caso de Neiburg, 1988; Demanget, 2000; Miranda-Trigueros, 2010; Barabas, 2015; Álvarez, 2016) – sem, entretanto, desconsiderar os trabalhos mais clássicos realizados entre os anos 1940 e 1980 (Boege, Incháustegui, Villas Boas, Schultes, Wasson, Benítez, Estrada, Echeverría) – esta dissertação propõe localizar o estudo dos referidos cantos no debate a respeito dos discursos de 'alteridade' que perpassam certos campos. E para tanto, e em primeira instância, parto de um estudo crítico a respeito de María Sabina. A 'María Sabina' aludida e relembrada na Huautla de meu campo parece ter se tornado um ser múltiplo, adaptável, ambíguo e abstruso. Amorfo e gritante. Revolucionário e tolo. Reacionário e perverso… E essa Huautla 'experimentada' (ou 'vivida'), parecia carregar exatamente tais dimensões.

Este estudo, que inclusive me permite uma entrada mais sóbria à região serrana, é o que pretende dar início às discussões sobre a presença de instituições estrangeiras, sobretudo em Huautla, começando pela Igreja desde os tempos coloniais, passando pelo período inculturativo pós Concílio Vaticano II (a partir da década de 1980), até a conversão deste município de extração predominantemente indígena em "Pueblo Mágico" (título concedido pela Secretaria de Turismo do estado mexicano[6]).

[6] Huautla de Jiménez recebeu o título de "Pueblo Mágico" da secretaria de turismo do governo federal mexicano em novembro de 2015. "Pueblo Mágico" é um programa de incentivo que, quando ativo em um município indígena, estimula o turismo através de uma mercadologização de elementos patrimonializados. No caso de Huautla, o que tem acontecido é uma ampliação ao acesso de rituais de cura e manipulação de fungos, e o surgimento de neo-curandeiros 'tão poderosos quanto', ou 'mais poderosos que' María Sabina. Nesse cenário todo, os cantos

Esta dissertação é escrita inteiramente em primeira pessoa, assinalando uma etnografia em que a participação e a observação se unificam, e se utiliza de uma linguagem ponderadamente bilíngue – português (minha língua materna) e espanhol (língua que mais utilizei em campo), o que também procura marcar um debate acerca do estrangeirismo na serrania e um componente constantemente *viajero*[7] que perpassa a etnografia. Incluir-me no texto, assim sendo, não constitui uma operação gratuita: desde o início, esta atitude se revela como uma opção por colocar em debate os possíveis "equívocos" (Viveiros de Castro, 2004: 04) que o contato no trabalho de campo parece (ou permite) vislumbrar. Em questões de organização temática, esta obra se divide em três partes (além desta introdução e das considerações finais).

A primeira parte, "Cantos que inspiram", ademais de propor uma relação geográfica e histórica a respeito da região onde o campo foi realizado, discute um pouco a respeito das 'artes de cura', técnicas mazatecas de "ab-reação" ou "engendramento de linguagem" (nos termos de Lévi-Strauss, [1948] 2008), e também, da estrutura do cantar mazateco, mediante inspirações garibay-portillanas ([1961] 1983), que partem do conceito nahuatlaco de "flor e canto" (postulado como fundamental na poesia mesoamericana). Esta parte abarca também um histórico sobre os processos de celebração e exaltação da figura de María Sabina, partindo de estudos etnográficos e biográficos mais clássicos até a sua conversão em "*sacerdotisa de los hongos*" e, posteriormente em *marketing* turístico, mediante a fundação do museu que leva o seu nome, até a continuidade da prática de *veladas* por seus descendentes. A primeira parte termina explicando o impacto da prática do *chisme*, a fofoca, entre os mazatecos (traduzível também como "mentira") – que pode fazer alguém adoecer ou até morrer –, e propondo como impactante a circulação de María Sabina pelo ocidente, uma 'grande fofoca internacional'.

A segunda parte, "Entre o exotismo e o ceticismo", por sua vez, propõe discutir a metodologia utilizada em campo, na análise e neste trabalho escrito, colocando em debate a 'exotização' de si e do outro (que também pode ser uma 'esoteirização'). Ao mesmo tempo, esta parte propõe uma análise do ceticismo científico, o mesmo que ajudou a fundar o xamanismo como instituição, e o mesmo que permitiu a revolução psicodélica nos anos 1960 e 1970, dando origem à figura do psiconauta. Considerando-me (por vezes) psiconauta, integro-me no próprio trabalho etnográfico, juntamente com outros colegas nesta mesma condição, que se encontravam em 'viagens astrais' durante meu campo, ou que já trabalham há tempos com o uso e a

parecem se constituir como elementos decisivos, discursivas e sonoras ferramentas que se propõem a 'modificar espaços e situações'.

[7] Advirto ao leitor que as palavras estrangeiras, todas, estarão em *itálico*, exceto quando se trata de nomes próprios, de lugares ou pessoas, ou de explicações gramaticais.

sintetização de substâncias psicoativas triptamínicas visando incluí-las na farmacopeia contemporânea.

Após um breve passeio pela explanação destas questões, esta parte propõe uma 'viagem' etnográfica e psiconáutica mais intensa entre os mazatecos, considerando aquilo que eles diziam ser 'secreto' nos espaços da *velada* ou da festa dos *cha xo'o* – 'músicos-dançarinos' que durante a festa de Todos los Santos usam vestes e máscaras especiais para receber em seus corpos *los muertitos* que regressam do "umbigo da terra". Dos embates desse encontro psiconautas-mazatecos, ensaia-se o levantamento de equívocos que permitam vislumbrar a possibilidade de se "controlar" uma tradução que se dá pela diferença (Viveiros de Castro, 2004: 05), seja nos discursos rituais ou dos cantos que surgem desses discursos.

A terceira parte propõe inicialmente um estudo do trabalho de inculturação cristã promulgado na Serra Mazateca entre os anos de 1970 e 1990, e das transformações que ele proveu. Neste caso, coloca-se em debate a questão da valorização das *veladas* e dos cantos, bem como de uma 'reinvenção' da figura do *chjota chjine*, como sábio mazateco que por excelência "trabalha pela vida (e jamais pela morte)". Em contrapartida, faz-se um estudo da conversão de Huautla de Jiménez em Pueblo Mágico, dos impactos da presença estrangeira que busca nos espaços das *veladas* e no uso de cogumelos o deslumbramento de outras realidades, e dos impactos da catalogação de *chjota chjine*, e da patrimonialização destes eventos rituais. Por fim, esta terceira parte regressa a uma discussão acerca da figura de María Sabina (a etnocelebridade, motivo de fofoca internacional, rodeada e cuidada por 'fiéis *paparazzis*'), e de outros *marketings* ab-reatores profissionais.

A dissertação termina refletindo a respeito da constante tensão entre o seu próprio perfil rizomático e a contínua evocação da xamanística como um fio condutor. Propondo um debate a respeito do 'êxtase', como técnica classicamente consagrada à figura do 'xamã', a dissertação procura antepô-la ao 'transe', refletindo as possíveis relações existentes entre substância psicotrópica, movimento, 'segredo', sabedoria (ou como dizem os próprios mazatecos, "linguagem") e 'cantos'.

Procura refletir, também, a respeito do gênero, da figura andrógina da qual a pesquisadora é revestida em campo, e das relações que passeiam desde a saudação até as relações mais íntimas. Por fim, a dissertação procura traçar uma reflexão a respeito do próprio fazer antropológico como um fazer *chismoso*, visto que antropólogos não são muito benvindos, sobretudo nos espaços das *veladas*, precisamente por atuarem na senda da revelação de 'segredos', internacionalmente – principalmente por aqueles senhores que se declaram 'anti-sábios turísticos'.

Convém advertir ao leitor que faço uso de alguns pseudônimos atendendo aos pedidos dos meus amigos mazatecos: os nomes Rosa, Lorenzo, Seferino e Josefina, não são reais; já o restante, sim. As aspas duplas referem-se a falas que não são minhas; enquanto as simples indicam destaque às reflexões de minha parte. As traduções de materiais em língua hispânica foram todas realizadas por mim, fato que preferi evitar indicar pontualmente por simples questão de economia textual.

O 'canto' parece atravessar a vida ritual mazateca, compondo-se de técnica e respondendo ao mesmo tempo a razões de ordem política. E ele perpassou minha estância em campo, meu próprio corpo e pretende perpassar esta dissertação, como que propondo uma experiência por vezes extática e por outras transística àquele que a lê (quem sabe, e por que não, quase psilocíbica?). *El aire malo* de sabor andino que me levou, de alguma forma, a tomar conhecimento dos cantos de Sabina, trouxe-me até estas páginas, de uma dissertação que se propõe a analisar a poética mazateca com a qual tive contato; uma dissertação que se sugere poética, sonora e viajante do início ao fim.

As seguintes páginas pretendem crescer assim como cresce um fungo, conectado por micélios, redes subterrâneas que circulam e se arrastam por uma região (grande ou pequena). Os temas estarão conectados e, à semelhança destes micélios rizomáticos que se retorcem e se cruzam, não refletirá uma preocupação concreta com o tempo cronológico de todo o acontecido em campo; e estes acontecimentos não servirão de pura ilustração: eles participarão do processo da 'de-composição' das informações ao mesmo tempo em que se dedicarão a liberar esporos[8].

Aliás, a Antropologia pode ser isso, mais uma viagem, um percurso que se utiliza de outra linguagem, com efeitos também outros, dedicando-se a interpretar as potencialidades das coisas e dos eventos. Partindo de um ceticismo *a la* Quesalid de Franz Boas (*apud* Lévi-Strauss, [1958] 2012), o afamado conhecedor de técnicas de cura entre os kwakiutl da Costa Noroeste, já adianto-lhes que igualmente fui me tornando responsável por certos 'poderes' (em meu caso de ordem 'cogumélica'). E estas páginas a que me dedico tentam provar que proponho aventurar-me pela senda antropológica no afã de entender esses 'poderes' todos de outra maneira.

Tjao nda! ("*¡Qué el aire les sea provechoso!*").

[8] Portanto, advirto ao leitor para que não se surpreenda com as inúmeras citações que transcrevo de meu diário de campo. Elas muitas vezes trazem vozes que não são só minhas, e no corpo do texto tomo a liberdade de utilizá-las abertamente em forma de epígrafe.

A cura e o som,
a sílaba e o verso,
a flor e o canto;
A forma,
a alteridade,
a poesia.

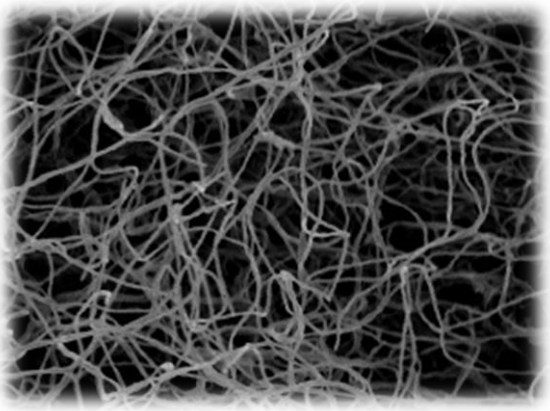


Figura 3 – Fotografia dos (rizomáticos) micélios de um fungo. Fonte: http://www.biologia.edu.ar/fungi/fungi.htm (acesso dia 18 de julho de 2016).

PARTE 1

CANTOS QUE INSPIRAM

"Nuestro acceso está contaminado. Si tú no naces ahí, tu acceso es diferente"

(Berhane, *hermano* rastafári, na Biblioteca "Abajo Babilón"[9])

"*Y ustedes, ¿a qué vienen?*", perguntou Teresa Ríos a dois alemães que ela convidara para tomar o *desayuno*, enquanto preparava chá de erva-cidreira, e organizava os pãezinhos doces na mesa, oferecendo-os a mim e eles. Eles haviam viajado comigo naquele barulhento ônibus que saía da Cidade do México e fazia apenas uma parada em Teotitlán del Camino, antes de chegar ao seu destino final, Huautla de Jiménez – viagem que precisou ter paradas extras por conta dos turistas que passaram mal devido às exageradas curvas, logo ao entrar na região montanhosa. Teresa aceitara me receber em sua casa, pela recomendação do antropólogo, hoje ex-sacerdote católico, Sérgio Góes Telles Brissac, quem me passara o contato dela via e-mail dois dias antes de eu viajar para lá.

Os alemães foram sinceros, e responderam que a fama da cidade os havia atraído: os cogumelos e María Sabina. Teresa arregalou os olhos parecendo preocupada, e perguntou com quem eles fariam *viajes*, ao que os alemães não souberam responder e até solicitaram uma recomendação. Um deles era ator, o outro professor; Teresa aposentava-se de seu cargo de professora de primário. "*No, una velada es algo muy serio. En Huautla ya no hay sabios… Hay muchos charlatanes. Ustedes tienen que ir con personas sabias, pero ellas les cobrarán caro, como unos 800 pesos o más*", advertiu-nos Teresa. Os alemães se assustaram com o valor, e eu também.

Teresa nos pediu licença e subiu as escadas de sua casa, descendo com uma *copalera* (um incensário moldado em argila), velas confeccionadas com cera de abelha e um livro de cantos. Ela nos chamou até as proximidades de um grande presépio que estava montado ao lado de uma mesa, coberta com toalha branca, e toda carregada de santos. No presépio, figuravam esculpidos em gesso, em tamanho médio *el burrito de San José*, o menino Jesus ao centro, e vaquinhas, e estava todo decorado com ramos e um arco grande, adornado com flores. Ela pediu, "*Vamos a postrarnos, les voy a limpiar*", enquanto acendia a *copalera*.

[9] Diário de Campo, 03 de fevereiro de 2016.

Ajoelhamo-nos, ela entregou a cada um de nós um pedaço de *copal* (uma resina vegetal que é utilizada como incenso) e uma vela. "*Ustedes van a aprender a orar*". Aproximou-se de nós com a *copalera* acesa: deveríamos nos benzer (*persignarnos con la señal de la santa cruz*) com o pedacinho de *copal*, e colocá-lo naquela brasa; brasa a partir da qual acenderíamos a nossa vela. Ao acendê-la, deveríamos expressar em voz alta uma intenção. "*Ustedes tienen familia, tienen amigos, tienen sus cosas, y están muy lejos, ¿y por qué? Hay que pedirle protección al Dios Padre Madre, para que les cuide mientras estén aquí en éstas tierras*", alertou-nos Teresa, antes de desatar a falar em mazateco, e a aproximar de um a um aquela *copalera* em brasa. Começou pelo rapaz ator; ele acendeu a vela e expressou a quem desejava proteção e cuidado; o mesmo foi feito pelo outro alemão. Logo chegou a mim, repeti o processo, pedindo proteção aos familiares, e também licença, para poder caminhar por aquelas terras. O espaço entre cada um de nós era ilustrado por orações de Teresa, feitas em voz alta e em mazateco.

Logo em seguida de nossa oração particular, Teresa entoou um canto, e para tanto teve a ajuda um livro. Segurávamos nossa vela com as duas mãos (que estavam em posição de oração) e enquanto isso, ela começou, de um a um, a passar aqueles aromáticos ramos: *hierba de Santa María*. Ela chocava os ramos contra o corpo de cada um de nós, aplicando pouca força. Cada ramo parecia ser descartável, não podendo ser reutilizado em outra pessoa, já que ela o jogava no chão (e pelo visto, terminava sempre murcho depois de passado em alguém). Antes de passá-los, ela os embebia da fumaça do *copal* aceso, que nublava todo o presépio.

Foi possível notar que à pessoa, a quem ela passava os ramos, dedicava-se uma performance específica: ela nos solicitava que ficássemos ajoelhados, segurando com as mãos unidas a vela que acendemos (estando essa bem vertical para que não nos respingasse a cera quente), e que deveríamos variar a nossa postura segundo suas orientações. Deveríamos levantar o tronco ou abaixá-lo, movendo apenas os joelhos, mantendo a coluna ereta, e uma concentração na oração. Os ramos eram passados no corpo todo, cabeça, ombros, peito, abdômen, coxas, pernas e pés, enquanto ela entoava, de modo frenético e progressivamente intenso, as suas orações em mazateco.

Terminada a *limpia*, já podíamos comer, e caminhar tranquilos por todos os lados. Tomamos o chá e beliscamos alguns dos pães. Teresa era enérgica, e queria saber sobre todos: a que nos dedicávamos, e chegou a perguntar-me: "*¿Eres jesuita, Anita?*". Ao que respondi: "*Soy linguista y estudio Antropología; no soy jesuita, pero soy hija de un ex sacerdote*". Os alemães me olharam curiosos com um sorriso de canto de boca, e Teresa franziu a testa, como querendo

mais explicações. Senti que deveria explicar melhor: "*Mi papá fue sacerdote, adepto de la Teología de la Liberación, trabajaba con Comunidades Eclesiales de Base*". Senti um alívio: dito isso, embora continuasse estranha, Teresa pareceu aprovar melhor a minha presença.

. . .

O chá com pãezinhos parecia-nos pouco. Tínhamos fome de uns bons *tacos*, ou algo do tipo. É possível que Teresa o tenha notado, pois nos fez levantar e caminhar até uma casinha que ficava numa baixada, saindo de sua casa. Levamos uma bacia que continha *nixtamal*, uma massa feita de milho cozido, cal e água, a matéria-prima da *tortilla*. As paredes daquela casinha eram de madeira e o chão, de terra batida, e na parte da frente, havia um fogão à lenha: "*Ésta es mi cocina menos occidental. Me gusta más cocinar aquí*". A brasa já estava meio acesa, mas Teresa deu uma força, e colocou mais lenha, até que o fogo se elevou forte. Ao entrarmos, percebemos que grandes pedaços de tronco poderiam servir de cadeira, e só havia dois: pedi aos alemães que se sentassem, Teresa me chamava para *freír las tortillas*.

Uma tarefa realmente complicada. Primeiro, molhar um pouco as mãos e tomar um pequeno pedaço da massa de *nixtamal*; logo, amassá-lo bem, de modo a retirar qualquer possibilidade de ar de dentro dele, fazendo uma pequena e oval bolota. Em seguida, colocar no *aplastador*, entre duas películas circulares de plástico (um revestimento que evitava que a massa grudasse na superfície daquela engenhoca metálica). O *aplastador* amassava a bolota de modo a deixá-la circular, já com o formato de uma *tortilla*. Por fim, deveria retirar com cuidado a massa fina do *aplastador* e colocá-la no *comal*, uma placa de ferro (que por vezes pode ser de cerâmica) colocada sobre o fogão à lenha, e mantê-la ali até que fritasse, sem deixar queimar. Fui um desastre nisto, Teresa tentava me explicar com seriedade, mas aquilo lhe causava muito riso… E eu e os alemães ríamos juntos.

Por sorte, a tarefa foi ficando cada vez mais automática, e algumas ideias já podiam ser trocadas. "*¿Qué me podrías decir sobre María Sabina, Teresa?*", perguntei-lhe. "*Algunos sabios dicen que ella fue una tonta. Un sabio jamás debe de salir de su pueblo, y María Sabina, pues, estuvo viajando*", respondeu-me. "*¿Ella se vendió?*", perguntei-lhe, ao que me respondeu: "*La vendieron… Grabaron sus cantos*".

(Diário de campo, dia 6 de fevereiro de 2016)

1. ETNO-DISCURSOS: SOBRE OS MAZATECOS E OS QUE FALAM DELES

> *As nuvens vêm e vão, e quando chegam, tomam todo este povoado, ao qual chamam de 'ninho de águias'. Com elas, vem um frio intenso. Mas não demora: elas parecem cumprir sua estância ao deixar de tocar a terra. Estoy en Huautla de Jiménez por segunda vez, esta misteriosa* tierra de nubes*".* [10]

Ouvi dizer, em 2013, de um *jipiteco*[11], que visitar Huautla era como conhecer Deus. A saber, os "*jipitecos*", termo cunhado por Enríque Marroquín (1975 *apud* García-Cerqueda, 2014: 134), seriam aqueles mexicanos com ascendência indígena que se convertem ao estilo de vida *hippie*, mesclando aspectos autóctones mesoamericanos com os comportamentos que vinham da *gringolândia* em pleno período de explosão contracultural.

Eu estava no terminal rodoviário de Puebla, pronta para subir ao ônibus e observei os familiares se despedindo daqueles que iriam embarcar: entre si, eles não falavam o espanhol, mas uma língua tonal; aqueles que iriam ficar faziam, calmamente e olhando nos olhos do viajante, movimentos com a mão direita (mantendo cruzados o polegar e o dedo indicador, e os demais dedos esticados), movimentos sagitais que se direcionavam à cabeça da pessoa, aos ombros, e terminavam na altura da boca, como para receber um beijo do abençoado, compondo uma cruz. Isto era seguido de um longo abraço. Pensei ao ver aquela cena, que talvez as tradições católicas fossem bastante influentes entre os habitantes de Huautla, porque notei que este estilo de despedida foi o predominante.

Falo dos mazatecos. Contudo, pensar uma 'etnia', como ainda se usa dizer no México a respeito dos grupos de extração indígena, implica considerar uma série de questões que se debatem entre o que Brissac (2008: 09) havia criticado como "pureza" e "exotismo". No âmbito do debate meso-americanista, Gruzinski (2001: 51-52 *apud* op.cit.: 51) pôs em discussão duas categorias, "cultura" e "identidade", demonstrando-se mais otimista com relação à segunda delas, pois enquanto a primeira já bastante gasta daria crédito a uma "totalidade coerente, estável, de contornos tangíveis, capaz de condicionar os comportamentos", a segunda atribuiria "a cada criatura ou grupo humano características e aspirações igualmente determinadas, supostamente fundadas num substrato cultural estável ou invariante".

Brissac (op.cit.: 04) se digladiava em sua sede de "exotismo e pureza". E quem aqui lhes escreve, dessa sede também padecia em 2013, ao visitar pela primeira vez aquelas terras. Provavelmente, os estereótipos, tão incorporados, nos ressoassem em pergunta: como poderia ser que, numa região em que se ritualiza o uso de cogumelos, as tradições católicas fossem tão

[10] Relato em diário de campo, logo de minha chegada, dia 06 de fevereiro de 2013.
[11] Pronuncia-se, com o 'j' hispânico, /ˈhi.pi.te.ko/.

influentes? Ou mais que isto, como é que uma prática que se utiliza de um psicoativo, com todo o seu discurso implícito, pudesse se erigir sobre uma narrativa cristã (o que de fato pode nos fazer recordar o caso brasileiro do Santo Daime)?

Em minha segunda ida, notei em campo que, muito parecido ao que Demanget (2000: 40) afirma, aquilo que poderia ser uma "identidade mazateca" dependeria muito mais do que não era mazateco: seria possível enxergar as tradições ritualísticas sujeitas a uma dialética em que a "exaltação" e a "subvalorização" de determinados aspectos se polarizam sem se desconectar, constituindo uma ambivalência. Neste sentido, o mazateco poderia "ser índio", "ser curandeiro", ou "ser civilizado ou ocidental", e estes devires derivar-se-iam na complexidade e no jogo sutil de diversas ambiguidades, dispostas numa trama que coloca em contato diferentes alteridades: o falante de náhuatl subjugador do passado, o espanhol imperialista, o forasteiro 'come-*hongos*', o *hippie* ou *jipiteca*, o etno-poeta, o psiconauta, o antropólogo.

Perguntava-me: que Deus era este que eu poderia conhecer em Huautla? Se das tantas leituras que eu havia feito, o panteão de entidades divinas mazatecas mostrava-se grande, onde se encaixaria este monoteísmo que o *jipiteca* invocou? Ou, ainda que não fosse uma invocação monoteísta, haveria, então, a Serra Mazateca de me mostrar um "algo" ou um "alguém" maior?

1.1 UMA POPULAÇÃO AMEAÇADA POR ÁGUIAS GIGANTES

Conta-se que a primeira habitante da Terra foi uma mulher, uma mulher de grandes tetas, *güerita*[12], de nome Chjota Ndo Chiki. Ela se sentia sozinha, e Na'in Sonde (Padre Tierra) fez nascer de sua sombra um companheiro para ela, o homem escuro da selva, "negrito como la sombra", de nome Chjota Manj Ñanj. Da união dos dois, haveria nascido o primeiro mazateco, que não era *güerito* nem *negrito*.

Foi Leonardo Martínez Moreno, mais conhecido por Chano Moreno, quem me narrou este pequeno mito cosmogônico em San Andrés Hidalgo (um anexo distrital de Huautla), enquanto ele cuidava da biblioteca onde trabalha na escola preparatória Nanj-Ngaa, instituição federal por cooperação. Antes de tornar-se bibliotecário, ele havia se dedicado ao esporte e à escrita: havia tido um bom desempenho como boxeador, representando Huautla a nível nacional, e chegou a ser autor de três livros de mitos, lendas e história mazatecos.

Segundo Chano Moreno, "Huautla" significa "ninho de águias", justamente porque há muitas águias povoando o céu dessa região montanhosa. Também por outra questão: ele conta

[12] *Güero* é um termo amplamente usado no México para referir-se a "gringo ou estrangeiro, pessoa de pele e/ou olhos claros", conforme as explicações por comunicação pessoal com Elin Emilsson Ingvarsdóttir (da Universidad Pedagógica Nacional, UPN, Cidade do México).

que as primeiras populações teriam chegado pela parte norte da serra, entre Veracruz e Puebla, passando por onde hoje se conhece por Pilola e Chilchotla na Serra Mazateca alta, até chegar a um lugar chamado Agua de Pared (Nda Xraon). Ali, descendentes dos antigos olmecas e mexicas estabeleceram-se e deram início à construção de um centro cerimonial. Contudo, alguns desses habitantes não tinham gosto por trabalho pesado, e foram expulsos pelos chefes responsáveis. Esta gente banida se refugiou numa colina ("*loma*", como dizem os mazatecos) e passou a viver sob algumas árvores um pouco distantes dali de onde procediam, recebendo pouco depois a maldição dos chefes daquele centro cerimonial: cada bebê que nascesse seria roubado por uma águia gigante que sobrevoaria o local.

E assim passou a acontecer. Nascia um bebê, e logo era roubado, desaparecido. Aquela população, já cansada de tanta tortura, teve a ideia de vestir as mães dos bebês com as mesmas plumagens que da águia gigante se desprendiam, formando uma espécie de "águia humana" à qual deram o nome de *nanj ngaa* ("mãe com asas"): tal figura foi a responsável por proteger os bebês recém-nascidos. Graças a ela, essa população que vivia naquele terreno elevado pôde manter-se ali, mais forte, naquela "planície das mães aladas", "*son nanj ngaa*", em mazateco.

Chano conta que mais tarde assomariam outras populações, provenientes de Tula (onde hoje se localiza o estado mexicano de Hidalgo, mais ao norte da Cidade do México), passando pelo Vale de Tehuacán, Puebla, por Teotitlán Villa de Flores, Huautla, até chegarem onde se encontravam os filhos daquelas mães aladas. Essas populações, os *chjota nanxini*, "gente-mulheres", e os *chjota ngá ñon*, "gente força" – etnônimos que em náhuatl (língua dos mexicas) se indicam por *nonualcas* e *chichimecas*[13], respectivamente –, estabeleceram-se por ali, até o nascimento de um guerreiro de nome Ndonde (do mazateco, "longo, gigante").

Ndonde, este corajoso filho de uma mãe alada, decide dar um fim àquela águia, preparando uma grande flecha e mirando-a bem no peito do animal. Ele sobe uma pedra alta e a acerta, e ela cai, gigante, bem onde seria a rua principal do atual anexo municipal de San Andrés Hidalgo. O guerreiro ficara ali, naquela pedra, observando a águia jazendo no chão, pedra que

[13] Estes dois termos indicam a perspectiva náhuatl acerca de dois tipos de populações. Do náhuatl "*chichimecatl*" (Siméon, [1885] 2002: 96) indica literalmente "aquele que chupa ou mama" [J. de Torquemada (1723) e D. Francisco Javier Clavigero (1780-1781)]. Os mexicas utilizavam este termo para se referirem a "tribos nômades que viviam pelos produtos da caça e que tomaram as terras toltecas" na região de Anáhuac, "até o fim do século XII". Este termo depois da Conquista, passou a ser utilizado pelos espanhóis para designar "as tribos selvagens que viviam no norte do México". Entre os mexicas, consagrava-se uma distinção simbólica entre estes *chichimecas* e os 'antigos e inspiradores' *toltecas*, que eram os detentores de tradições civilizantes, o que proporcionava às populações indígenas mesoamericanas um 'relacionismo clássico', provavelmente muito parecido ao que fazemos no ocidente com as tradições greco-romanas.

ficou conhecida por Tijan Lao ou Tinan Ja Lao, que em mazateco quer dizer "sentado em uma pedra".

Muito parecido ao mito compartilhado por Chano Moreno, o mazatecólogo Boege (*apud* Brissac, 2008: 65) descreve "uma praga de águias que levavam crianças e feriam adultos", e de grandes cestos que anciãos faziam para proteger as cabeças das pessoas, até que surgiu uma águia gigante de sete cabeças: é possível que tal narrativa invocasse reminiscências dos denominados "guerreiros-águia" nahuas[14], bem como a luta dos mazatecos para sobreviver.

Poder-se-ia dizer que este mito das mulheres aladas, muito revelaria da subjugação dessa população ao Estado mexica, um Estado que, precisamente, tem como símbolo político uma águia: saídos de Chicomoztoc (uma gruta mítica localizada a oeste)[15], estabeleceram sua capital no Vale de Tenochtitlán, onde avistaram uma águia parada sobre um *nopal* (um cacto) no centro de uma ilha no lago Texcoco – o chamado Meztliapan, ou "lago da Lua", pelos mexicas, como pontua Caso (2000: 08 *apud* Brissac, 2008: 82) –, devorando uma serpente, local exatamente onde hoje se encontra o Zócalo da Cidade do México. Huitzilopochtli, divindade náhuatl, os teria guiado, avisando-os que o local correto seria sinalizado por essa águia. De acordo com Caso (*idem*), a águia seria a representação da própria divindade Huitzilopochtli, quem também é representado pelo sol, fazendo dos mexicas "o povo do Sol".

GENTE INDOMINÁVEL, 'GENTE-*MAZATE*'

O discurso mitológico aqui aportado parece mostrar uma Huautla que evidencia uma ambiguidade em si mesma: ela é um "ninho", um local por onde sobrevoa uma águia gigante devoradora de crianças, e onde as mães dessas crianças precisam se disfarçar de águia, com as penas que desse animal se desprendem, para que seus descendentes sobrevivam; isso, até um corajoso guerreiro, filho de uma mãe-alada, atingi-la com uma flecha certeira.

De acordo com etno-historiadores, os mazatecos, falantes de uma língua tonal, estiveram de fato em contato com os nahuas de México-Tenochtitlán. A dominação mexica teria se instalado no território paulatinamente a partir de 1200 d.C., de forma exclusivamente linguística (em primeira instância) com a invasão dos *nonualcas* – uma população que falava o náhuatl (do náhuatl, *nonualca*, "onde a linguagem modifica", uma "gente que falava mal o idioma") (Brissac, 2008: 56-57). Somente depois de 1450 d.C., Moctezuma I, o soberano mexica, haveria

[14] León Portilla ([1961] 1983: 11) pontua que os termos *náhuatl* (singular) ou *nahuas* (plural) podem fazer referência tanto à língua quanto à cultura dos antigos mexicanos, pelo fato de compreenderem mais amplamente "as várias etapas de seu desenvolvimento" excetuando os tempos toltecas, "até a etapa final dos astecas e de outros senhorios como os de Tlaxcala, Huexotzinco, etc" – tradução minha. Tais adjetivos se estendem, assim sendo, a instituições culturais do México Antigo, incluindo, entre outras, a arte, a historiografia, o sistema educativo.
[15] Chicomoztoc, do náhuatl, significa "sete grutas", segundo Motolinia (1995: 5 *apud* Brissac, 2008: 81).

liderado uma invasão àquela região, a qual também se deu sobre os mixtecos. Estes foram subjugados pelos mexicas e distribuídos em regiões estratégicas, incluindo a Cañada (ver o mapa linguístico, fig.4).

Figura 4 – Mapa de línguas faladas nos estados mexicanos de Puebla, Guerrero e Oaxaca (fotografia de minha autoria). Museo Nacional de Antropología de México, dia 28 de fevereiro de 2016.

Segundo a interpretação do sacerdote católico José Luis Sánchez[16], que se apresenta como grande conhecedor da 'etno-história mazateca', a chegada de mixtecos à região onde atualmente se localiza um dos bairros de Huautla, teria feito parte de uma estratégia política dos astecas, aproximadamente entre os anos de 1300 e 1400 d.C., pois a subjugação dessa população às tradições náhuatl fora efetiva: eles pagavam tributos. O domínio sobre os mazatecos parecia sempre muito difícil aos senhores de Tenochtitlán: "*Los mazatecos éramos gente venado, indominables*", já me assegurara Teresa Ríos. A estratégia dos mexicas foi a de introduzir os mixtecos já "aculturados" ao modo de vida náhuatl na região mazateca, para que assim pudessem ingressar no núcleo de seus costumes, enquanto se misturassem com eles. Teria havido revolta, mas os *nahuatlacos* (mixtecos subjugados aos mexicas, falantes de náhuatl) saíram vitoriosos.

Teria ocorrido uma revolta em San Juan Batista Tuxtepec (hoje correspondente a um município do estado mexicano de Oaxaca, mais ao sul, na bacia do rio Papaloapan), ainda segundo José Luis Sánchez: os mazatecos haveriam aí ocupado e se apoderado da região, comandando uma significativa matança. Então os mexicas, em resposta, vingaram-se com outra matança

[16] Diário de campo, 03 de março de 2016, conversa-debate com o sacerdote católico e teólogo da libertação, michoacano, José Luis Sánchez e com o *hermano marista*, catequista e também teólogo da libertação, Juan Manuel García Quintanar, durante jantar preparado por Teresa Ríos. José Luis Sánchez, segundo Teresa Ríos, foi o sacerdote responsável por velar o corpo de María Sabina, após a sua morte, em novembro de 1985.

onde hoje é Teotitlán Villa de Flores – "*Es por eso que el mazateco y el teotitleco no se llevan bien*", diz o sacerdote. Os mazatecos, por revanchismo, deixaram de comercializar com eles. Por conseguinte, ainda hoje é possível notar uma discriminação do teotitleco com relação ao mazateco: a dominação nahuatlaca teria sido tão forte em Teotitlán, que os teotitlecos falantes de mazateco constituem minoria; majoritariamente, falam náhuatl.

Segundo o mazatecólogo Villas Rojas (*apud* Neiburg, 1988: 15), Teotitlán e Tuxtepec eram "duas vias de entrada e saída de mercadorias", "dois polos de poder primeiramente ocupados pelos mexicas, e logo pelos espanhóis e finalmente pelo exército mexicano, os grandes comerciantes, acumuladores de café, pecuaristas ou canavieiros" (ver fig.5).

Figura 5 – Huautla de Jiménez entre Teotitlán de Flores Magón e San Juan Batista Tuxtepec.

A respeito da origem dos mazatecos, Villas Rojas (*apud* op.cit.: 14) lança duas hipóteses: a primeira de que teriam sido um produto de uma migração do ramo nonualca-popoloca, procedente de Tula; e a segunda, que poderiam ser fruto de uma migração chegada aproximadamente no ano de 890 d.C., procedente do oriente. Estas primeiras populações mazatecas, afirma Villas Rojas (*idem*), teriam se dividido em dois "senhorios"[17], um localizado na parte baixa e outro na parte serrana, cumprindo, assim, com uma evidência de que as dominações mexica e espanhola igualmente se haveriam dividido em duas regiões, como que direcionadas a dois centros de poder: "Tuxtepec para a zona baixa e Teotitlán para a alta".

[17] "Senhorio" corresponde a um conceito espanhol do século XVI que nos Andes veio a ser usado para identificar contingentes humanos subordinados a um *kuraka* (Cavalcanti-Schiel, 2008). Foi a partir dessa mesma lógica institucional peninsular, que se ancorava sobre a instituição da vassalagem, que os objetos administrativos coloniais foram tomando forma no que seria toda a extensão da América Espanhola, não necessariamente coincidentes com a cosmopolítica nativa.

Para o sacerdote José Luis Sánchez, as primeiras populações mazatecas teriam se desenvolvido ao redor de onde hoje se localiza a Represa Miguel Alemán (ver fig.5), justamente no vale que aí existe. Descendentes de olmecas, os mazatecos teriam provindo de Tabasco e de Veracruz há cerca de 1800 anos. Tempo depois, já em 1943, com as inundações da tal represa, os habitantes desse povoado de pastores ter-se-iam visto forçados a ascender pela Serra Madre Oriental (ver fig.6), estabelecendo-se aí.

Segundo especialista em história de Oaxaca, José Antonio Gay ([1881] 2006: *apud* García-Cerqueda, 2014: 59), os astecas foram capitaneados por Cuitláhuac (1476-1520), o penúltimo de seus imperadores, durante uma guerra que ocorreu em 1506 contra os mixtecos, tratando-se de um levante, uma tentativa mixteca de emancipação. Cuitláhuac, por então, haveria comandado o ingresso por Teotitlán Villa de Flores, subindo até a região que hoje pertence a Huautla. Nessa época, os mazatecos já eram dominados por astecas, e Cuzcacuahqui, irmão de Cetepatl, cacique de Coixtlahuaca, estava no poder. O nome Cuitinicaname-Huautlán, ou Guatinicaname, foi dado por Cuitláhuac quando em sua passagem por ali; e o que hoje corresponde a Huautla chamava-se "nação Guatinicaname ou Cuiticaname" (*idem*).

Figura 6 – Imagem da Serra Madre Oriental. Paisagem de uma ou duas horas antes de chegar a Huautla de Jiménez (fotografia de minha autoria).

ANIMAIS E GENTES: SOBRE AS TERMINOLOGIAS E A ALTERIDADE

O topônimo náhuatl "*huautla*", conforme observa García-Cerqueda (*ibidem*), não chega a corresponder ao significado que a população huauteca[18] comumente lhe atribui (como o fez Chano Moreno, o que narro nas páginas anteriores), "ninho de águias". Frei Alonso de Molina (1575) teria defendido que "*quauhtli*" significa "águia", porém não há em documento algum os

[18] Gentílico que indica aquele que nasce em Huautla de Jiménez, Oaxaca.

termos para "ninho" como anexos, que do náhuatl se traduziria por "*tapaçolli*" ou "*tapaçulli*". A solução de Molina é a de separar "hua.u.tla" em sílabas, e de passar a considerar "–tla(n)" como um clítico locativo, que por corrupção fonética (ou aférese), haveria perdido seu "–n" final: "–tlan", do náhuatl, "lugar, terra de" (op.cit.: 60).

Outro topônimo corrente, em mazateco, é "Tejao", que significa, literalmente, "doze". A opção de García-Dorantes (1974 *apud idem*) é a de decompor o termo em "tde" ("lugar") e de "já" ("águia"), resultando em algo como "lugar de águias". O linguista mazateco Alfonso García Martínez, pai do historiador García-Cerqueda (*ibidem*), discorda traduzindo literalmente do espanhol ao mazateco a expressão "lugar de águias", algo como "*ndele já*".

Não obstante, a tradução por "doze", indicada pelo topônimo "Tejao", aludiria a um mito de fundação e definição de uma "identidade pela via do parentesco". Chikon Tokoxo, uma deidade mazateca, o senhor dono das serranias e das montanhas, um *güero* barbudo que monta um veado e perambula zeloso pela mata, acompanhado de cachorros, seria um personagem a quem os mazatecos devem ofertar sempre solicitando benefícios "à família, ao plantio e à colheita e aos bens materiais" (op.cit.: 62); seria ele o responsável por manter em equilíbrio os ecossistemas e também por organizar as populações, distribuindo-as pela Serra Mazateca.

De acordo com o que Chano Moreno conta a García-Cerqueda (cf. *idem*), há aproximadamente 12 mil anos, os ascendentes dos mazatecos haveriam chegado àquelas terras e Chikon Tokoxo os teria vestido com diferentes peles de animais, discriminando-as, assim, em grupos. Estas famílias, vestidas com peles diferentes, guerreavam entre si, e a única que sobreviveu às batalhas fora o grupo vestido com pele de raposa ("*zorra*" em espanhol), os *chjota ninda* ("gente ou grupo raposa"). Esta gente remanescente, posteriormente, foi dividida em doze famílias por Chikon Tokoxo de modo a ocupar harmonicamente toda a região que hoje corresponde a Huautla, e os nomes para cada subgrupo do "*grupo zorra*" se converteram em topônimos mazatecos que até hoje perduram em uso entre as "gentes de costume" (para usar um termo de Demanget, cf. 2004: 13)[19].

Do dicionário organizado por Montemayor ([2007] 2009: 72), do náhuatl ao espanhol, "*huautle, huautli*, *huaucle* ou *huaute*" (s.m.) denotam "planta anual pertencente à família das Amarantáceas [particularmente *Amaranthus leucocarpus*], comestível, de flores muito pequenas e semelhantes ao quintonil; com as sementes, prepara-se o doce conhecido como '*alegría*'.

[19] "Gentes de costumbre", para Demanget (cf. *ídem*), seriam pequenos camponeses que praticam o cultivo da *milpa* (o milho), seguindo o chamado "Chan Chaon Kjoatsojoale Naxinanda Yoma", o calendário agrícola, ritual e festivo dos mazatecos.

De *huauhtli*, huaute". Ainda em Montemayor (op.cit.: 219), na seção de toponímias "Huautla", como em "Huautla" de Hidalgo e Morelos, ou a própria "Huautla de Jiménez", ou "Huautla-Nochixtlán de San Miguel" (Oaxaca), significa "onde abunda o *huautle*", "Huauh-tla", possivelmente havendo sofrido aférese o clítico locativo "–tlan", ganhando "função abundancial". Ainda neste dicionário, encontra-se o termo "*cuáhuitl*", que denota "árvore" .

Nada distante disto, no dicionário organizado por Simeón ([1885] 2002: 745), do náhuatl ao espanhol, "*uauhteca*" (proveniente de "*ouauhtecac*"), denotaria o ato de plantar sementes de "bledos" (ou amaranto). Na mesma página, tem-se a definição para o léxico "*uauhtli* ou *huauhtli*" (s.), "semente de *bledo* uauhquilitl, que os mexicanos não comiam senão em tempos de fome, pois preferiam o milho; *uauhtli polocayo* [Sahagún, Bernardino de (1829-1830)], semente sem ser despelada".

Ainda em Simeón (op.cit.: 413), encontramos o vocábulo "*quauhtla*" com a seguinte definição: (s.) "bosque, floresta, bosquezinho, deserto; *quauhtla çacatla*, bosques, campos, savanas; *quauhtla chane* ou *nenqui*, selvagem, habitante dos bosques; *quauhtla coyametl* ou *quauhtla oquichcoyametl*, javali, porco montês; *quauhtla ni-calaqui*, entrar em um bosque frondoso; *quauhtla mo-chiua* ou *ualeua*, silvestre, selvagem, que se perde, que nasce nos bosques".

Em dicionário online, Aulex, foi possível encontrar uma definição muito semelhante àquela proposta pelo Frei Alonso de Molina (1575): "*kuautli*", "águia; décimo quinto dia do calendário mexica que simboliza o astro sol e a guerra"[20] – qualquer semelhança com a divindade Huitzilopochtli, neste caso, poder-se-ia dizer, não aparenta ser mera coincidência. Também o termo "Kuautlan", ou "Cuauhtla", um topônimo que denota "lugar junto às águias", uma cidade localizada em Morelos.

Esta discussão etimológica parece invocar dois caminhos possíveis à terminologia nahuatlaca: a de uma região dotada de vegetais, e a de uma região por onde rondam seres voadores com capacidade visionária implacável. E interessantemente, a cidade de Huautla (assim como seus anexos) apresenta um solo fértil, sempre umedecido pela neblina que fica presa nas cadeias montanhosas da serra, com bosques intensos e áreas extensas de plantação de bledos, milho, e outros vegetais (ademais das pequenas áreas destinadas à economia de subsistência, nas unidades familiares); ademais disso, ela também tem seus céus realmente povoados por águias (a experiência em campo mostrou que bastava olhar para cima para notar que a etimologia não era esdrúxula), mas esta presença talvez não se dê apenas no sentido literal da palavra águia (como uma ave carnívora de extraordinária capacidade visionária), mas também simbólica e política.

[20] Conferir website: http://aulex.org/nah-es/?busca=%C3%A1guila (Acesso dia 24 de maio de 2016).

Conforme já se pontuou anteriormente, para a sociedade mexicana, o termo "mazateco", teria sua origem do náhuatl. Em Montemayor ([2007] 2009: 328), "mazateco" ou "*én nima*" denotaria o "habitante de Mazatlán, lugar onde abundam os veados". Conforme as explicações deste mesmo dicionário (op.cit.: 232), "Maza-tlán" seria um termo composto de "mazatl" ("veado") e "–tlan", como clítico locativo que ganha "função abundancial". Em Siméon ([1885] 2002: 745), "*maçateca*" (s.), "tribos do *Anahuac*, de origem desconhecido" [Clavigero, D. Francisco Javier (1645)]; e na mesma página, "*maçatl*" (s.), "cervo, animal selvagem", que por extensão pode ganhar o sentido de cavalo ou cachorro. Aliás, como apontou-me o antropólogo visual e mazatecólogo (da UFG[21]), Gabriel Álvarez (em campo, março de 2016), é possível que antes da chegada dos espanhóis, cogumelos coprófagos que hoje, conhecidamente, brotam em fezes bovinas, crescessem nas fezes destes cervos.

Os mazatecos denominam-se a si mesmos, de acordo com o linguista huauteco Juan Gregorio Regino, e também com o intelectual mazateco Florencio Carrera, e com o mazatecólogo van Doesburg (1992) (Brissac, 2008: 38), por "*chjota yoma*", "gente humilde" ou "gente pobre". De acordo com Quintanar e Maldonado (1999 *apud idem*), por sua vez, o etnônimo seria "*chjota énna*", "gente que fala a nossa língua". Para Boege (1988 *apud ibidem*), quem usa outra grafia para o mazateco, seria "*ha shuta enima*", "os que trabalham no campo, nos montes" ou "*shuta chunda*" (1988 *apud* Rodríguez, 2015: 33), gentes que "vivem como cachorros arrimados". Demanget (2008 *apud idem*) aporta outros termos, "*chjota én*", "gente de palavra" e "*chjota nima*", "gente de coração".

Como um interessante adendo a esta senda etimológica, Maximino Cerqueda (2003 *apud* García-Cerqueda, 2014: 66) refere-se aos cognomes mazatecos que haveriam sido amplamente utilizados no passado em fala corrente: "Chá ndí yó" ("homem velho das fumaças"), que posteriormente se transformou em "Chá ndí nguí'ó" ("homem das cerimônias"), ou ainda, "Chjine b'enda" ("gente de cerimônia"), de acordo com o linguista Alfonso García Martínez (*apud idem*).

Como bem pontua Rodríguez (2015: 33), os mazatecos se valem de "múltiplas formas para se referirem a si mesmos, as quais variam de acordo com o lugar e com a situação". De modo geral, e de acordo com as breves aulas de mazateco que pude ter com Chano Moreno, "*chjo*" significa "animal", e "*ta*", indica "expressão, fala". Seguindo uma linha ontológica, a explanação de Chano poderia configurar uma pista para entender a constituição da 'pessoa mazateca'. De todo modo, a junção destes vocábulos parece constituir um devir em que um trato

[21] Universidade Federal de Goiás (UFG).

com a alteridade se faz necessário e dinâmico, na medida em que a 'expressão' ou a 'fala' implicaria a existência de um 'outro' (ainda que esse 'outro' seja um 'si').

Brissac (2008: 85), a partir de todo um complexo passeio pela cosmogonia mazateca, lança uma hipótese sobre um detalhe interessante que nota no etnônimo *chjota yoma* ("gente humilde/pobre") ao tecer um paralelo com o que Luiz Eduardo Soares (1994 *apud idem*) conta de sua própria experiência com o uso ritual da *ayahuasca*, chá psicoativo com alta concentração de dimetil-triptamina (DMT), um alcaloide muito parecido em estrutura molecular à psilocibina dos cogumelos usados pelos mazatecos. Soares (*ibidem*) diz da "impropriedade de dizer 'eu'", e do "sofrimento e [d]a angústia de sentir-se jogado, ao invés de jogador (especialmente quando o jogo focalizado é intra-subjetivo)", algo que poderia revelar uma "finitude humana, [uma] expressão maior e sintética de nossa fragilidade, da debilidade de nosso corpo, da precariedade de nosso poder sobre o destino". Em última instância, é como se (e aventuro-me a relacionar), os efeitos da ação dessas substâncias triptamínicas proporcionassem uma "redução ontológica" (como nas palavras do próprio Soares)[22].

Em um dos pontos mais cruciais de sua tese, Brissac (*ibidem*) se debruça sobre o etnônimo em questão, que segundo ele, evoca uma ambiguidade: de um lado a "carência e a subalternidade" de uma população que está "presa nas garras de uma águia", e de outro, a "humildade e a sabedoria" de uma população que se educa "através de uma forte vivência ritual", e se reconhece "pequena diante de algo-alguém maior" – isto que Demanget (2000: 41) chamaria dubiamente de "outro mundo". Não longe disto, embora se orientando por uma linha metodológica diferente, Rodríguez (2015: VIII) segmenta o "mundo mazateco" em dois espaços ontológicos, o chamado "mundo em que vivemos" e o "mundo da alma santa", postulando a *otredad* como "fundamental à vida"[23].

Relacionar o sentido destes etnônimos e topônimos pode permitir questionamentos que, em primeira instância, facilmente se comprometeriam com uma possível definição 'identitária' a esta população de extração indígena, a começar pela sua constituição heterogênea (como fruto de uma mistura de populações diferentes) e por suas ambiguidades incidentes (de um "povo humilde") com intenso engajamento ritual. Essa definição parece partir de um paradigma que

[22] Na parte 2 desta dissertação, é possível que esta relação faça mais sentido.

[23] Advirto ao leitor que esta dissertação se debruça sobre a questão dessa alteridade dotada de monumental potência, e para tanto, se utiliza, de modo bastante aberto, dos aportes de Rodríguez (2015), quem define o "mundo em que vivemos" e o "mundo da alma santa" como dois espaços que não são paralelos nem separados, e sim conviventes. Esta minha opção é, em primeira instância, uma saída que encontro para nomear, diante dos dados coletados em campo, estes dois ambientes de qualidade ontológica distinta, cuja relação entre ambos é constantemente a de uma retroalimentação.

evoca uma "mistura de gentes", num sentido parecido ao apontado por Peter Gow (1997: 39), quem propõe ser o parentesco, "acima de tudo, um sistema de subjetividade", visto que o que viriam ser "as estruturas básicas" de uma "consciência humana" envolveriam "necessariamente a consciência de um eu [*self*] em meio aos outros".

Parece-me, diante disto, muito produtiva a hipótese aportada por Demanget (2000: 39) acerca da ambivalência presente na complexidade dos jogos que conduzem a uma composição do que poderiam ser "as identidades mazatecas". Antes disso, porém, interessará mais a esta obra um desvio do eixo disto que, como diria Cavalcante-Schiel[24] a propósito da noção de identidade, possa ser um "grande fetiche conceitual da discursividade social contemporânea": afinal, como supor uma unidade, sem antes perpassar, novamente pelo deslumbrado e nebuloso horizonte de expectativas que distribui em polos a "pureza" e o "exotismo"? Rodríguez (2015), preocupada com a técnica viveiriana da "equivocação controlada", parece rumar pela senda deste desvio, antepondo-se a uma tendência antropológica representacionista, demonstrando-se comprometida em evitar uma voz "unívoca" e categoricamente hegemônica (como de muito já se usou e ainda se usa fazer na Antropologia).

De qualquer forma, a águia que persegue e devora revela-se como o símbolo de uma dominação que antes era "mexica", e que hoje poderia ser 'ocidental' (ou 'neoliberal'); e a vivência da cura, como se explorará a seguir, parece se alimentar igualmente da dubiedade de valores entregues aos cogumelos psilocíbicos, aos rituais em si e à figura do sábio ou curandeiro. Tratar-se com a águia, neste sentido, pode levar os mazatecos à necessidade de se vestirem dela; e se não for isto, a necessidade pode tornar-se a de exterminá-la de vez e de assisti-la sangrar.

1.2 OS MAZATECOS E SUAS ARTES CURANDEIRAS

María Sabina, *los hongos* e Huautla de Jiménez, ingressaram no cenário internacional, mas não necessariamente de modo simultâneo. As artes da cura através de plantas, orações e cantos, realizados por populações indígenas da Mesoamérica faziam-se cada vez mais conhecidas no ocidente, já a partir de alguns intelectuais, poetas e viajantes interessados, tomando um rumo especial com a chegada ao México de certas personalidades do mundo literário, como Adous Huxley, Antonin Artaud e os norte-americanos da Geração *Beat*.

[24] Por comunicação pessoal, julho de 2016.

Chamo de 'artes de curar'[25] aquilo que Demanget (2000: 37-38), engajada na tradição antropológica francesa, considera uma capacidade de "transmutar a desordem em ordem". De fato, utilizando-se do termo "xamanismo", ela considera o cumprimento dos ritos, tanto "calendáricos (ou agrários)" quanto "conjunturais" (dicotomia que ela propõe) (op.cit.: 13-14), como uma atualização do "passado/presente, contrariamente à invocação da história que denuncia a morte do passado sobre o qual se busca o caminho".

Ora, esta tal "transmutação da desordem em ordem" poderia evocar o 'engendramento de linguagem' que Lévi-Strauss ([1958] 2012) explorara em "O Feiticeiro e sua magia"; por meio desta 'linguagem', fenômenos como este próprio 'xamanismo', os sonhos, os cantos, entre outros, poderiam, assim, ser reconhecidos.

DOS '*NIÑOS SANTOS*' (OS AFAMADOS COGUMELOS) E DA 'VIAGEM'

Diz-se que o uso do cogumelo psicoativo na Mesoamérica é bastante antigo, e chega a ser amplo o seu registro naquilo que seria uma 'produção autóctone' segundo fontes de caráter arqueológico, em cerâmicas, pinturas, ou mesmo por menção em códices entre as populações náhuatl e maya.

Frei Bernadino de Sahagún conta sobre alguns *honguillos negros* chamados "*nanacatl*", fungos que embebedavam, provocando visões e luxúria (Benítez [1964] 2012: 09). Em seu livro "Historia general de las cosas de la Nueva España", ele narra que os indígenas tinham um grande conhecimento de ervas e raízes, tendo ciência de "suas qualidades e suas virtudes" (op.cit.: 10). O "*peyotl*" era um caso destes, uma "raiz" (nas palavras de Sahagún), que se consumia no lugar do vinho; os "*nanacatl*"[26], aos quais Sahagún caracterizava como "*hongos malos*", também apresentavam essa mesma capacidade embriagante: de acordo com suas notas, no primeiro dos dias, os índios "se juntavam em uma planície depois de havê-lo comido, onde dançavam e cantavam de noite, e de dia ao seu prazer", e no segundo "choravam coletivamente" afirmando que "se limpavam e lavavam os olhos e as caras com suas lágrimas" (cf. *idem*).

O médico Francisco Hernández, quem tinha como paciente o imperador castelhano Felipe II, em seu livro "Historia Plantarum Novae Hispaniae" comenta a respeito destes fungos, dizendo que "não causam a morte", senão "uma loucura às vezes durável, cujo sintoma é uma

[25] Opto por empregar o termo 'Artes', porque nele se pressupõe a acepção latina de "técnica" ("ars"), semelhante ao τέχνη (*tékhne*) grego: sendo o lugar onde "arte" e "técnica" (numa acepção estética) convivem com "ciência" e "ofício" (cf. Pabón, [1967]1978: 582). Severi (1991) aporta definição nesta mesma linha.

[26] Do náhuatl, conforme a definição encontrada em Siméon ([1885] 2002: 487), o termo "teonanacatl" ("*teo*–", "deus"; "–*nanacatl*", "carne") – comentado já anteriormente – se referiria mais genericamente a estes cogumelos psilocíbicos usados pelos mazatecos, denotando "fungo pequeno de mau sabor, que embriaga e produz alucinações; sendo medicinal contra a febre e a gota [Sahagún, Bernardino de (1829-1830)]".

espécie de hilaridade irresistível" (*idem*). Como observa o jornalista e antropólogo Fernando Benítez (op.cit.: 11), Sahagún e Hernández não relacionavam diretamente o cogumelo ao diabo, e quem sim o fazia era Toribio de Benavente, mais conhecido por Motolinia, missionário franciscano que enxergava no rito indígena de ingestão de cogumelos uma semelhança com a comunhão cristã: ele observava que pelo amargo sabor, era comum que juntamente dos fungos, os indígenas consumissem um pouco de mel de abelha, e que as visões eram múltiplas e, em frequência, assustadoras. "*A estos hongos llámanles en su lengua 'teonanácatl', que quiere decir carne de Dios o del Demonio*" (*ídem*).

Note-se que, do náhuatl "mo" designa "ser" e "tolinia" "pobre/aflito", o que resultaria algo como "aquele que é pobre ou se aflige". Toribio autonomeou-se assim, quando foi enviado ao México como missionário do reino de Carlos V, de modo que fosse assim referenciado pelos indígenas. A saber, Motolinia promulgava uma evangelização por meio da força caso fosse necessário; é dele o provérbio: "*más vale bueno por fuerza que malo por grado*" (Benavente, 1555: 411). Orientando-se num sacerdócio deste tipo, não resulta estranho que ele tenha traçado a extensão do uso do cogumelo com uma adoração ao demônio.

As referências aos cogumelos psilocíbicos são recorrentes até o ano de 1726 (Benítez, [1964] 2012: 13-14), e depois disso só se volta a falar deles no início do século XX, com Frederick Starr (em 1900), e com os etnobotânicos Blas Pablo Reko e Evans Schultes (cf. Rodríguez, 2015: VII), mas o tema micológico só vem a ganhar efervescência com a chegada de Adouls Huxley, em 1933, e de Antonin Artaud, em 1936, no México. Em 1936, inclusive, o engenheiro Robert Weitlaner recolheu e estudou espécies de fungos psilocíbicos consumidos na Serra Mazateca, e dois anos depois, o etnólogo Jean Bassett Johnson escreveu um artigo a respeito da cerimônia que se faz com esses fungos, e o publicou na Suécia.

Foram trabalhos que, entretanto e como diz Benítez (op.cit.: 14), acabaram por passar despercebidos, e o que seria a "glória do descobrimento e popularização" (nos termos de Lévi-Strauss, [1973] 1993: 230) desses cogumelos e dos ritos feitos com eles, correspondeu a Robert Gordon Wasson, um banqueiro de Nova Iorque, e a sua esposa, a pediatra russa Valentina Pavlovna Wasson. Este casal, com extrema curiosidade acerca da preferência ('micofilia') ou da ojeriza ('micofobia') à micofagia em diferentes tradições nas mais diversas regiões do planeta, teria sido o responsável pela fundação de um "novo e prodigiosamente fértil" campo, a Etnomicologia.

Wasson, a princípios de 1953, através dos trabalhos de Weitlaner e Johnson, soube que em Huautla de Jiménez vivia uma linguista estadunidense chamada Eunice Victoria Pike[27], de orientação missionária e protestante. Ele resolveu escrever-lhe em busca de informações sobre o uso de cogumelos psicoativos na região de La Cañada. Em sua carta, Pike (*apud* Benítez, [1964] 2012: 21) se declarou contrária ao uso destes fungos, lamentando a sobrevivência do emprego ritual deles, dizendo não conhecer "um só caso em que ele tenha dado resultados benéficos". Para ela, era conveniente (e urgente) que os indígenas "consultassem a Bíblia".

Em agosto do mesmo ano, Herlinda Martínez Cid, uma amiga da senhora Pike, hospedou Wasson, sua esposa e sua filha, que estavam acompanhados de Weitlaner, e ela lhes apresentou um senhor chamado Aurelio Carrera, a quem Wasson (*apud* op.cit.: 19) descreve como um "índio caolho", dono algumas casas e de algum modo ligado com *los honguitos*.

Com Aurelio, os senhores Wasson haveriam de ter suas primeiras 'viagens cogumélicas', e como ele mesmo conta, estas teriam sido celebradas de "maneira tradicional", utilizando-se de um altar com santos católicos, velas de cera de abelha, ovos de *totola* (a fêmea do peru), *copal* (resina extraída de árvores do gênero *Burseraceae* que serve de incenso[28]), cacau, *pici-ete*[29] (tabaco fresco moído), penas de arara, pequenos recipientes de aguardente e papel *amate*[30] (um papel vegetal utilizado em épocas pré-hispânicas, produzido a partir da cortiça dos chamados *jonotes*[31] branco ou vermelho) (op.cit.: 24). Com toda esta instrumentária, o rito se realizava pela noite, à luz das velas, atravessando a madrugada; e sempre depois de se tomar o cogumelo, as velas eram apagadas e se seguiam orações e cantos que rompiam o silêncio.

Aurelio recomendara a Wasson que não falasse tanto sobre estes fungos, pois se tratava de um assunto "muito complicado" (op.cit.: 20). E o banqueiro se impressionava com a tal "atmosfera de mistério que rodeava aqueles cogumelos" (*idem*): era necessário, sempre que se fosse tocar no assunto, que se falasse com muito respeito. Até mesmo o transporte dos fungos

[27] Eunice Victoria Pike era irmã do linguista missionário Kenneth Lee Pike, quem ficara conhecido como o pai da Teoria Tagmêmica, quem fora o primeiro presidente do Summer Institute in Linguistics (SIL), ademais de autor da clivagem terminológica clássica entre "*emic*" e "*etic*", na antropologia.

[28] Em Siméon ([1885] 2002: 125-126), do náhuatl, "*copalli*" (s.), "*copal*, árvore que produz uma resina chamada goma-copal; por ext. incenso, verniz. São várias as espécies de copal: *copalquauhxiotl*, muito alto; *tecopalquauitl*, o copal das montanhas; *cuitlacopalli*, excremento de copal; *xochicopalli*, que florece; *mizquixochicopalli*, cuja goma é escura; etc. [Hernández, Francisco (1651)]".

[29] Em Siméon ([1885] 2002: 382), do náhuatl, "*picietl*" (s.), "Tabaco ordinário cuja planta é muito pequena e usada em medicina [Clavigero, D. Francisco Javier (1645)]. R. *piciliui*, *yetl*".

[30] Em Siméon ([1885] 2002: 23), do náhuatl, "amatl" (s.), "papel, carta, etc.: *uei apan amatl*, carta marina. Em comparação *namauh* (por *no-amauh*), meu papel; *imamauh* (por *in-amauh*), seu papel [deles]. Com a posp. *c*: *amac* [Paredes, Ignacio (1759)], no papel".

[31] Árvore de nome científico *Heliocarpus appendiculatus*, pertencente à família das Malvaceae. É endêmica do México e da América Central (fonte: https://es.wikipedia.org/wiki/Heliocarpus_appendiculatus, acesso dia 29 de maio de 2016).

deveria ser zelado: eles deveriam estar bem envoltos (geralmente em folhas de bananeira), e protegidos dos olhares dos transeuntes, e caso se cruzasse com um animal morto no local, os fungos ficariam inconsumíveis, já que perderiam todo o poder (cf. op.cit.: 28).

Rodríguez (2015: 07-10) propõe-se a refletir acerca deste "poder". Refletindo sobre o que ela considera como uma "bifurcação" inicial, no sentido stratherniano (2011)[32], esta autora procura explorar em que medidas o cogumelo em questão pode ser ou não uma "droga" para os mazatecos, já que tanto a "droga" quanto o seu "conceito" provêm do exterior. Muito embora os próprios mazatecos tenham a consciência de que aquilo a que chamam "*niño santo*" é associado pelos forasteiros a uma "droga", e como a autora demonstra, para eles não o são, diferentemente da maconha, por exemplo.

Pela senda dessa bifurcação inicial, Rodríguez (op.cit.: 08) aporta um debate sobre os termos com os quais, historicamente, a perspectiva ocidental refere às drogas[33]: desde o ambíguo termo "*pharmakon*", de Escohotado (2002) (que indica ao mesmo tempo "remédio e veneno"); passando por "narcótico" (que indica "adormecer, sedar"), de Schultes & Hofmann ([1979] 2000); "alucinógeno" (que pressupõe a experiência como "falsa"), de Ott (1996), Munn (1973), Schultes & Hofmann; "psicodélico" (que supõe a "manifestação de elementos psíquicos que em condições normais estão ocultos"), de Ott e Smith (2001); e "enteógeno" (que pressupõe um componente "devir divino") de Ruck, Bigwood, Staples (*apud* Rodríguez, 2014), Wasson (1974) e Ott. Nesse debate, a autora procura por um termo mais adequado para referir-se aos cogumelos, ao que encontra uma solução na expressão "plantas de poder"[34], ainda que *los hongos* pertençam ao reino fungi.

De fato, conforme o observado em campo e os aportes de Rodríguez (op.cit.: 07), circulam entre os mazatecos diversas plantas que 'alteram a consciência': desde a própria maconha (folhas do gênero *Cannabis*) que é amplamente comercializada nas serranias, até outras de alta 'potencialidade psicotrópica'[35], caso das *semillas de la virgen* (sementes de *Turbina corym-*

[32] Rodríguez (2015: 10) aporta de Strathern (2011) o conceito de "bifurcação", o qual sinaliza que uma "proliferação de conceitos corre o risco de cair em repetição e dispersão" sendo interessante, neste sentido, notar que as diversas noções sempre estão em relação.
[33] Na parte 2, detenho-me a explorar estes termos mais amplamente.
[34] Mais adiante, esta terminologia será explanada.
[35] O termo "psicotrópico", semelhante aos tantos outros termos que Rodríguez aporta em debate (e que eu trouxe a esta página), é igualmente discutível quando, para se pensar a qualidade do "poder" desses cogumelos, faz-se uso dessa viveiriana "tradução pela equivocação". No caso desta obra, este termo será bastante caro no sentido que Bonelli (2015: 03) dele recorda: derivando das palavras gregas "psyche" ("mente") e "tropein" ("alterar"), o termo indica, quimicamente, um agente que "provoca alterações temporais na percepção, ânimo, estado de consciência e comportamento", podendo produzir "efeitos sedativos e ansiolíticos".

bosa), e das folhas de *La Pastora* (folhas de *Salvia divinorum*) – dentre estas três, para os mazatecos, a maconha é rechaçada, sendo a única a que enfaticamente consideram uma "droga", complicada por ter a propriedade de "afetar a juventude" (op.cit.: 06). Todavia, ainda assim, é sobre o cogumelo, ou seja, algo que biologicamente consideramos fungo e não planta, que se constitui "o principal vínculo entre mazatecos e turistas" (op.cit.: VIII).

A respeito desse debate taxonômico, Brissac (2008: 112) postula que os mazatecos não se propõem a fazer essa distinção 'biológica ocidental' entre planta e fungo, visto que entre eles, há quem denomine, por exemplo, os cogumelos de "*ndi naxó*", literalmente, "florzinhas". De qualquer forma, e as terminologias (como demonstrarei) permitem observar, *los santitos* são coisas-que-brotam.

De acordo com Rodríguez (op.cit.: 11-12), os mazatecos fazem distinção entre as chamadas "setas" ou cogumelos gastronômicos (e outros venenosos), daqueles que contêm moléculas de psilocibina: aos comestíveis, eles dão o nome de "*tjain*", diferindo os venenosos por "*tjain zka*" (literalmente, "*hongo-locura*"), de "*tjain nisé*" ("*hongo-pájaro*", bastante usado gastronomicamente) e de "*tjain ni*" ("*hongo-rojo*", bastante usado em *tesmole* – prato que consiste num caldo espesso de cor vermelha, e de uma massa de milho). Os que contém psilocibina recebem outros nomes, que majoritariamente apresentam o clítico "ndi", que expressa "respeito e carinho" (podendo ser traduzido ao espanhol utilizando-se – quase sempre – do mecanismo do diminutivo): "*ndi xi tjo*" (literalmente "*pequeños que brotan*"), "*nixti santo*" (literalmente, "*niños santos*") ou "*ndi santo*" (literalmente, "*santitos*"), ou "*ndi tzojmi*" (literalmente, "*cositas*"). Como pude notar em campo, porém, estes nomes podem variar de acordo com a forma e a potência desses cogumelos.

A esse respeito, García-Cerqueda (2014: 78) propõe didaticamente uma tipologia que categoriza os cogumelos psilocíbicos, a partir de uma taxonomia mazateca. Seriam elas: o "*ndi ki'xó*", "*derrumbe*" em castelhano, fungo que cresce em regiões de terra desmoronada, mostra-se como o mais potente, tendo um efeito de duração no corpo de até oito horas quando da ingestão de ao menos seis pares; o "*nda jai*", conhecido como "*el hongo de la caña*" ou "*del bagazo de la caña*" por crescer nela depois de ser moída, possui um efeito semelhante ao do *derrumbe*, com o mesmo efeito em razão da mesma quantidade ingerida; o "*ndi raja'a*", é conhecido como "*San Isidro*", um fungo que decompõe as fezes bovinas, sendo, por isto, associado ao santo São Isidoro Lavrador, protetor dos criadouros de gado e por extensão, o que creem os mazatecos, protetor e guia das viagens feitas com este cogumelo, as quais podem chegar a durar aproximadamente cinco ou seis horas em razão da ingestão de quatro a cinco pares; e por

último, o "*ndi nise*", conhecido como "*pajarito*", o menor em tamanho e efeito, que cresce em madeiras e árvores úmidas ou apodrecidas, tendo uma duração de ao menos cinco horas em razão da ingestão de até seis pares.

Há mais de meio século, Wasson (*apud* Benítez, [1964] 2012: 52) teria realizado uma tipologia de ordem micológica como resultado de suas investigações, mediante as quais decidia os nomes científicos aos cogumelos psilocíbicos usados pelos mazatecos: ao "*derrumbe*", *Psilocybe mexicana* (*heim*); ao "San Isidro Lavrador", *Stropharia cubensis* (*earle*); àquele que nasce na cana de açúcar apodrecida, *Psilocybe caerulencens*; e por fim, *Connocybe siliginoides* (*heim*), "*el pajarito*"[36].

. . .

Essa 'de-composição terminológica' operada por Rodríguez (2015), que aqui exponho brevemente, tento ampliá-la (num sentido parecido ao de se ampliar com uma lente) mediante a apresentação de outros termos referenciais e de suas relações, aportados por outros autores. De fato, vislumbra-se um "poder" nestes 'cogumelos-plantas', que de acordo com a autora, não são apenas "cogumelos", e sim "seres muito poderosos" que constituem "o corpo-carne" (termo que a autora, op.cit.: 12-13, aporta de Pitarch, 2013) daquilo que é o "mundo da alma santa" (em mazateco, "*sondeele nima santo*"), um espaço em que, o sonho ou a ingestão desses cogumelos poderosos possibilitam um "estado *outro*" aos "canais perceptuais". É dizer, estes "*niños santos*", mais do que 'cogumelos-plantas' são "seres que possuem uma capacidade de percepção extra-sensorial que lhes permite exercer um poder de afetação e assim, também serem afetados", mediando uma rede de relações cujos participantes são humanos e não-humanos.

Esta tradução pela diferença é a que proponho para entender o conceito de "viagem" que Brissac (2008: 106) postula como não significando "alucinação" ou "fantasia absurda", mas sim, um "percurso que deve ser feito". Sendo a viagem um possível 'acontecimento' que se dá no momento da *velada* ou do sonho (como demonstrarei etnograficamente na parte 3), ela pode ser referida pelos mazatecos como "entrevista com Deus" (como nos termos de Don Heriberto), "vivência da palavra antiga" (como definem Teresa Ríos e Don Genaro), "invocação" (como

[36] Destes cogumelos, o Prof. Dr. Álvarez (por comunicação pessoal, 2016), postula que os *derrumbes* e os *pajaritos* seriam os únicos endêmicos à região, fato que ele comprova mediante a consensual preferência dos mazatecos por eles, sobretudo pelo *derrumbe*, em detrimento do uso do *San Isidro* ou do *hongo de la caña* – fungos que decompõem matéria-prima 'pós-colombiana', respectivamente, as fezes bovinas e a cana-de-açúcar. Em meu campo, pude notar que essa preferência era realmente predominante: Teresa Ríos, por exemplo, se negava a utilizar *San Isidro* nas *veladas* que se propunha a realizar comigo, dando preferência ao uso de *derrumbes* secos, cogumelos que ela havia guardado, reservando-os justamente para a época em que *derrumbes* não brotam.

define Doña Rosa) ou "encontro com os Principais ou a ancestralidade" (como define Don Alfonso)[37]. Rodríguez (2015: 65) postula como característico dessa 'viagem' um acesso a um mundo que "não é paralelo" nem "separado" do "mundo em que vivemos" (em mazateco, "*sondee ñia tiyo chuan*"), mas que se faz oculto na cotidianidade, revelando-se mediante o ritual "através da luz dos *niños santos*".

De acordo com Brissac (2008: 119, 219-220) – a informação que nos proporciona, ele obtém daquilo que a sua informante mais fiel, Teresa Ríos, lhe contara –, o ritual curativo que se utiliza de cogumelos, até agora referido pelo termo '*velada*', em mazateco pode ser traduzido, em certos casos, por "*maxkuen*": denotando, literalmente, "reverdecer", é um termo que evoca uma atividade específica em que o paciente se encontra doente e numa "situação limite entre o viver e o morrer". Fazer um *velada* (incluindo essa sua 'versão específica de *maxkuen*'[38]) significa submeter-se a regras dietéticas que modificam as dinâmicas do cotidiano: o sujeito deve abster-se de sexo e de algumas relações alimentícias. Durante seu período de campo, o padre José Luís Sánchez, com quem Brissac manteve uma intensa interlocução, disse-lhe que o rito de *maxkuen* tem sido recuperado pela Igreja "inculturada"[39], sobretudo no anteceder do batismo de crianças recém-nascidas, mas que também, neste caso, essa tal "dieta" acaba sempre por representar um empecilho para os pais que por conta dela quase nunca aceitam participar.

A respeito dessas regras dietéticas, Chano Moreno (cf. s.d.: 23), em um de seus livros publicados sobre mitos e lendas mazatecas, narra que: o criador primordial Na'in Sonde (o Pai-Terra), haveria dado origem ao Na'in Kojon Chyian (Pai Maior dos Sábios, ou nas palavras do autor, dos "Feiticeiros"), para que seus "mandamentos" fossem passados aos sábios mazatecos e, por conseguinte, aos "adquirentes" de suas 'artes'. Um dos mandamentos foi o de um período de abstinência sexual por um total de cinquenta e três dias, antes e depois de qualquer ritual, ademais de uma recomendação de não se compartilhar alimentos: caso este número de dias não

[37] Estes interlocutores-amigos elencam um contundente núcleo de personagens que 'cantam' esta obra.

[38] Brissac (2008) apresenta o "*maxkuen*" como esse rito especificamente voltado a lidar com situações em que o enfermo se encontra entre a vida e a morte, diferenciando-se, portanto, de uma "*velada* qualquer". Contudo, durante meu campo, todo e qualquer rito em que se praticava o uso de cogumelos psilocíbicos e de outras ervas (também dotadas de potencial psicotrópico), também eram referidos por "*maxkuen*". Parece-me, portanto, necessário advertir o leitor destes fatos, deixando-lhe claro que nesta dissertação, o termo nativo será utilizado como sinônimo direto do termo hispânico, "*velada*".

[39] Termo próprio da Teologia pastoral, derivado do vocábulo latino *inculturatio*, a inculturação consiste no estabelecimento de uma "cooperação frutífera" com o que seria "a graça divina", operante nas diferentes sociedades às quais a Igreja se faz presente com obra missioneira (VC 79a; cf. CA 51 *apud* Ramos SCJ, 2003: 144). O termo fora criado em 1974 na 32ª Congregação Geral da Companhia de Jesus e fortemente disseminado pelo Papa João Paulo II em 1979, e consiste em um projeto que propõe como "frutífera cooperação" a introdução do Evangelho pela Igreja às culturas, ao mesmo tempo de uma introdução das culturas à comunidade eclesial (cf. *Coetus Generalis extraordinarius habitus*, 1985, Relatio finalis, II, C, 6, cf. SA 21 y CT 53 *apud idem*).

fosse respeitado, pelos sábios ou pelos "adquirentes", sobre eles recairia uma "enfermidade sobrenatural" muitas vezes mortal.

Da união de Na'in Kojon Chyian e da sábia humana Ndave, no entanto, teria nascido Na'in Kojon Tij (o Pai Menor dos Sábios) (Chano Moreno, cf. op.cit.: 24), que, então, se revoltou com seus pais quando percebeu que "o povo de Na'in Sonde" mais se enfermava do que se curava por conta da rigorosidade destes mandamentos aplicados. Diante disto, ele propôs que os cinquenta e três dias fossem reduzidos a quatro e, após discussão, sua proposta foi acatada por Na'in Kojon Chyian. Esta seria uma narrativa mítica por trás do motivo dessa "dieta". Muitos sábios recomendam longos períodos, de cinquenta e três dias (casos, que pude conhecer, de Don Heriberto e Don Alfonso), outros, porém (a maioria dos que conheci pelas serranias), recomendam apenas quatro dias ou mesmo nenhum, desde que não se praticasse sexo dentro do espaço onde o ritual seria realizado (o que, conforme me contou Álvarez, 2016, é o caso de Doña Julieta Casimiro Estrada[40]).

Este respeito que há de ser guardado em forma de abstinência e recolhimento, unido à oração e a uma espécie de 'submissão declarada' (uma 'humildade' que deve ser acreditada e vivida), aproximam-se muito do que Demanget (2000: 47) examina, em mazateco, sendo dito por "*xkon*". Segundo ela, seria este o termo utilizado para categorizar algo "sagrado" ou, mais especificamente, algo "delicado" no sentido de "precário e instável, em incessante equilíbrio sobre a frágil demarcação entre a luz e a escuridão". Portanto, a voz mazateca *xkon*, pela tradução da autora, diria daquilo que é "sagrado, delicado, mau, mas não mau de maldição, e sim com riscos de ofender"[41]. E o poder de sábia/sábio ou curandeira/curandeiro, haveria de irromper a transmutação de espécies de "reflexos de espelho": é dizer, transmutação de "escuridão em luz", da "confusão do enfermo em conhecimento", da "impureza em pureza", e o inverso funcionaria "para aqueles que trabalham de maneira equivocada" (cf. op.cit.: 47), caso dos *chjota tee* ou *chjota taa* (bruxos/bruxas) como os denomina Boege (*apud* op.cit.: 12), ou dos *tji'ée* citados por María Sabina (*apud* Estrada 1977: 32).

"Reverdecer", assim sendo, para os mazatecos, não dependeria de uma simples 'ingestão cogumélica'. Seu processo é, com frequência, anterior. E a 'viagem' que proporciona, aliás, por mais que, concordando com Rodríguez (2015), cumpra com uma profunda relação afetiva (de

[40] Esta informação é explorada pelo Prof. Álvarez (UFG), quem futuramente (em 2017) a publicará na íntegra em um artigo.

[41] A tradução realizada por Demanget, na parte 3, é retomada de modo crítico, numa discussão que versa, justamente, a respeito do 'sagrado'. De antemão, convém notar a tamanha complexidade de uma tradução deste tipo, correndo o risco daquilo que Andrés Guerrero (2010) definira como "ventriloquia", em que a aventura da tradução de um termo pode divergir inescrupulosamente numa "traição".

afetação) "corpóreo-carnal" com os 'cogumelos-plantas', ela não obrigatoriamente necessita destes últimos: em alguns períodos do ano, o cogumelo é escasso, dando lugar à utilização das *semillas de la virgen* ou das folhas de *La Pastora*; mas também, há curandeiros que realizam *maxkuen* não fazendo uso cogumélico e mesmo assim 'viajam' (ou nos termos de Rodríguez, acessam o "mundo da alma santa").

Isso já é diferente para os forasteiros: para aqueles que chegavam e que chegam, independentemente de serem *hippies*, antropólogos, investigadores ou psiconautas, a ingestão se mostrava essencialmente importante[42]. Em 1953, de acordo com Benítez (cf. [1964] 2012: 23), quando ainda era escassa a presença estrangeira na Serra, o uso dos cogumelos se restringia à busca por 'estados extáticos', jamais sendo feito dele um 'uso recreativo'. Aquilo que Demanget (2000: 09) chama de "fenômeno turístico", portanto, teria sido responsável por dar fama ao costume, originando, ao mesmo tempo, o que poderia ser "a sua perda". Para ela, ele permitiria "identificar ruptura e continuidade" sendo integrado a "processos de ressignificação e de reconstrução da tradição". Contrariamente, Álvarez (comunicação pessoal, 2016), postula que essa "tradição" não se perde: para ele, ela apenas se modifica "para continuar existindo".

Em primeira instância, o que se pode verificar diante dessa breve tradução pela diferença que antepõe os mazatecos a esses forasteiros, é uma objetificação dos agentes de viagem, os quais ganham uma estrutura molecular que afeta o corpo pelos últimos, *versus* uma subjetificação dos agentes de afetação que mediam relações entre humanos e não-humanos pelos primeiros. Em outras palavras, os forasteiros quando consomem cogumelos, consomem 'drogas' que causam efeitos passageiros no corpo mediante a 'alteração da consciência' de modo a que tudo aquilo que lhes configura como cotidiano se torna outra coisa, e é nesse sentido que 'viajam'. Os mazatecos, por sua vez, consomem 'cogumelos-plantas' que são seres que têm o corpo do "mundo da alma santa", de modo a que, ingerindo ou não ingerindo a sua "carne", o "mundo da alma santa" continua existindo e podendo ser acessado por outras vias, configurando o que sim poderia ser uma 'viagem', mas de outro tipo[43]: ou seja, os próprios mazatecos, que inclusive se utilizam da expressão "*hacer viaje*", parecem estabelecer com este termo uma relação diferente.

[42] Na parte 2 desta obra, este é um tema bastante explorado.
[43] Advirto ao leitor que este aventureiro controle de equivocações aqui proposto, será explanado ao longo da obra, com dados etnográficos.

'ARTES DE CURA', SÁBIOS E FORASTEIROS: O CHOQUE CULTURAL

A medicina tradicional mazateca, segundo García-Cerqueda (cf. 2014: 72), se propõe como um recurso para o alívio de algum mal estar físico ou emocional. O autor denomina "xamã" aquele que cumpre o papel de guia nas *veladas*, seguindo, declaradamente, uma concepção eliadiana, em que o xamã vem a ser todo "mago, feiticeiro, homem-médico ou extático que se ache no curso da história das religiões e da etnologia religiosa" (op.cit.: 67). O pai deste autor, o linguista Don Alfonso García, quem preside a Comisión de Pueblos Mágicos, e a quem pude conhecer pessoalmente, afirma que o "xamã em nível social unifica em sua pessoa um triplo papel: sacerdote (mediador e representante do divino), homem-medicina (conhecedor das regras para a conservação da matéria e o corpo) e governante do mundo social, para que se sigam regras em analogia com as divinas". (op.cit.: 71).

A obra de García-Cerqueda (2014), apresentando colaborações diretas de seu pai, parece, entretanto, servir de uma espécie de um prontuário de caráter histórico e etno-turístico que busca fundamentar uma Huautla em termos de "magia" e de um cosmopolitismo com aspectos contraculturais. Uma proposta sumamente política e engajada à demonstração de que ela apresenta características suficientes para ser um *pueblo mágico*. É neste sentido que o autor se aventura por uma série de tipologias premonitórias daquilo que seria possível de encontrar nas variadas e regionais cenografias da cura. Longe de ser desinteressante, aquilo que ele propõe parece funcionar (paralelamente ao que ocorre com a incorporação de um *pueblo* a esta "magia" confeccionada pela secretaria de turismo federal), como um sistema que busca homogeneizar práticas e relações.

O autor em questão (cf. op.cit.: 73-74) propõe uma tipologia das artes de cura que continuam sendo realizadas na Serra Mazateca, para além da prática da *velada* em si (com ou sem cogumelos). Ele cita, por exemplo, as práticas oraculares da leitura do milho, da leitura de vela (de cera de abelha) e de copal, e da leitura do ovo de galinha crioula ou *totola*, e a prática terapêutica dos "chupadores", que succionam a doença do paciente e a vomitam, e a dos "osseiros" (*hueseros*), que possuem "conhecimentos empíricos da anatomia humana", utilizando-se de movimentos e de massagens para auxiliar o paciente.

Gordon Wasson (cf. Benítez, [1964] 2012: 23-24) não teria feito tipologias, mas teria descrito certas artes de cura que presenciara na Serra. Na década de 1950, ele conta ter ficado impressionado com a capacidade divinatória do, anteriormente citado, "caolho" Aurelio: durante uma velada, Aurelio dissera acerca do paradeiro de Pedro, filho de Wasson, paradeiro que

só viria a ser comprovado algum tempo depois, quando do regresso do casal Wasson aos Estados Unidos e posterior viagem à Europa. De acordo com Aurelio, Pedro estava bem, sendo, porém, "afanosamente" requisitado para a guerra, estando a Alemanha envolvida nesse assunto. Wasson pensara que seu filho estaria em Boston, fato que o mazateco rebateu dizendo que ele se encontrava em Nova Iorque. Tempo depois, por meio de um telegrama proveniente de Nova Iorque, quando numa viagem a Genebra, Wasson recebeu a notícia de que seu filho estava determinado a ingressar no exército após uma decepção amorosa.

A capacidade da adivinhação, conta Wasson (*apud* Schultes & Hofmann, [1979] 2000: 160-161), também era compartilhada por María Sabina, quem, durante uma *velada*, detectou a brevidade da vida de Perfecto José García, um rapaz que estava enfermo: ela disse que ele morreria em pouco tempo; e foi exatamente assim que aconteceu, dias depois. Nos dois casos, de Aurelio e Sabina, é possível verificar, mediante as descrições wassonianas, uma ação intermediadora na ingestão de *honguitos*. Franz Val (1986: 49), contudo, parece notar que ademais disto que pareceria ser um 'privilégio concedido pelo cogumelo', localiza-se no canto um mecanismo semelhante: diz ele que María Sabina afirmava que, enquanto cantava, podia ver "a vida das pessoas, onde elas vivem, e se estão enfermas, como curá-las".

Predestinação, clarividência, adivinhação… Capacidades que, então, teriam como veículos esse fungo (que não parece ser só um fungo) e o som, seguido de um transporte não palpável de informações. Franz Val (op.cit.: 125), chama de "telepatia" essa tecnologia de "transmissão de pensamentos" (termos dele) entre o curandeiro e o paciente, que se dá durante a *velada*. Para ele, e de acordo com suas experiências, é a tecnologia telepática que surge na *velada* que permite ao curandeiro conhecer o passado e o presente do paciente, como se a psilocibina micótica, neste sentido, mobilizasse um supra-desvelamento do "ser".

Em campo pude me deparar, ademais destas 'artes', com técnicas alheias incorporadas, como a leitura de cartas de tarô (dos tipos Cigano e de Marselha), massagens orientais, e até mesmo imposição de mãos ao estilo Reiki – aliás, era assim que denominavam essa técnica aqueles que dela faziam uso, com o termo oriental (霊気[44]) que provém da tradição iniciada pelo monge budista japonês Mikao Usui. Franz Val (op.cit.: 51), a esse respeito, mostrou-se deslumbrado com o fato de a própria María Sabina demonstrar possuir a habilidade de curar com o toque: conta o autor que quando trazia uma forte dor no ventre, Sabina lhe impôs as mãos que em seguida ficaram quentes, e a dor aliviou de modo quase imediato.

[44] Escrita kanji: "*rei*" conota "universo", enquanto "*ki*" conota "energia". Literalmente, "energia universal".

Embora fosse filho de pais antropólogos, e estudante de Antropologia, Franz Val (1986) aporta em seu livro muito mais um relatório de iniciação mística às tecnologias curativas presenciadas durante suas viagens pela Serra Mazateca do que uma descrição ponderadamente científica. Parecidos com Franz Val, ou talvez com a mesma ou semelhante inspiração, outros tantos forasteiros *arribaron a la sierra*, muitos deles, porém, sem essa preocupação de ritualizar tal e qual recomendavam os sábios, o uso dos cogumelos.

Antes desta diversidade tecnológica, de corte alheio, porém, existe a figura daquele que orienta e ministra os rituais. De acordo com María Sabina, como conta em sua biografia por Álvaro Estrada (1977: 32), para os mazatecos, seriam três as categorias de curandeiros: a dos *tji'ée*, "feiticeiros" (mais conhecidos por "*naguales*"[45] em outras regiões da Mesoamérica), que podem se transformar em animais durante a noite, possuindo grande aptidão para fazer maldades e converter outras pessoas em *naguales*; a dos *chjota xi bendito*[46], "curandeiros", que se valem de massagens, beberagens e artifícios, bem como de uma Linguagem (uma sabedoria recebida), convidando os "donos" dos lugares, das montanhas, dos mananciais, no momento da cura, não utilizando, todavia, os fungos; e a terceira, que o autor anota como excepcionalmente mazateca, a de *chjota chjine*, "sábio e médico", quem não faz maldades nem beberagens para curar, senão o uso de uma terapêutica que se constitui da ingestão de cogumelos, e do poder de diagnóstico e cura através da Linguagem, manipulando a ritualização e a ingestão de vários pares de cogumelos ao enfermo.

De acordo com Boege (*apud* Demanget, 2000: 12), o que existe na Serra Mazateca é um "conceito de homem e mulher de conhecimento", e daí surgiriam certas ambivalências: teríamos o *chjota chjine*, sábio, especialista e curandeiro, e o seu oposto *chjota tee* ou *chjota taa*, ou simplesmente bruxo. Em espanhol, os termos usados são "sábio/sábia e curandeira", versus *el brujo y la bruja*. E como explica Demanget (*idem*), "sábio" e "sábia" são termos que se adequam quando referentes ao "saber" que se recebe em forma de ciência sobre as regras do que seria o "outro mundo", um mundo-outro autorizado, ao parecer, por uma entrada no rito, utilizando-se dos fungos ou não. O bruxo ou a bruxa, para a autora, seriam, igualmente, conhecedores de tais regras, mas delas fariam um uso às avessas (*ibidem*).

María Sabina, quem se dizia "sábia" (ou pertencente à terceira das categorias definidas por ela em sua biografia, cf. Estrada, 1977: 12), conta que teria recebido esse conhecimento das

[45] Do náhuatl, língua dos astecas e mexicas, *nahualli* (Montemayor *et al*, [2007] 2009: 93-94).
[46] Esta terminologia se compõe de um hispanismo: seria possível traduzi-la literalmente por "sábio que [é] bento", pois o clítico conjuntivo *xi* pode ser traduzido como nossa subordinante latina "que" (Jamieson, 1988: 160).

'regras de um mundo-outro' durante uma *velada* na qual ingeriu 30 pares de *derrumbes*. Essas 'regras' se configuravam no que ela chamava de "Livro da Sabedoria", um livro que não poderia ser visto ou tocado, mas que Sabina, mesmo sendo iletrada (ou "ágrafa", nas palavras de Wasson *apud* op.cit, 1977: 12), podia ler com excelência; este livro lhe haveria sido entregue pelos chamados Chjota tji tjón, os "Seres Principales", personagens que ostentam postos importantes no município (espécies de autoridades) durante a *velada*. Sucedia que sua irmã María Ana se encontrava muito enferma, e curandeiro algum conseguia curá-la: foi por isso que María Sabina resolveu proceder ela mesma com a *velada*, ingerindo esta grande quantidade de cogumelos – naquele então, ela acabara de ficar viúva por primeira vez; só depois que ficou viúva por segunda vez, ela resolveu se dedicar completamente aos trabalhos de cura com os cogumelos e com a Linguagem, não voltando a se casar.

. . .

María Sabina ganhara fama internacional após a visita de Wasson, quem, depois de haver, em 1955, convivido e acompanhado o fotógrafo Allan Richardson em *veladas* com Sabina (Estrada, 1977:119-120), publicou materiais a respeito do uso ritual daqueles cogumelos. Ademais de escrever a respeito das *veladas* ministradas por Sabina, ele concretizou, entre os dias 21 e 22 de julho de 1956, a gravação de seus cantos durante rituais, gravação que no início dos anos 1960 já circulava pelo ocidente, despertando o afã de uma juventude curiosa por provar de outras realidades através da ingestão dos fungos psilocíbicos.

Essa juventude não era uma juventude qualquer: intelectuais, etno-poetas, *hippies*, *jipitecas*, forasteiros que na década de 1960 e 1970, encontravam em Huautla um lugar de refúgio exo- e eso-térico. O primeiro impacto foi a 'vulgarização' do cogumelo psilocíbico, estimulada pelas notícias que corriam pelo ocidente depois das publicações wassonianas. Huautla, assim, foi se tornando uma grande "porta de entrada, um lugar muito importante de contato com o outro, com o si, e com as origens" (Feinberg, 2003: 134) – não que antes dos forasteiros, Huautla não fosse tudo isso.

María Sabina declarava-se preocupada com a chegada dos forasteiros, pois eles faziam os cogumelos "perderem sua pureza e poder" (cf. Estrada, 1977: 119-120). O consumo de cogumelos foi se transformando em atração turística e os visitantes forasteiros passavam a ingeri-los de modo não correspondente ao recomendado pelos sábios. Seu uso 'recreativo', de caráter puramente hedonista, resultava incompreensível aos mazatecos, uso que até a atualidade se mostra polêmico não só aos indígenas, mas também ao Estado.

O que parece acontecer é o embate de duas economias de administração psicológica e sociológica diferentes, ou seja: duas formas distintas de se lidar com a alteridade. Os cogumelos, de fato, não se compõem da mesma substância para os mazatecos e os forasteiros.

O que tem acontecido, é que o cogumelo tem se submergido a um sistema mercadológico, passando a receber um preço; e o sábio, curandeiro ou feiticeiro/bruxo se transforma em um empreendedor que estabelece seus próprios valores dependendo do "perfil do paciente". Partindo de categorias bourdieudianas, Demanget (2000: 29) propõe que o que ocorre na Serra Mazateca é uma justaposição do que seria um "intercâmbio econômico" a um "intercâmbio simbólico". Para ela, tal abertura nas comunidades indígenas acaba sendo a responsável por originar "a pauperização de estados sociais mais desfavorecidos, e de outras desigualdades geradoras de anomia social", conquanto também origine "novas formas de solidariedade social".

Wasson, na década de 1960, já discutia estas questões com Benítez (cf. Benítez, [1964] 2012: 87): a vinda dos estrangeiros, a partir da celebração do cogumelo e da figura de María Sabina, realmente impulsionava uma mudança na paisagem de Huautla de Jiménez. *Los hongos* que antes não eram vendidos nas ruas, da mesma forma que as hóstias católicas não o eram (e não o são), passavam a ser oferecidos em qualquer parte do município, fundando de um lado um comércio suficientemente rentável, e de outro, um perigo: o surgimento da figura do 'curandeiro-charlatão'.

Foi depois da publicação fonográfica de Wasson, dos cantos de Sabina e, bibliográfica na revista *Life*, especificamente, que o número de forasteiros aumentou em Huautla (cf. García-Cerqueda, 2014: 155). Com isto, qualquer habitante mazateco se via na possibilidade de vender cogumelos e promover *veladas*, sem mesmo possuir a Linguagem, ou as técnicas de um *chjota tee* (bruxo/feiticeiro), *chjota xi bendito* (curandeiro) ou *chjota chjine* (sábio).

Este cogumelo que é proibido pelo Código Penal Federal mexicano e pela Ley General de Salud – que proíbe, igualmente, o consumo recreativo de qualquer substância com propriedades psicotrópicas, tendo sido imposta em 1971 pelo presidente da República Mexicana, Díaz Ordaz –, tem seu emprego tradicional reconhecido pela Organização Internacional do Trabalho, sob o convênio 169 (op.cit.: 103-104). Neste sentido, um 'consumo hedonista' ou 'recreativo' passava a se mostrar criminoso, tendo sido deliberadamente reprimido durante o período em que Isauro Nava e seu sucessor, Felicitos Pineda, governaram o município de Huautla (op.cit.: 31-32): entre os anos de 1967 e 1974, os forasteiros *hippies* foram obrigados a deixar a Serra Mazateca, por não participarem das redes de reciprocidade e comércio dos *santitos* com os mazatecos.

De acordo com Rodríguez (2015: 16), este "choque cultural" que se deu simultaneamente à incorporação de Huautla ao projeto mexicano de nação, levou a uma admissão da figura do forasteiro ao sistema de intercâmbio de produtos e atividades. Resultou interessante aos mazatecos, visto que dito projeto nacional implicava na obtenção de dinheiro, e "dinheiro era o que *los güeros* tinham para oferecer" (op.cit.: 76). Os pioneiros nesse comércio foram os habitantes do chamado Barrio de la Cruz, um bairro que até a atualidade persiste como um ponto de referência aos consumidores de *santitos*.

Em outras palavras, essa relação com o estrangeiro muitas vezes se dava em forma de trabalho (muitos deles ajudavam nas *faenas* em troca de *santitos*), mostrando-se bastante rentável, no sentido de que também alimentava Huautla monetariamente, ademais de propiciar um "controle" desses clientes (op.cit.: 77). O problema com os forasteiros, entretanto, sobretudo com os *hippies* e os *jipitecas*, começou quando eles deixaram de cumprir com esse princípio de reciprocidade, passando a consumir por si sós os cogumelos, fora dos preceitos definidos pelo 'controle mazateco'. Com isto, as autoridades mexicanas receberam a aprovação e o devido apoio dos indígenas nesta política de expulsão. Foi assim que, em 1971, por iniciativa do presidente Díaz Ordaz, os cogumelos "psicotrópicos" foram inscritos na Ley General de Salud, sendo considerados um "problema grave para a saúde pública".

Na Serra Mazateca das estâncias que realizei em 2013 e em 2016, a repressão pareceia se sublimar totalmente, e estas 'tendências hedonistas' se mesclaram ao que poderíamos chamar de 'tendências da tradição': Huautla agora se torna um Pueblo Mágico, e o consumo de cogumelos passa a ser divulgado como um verdadeiro atrativo – embora essa divulgação não pareça tratar de 'qualquer consumo'.

Mas, como a etnografia me mostrou, o *marketing* da 'magia' não recaiu apenas ao cogumelo. A própria dimensão ritual da *velada*, e o canto se converteram (majoritariamente em conjunto) em especificidades também sujeitas ao consumo: tão melhor se tornam quanto mais exotéricos e esotéricos forem. E cabe ao sábio '*come-hongos*' esta (espetacular) manipulação.

1.3 O CANTO QUE PERPASSA O COTIDIANO

Muito interessante era sair de manhã pelas ruas de Huautla, durante meu campo nos primeiros meses de 2016: o silêncio daqueles rostos recém-amanhecidos, judiados pelo frio e pela umidade, era continuamente quebrado por assovios (*silbidos* ou *chifles*, em espanhol; *béxui* ou *bése* em mazateco). E não eram assovios quaisquer: seus sons podiam comunicar frases inteiras, funcionando como uma linguagem à distância. Frases inteiras que logo eram respondidas por

outras frases inteiras assoviadas. Crianças, jovens e maduros rapazes faziam uso dessa linguagem que se mostrava alternativa (e à primeira vista, quase nulo era o uso desse tipo de linguagem por um público feminino – muito embora o mazatecólogo Álvarez[47], em meu campo, houvesse me contado da existência de assovios femininos quando em relação com crianças, sobretudo em situações de imperatividade).

Esta forma de comunicar só se faria possível e eficaz porque se postula a língua dos mazatecos como uma língua tonal. De acordo com os irmãos Pánfilo e Hugo Martínez Rivera, do grupo musical Cha xo'o Yakoan[48], seriam três os tons de que a língua se utiliza, alto, médio e baixo, que geralmente se registram, respectivamente da seguinte maneira: *á*, *a*, *a̲*. Pelo que pude verificar, estes tons possuem valores fonológicos e funções morfossintáticas, conferindo alterações drásticas de sentido quando mal pronunciados[49].

Quanto à classificação linguístico-histórica do mazateco: segundo Swadesh (*apud* Boege, 1988: 09 *apud* Brissac, 2008: 39), ela pertenceria ao grupo "olmeca-otomangue", sub-grupo "otomiano-mixteco", família "popoloca", uma classificação que aproxima o mazateco da língua dos mixtecos e chinantecos, etnias que igualmente se distribuem pelo Estado de Oaxaca; Leonardo Manrique (*apud* Martínez, 1978: 07 *apud* op.cit.: 39-40), por sua vez, rechaça o grupo "macro-otomangue", substituindo-o pelo grupo "oaxaqueño", o qual compreende os sub-grupos "mixtecano", "zapotecano", e "mazatecano", estando neste último contidas as famílias mazateca, chocho-popoloca e o ixcateco. Para o Summer Institute of Linguistics (SIL), o mazateco se localizaria no tronco "otomangue", grupo "popoloca" e sub-grupo "mazatecano". A Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas (CDI), antigo Instituto Nacional Indigenista (INI) parece concordar com o SIL, quando da afirmação de que os *chjota te ho*, o etnônimo que a comissão utiliza para referir aos falantes da língua, têm como característica uma numerosa variação dialetal, num grau tal que cada município fala um mazateco muito distinto do outro[50].

[47] Da Universidade Federal de Goiás (UFG).
[48] O grupo musical Cha xo'o Yakoan é composto integralmente de irmãos, todos eles músicos, dedicados a compor e a tocar canções para serem entoadas quando vestidos de *cha xo'o* ou *huehuentones* em período de mortos (fim de outubro, início de novembro). Pánfilo e Hugo presentearam-me algumas aulas de *silbidos* ademais de algumas boas noções de mazateco e de técnicas para tocar *vihuela* (um instrumento de cinco cordas, muito utilizado nas celebrações durante dito período).
[49] De acordo com os irmãos Pánfilo e Hugo, os tons na fala são, por agora, marcados ortograficamente pelo acento quando alto e pelo traço quando baixo (conforme o representado acima). A respeito de outro dado ortográfico, contaram-me que a mudança mais recente na grafia substituiu por "x" (fonema com valor de [ʃ]) a consoante que antes se grafava com "š" (como muito se utilizou na geração de Teresa Ríos – quem, ao escrever, ainda rechaça o uso de "x").
[50] Ver http://www.cdi.gob.mx/atlas/.

"FLOR E CANTO": UM 'PROJETO' PORTILLANO SOBRE A POÉTICA NÁHUATL

A Prelazia de Huautla de Jiménez (1994) tem se utilizado de aspectos mais 'musicais' para fazer corroborar seu trabalho de inculturação: as tonalidades e os *silbidos* que acompanham e constituem a fala corrente, serviram à equipe eclesiástica como elementos que tornam "verdadeira" uma 'identidade', legitimando-a como "idioma". Com as seguintes palavras se inicia o livro que a Prelazia publica como uma antologia de "cantos mazatecos", útil às liturgias da missa:

> *El mazateco siempre ha cantado, pues es una cultura verdadera: las flores y cantos en sus ritos y en su vida toda hablan de la verdad de su existencia. El mismo idioma mazateco es musical, es cantado, es silbado, porque es un idioma de palabras de verdad.*

Os párocos utilizam como conceito primal a expressão "flor e canto", uma expressão idiomática bastante corrente, explorada e defendida por teóricos como Garibay ([1954] 1971) e León Portilla ([1961] 1983 e [1964] 1978), e inclusive transformada em um 'conceito fundante' da poética e retórica náhuatl[51] – sendo, até mesmo, considerada como característica de toda a matriz linguística mesoamericana. Brissac (2008) a recupera de modo crítico, e durante a análise dos cantos por ele selecionados em campo, chega a concordar que esse conceito apresenta um funcionamento interessante àquilo que poderia ser uma 'linguagem erudita' entre os mazatecos.

Aquilo que se conhece por "flor e canto", é apresentado por León Portilla ([1961] 1983) como uma espécie de 'projeto' dos chamados *tlamatinime* nahuas de 1490. O termo *tlamatini* é traduzido pelo autor por "aquele que sabe algo" (op.cit.: 124)[52]; Fray Bernadino de Sahagún, no folio do antigo Códice Matriense, os haveria comparado aos *philosophos* do mundo grego clássico: eles seriam os detentores da "tinta negra e vermelha" (*tinta negra y roja*), tradução literal da expressão idiomática em náhuatl "*in tlilli, in tlapalli*", que metaforicamente conota "sabedoria".

Esse 'projeto' diria respeito a uma proposta de recuperação, em grande parte, do legado simbólico que deixado pelos toltecas, em oposição a uma prática compulsiva de sacrifício que, na época, se anunciava mediante um "misticismo guerreiro" – como o denomina León Portilla ([1961] 1983: 114) –, adotado na reforma política imposta por um sacerdote chamado Tlacaélel.

[51] León Portilla verifica o emprego do conceito de "flor e canto" em produções literárias nahuas, escritas, que integram os *Cantares Mexicanos* da Biblioteca Nacional de México, que podem ser encontradas, igualmente, em antologias tais como a da edição bilíngue editada pelo próprio autor (León Portilla, [2008] 2012: 57-83).

[52] *Tlamatini* é o singular de *tlamatinime*. Em Simeón ([1885] 2002: 611), "(adj., s.v.) sábio, judicioso, hábil, enganador; *amo tlamatini*, ignorante; *tlamatini muchixpanca*, sábio experimentado; *uei tlamatini*, doutor, sábio, muito instruído. R. *mati*".

Possuidor do título de *cihuacoatl*, que literalmente do náhuatl significa "mulher-serpente"[53], Tlacaélel foi conselheiro do *tlatoani*[54] Itzcoatl, que governou entre os mexicas durante o período de 1426 e 1440 (Santos, 2002: 238). Guerreiro, estadista e sacerdote, conhecido como "*el conquistador del mundo*" ("*in cemanáhuac Tepehua*") (como é chamado nas *Crónicas Mexicáyotl*, cf. León Portilla, [1961] 1983: 101), Tlacaélel é apresentado por León Portilla como responsável por promover profundas alterações nas tradições nahuas. Esse "misticismo guerreiro" (op.cit.: 114) promulgado por este *cihuacoatl*, determinava que os mexicas seriam o povo eleito da divindade Sol-Huitzilopochtli, incumbido da missão de evitar o cataclismo do que viria a ser esta "quinta era", o "Quinto Sol" ou "Sol de Movimento". O fato é que, todos os Sóis anteriores tiveram o seu fim: os chamados Sol da Terra, do Vento, do Fogo, da Água… Pela lógica, como todos os anteriores, este "Sol do Movimento" também estava fadado a sucumbir.

Os astecas seriam um povo originário de Aztlán (etimologicamente, *azteca* significa "gente de Aztlán"), terra localizada, provavelmente, na chamada Grande Chichimeca, inserido numa região onde havia uma ilhota margeada por um grande lago, situada mais ao norte da atual República Mexicana, pela fronteira com os atuais Estados Unidos da América. Essa população, falante de um 'proto-náhuatl', que sofria as limitações alimentícias de uma terra já aparentemente esgotada, por intermédio dos sacerdotes *teomama* – do náhuatl, "carregadores de deus" –, teria recebido da divindade Huitzilopochtli uma esperançosa incumbência de migrar ao sul, até que se encontrasse numa ilha, no centro de um lago, uma águia pousando num *nopal* enquanto devora uma serpente.

Teriam partido, aproximadamente em 1111 d.C. e, depois de haverem feito uma pausa em Chicoztomoc (do náhuatl, "lugar das sete grutas"), essa população teria chegado em 1325 d.C. ao Lago Texcoco, onde avistaram a tal águia, e atendendo às palavras dos *teomana*, fundando o que viria a se tornar a capital de México-Tenochtitlán (Santos, 2002: 69-71). Também por orientação dos *teomana*, após passarem pela região de Coatlicamac, os astecas se dividiram, passando a adotar o etnônimo *mexitin*, que depois teria se corrompido a *mexicatl*, termo do qual séculos mais tarde se derivaria o nome que recebe a Federação, "México".

[53] Uma importante deidade feminina, entre os mexicas do século XVI, que de acordo com Sahagún seria a responsável pela adversidade, pobreza, abatimento e trabalho. O termo que a denomina também refere ao conselheiro do *tlatoani* (soberano) mexica, chegando a, por vezes, igualá-lo a este em prestígio (cf. Santos, 2002: 238-239).
[54] *Tlatoani* é um termo para "soberano, príncipe", denotando também um sujeito que "fala bem", um "purista", grande conhecedor da língua, capaz de utilizá-la para "mediar, falar por alguém" (Simeón, [1885] 2002: 674).

O texto “Leyenda de los Soles” dos toltecas satisfaz um horizonte de expectativas cosmogônicas, constituindo-se da mesma estrutura básica de textos como o “Popol Vuh” da população quiché, quando se considera a divisão cronológica da vida em idades ou *sóis*. A quinta idade, quinto sol mexica, teria sido uma inovação náhuatl a estas doutrinas: o chamado Nahui Ollin, ou Sol-Quatro-Movimento (op.cit.: 68-79).

León Portilla ([1961] 1983: 92) postula que, sendo um forte conhecedor das clássicas doutrinas toltecas, Tlacaélel bem sabia que uma das formas de se evitar a destruição deste último Sol seria

> *[…] buscando en un plano personal la manera de crear en sí mismos un “rostro sabio y un corazón firme como la piedra” que hiciera digno al hombre de ir más allá de esta vida, a “la región de los descarnados”, en busca del principio supremo Tloque Nahuaque, ‘Dueño del cerca y del junto’, quien tal vez querría acordarse del hombre, ser fugaz como las plumas del quetzal que se desgarran.*

A elaboração deste Quinto Sol e a adoração suprema a Huitzilopochtli – divindade para quem o Sol fora estendido semanticamente, a partir das persuasões de Tlacaélel (segundo as postulações portillanas) – teriam constituído medidas adotadas e incentivadas por esse ‘imponente sacerdote’ à população seguidora de Itzcóatl. Esses mexicas que estavam até o chamado ano 1-Pedernal de seu calendário (1428 do calendário gregoriano) subordinados aos chamados tepanecas de Azcapotzalco, lograram uma emancipação a partir da aliança com mais dois outros príncipes: o irmão de Tlacaélel, Motecuhzoma Ilhuicamina, e o príncipe sábio de Texcoco, Nezahualcóyotl (cf. op.cit.: 88). Depois dessa emancipação, seguiu-se um período de apogeu mexica que teve como alento a prática das chamadas “guerras floridas”, instituídas por Tlacaélel.

Para ele, este Quinto Sol que se marcava pelo ápice da conquista e pela permanência das tradições de seu povo, poderia ter seu cataclismo evitado a partir da devota e constante oferta de sangue (em náhuatl, “*chalchiuatl*”) ao Sol-Huitzilopochtli através de sacrifícios, e para tanto, populações inteiras deveriam ser invadidas e conquistadas. Ou seja, os astecas, que haveriam saído de Aztlán cumprindo a tarefa missionária de fazerem permanecer a vida na Terra com a evitação do fim desta era, devotados a Huitzilopochtli (deidade que anaforicamente se justapôs ao astro Sol), acabaram por fundar um poderoso centro de disseminação de tradições nahuas.

Foi assim que os nahuas passaram a invadir povoados vizinhos (tais como os chamados Xochimilco, de Chalco, de Cuitláhuac): grandes números de cativos eram capturados e levados ao alto das pirâmides para a extração do coração ainda pulsante, em grandes cerimônias de honra à permanência da vida.

No caso do povoado Cuitláhuac, como conta León Portilla (op.cit.: 90), ocorreu algo diferente: persuadido por Tlacaélel, o *tlatoani* Itzcoatl teria enviado mensagens aos *cuitlahuacos* exigindo deles, sob a pena de serem invadidos, que encaminhassem à capital de México-Tenochtitlán, as filhas dos mais nobres e suas irmãs, belas donzelas, para que cantassem e dançassem nas chamadas "casas de prazer", e também que encaminhassem os mais habilidosos jardineiros para que plantassem e cultivassem na capital mexica. Na interpretação de León Portilla (*idem*), o que exigiam Tlacaélel e Itzcoatl eram as 'flores' cuitlahuacas e os 'cantos' de suas donzelas.

Como defende León Portilla (*ibidem*), do náhuatl a expressão "*in xóchitl, in cuícatl*", que se traduz literalmente por "flor e canto"[55], é uma expressão idiomática que metaforicamente conota "poesia, arte e simbolismo". No contexto das "guerras floridas", segundo as postulações portillanas, o que se buscava nas conquistas eram as "flores" e os "cantos" dos outros povos do Vale do México, é dizer, a sua "mensagem cultural". Esta prática se haveria tornado comum, mesmo quando, ao contrário do que foi feito com Cuitláhuac, as cidades fossem em primeiro lugar invadidas.

De acordo com León Portilla (*ibidem*), ademais desta contemplação das "flores e cantos" de populações conquistadas, e da compulsória oferta de sangue ao Sol-Huitzilopochtli, Tlacaélel logrou consolidar uma reforma ideológica entre os mexicas, através da reformulação daquilo que o autor considera ser uma "consciência histórica"[56]: ele ordenou que certos códices antigos e livros de pinturas de povos vencidos e dos próprios mexicas, fossem queimados, assim concedendo importância aos acontecimentos que contemporaneamente se registravam entre os mexicas em plena ascensão imperial.

. . .

'Flor e canto', portanto, no contexto náhuatl, possuía sua 'substância e sua glória', como um 'projeto' que reiterava a expansão das tradições mexicas mediante a conquista de outras populações. Mas, entre os próprios nahuas existiam aqueles que não compactuavam com as tais promulgações de caráter "místico-guerreiro": entre estes, estavam *tlamatinime* que habitavam

[55] "Xóchitl" denota "flor", "cuicatl" denota "canto"; "in" é um clítico conjuntivo com valor de adição (como o nosso "e").

[56] Ora, um apagamento dessa textualidade monumental, eu suspeito, em primeiro lugar, acabaria por absolutizar a mensagem monumental do governante de turno muito antes de pretender modificar a "consciência histórica" de uma população subjugada inteira. Mas este tema não viria ao caso desta dissertação, que nestas páginas tem pretendido evocar o conceito garibay-portillano de "flor e canto" como um recurso retórico clássico (no sentido de costumeiramente evocado) mesoamericano, pretendendo, então, preparar o campo para um estudo da retórica e poética mazatecas.

os chamados povoados tlaxcaltecas[57] e os de Huexotzinco, regiões para além do Vale do México. Eram populações inimigas, odiadas dos mexicas, que com frequência serviam de palco para a captura de vítimas destinadas a sacrifícios, durante "guerras floridas".

De acordo com León Portilla (op.cit.: 114), o soberano de Huexotzinco, um senhor chamado Tecayehuatzin, em plena discordância com as "invasões nahuas", convidou um conjunto de *tlamatinime* para um 'diálogo' em seu palácio. O tema, segundo as postulações portillanas, era uma pregunta: "*¿qué cosa es la poesía?*". Tecayehuatzin criticava o caráter bélico e expansivo da população mexica, e conforme o elogio do *tlamatini* Ayocuan, que vinha de um povoado chamado Tecamachalco, quem também elencaria o mencionado evento do 'diálogo', proclamava um caráter pacífico: enquanto México-Tenochtitlán fora "fundado sobre os escudos e as flechas", Huexotzinco era a casa "da música", "dos livros de pinturas", a "casa das borboletas" (*idem*).

Reunir-se-iam *tlamatinime* dos povoados de Huexotzinco, Tecamachalco, Ayapanco, entre outros que incluíam a lista dos constantemente invadidos pelos mexicas. Segundo León Portilla (op.cit.: 122), o que haveria orientado o pensamento desses *tlamatinime* teria sido o afã de "encontrar a verdade para o mundo e para o homem"

"Verdade", o autor defende (*idem*), enquanto conceito náhuatl, se refere pela voz "*neztiliztli*", termo que deriva do radical de "*tla-néhuatl*", "raiz", do qual se deriva também "*nelhuáyotl*", "cimento, fundamento". Antes disto, a sílaba temática "NEL–" seria a responsável por conotar a ideia de "fixação sólida" ou "enraizamento profundo", o que levaria a pensar que, para uma etimologia de "verdade" entre os nahuas, *neztiliztli*, estaria implícita uma "qualidade de estar firme, bem cimentado ou enraizado". Muitas das produções verbais destes *tlamatinime* encontram-se na "Colección de Cantares Mexicanos" da Biblioteca Nacional do México (op.cit.: 118) – procedentes de 1430 a 1519, de poetas seguidores daquilo que o autor chamou de "antiga doutrina".

Estes *tlamatinime*, descritos por León Portilla como espécies de "sábios-poetas", preocupavam-se em encontrar a possibilidade de infundir uma "autêntica raiz neste mundo, no qual tudo é como um sonho, como as penas de *quetzal*[58] que se desprendem" (op.cit.: 125). Em outras palavras, o que eles buscavam, de acordo com León Portilla, ao engajarem-se no diálogo

[57] Provenientes da região de Tlaxcala, eram populações de tradição olmeca (Siméon, [1885] 2002: 697), que jamais chagaram a ser totalmente subjugadas ao domínio mexica, mas que não deixavam de ser invadidas durante as "guerras floridas". Após a chegada dos espanhóis, os *tlaxcaltecas* concederam apoio aos forasteiros facilitando a conquista (Santos, 2002).

[58] Ave da família dos trogonídeos (*Pharomachrus mocinno*), que habita o México e a América Central. Tem como características uma longa cauda e plumagens de cor verde e vermelha.

de Huexotzinco, era efetivar um renascimento de tradições toltecas, rechaçando a doutrina do Quinto Sol e da necessidade da prática compulsória de sacrifícios, imposta por Tlacaélel.

León Portilla (op.cit.: 127) faz notar, desse diálogo, que os *tlamatinime* chegam a um consenso: "flor e canto" consiste na invocação ao "Dador de vida", de modo a que por meio de algo que seria a 'prática desse conceito', sua divindade se revelasse (algo que o *tlamatini* Aquiauhtzin afirma). Também acaba sendo consensual a afirmação de Motenehuatzin, transcrita pelo autor, a qual diz que "flor e canto" é a única forma de afugentar a tristeza possibilitando o contato com aquilo que há de "verdadeiro" na terra (como nas palavras do *tlamatini* Motenehuatzin, transcritas pelo autor). O diálogo termina com a fala de Tecayehuatzin, quem assegura ser Huexotzinco a casa da "flor e canto" por excelência, sendo ela, portanto, e como define León Portilla (*idem*) a casa das pinturas, da arte e do canto, onde não reina a guerra.

De acordo com o autor, ademais desses *tlamatinime* reunidos em Huexotzinco, também Nezahualcóyotl, *tlatoani* e *tlamatini* que governou o povoado de Texcoco (vizinha de México-Tenochtitlán) entre os anos de 1418 e 1472, e seu filho Nezahualpilli, que governou o mesmo povoado no período de 1472 a 1516, posicionavam-se contrariamente a esse "sincretismo religioso" introduzido de Tlacaélel (cf. op.cit.: 143). "Flor e canto", conforme tece León Portilla, consistia para todos estes *tlamatinime* num mecanismo de aproximação àquilo que os antigos toltecas defendiam ser a possibilidade de se conectar com alteridades dotadas de aspectos divinatórios, evitando assim, a morte do Sol sem tanto sangue.

ÉN NAXÓ: LA 'PALABRA FLORIDA'

Certa noite, Teresa Ríos chamou-me aos seus aposentos: "*Antes que te duermas, te voy a mostrar mi huipil*". Entrei e ali estava já estendida, sobre a cama, a roupa típica, tradicional vestimenta das mulheres mazatecas. A parte superior, de corte quadrado, apresentava nas mangas um babado rosa; e a parte inferior, uma saia, bem reta que chegaria à altura dos tornozelos, apresentando uma barra bordada em vinho, seguida de desenhos também bordados de figuras que segundo Tere, representam os espanhóis chegando à América – figuras que lembravam cavalos e pessoas aos seus lados. A parte superior (toda margeada de fitas alternadas em rosa e azul, até a gola) apresentava dois intervalos brancos, preenchidos de desenhos bordados, mais abaixo, desenho de flores e, mais acima, desenhos de pássaros pousando em galhos: "*Mira, aquí tenemos nuestras flores* (apontando as flores) *y nuestros cantos* (apontando os pássaros)" (ver fig.7).

Figura 7 – *Huipil* típico mazateco. Semelhante ao que me mostrou Teresa Ríos: a parte superior na primeira fotografia, seguida da saia e de uma mulher portando as prendas. Fotografias de (da esquerda para a direita), (1ª e 2ª) Karen Elwell, "Mazatec Huipil Mexico" (2010), "Mazatec Skirt, Huautla, Oaxaca" (2013), (3ª) Ron Mader, "*Huipil* de Huautla de Jiménez, Región de la Cañada" (2010). Acesso eletrônico: http://www.flickriver.com/places/Mexico/Oaxaca/Huautla+de+Jim%C3%A9nez/search/ (05 de agosto de 2016).

Com isto, Teresa Ríos parecia haver tentado me dizer que até mesmo as vestimentas tradicionais traziam esta alusão a 'flor e canto', a este 'projeto simbolista' que León Portilla descreve e (num sentido wagneriano) inventa[59] como sendo tão admirável pelos *tlamatinime* que se reuniram em Huexotzinco.

É quase como se, ao se utilizar tal *huipil* se confirmasse a legitimidade e a verdade de uma 'essência mazateca', reflexão muito parecida ao que acontece com palavras que abrem o livro publicado pela Prelazia de Huautla de Jiménez (ver p.52). Em que medida esse essencialismo faz sentido? Vestir, ou mais profundamente, colocar outro tecido sobre a pele, neste caso, perfaria um devir que se fundamenta e que se enraíza? E quanto ao som: assoviar comunicando-se, ter uma fala aparentemente 'cantada' e cantar em situações determinadas (como em cerimônias de cura, de *maxkuen*, em festas de *todos los santos* ou em "*en otras fechas*" – já que, como me contou Hugo Martínez Rivera, "*uno puede cantar cuando quiera*"). É possível falar de sons 'em essência' mazateco? Ao parecer, em meio a tudo isso, o que está em jogo é uma obsessão pela "verdade".

Os *tlamatinime* nahuas de León Portilla valorizam a "verdade", colocando-a como uma raiz ou um fundamento que se concentra nas coisas do mundo, revelando-se numa dimensão estética que se expressa mediante dois termos unidos por um clítico conjuntivo, "*in xóchitl, in cuicatl*" ("flor e canto", em que "*in*" é a conjunção de caráter aditivo). Pela descrição do autor, a expressão idiomática instaura em si, essencialmente, a possibilidade da existência da "tinta

[59] Para Wagner ([1975] 2010: 238), a invenção consiste na forma da experiência e do entendimento de alguém. É nesse sentido que afirmo que León Portilla engaja em "flor e canto" uma 'concepção', com base numa história e numa aplicação retórica.

negra e vermelha" ("*in tlilli, in tlapalli*"), outra expressão idiomática. Disto que seria, então, a "poesia" obtém-se a "sabedoria" (respectivas conotações extensas das expressões anteriores). Ambas expressões se dão aos pares, propriedade à qual Garibay denominou "difrasismo": "duas palavras que utilizadas juntas passam a ter um terceiro sentido metafórico" (*apud* Brissac, 2008: 20).

Garibay, a quem León Portilla constantemente recorre neste estudo (op.cit.: 104), analisando aquilo a que chama de "literatura náhuatl", explica que estas frases compostas, que apresentam quase sempre "caráter metafórico", até podem aparecer no castelhano, como nas expressões "*a tontas y locas*", "*a sangre y fuego*", "*contra viento y marea*", "*a pan y agua*". É este "difrasismo" que Garibay define como próprio das línguas nahuas, sendo possível, igualmente, de ocorrer em outras línguas mesoamericanas.

Brissac (op.cit.: 105-106), quem estabeleceu grande interlocução com a mesma equipe eclesiástica que fundou (isso a que poderíamos chamar) essa 'poética mazateca' como "verdadeira em flor e canto", explica que em mazateco huauteco, a expressão náhuatl "*in xóchitl, in cuicatl*" se traduz por "*kjua jndja, kjua naxó*" (sendo "jndja", "canto" e "naxó", "flor"). Como lhe explica Melésio, um *chjota chjine* que Brissac conheceu em San José Tenango (município próximo a Huautla), as orações que surgem nas veladas, com a ingestão de cogumelos, são "orações que vão a par". Brissac, assim, explica e demonstra que na oratória mazateca, o difrasismo aparece na linguagem ritual dos *chjota chjine*, geralmente combinando uma palavra masculina e outra feminina, como na invocação: "*ji nain, ji na*", "ó pai, ó mãe", termo com o qual em muitas orações os mazatecos se dirigem a Deus, no contexto católico (*Dios Padre y Madre*)[60].

"Música", "livro de pinturas" e "borboletas". A Huexotzinco das descrições de León Portilla ([1961] 1983: 114) pode parecer até um ambiente feérico, onde seres do vento e a arte humana se aventuram a conviver. E nesse ambiente, essa "poesia" não parecia ser 'qualquer poesia': durante o diálogo, um dos *tlamatinime* presentes, um *tlatoani* de nome Xayacámach, afirma que "a flor e o canto" seriam o único mecanismo capaz de "embriagar os corações" de modo a fazer com que a tristeza fosse esquecida. É nesse ponto, inclusive, que León Portilla

[60] Para Brissac (2008: 46), esse difrasismo se faria presente em termos grafados aglutinados, como por exemplo, no termo mazateco que traduz os conceitos de "povo" ou "povoado", "*naxinandá*", em que "naxi" designa "rocha", "nandá" designa "água" – semelhantemente ao que acontece com o termo correspondente em náhuatl, "*altépetl*", "atl" designa "água", "petl" designa "montanha". Os seres que têm montanhas como moradas, os *dueños* dos lugares, chamados *chikon* pelos mazatecos, são frequentemente tomados como "o próprio lugar"; por sua vez, as nascentes de água viriam a ser os locais onde se manifesta *chjon nda ve*, "mulher água que corre", a contraparte feminina de *chikon*. Conforme reflete Brissac (*idem*), para os mazatecos, um "povo" poderia ser o produto da união destas duas "entidades sacralizadas".

([1961] 1983: 92) permite evidenciar a possível existência de uma verdade (*neztiliztli*) que se garante por aquilo que é dito (que no caso, é "flor e canto"): ela reconecta os seres a suas 'raízes' (*tla-néhuatl*), reconectando-os, por conseguinte, àquilo que seria revelado no *Tloque Nahuaque* tolteca – permite torná-los fugazes "como as penas do *quetzal* que se desprendem".

E quanto as borboletas? Em 1980, Wasson (1998: 10) publica um artigo postulando que, somente no panteão mesoamericano existe uma divindade consagrada com exclusividade às "flores": seria Xochipilli, do náhuatl, "o Príncipe das Flores" – "xóchitl" ("flores"), "pilli" ("príncipe" ou "niño" em algumas traduções). Para o autor, esta "é a divindade das plantas psicoativas". Ele defende sua hipótese a partir da análise de uma estátua de Xochipilli no Museu Nacional de Antropologia do México, a qual apresenta glifos de flores e cogumelos com propriedades psicotrópicas, e também de uma borboleta. Ele recorda, então, o trabalho de George Cowan ([1953] *apud* op.cit.: 12), quem verificara que no povoado mazateco de Río Santiago, "as borboletas eram identificadas com as almas dos defuntos", tanto que a temporada de maior abundância de borboletas ocorre (ainda hoje) durante *el tiempo de muertos*, e as famílias as tomam como antepassados que vêm visitar o mundo dos vivos.

Se eu me propusesse a seguir os conceitos garibay-portillanos, "flor e canto" poderia ter sua acepção definida na simbologia que se elabora através da metáfora. "Poesia" poderia cumprir com essa 'univocidade' tradutória[61], incluindo ainda os termos "música", "arte", e até "borboleta". Mas, cumprir com o transporte de termos deste tipo aos mazatecos, como o fez Brissac (2008), poderia apresentar seus riscos quando o tema é tradução. Obviamente, a análise de Brissac se engaja em uma metodologia que o permite realizar as relações da maneira como interessantemente o faz, porém como proponho falar de 'cantos entre os mazatecos', proporei aqui uma 'viagem de outro tipo', tendo a de Brissac como inspiração.

Esta 'viagem' que proponho, trilha por aquilo que Viveiros de Castro (2004) chama de tradução pela "equivocação controlada". O que seria "poesia" para os mazatecos? E o que é que eles consideram por "canto"? Estas palavras farão parte de uma economia simbólica semelhante àquela com a qual estamos acostumados (ou engajados) a lidar?

Ora, a própria materialidade da palavra parece ser de outro tipo entre os mazatecos. Aquilo que parece ser um limite entre o canto e a palavra, que nós bem nos comprometemos a marcar através da melodia aplicada à verbalização, de modo a radicalmente 'tonalizar o que é

[61] Viveiros de Castro (2014: 10) propõe uma tradução que se embrenhe pela diferença, no sentido de ser-lhe pressuposta a existência de um "equívoco". Assim sendo, "traduzir" se torna uma comunicação que busca, "em vez de silenciar o Outro" mediante a univocidade de "uma similitude essencial", uma aventura pelas equivocações e pelo controle das mesmas.

dito', entre os mazatecos, em primeira instância, não se aplicaria. Entre eles, os tons se distribuem nas frases, permitindo, inclusive, que os assovios (*silbidos*), comuniquem falas inteiras. Quem sabe não por mera coincidência, Teresa Ríos tenha indicado no *huipil* a figura do pássaro, indicando-a por "canto"[62].

Nossa tradição musical, que se engaja majoritariamente na métrica e na rima, transformam o canto em algo 'poético', um discurso que, em geral, diferentemente do 'científico', não se compromete sempre com a realidade. Pensando a 'poesia', resolvi recorrer a Hugo Martínez Rivera, tocador de *vihuela*, integrante do famoso grupo Cha xo'o Yakoan (grupo sobre o qual, em algumas páginas atrás, descrevi). Segundo ele, não existe em mazateco um termo para 'poesia', pois "a poesia é um derivado da palavra em espanhol", a não ser que se dissesse "escrevi um pensamento": "*kiskia njgo kjua f'atsjen*" (em que "pensamento" corresponde a "*f'atsjen*").

Don Heriberto Prado, mazateco natural de Santa María Chilchotla, um ex-sacerdote de ordem josefina, quem há muito já se dedicou e que ainda se dedica a compor cantos, explicou-me que uma tradução possível para o termo 'poesia' é "*én chjine*", literalmente "palavra sábia". Quis saber mais sobre a substância dessa tradução, ao que ele me explicou que, "*quienes hacen poesias son los sabios*".

Outro senhor que, em Huautla de Jiménez, se apresentou a mim como professor de primário e compositor de belas canções (em mazateco e em espanhol), Don Margarito Mendez, explicou-me que "poesia" e "canto" consistem naquilo que em mazateco se traduz por "*én naxó*", em espanhol, "palavra florida", "palavra adornada". De acordo com sua explicação, essa "palavra-flor", só é flor porque "se adorna". Ademais disso, ele diz que quando a palavra é "adornada", ela é "verdadeira", no sentido de que surge das "vivências da realidade", falando dos amores de alguém, dos *dueños* das montanhas e dos lugares, dos rios, dos astros. Em última instância, e seguindo suas explicações, aventuro-me a resumir, é uma palavra que se adorna de um 'estado de coisas verdadeiras'.

Entre os mazatecos, portanto, estas 'palavras-flor' parecem atender a uma economia de administração simbólica diferente e até oposta à nossa. As 'palavras que se adornam' é o que se 'canta', e o que se 'canta' é real, um "pensamento" que não é qualquer pensamento, porque é "sábio"[63].

[62] Ora, se os *silbidos* transmitem frases inteiras, o que diriam os mazatecos dos cantos dos pássaros? Teresa Ríos me deixava algumas pistas, dizendo que os pássaros trazem importantes mensagens sobre o clima, se vai chover, fazer frio, ou se haverá sol; mas ela nunca se deteve a explicar tanto. Inclusive, este poderia ser um tema parte de uma investigação mais profunda.

[63] Mais adiante, estas questões serão melhor explanadas.

Teresa Ríos me explicava sempre que seus cantos, durante as *veladas*, vinham de Deus, e vinham através dos *ndi naxó*, os 'cogumelos-plantas' que comia. Margarito Mendez, semelhantemente a Teresa, dizia-me que os cantos estavam ligados a essa "*antigüedad*" que os *santitos* permitiam conhecer. Ora, se a palavra do canto é 'flor' que adorna, e o cogumelo que se ingere é um 'cogumelo-planta', talvez não fosse tão absurdo postular que esse 'cogumelo-planta', "corpo-carne do mundo da alma santa" (Rodríguez, 2015), é o que compõe as palavras cantadas. Neste sentido, as reflexões de Brissac (2008) se fariam inteiramente acertadas, e os *ndi naxó* poderiam ser realmente as "flores" que se come para cantar, ou a própria substância do canto, que se canta ainda que não sejam materialmente ingeridas.

Se nos aventurássemos a nos engajar num sistema parecido com o dos mazatecos, essa 'palavra-flor' poderia ser traduzida como essa 'palavra-embriagante', que Wasson ([1980] 1998: 18) relacionara ao conceito portillano de "flor e canto". Para ele, León Portilla (1961 *apud idem*) teria previsto acertadamente o comportamento desse conceito, quando postulou possuir uma consistência metafórica traduzível por "poema, poesia, expressão artística e, numa palavra, simbolismo". Como explica León Portilla, os *tlamatinime* teriam acesso a essa "expressão oculta e velada com as asas do simbolismo e da metáfora", a mesma que poderia levá-los a "balbuciar" numa misteriosa projeção "para além de si mesmo". Em outras palavras, teriam acesso a essa 'palavra-psicotrópica', como um "modo peculiar de conhecimento" resultante de uma "autêntica experiência interior".

É neste sentido que a Fenomenologia permitiria que a poesia, o êxtase, o contato com algo divino, e o 'movimento borboleteante' que repousa na efemeridade da vida, se atravessassem. Essa propriedade de embriaguez que Wasson (*idem*) entrega a Xochipilli, e o conceito portillano de "flor e canto", para o autor se relacionam, como se fosse próprio da 'poesia' um aspecto 'intoxicante'. É como se, da mesma forma que ocorre com os 'cogumelos-plantas', outros daqueles tantos psicotrópicos em alto relevo no corpo da estátua do Príncipe das Flores, atuassem como verdadeiros 'liberadores sintáticos', 'movimentadores de verbos'.

Esta tendência permitiu a reinvenção de alguns paradigmas sobretudo durante a Revolução Psicodélica (ocorrida no ocidente pelas décadas de 1960-1980). Muitos intelectuais se aderiram e a exploraram. Caso, por exemplo, de Benítez (cf. [1964] 2012: 60), que, partindo de sua investigação entre os mazatecos, se permite pensar os 'cogumelos-plantas' como guardadores de algo que ele chama de "sentido perdido", um acesso ao "idioma da divindade", um mundo "melodioso", que se materializa numa "música tátil", uma "música que se sente, música que se vê". Inclusive, ele aporta algumas considerações de Heim, quem fala que *los hongos* têm o

poder de “levantar o silêncio”, sendo elementos que decorrem de um eixo, adquirindo uma vibração peculiar.

É assim que, para Benítez (op.cit.: 96), o estado extático vem a ser, em instância primeira, um estado de envenenamento: “ser Deus é estar envenenado”, uma vez que “o veneno é a substância da qual Deus está feito”, sendo este veneno “igual à euforia, igual ao voo, igual à força, igual à loucura”.

Esta reflexão, tão explorada por essa geração interessada em substâncias psicotrópicas, parece partir realmente de que, da ‘ingestão’ destas últimas, despertam-se habilidades retóricas, as quais também parecem se relacionar, de alguma forma com um ‘envenenar-se de si’. McKenna (1993: 95) teria trazido uma imagem relacionada a este fenômeno: ele fala do orgasmo em seu estágio mais intenso, tão desejado e temido, por sua “capacidade de eliminar os limites”, indicado pela expressão francesa “*petit mort*”.

. • .

Palavra-pensamento, palavra-sábia, palavra-flor. Palavra-cogumelo. Aventurarmo-nos por essa tradução que propõe o controle das equivocações que possam surgir em meio ao contato, pode ser deveras interessante, no sentido de ser capaz de revelar que os termos não respondem a uma universalidade, e o mesmo valeria para as perguntas que esperam estes termos como respostas.

No caso mazateco, aquilo que se canta parece ser o próprio “corpo-carne” que ‘personifica’ o “mundo da alma santa” (nos termos de Rodríguez, 2015). O que acontece, e como Rodríguez (*idem*) bem o explora, esse “mundo da alma santa” corresponde às alteridades dúbias, que podem enfermar e curar, e que atuam dependendo de dinâmicas de reciprocidade. Esta alteridade capaz de enfermar e curar, estão em constante embate nas cenografias cotidianas, de modo a que, de fato e como tão bem os amigos-interlocutores mazatecos aqui elencados pareciam explanar, expressam a ‘realidade vivida’, e portanto, a ‘verdade’, uma ‘verdade’ que seiva, ademais, de uma ‘antiguidade’: o “mundo visível” e o “mundo da alma santa” não são divididos, nem realidades paralelas, mas são mundos conviventes (op.cit.: 65).

É justamente neste ponto, portanto, que a ‘palavra-psicotrópica’ dos forasteiros, comprometidos com um ocidente que inventou o ‘xamanismo’, da mesma forma que inventou o ‘canto’ e a ‘música’, se diverge da ‘palavra-flor’ mazateca. A consciência do cotidiano é uma ‘consciência normal’, que se altera com o psicotrópico, um agente ‘objetivo’. E a realidade se compõe de ‘normalidade’, de modo a que sua ‘alteração’ se configure quase-como um ‘antídoto’. Por mais intoxicante que seja a poesia pós-revolução psicodélica, esse racionalismo (e portanto, o

universalismo) que divide o corpo da mente, o normal do alterado, museologiza o 'antigo' ou 'ancestral'. Ou seja, e correndo o risco de precipitar-me, se os mazatecos 'cantam a alteridade', os forasteiros parecem se dedicar a 'cantar-o-si'.

Sem buscar generalizações, postulo, em primeira mão, que seria esta a propriedade da 'palavra-flor': o 'canto dos cogumelos-plantas', o 'canto da alteridade'. Logicamente, e como tratarei de fazer aqui, há muitas idiossincrasias nessas produções floridas.

No fim das contas, a tradução da Prelazia não acaba por resultar tão esdrúxula ou unívoca. Nas linguagens assoviadas, na palavra ritualizada, nos cantos dos espaços cotidiano e ritual, essa palavra-flor parece contar com um respaldo de 'verdade'. Mas esta 'verdade', como já ensaiei brevemente até aqui, inclui uma ontologia outra.

ÉN NDISO: LA 'PALABRA CHISMOSA'

"Palavra verdadeira", em mazateco, pode ser traduzida pela expressão "*én kixi*". Seu oposto seria "*én ndiso*", termo que denota "mentira", e que também denota "fofoca" ("*chisme*", em espanhol). Vejamos como funcionaria esta aposição semântica em contexto enunciativo[64]:

Én kixi kafákaona	"me falou com a verdade"
Én ndiso kafákaona	"me falou com a mentira / fez fofoca de mim"
Chjota ndiso	"pessoa mentirosa / pessoa fofoqueira"
Chjota xi kixi nchja	"pessoa que fala com a verdade"

De fato, e muito parecido ao que apresenta Franchetto (1986: 251) em seu estudo sobre os gêneros discursivos entre os Kuikuro do Alto Xingu, e como se me foi explicado em campo, entre os mazatecos também parece existir uma "fala boa" e uma "fala ruim". No caso xinguano, o primeiro tipo de fala veicularia a "expressão de intuitos socializadores e vitalizantes, que alimentam a continuidade da tradição e a integridade do grupo ou indivíduo", enquanto que a segunda, comportando-se como "a arma secreta do poder do feiticeiro" – quem é uma pessoa, por excelência, "antissocial" – veicularia a "divisão, doença ou morte, como a 'fofoca', as acusações da 'fala da raiva' que queimam, destroem e matam".

A 'mentira' e a 'fofoca', segundo Franchetto, enfim, parecem carregar eflúvios capazes de enfermar. Tão criativas quanto o "canto", por apresentarem a propriedade de se ampliar, (re)criando-se "como a música", e elaborando "mundos imaginários" (op.cit.: 290), elas são classificadas pela autora (op.cit.: 284) como "notícia, estória, ou fofoca/mentira", gêneros que

[64] As enunciações que trago as devo ao mazateco Don Hugo Martínez Rivera.

se diluem e se transformam entre si, consistindo, portanto, em "encenações criativas na reprodução de experiências individuais e coletivas". Algumas figuras se destacam entre os kuikuro como portadores mais arquetípicos destes gêneros (op.cit.: 278): o pajé (grande mentiroso) que verbaliza as visões dos feiticeiros e dos espíritos; o feiticeiro (grande fofoqueiro) que inveja a riqueza dos outros, incluindo a do pajé; as mulheres (como fofoqueiras do plano doméstico), que jamais podem frequentar as reuniões dos chefes, e que simplesmente nunca entendem esses falares masculinos mais especializados; e as mulheres mais velhas (fofoqueiras por excelência), grandes provocadoras de conflitos.

Em contiguidade ao caso kuikuro, o "*én ndiso*", sorte de "mentirar-fofocar" dos mazatecos, parece percorrer "os canais comunicativos internos a um grupo" demarcando sua "existência em contraste com outros grupos ao mesmo tempo", sendo também, não obstante, a "fala que unifica, igualiza e desagrega, hierarquiza" (op.cit.: 284). E este discurso perigoso que se verbaliza, encontra sua relação contraditória com o que poderia ser a 'palavra-verdade' com a qual se toma contato através das 'artes curativas' em geral, mediante o respaldo dos 'cogumelos-plantas' e daquilo que estes "corpos-carne" (Rodríguez, 2015) mediam – o contato com os *chikon,* com *los dueños* em geral, e com *ji nain, ji na* ("*Dios Padre y Madre*").

Segundo Teresa Ríos, durante o período de dieta, prévio e pós-cerimônia, asseverava que esse 'mentirar-fofocar' se torna estritamente proibido, já que em tais liminaridades, a fala deve ser guardada e protegida destas 'alocuções arriscadas', assim como o sexo deve ser protegido de intercâmbios sexuais, e a generosidade deve ser protegida da oferta de comida a outras pessoas. "*En esto consiste la dieta*", dizia-me Teresa Ríos. Pode ser, realmente, que entre a '*palabra-verdadera*' e a '*palabra-chismosa*' se figurasse um gigantesco abismo semântico.

De fato, essa 'verdade' semanticamente concedera brechas, permitindo, inclusive, àqueles que promulgavam a inculturação religiosa, uma definição: é pela 'verdade' da palavra mazateca que se faz luzente a 'pureza de um povo que canta'. Não obstante, essa 'verdade' também passou a ser um tema principal da integração estatal: à medida em que se foi fundando um 'comércio de cantos', fundaram-se também diferentes cosmopolíticas que se foram arranjando ao redor da alteridade (como se poderá constatar mais adiante, com dados bem específicos). O que pude notar através da etnografia, é que esta 'verdade' se segmenta em duas acepções principais: a 'ancestral' (no sentido de 'pré-hispânica') e, por outro lado, a 'antiga' (no sentido de 'antepassados'). Meu campo, realizado nos primeiros meses de 2016, intensamente marcado pelas transformações paisagísticas decorrentes da transformação do município em Pueblo Mágico, permitiu notar que entre estas duas acepções, instaura-se uma descomunal divergência.

No caso da acepção ‘ancestral’, a ‘verdade’ figura em dados arqueológicos[65] que de certa forma se ratificam naquilo que a Igreja Católica buscou desconstruir: a ‘ancestralidade’, neste caso, se revelaria como um ‘selo de garantia’ a estes ‘sons’ que, maiormente, são proporcionados de modo comercial por alguns senhores que manipulam cogumelos em *veladas*, e esse ‘selo’, em tal caso, parece receber o respaldo municipal, por incentivo do turismo.

Por sua vez, a segunda acepção não parece negar a existência da Igreja Católica em sua vertente mais libertária – que ingressou de modo intenso no cotidiano mazateco através das Comunidades Eclesiais de Base –, muito embora muitos participantes, agora, se oponham a ela em termos de adesão total (o número de adeptos teria reduzido principalmente após a saída do Bispo Monsenhor Hermenegildo, por conta de sua aposentadoria, juntamente de todo o episcopado de orientação josefina). Dessa ‘Igreja participativa’, teriam integrado aqueles que passaram a se embrenhar, mais adiante, naquilo que se me foi denominado como ‘práticas de se viver o *maxkuen*’. Em termos mais específicos, ‘viver a antiguidade’, como tão bem me fizeram enxergar os mazatecos, é diferente de ‘experimentar a ancestralidade’. O som aportado nas ‘palavras-flores’, tanto ‘antiga’ como ‘ancestral’, portanto, é um som que se significa marcando, inclusive, visionariamente os ritos de acordo com às cosmopolíticas a que atendem.

ETNO-DISCURSOS EM DEBATE

Pode ser engraçado quando vem de uma antropóloga, mas a sensação real que tive, nas duas viagens, ao deixar a Serra Mazateca, foi a de haver visto a face de um ‘algo ou alguém maior’: o que eu poderia chamar de ‘grandeza’ de uma ‘tradição cultural’, dotada de tantos aportes acadêmicos (que compartilho), pareceu ter sido duramente balançada. Assim, mesmo invocando um ceticismo *a la* Quesalid, não posso duvidar do *jipiteca* que citei ao iniciar esta primeira seção.

Mais do que narrar, Garibay ([1954] 1971), León Portilla ([1961] 1983), e mais tarde Wasson ([1980] 1998) acabaram por (re)inventar como um projeto essa retórica de ‘flor e canto’ apregoada pelos *tlamatinime* em Huexotzinco, entregando-lhe toda uma carga de legitimação que, em última instância, acaba por propor a delimitação de algo unitário, homogêneo a partir

[65] Quando trago a imagem dos ‘dados arqueológicos’, trago a imagem de elementos ‘pré-hispânicos’ para nada transculturais. Falo de um aspecto que os mazatecos que conheci, e que se engajavam no uso dessa acepção, tratavam de evocar, mostrando-se preocupados com uma imagem que parecia fazer mais sentido aos forasteiros do que a seus próprios paisanos. Suspeito que estas questões estejam circulando entre os mazatecos a partir do contato de forma parecida com a que muitos ‘cantos mazatecos’ circularam pelo ocidente. Portanto, não proponho pensar, a partir da postulação dessa ‘acepção ancestral’, em um discurso substantivista que naturalize a ‘arqueologia’ univocamente. Ao contrário, é nos equívocos dessa ‘arqueologia’ que esta dissertação se propõe trabalhar. (Este tema será retomado com mais força na terceira parte desta obra).

da observação e acatamento daquilo que é heterogêneo, sob a inspiração de um passado clássico tolteca. E não é por pouco: estes poetas se antepunham, conforme enfatiza León Portilla (*idem*), ao que seria um 'projeto', de grandeza "imperial".

O impacto desta teoria garibay-portilliana pode ser evidenciado como uma celebração de um 'projeto' que atenta contra outro 'projeto', mas que conta, mesmo no ambiente de um '*eterno duelo*' – ainda que lhes falte substância de cunho essencialista (recordando as severas críticas sobre o termo "etnia" tecidas por Cavalcanti-Schiel, 2008: 09) –, com uma artificialidade que parece persistir em calcar-se sobre a ideia (já empoeirada) de uma 'raça cósmica'[66], pintada de bronze, marcada pelo infortúnio das perdas sobrevindas pela conquista hispânica, porém reerguida na figura persistente de uma águia que devora uma serpente.

Bierhost (1985 *apud* Gruzinzki, 2001: 231), criticando a tamanha importância entregue à 'flor e ao canto', procura notar que estes 'textos poéticos' não constituem "fósseis pré-hispânicos", havendo sido reinterpretados e reformulados inúmeras vezes desde a implantação das missões cristãs e a instituição da colônia.

Contudo, os mazatecos são, ainda assim, descritos, seja pelos órgãos missioneiros eclesiásticos, pelos indigenistas ou pelas correntes neoliberais que se intensificam com os projetos turísticos, como população humilde e engajada em ritos psilocíbicos, que assovia e canta, e que inclusive sente a ameaça das gigantescas águias (que poderiam ser o suposto *nahual* – em sua contraparte maligna – não só respingado de verde, branco e vermelho de uma bandeira federal, mas também de azul, branco e vermelho de um vizinho ianque).

É atraente pensar, diante destas relações, mediante o controle das equivocações, as propriedades dessa 'verdade', mesmo que ela esteja estritamente vinculada a uma 'raiz', e que seu rompimento tenha, inclusive, a potencialidade de enfermar alguém. Parece ser precisamente feita disto a consistência da 'palavra-flor' em seu aspecto 'curativo', uma flor que nubla a enfermidade, cumprindo, a '*palabra-chismosa*' um caminho oposto.

Este tipo de tradução que presume a diferença, portanto, busca "situar-se no espaço do equívoco", habitando ali, e jamais buscando se desfazer dele ("uma vez que isto seria supor que

[66] Faço alusão ao ensaio "La raza cósmica", de José Vasconcelos de Calderón (1925), quem aportava, num tom de manifesto, que a substância genética formada pela junção das matrizes indígena, europeia e africana, presente na América, originava uma "quinta raça" ou "raça de bronze", que poderia constituir a "raça cósmica" de um novo mundo, por ele denominado "Universópolis". Seu escrito teve muito eco nos campos político e estético, e se tornou parte da campanha pela constituição do México como 'nação moderna'. Contudo, e como Bonfil Batalla ([1987] 1990) duramente critica, tratava-se de um projeto muito complicado de homogeneização cultural, que promulgava o ideal de mestiçagem, ressoando até hoje nas medidas nacionalistas e multiculturais – advirto ao leitor, neste ponto, que qualquer semelhança com o projeto da Secretaria de Turismo, de nome "Pueblos Mágicos", não é mera coincidência.

ele nunca existiu em primeiro lugar") (Viveiros de Castro, 2004: 09). Trata-se de uma tradução que se compromete a "alargar o espaço imaginado entre as linguagens conceituais em contato, um espaço em que o equívoco precisamente se esconde". De fato, o pressuposto primordial desta metodologia tradutória é de que o "equívoco não é o que impele a relação", mas sim, ele "funda e impele a diferença de perspectiva".

Ou seja, o ponto em questão não acaba no "fato empírico de que existem mal-entendidos", senão no fato transcendental de que "o mal-entendido não foi o mesmo" (*idem*). É neste sentido que o 'equívoco' não se opõe ao 'acerto', mas sim ao "unívoco", este é seu oposto, isto é, uma "alegação da existência de um significado único e transcendente"; e o que seria a "excelência do erro ou ilusão" repousaria justamente na imaginação de que sob o equívoco existe o unívoco, e de que "o antropólogo é seu ventríloquo".

Os "sinônimos", neste sentido, servem de facilitadores por indicarem uma "referência familiar" das coisas e dos seres. E seria justamente mediante o isolamento daquilo que se compartilha discursivamente que este 'ventriloquismo' se evitaria.

É isto que propus, e proponho, nesta 'viagem' que apenas começa. Um Quesalid, diante disto (acredito eu), possivelmente exploraria os mecanismos e os objetos enunciativos que, como já se explorou um pouco nas páginas anteriores, se instituem como 'verdadeiros' ou 'chismosos' entre os mazatecos, e creio que muito se engajaria no controle dessas equivocações (pode ser que esta metodologia lhe parecesse bastante simpática e produtiva). E por que não começar pela própria María Sabina e, por suas 'palavras-flores'?

2. UMA 'ETNO-CELEBRIDADE', QUE CANTA[67]

"Había curanderos mejores o hasta parecidos con María Sabina en los años 1950. La diferencia es que ella se hizo mundialmente conocida". [68]

"*No puedes grabar una velada. Se siente que algo no te deja seguir: ¡hay que apagar el aparato!*", declarava enfaticamente Teresa Ríos, enquanto terminávamos de fritar as *tortillas*, para começar a servir-nos e a servir aos alemães. *"¿Sabes de algo, Teresa? Leyendo la biografía de María Sabina, escrita por Alberto Estrada, me di cuenta de que a María Sabina no le gustó que le hayan grabado sus cantos*", disse eu a Teresa Ríos, ao que Teresa me respondeu

[67] Advirto ao leitor que esta seção inicialmente trará questões que possam, por ventura, 'ressoar univocamente', já que se deterá a descrever a entrada de María Sabina ao mundo dos forasteiros. Não obstante, e mais ao final, procedo com a análise de alguns cantos da sábia mazateca, retomando com força a tradução pela diferença.

[68] Palavras que ouvi de um amigo, algumas semanas antes de partir a Huautla de Jiménez (Diário de campo, dia 17 de outubro de 2013).

que se Sabina realmente fosse uma boa sábia, haveria percebido que lhe gravavam… Com um importante adendo: "*¡A no ser que le haya engañado todo el tiempo, aquel Wasson! ¡Ella no hablaba español!*". Os alemães, por fora do assunto, entreolhavam-se, e Teresa, enérgica, ajeitava as *tortillas* fritas num prato[69].

2.1 MARÍA SABINA: DA POLIFONIA[70] SOBRE UMA CURANDEIRA

Jay Fikes (2009), quem se propõe a analisar um suposto oportunismo acadêmico nas obras de Carlos Castaneda sugerindo-as como ficções narrativas instiladas de toda uma onda psicodélica em voga nos cenários acadêmicos previamente ao ano de 1968[71], afirma que Wasson considerava possuir, juntamente do fotógrafo Allan Richardson, o pioneirismo da ingestão não indígena daqueles cogumelos tão venerados nas regiões montanhosas de Oaxaca. Fikes (op.cit.: 41-42) procura mostrar, de forma inclusive conspiradora, que como estratégia metodológica e ética, justamente pelo fato de não haver sido autorizado por sua informante a gravar os cantos e publicá-los com descrições e, principalmente, por seu compromisso com a CIA[72], Wasson procurara proteger a privacidade de María Sabina referindo-se a ela pelo pseudônimo "Eva Méndez" e afirmando ser ela uma "xamã"[73] pertencente à etnia mixteca. De fato, os primeiros informes de Wasson, incluindo a publicação na revista *Life* de maio de 1957, haveriam circulado apresentando a *velada* como sendo ministrada por uma tal de "Eva Méndez", indígena mixteca, "curandeira limpa", "sem mancha".

Não obstante, em outros arquivos, cartas e registros encontrados e não publicados, tal como um propriamente datado de 1955 (ano em que ele realmente esteve com a curandeira), Wasson revela a identidade dela, como uma curandeira "que nos deu seu nome como María Sabina". Não demorou muito, porém, e por tanto regressar ao campo, Wasson teria acabado por

[69] Diário de campo, dia 06 de fevereiro de 2016.
[70] Termo que uso no sentido bakhtiniano, indicando que são muitas as vozes que falam da curandeira. Bakhtin (1981) elabora este conceito ao analisar a obra de Dostoievski, como uma obra onde as personagens, "imiscíveis", 'falam a obra' com "excepcional independência" (como nas palavras de Roman, 1992-1993: 210), tal que chegam a compartilhar do autor essa sua 'autoridade'
[71] Ano em que, definitivamente, os psicodélicos como LSD, mescalina e psilocibina sintética são proibidos nos Estados Unidos. Isto abre, segundo Jay Fikes (2009), uma brecha para que Carlos Castaneda proponha uma corrente alternativa ao dualismo entre a sobriedade científica analítica de Huxley ante os psicoativos e a psicodelia *New Age* de linhas anti-*establishment*, como a de Timothy Leary: trata-se da iniciação à 'bruxaria xamânica'.
[72] De acordo com Jay Fikes (2009: 42), aos princípios do ano de 1953, anteriormente à primeira expedição de Wasson pela serrania oaxaquenha, um grupo de cientistas da CIA se intrigava da possibilidade de que, estes cogumelos de teor psicotrópico, pudessem ser utilizados para "produzir confissões", "localizar objetos roubados" ou mesmo "predizer o futuro" (Stafford, 1983 *apud idem*).
[73] Wasson (1957) se utiliza do termo tungúsico-siberiano, "xamã", bastante utilizado por seus contemporâneos, considerando tratar-se o "xamã" de algo como um 'sujeito-médico'.

criar forte vínculo com Sabina além de apresentá-la a outras personalidades igualmente interessadas nos cogumelos. A versão gravada por Wasson (que teve como cenário a casa de Cayetano García, na época um síndico municipal de Huautla), ainda mantinha em segredo a hoje famosa identidade da curandeira. Os 'fonogramas' circularam em forma de um álbum musical publicado no próprio ano de 1955, "The Folkways Chant" (Miranda-Trigueros, 2010: 78), havendo sido descritos e analisados na publicação feita na revista *Life* (de 1957).

Como conta Estrada (1998: 16-17), as publicações causaram contundente impacto no estrangeiro, e muitos de seus leitores viajaram ao sul do México a procura de uma tal de Eva Méndez, mixteca. Isto teria acontecido com Howard Taylor, um fotógrafo californiano, quem se embrenhou obstinadamente pelas montanhas da Serra Madre Oriental buscando pela mixteca referida por Wasson. Tendo em mão as fotografias e uma ideia dos ritos realizados (apresentados no artigo da revista *Life*), por mais que a buscasse, ele nunca a encontrava. Foi assim que Howard Taylor decidiu se embrenhar por outras regiões de Oaxaca, e foi quando descobriu, por fim, que Eva Méndez era, na verdade, María Sabina, e que sua etnia era a mazateca.

Com esta informação, o fotógrafo regressou a São Francisco e, finalmente, revelou a 'verdadeira identidade' da curandeira. Gordon Wasson teria se sentido afetado por isto, e chegou a se declarar inocente quando tratou de ocultar a imagem de María Sabina pelo pseudônimo. Pouco depois, Camilo José Cela, escritor da Espanha franquista[74], inspirado na figura da 'misteriosa' mazateca, teria escrito uma tragifonia intitulada "*María Sabina, una curandera repudiada por su pueblo y condenada a muerte*"; outro espanhol, Leonardo Balada, naquele então um jovem compositor de música clássica, compôs "María Sabina", uma obra lírico-dramática que foi estreada no Carnergie Hall, Nova Iorque, em abril de 1970. Nela, María Sabina figurava como uma bruxa, odiada por seu povo e condenada à forca[75].

A personalidade da curandeira que tanto Wasson parecia ter tentado ocultar, sem, entretanto, deixar de publicar informes que tratavam a respeito da micolatria e dos efeitos das substâncias psicotrópicas daqueles fungos, se escancarou pelos meios acadêmicos e por entre uma juventude interessada. Isto pareceu deixá-lo (1983 *apud* op.cit.:17) deveras preocupado:

[74] Camilo José de Cela teria trabalhado na censura da ditadura de Franco, e posteriormente, em 1989, teria recebido o Prêmio Nobel de Literatura, e o Prêmio Cervantes alguns anos depois. Diante destas informações, suspeito que a 'figura exótica' de María Sabina não teria sido tomada com certa simpatia jovial ou tendenciosamente psicodélica (como acontecia a muitos jovens daquela época).

[75] A página de número 01 desta dissertação apresenta parte da melopeia II escrita por José de Cela, e musicalizada por Balada. Convém notar que, do início ao fim, o enredo se faz trágico, como representando a sucessão de um processo sacrificial tido como necessário e consensual pelo povo; e María Sabina figura como uma personagem rebelde, dotada de habilidades de cura e enfermidade, uma personagem que jamais se rende. Inclusive, uma leitura e escuta atenta da obra de Cela e Balada, permite notar que os 'cantos' de María Sabina que estiveram em circulação após a gravação de Wasson, serviram, definitivamente, como inspiração.

> *Como consecuencia de mis artículos en* Life, *una turba de buscadores de emociones que querían los "hongos mágicos" cayó sobre Huautla de Jiménez –* hippies*, psiquiatras heterodoxos, gente extravagante, aun guías de turistas con sus dóciles rebaños, muchos de ellos acompañados por amiguitas –, alterando y corrompiendo el apacible tenor de la vida en lo que había sido, al menos en la superficie, un idílico pueblo indio… Deploro esta canallesca actividad de nuestra población EEUU)… Si nos hubiésemos abstenido de presentar al mundo los hechos según los conocíamos, podría haberse desvanecido, sin llegar a ser conocido, un nuevo y fundamental capítulo de la historia cultural del hombre primitivo, no solamente en México… Conocíamos y sopesamos las objeciones: ¿no dijo nuestra chamana María Sabina, que publicar las fotografías de su actuación sería una traición?*

Não obstante, esta divulgação internacional já não tinha volta. De acordo com Estrada (*idem*), María Sabina não parecia se incomodar tanto com isto: ao contrário, sempre que Wasson a visitava, ela o recebia muito bem, chamando-o, inclusive, de "filho" ou "pai", assim como recebia muito bem os amigos forasteiros de Wasson, que para ela viajavam à Serra "em busca de deus".

Sem demora, e tendo acesso aos 'cantos que circulavam pelo ocidente', Jerome Rothenberg, que já era reconhecido por sua militância pela 'Etno-poesia', quis dar sua contribuição em analisar aquele *corpus* de frases ritmadas, considerando ser um trabalho poético de alta erudição. Mas, antes mesmo de Rothenberg se manifestar, Eunice Victoria Pike e Sarah C. Gudschinsky, duas missionárias protestantes, já haviam transcrito e traduzido os fonogramas ao inglês. Aqueles cantos, gravados em mazateco, como se vê, puderam ser conhecidos internacionalmente primeiramente em inglês e, somente na década de 1970, sob a permissão de Wasson, foram traduzidos ao espanhol por Álvaro Estrada, com a colaboração direta de Sabina, já, então, referida por seus apropriados nome e etnia; e como fruto destas traduções e deste contato, em 1977, Estrada lançou seu livro.

Nesse meio tempo, Rothenberg estava traduzindo outra série de cantos, gravada durante uma *velada* em 1970, desta vez na casa de Don Celerino Cercada, pelo próprio Celerino, em Huautla de Jiménez. Segundo Miranda-Trigueros (*idem*), não há tradução destes fonogramas ao espanhol, estando divulgadas por Rothenberg unicamente em inglês, pelo livro "María Sabina, Selected Works". Em 1974, Wasson lança o livro "María Sabina and her mazatec mushroom velada", apresentando os dados em três idiomas, mazateco, inglês e espanhol (*idem*). Esse livro, amplamente ilustrado com fotos e partituras, mais tarde passou a circular também, em forma de CD.

Posteriormente, Willard Rhodes, diretor do Centro de Etnomusicologia da Universidade de Columbia, revisando "a escala, a tonalidade, o ritmo, o tempo, a escritura, as técnicas de composição e a forma de cantar" de María Sabina, lança "Musicological Notes on the Mazatec Mushroom Ceremony" (op.cit.: 80). Nesse artigo, Rhodes faz notar uma relação bastante íntima

entre a língua e a música por conta da tonalidade característica da língua mazateca: os tons que funcionam como "indicadores léxicos, semânticos e sintáticos", em tal caso, vêm a ser fundamentais não apenas para a análise linguística, importando também à análise musical.

Em 1976, o escritor independente Henry Munn (*apud* op.cit.: 67) publica uma análise dos cantos de Sabina, considerando-os impressionantes: por seu *omnimorfismo,* fenômeno a partir do qual ela toma a forma de várias entidades divinas – como se um "outro eu" fosse anunciado por um "ego transcendental", comunicando-se com tudo o que se relacionasse ao poder, à autoridade e à origem –; pelo uso do clítico evidencial *tso*, "diz" em mazateco, clítico validador que indica rumor, informando, no caso, que o que se diz é proferido pelos *ndi naxó*; e pela cadência, pelo paralelismo, pelo ritmo repetitivo, já que Sabina espalmava, sussurrava e cuspia, ritmicamente[76]. Segundo o autor, estes fatores aproximam seus cantos a "mantras tibetanos ou hindus". Ele notou, por fim, que os cogumelos seriam os responsáveis por liberarem as "fontes da linguagem", possibilitando uma fala bela e eloquente, "de modo que as palavras, pronunciadas em nome do enfermo e dos presentes, chegassem a ser ouvidas no mundo do espírito".

O mundo que tinha acesso aos escritos e aos cantos da sábia mazateca era um mundo em ebulição. A 'circulação dos sons', das imagens e dos textos chamou a atenção de um público que se interessava por navegar por realidades outras. Huautla foi se convertendo em *point* de "alucinogenação desenfreada" (Estrada, 1977: 113): jovens mexicanos e de outras nacionalidades (alguns, declaradamente *hippies*) chegavam ao município procurando por Sabina, quem nunca negava "*veladas en busca de Dios*" (como denominava os ritos com cogumelos sem intenção de cura a alguma enfermidade). Diante disto, sob a ordem do presidente Gustavo Díaz Ordaz, um pessoal do exército e agentes federais interviram em Huautla a partir do verão de 1969 com a missão de expulsar os jovens, estrangeiros e mexicanos, '*hongo-adictos*', inspirados por 'viagens astrais'. Esta missão proibiu o uso dos *santitos* por estrangeiros em quaisquer eventos, proibição que, como anteriormente já se comentou, em 1971 se inseriu no Código Sanitário vigente na República Mexicana (*idem*).

Tal vigilância levou à paulatina diminuição das visitas de forasteiros a Serra Mazateca, mas também a uma revolta contra María Sabina. Certo dia, a casa dela foi invadida por autoridades policiais sob a acusação feita por um huauteco. Os policiais que atendiam a essa acusação afirmavam que Sabina se dedicava a "enlouquecer as pessoas", e que, portanto, ela deveria

[76] Exemplo de um canto de Sabina: "Soy mujer espíritu, dice / Soy mujer de luz, dice / Soy mujer día, dice / Soy mujer limpia, dice / Soy mujer águila dueña, dice / Soy mujer Jesucristo, dice / Soy mujer sagrada, dice / Soy mujer importante, dice" (Estrada, 1977: 133).

acompanhá-los à prefeitura de San Andrés, anexo municipal de Huautla. Na prefeitura, nossa 'etno-celebridade' acabou tendo aquela intimação interrompida pela intervenção de um médico do Instituto Indigenista que ali se encontrava (op.cit.: 116). No final das contas, ela viajou com Álvaro Estrada à cidade do México, ficando por lá durante algumas semanas; nesse período ela teve sua casa incendiada em Huautla[77]. Sabina se afamou por seus atos considerados infames.

Tempo depois, nossa 'etno-celebridade' teve sua casa reconstruída. Ela regressou a Huautla (passando a viajar esporadicamente para dar entrevistas ora a Oaxaca, ora à Cidade do México). A presença de Sabina era importante ao município por irrigá-lo com forasteiros (que por conta das pressões policiais, já eram menos[78]), o que o mobilizava economicamente – considerando, em primeira instância, a compra de artesanatos e bordados, era feita sobretudo por estrangeiros (op.cit.: 113). Ademais do plantio de café (monocultura trazida a Serra durante a época do Porfiriato[79], principal economia impulsionada pelo governo federal, funcionando até a atualidade), realizar *veladas* se tornou um negócio bastante rentável: muitos sábios começaram a cobrar pelo ritual.

Estrada (1977: 77), na biografia, revela uma María Sabina revoltada com o ato de cobrar pelo ritual. De acordo com ela, um sábio jamais deve cobrar por seus serviços, pois a "sabedoria" é algo com que não se pode lucrar, e não se pode cobrar pelas "*cositas*" (como ela se refere aos cogumelos). E ela acrescenta, "quem cobra é um mentiroso", como que tecendo a imagem de um curandeiro inteiramente 'engajado em humildade', capaz de aceitar "dois ou três pesos" que cheguem a suas mãos. García-Cerqueda (2014: 38), quem, como já foi dito, parece fazer de seu livro um 'manual etno-turístico e histórico' especializado à divulgação de Huautla como um Pueblo Mágico, ressalta a figura de María Sabina, parafraseando o verso musical da banda mexicana El Tri, como um "símbolo de sabedoria e de amor"[80], um alguém que não cobrava por seus serviços senão em espécie ("feijão, arroz, aguardente, cigarros e, eventualmente, algumas moedas"), e que estava, assim como os *hippies*, acostumada a viver "unicamente *con lo básico*".

[77] O incêndio de sua casa parece dar pistas a respeito do lugar social e do contexto de María Sabina entre sua gente local. Seria realmente provável que nossa etnocelebridade de alguma forma se beneficiasse com sua fama entre os estrangeiros.
[78] O público de forasteiros diminuiu consideravelmente após as represálias militares a mandado do presidente Díaz Ordaz.
[79] Porfiriato, governo autoritário que durou de 1884 a 1911, sob o domínio ditatorial do militar e político Porfírio Díaz. Nesse período, camponeses mazatecos tiveram suas terras retiradas para a implantação de grandes "fazendas comerciais" (cf. Brissac, 2008: 72).
[80] "María Sabina", canção de El Tri: pode ser escutada em sites livres como Youtube.

Por outro lado, Benítez ([1964] 2012: 110) em publicação anterior às destes dois escritores, parece fazer ruir esta 'imagem humilde' de Sabina quando afirma que, no verão de 1962, ela se recusou a descer ao centro de Huautla, assim como a fazer a cerimônia na casa da professora Herlinda; a não ser que se lhe fossem dados um valor de 400 pesos mexicanos, pão, cigarro e aguardente, e com a condição de que a *velada* ocorresse em sua cabana (localizada no alto de uma das montanhas que dominam Huautla) tendo a participação de duas de suas sobrinhas e uma neta. Este caso de Benítez, entretanto, parece ser uma exceção imagética de um jornalista-antropólogo provavelmente (e momentaneamente) desiludido, pois a María Sabina que encantava os estrangeiros parecia nem precisar exigir em dinheiro. Ou haveria uma Sabina dupla, cuja personalidade variou por algum motivo específico?

Sabina passou a estampar com sua imagem, camisetas, pôsteres, pichações e quadros psicodélicos, artigos de arte em geral, blogs, artigos e livros científicos dedicados a explorar a micolatria e os efeitos dos cogumelos, e até mesmo (como recordou-me o Prof. Álvares, comunicação pessoal, 2016) "faixas e pôsteres de marchas políticas". Esses produtos elaborados por artistas e investigadores, na maioria dos casos, promulgam uma visão de mundo que preza pela 'psicodelia' como alternativa para aplacar problemas de diversas ordens. Para eles, o cogumelo psicotrópico que em algum momento foi proibido pode ser benéfico, assim como outras diversas substâncias igualmente psicotrópicas podem ser benéficas; e, entre tomar um cogumelo e escutar 'cantos de cura' ou sons que podem levar a 'extáticos estados meditativos', ou de introspecção em geral, poderia existir uma íntima relação.

Jay Fikes (2009: 44), nota que o bruxo Don Juan Matus teria ensinado o seu antropólogo-aprendiz, provindo da Universidade da Califórnia (UCLA), a voar sob a influência de estramônio (a famosa "erva do diabo") e a fumar uma mescla mágica constituída de cogumelos psilocíbicos e outras plantas. Castaneda em sua narrativa acadêmica ocultava dados de mapas e referências geográficas, fato que levava os curiosos forasteiros, desejosos de se embrenharem pela 'bruxaria xamânica' sob a embriaguez das narrativas deste antropólogo, a recorrerem à serrania oaxaquenha citada por Wasson na revista *Life* como o local de origem dos "cogumelos mágicos". Afinal, ademais de não existirem *honguitos* na região dos índios yaqui (etnia que seria de Don Juan Matus), a serra de Oaxaca acabava por resultar uma alternativa bastante acessível, principalmente após a construção da estrada que se ligava a Teotitlán Villa de Flores.

Os deslumbrados forasteiros que visitavam a Serra Mazateca, movidos por artigos gráficos e sonoros que divulgavam a alucinação pelos fungos e os cantos de María Sabina, eram curiosos que acreditavam na experimentação como meio de retorno a um 'si' traumatizado por

duas guerras mundiais. Muitos acreditavam na 'poesia' como fonte proporcionadora de "ingredientes mais essenciais e humanos" (Miranda-Trigeros, 2010: 09), e portanto imprescindíveis. Tendo como cenário os EUA da década de 1950 ao fim dos anos 1970, artistas e intelectuais não por pouco se inspiraram em Sabina, a ponto de transformá-la em um 'ícone etno-poético'. A poesia se tornara um grande tema de discussão nesse período: ela, assim como os poetas, parecia passar por uma espécie de 'crise de identidade'. E, para tratar dessa crise nas páginas que seguem, divido o debate em dois momentos: um referente ao pós-primeira guerra mundial, e outro, ao pós-segunda guerra.

DA CONTRA-POÉTICA À ETNO-POÉTICA: UMA 'AUTORIZAÇÃO' A MARÍA SABINA

O primeiro período tem como "porta-vozes" precursores, para utilizar um termo bourdieudiano (1998:82-83), artistas como Ezra Pound e William Carlos Williams (Miranda-Trigueros, 2010: 11-12). Eles foram os avôs das chamadas 'contra-poéticas norte-americanas' (poéticas de uma vanguarda contra-cultural em formação). O 'vorticismo' de Pound revelava a intenção de transformar a poesia em um "registro da mente", tornando-a mais ativa e enérgica, vivificação verbal intensificada pelo "princípio processual" e pela "tradução criadora", atitudes defendidas por ele (Power, 1978 *apud* op.cit.: 12-13). Pela mesma senda, Williams destacava o interesse pela 'música' e pela 'sintaxe natural' que existiam na língua; para ele, "a unidade rítmica era a medida da fala" (op.cit.: 13-14).

Charles Olson viria a retomar, na década de 1950, estes atributos de Pound e Williams em seu manifesto sobre o "verso projetivo", interessando-se pela "cinética do verso", pela "energia das palavras", pela "respiração e ritmo" como "formas naturais da poesia" (op.cit.: 14). Ele haveria proposto o regresso ao corpo, tornando-se, como afirma Miranda-Trigueros (2010: 16), uma ponte entre Pound, Williams e os *beatniks*.

A primeira vanguarda surgira da derrota europeia; a segunda, por sua vez, emergia de uma vitória estadunidense. O entorno social dos anos 1950 e 1960 contava com uma estabilidade disfarçada de *laissez faire* – tendo como uma espécie de mantra um 'faça tudo, desde que consuma' –, não obstante, rodeada de contradições. Foi o momento das revoltas contra a guerra do Vietnã, das reivindicações feminista, afroamericana, chicana e indígena (op.cit.: 16-18). Os vanguardistas associavam a poesia aos protestos, e esta aos poucos se convertia em um fazer político que reiterava a importância destas manifestações sociais.

Aos poucos, a poesia foi saindo do papel, convertendo-se em um 'fazer oral e performático', interpretada em *happenings* (espécies de saraus) – John Cage (op.cit.: 19), por exemplo, defendia o caráter espontâneo e imediato do fazer poético, sendo um dos primeiros a pensar o

movimento corporal como partícipe. Aos poucos, ela foi ganhando um aspecto ritual e até religioso – Duncan, através de sua 'teopoética' e sua admiração pelo 'xamanismo', sinalizava a impossibilidade de controlar a forma poética, defendendo as noções de "poema aberto" e de "verbo orgânico" (Yépez, 2002 *apud* op.cit.: 23). Com a geração *beat*, constituída de um grande número de artistas, principalmente de San Francisco, o sentido da viagem como meio de conhecimento tomou muita força: eles uniram o "espírito rebelde" a "experiências místicas e à visionária desordem dos sentidos", recuperando a poesia como um "meio vital e orgânico de expressão" (Anaya, 1998 *apud* op.cit.: 24).

Gary Snyder e Jerome Rothenberg haveriam trabalhado na fundação da Etnopoesia como uma disciplina – o primeiro pela via da "eco-poética", promulgando a poesia como uma "emanação fisiológica", muito semelhantemente aos produtos verbais e performativos de rituais "arcaicos" e "primitivos" (op.cit.: 25); e o segundo pela noção de "imagem profunda", inspirada nos arquétipos de Jung e nos postulados de Chomsky acerca das estruturas da linguagem universal, propondo um apagamento "entre o sujeito e o objeto" (*idem*). Tal fundação esteve acompanhada de incentivos científicos: de um lado, do antropólogo Dennis Tedlock, e de outro, do linguista Dell Hymes. Rothenberg que se interessava pela "tradução como reinvenção de elementos na segunda língua", teria publicado com Tedlock, um manifesto etnopoético na revista *Alcheringa*, em 1970 (*ibidem*).

A inserção da etnopoesia às ciências passou a permitir o "acesso a textos até então relegados ao academicismo etnológico" (op.cit.: 48). Na Antropologia de Tedlock, o verso e os paralelismos semânticos e sintáticos ganhavam destaque; na de Hymes, a apreciação estética aparecia sempre equilibrada a uma análise linguístico-estrutural, apresentando uma preocupação por dois tipos de tradução, a literal (como transcrição etnográfica), e a literária (ou poética) (op.cit.: 50-54).

A Etnopoesia, em última instância, tornou-se uma ferramenta para se 'colocar o outro no lugar do fazer poético'. Como arte ou ciência, ela tornou a poesia um rito de passagem, ou nas palavras de Bourdieu (1998: 98), um "rito de instituição", uma travessia catártica, uma experiência (como na etimologia de Turner, 1986 *apud* Brissac, 2008: 32[81]): capaz de encomendar o corpo a divindades, de modificar o ambiente e o *status* daqueles que a entoam.

María Sabina, nesta lógica, além de receber a autorização mazateca para ser a 'porta-voz' de uma Linguagem, recebe, então, destes vanguardistas em questão, uma espécie de 'autorização (etno)poética'. Sua autoridade, porém persiste num mecanismo dúbio, que ao mesmo tempo

[81] Ver a pág. 139 desta dissertação.

em que, aparentemente, se lhe concedem ‘voz’, antes se lhe bombardeiam com muitas ‘outras vozes’: vozes que a teorizam, ou até mesmo, que falam por ela. Sendo iletrada, ela ‘fala’ através daquilo que dela gravaram como ‘cantos’, os quais foram sujeitados a sessões e sessões de ‘anatomia poética’. Ou seja, e eu arriscaria dizer, todos os ensaios ou produções científicas até hoje realizados sobre a figura de María Sabina, promulgando essa tendência de raiz contracultural ou etnopoética (por mais que tenha sido grande o esforço de tradução e consideração), ainda se apresentam, mesmo que bakhtinianamente polifônicos, muito unívocos em relação ao sujeito dessa ‘etno-celebridade’.

E o mesmo continua acontecendo entre uma nova geração de interessados, surgida em contemporaneidade ao *boom* da psicodelia que na década de 1970 visitava Huautla: os psiconautas. Entre eles, María Sabina ainda ganha esses privilégios nessa sorte de ‘autoria obtusa’.

SOBRE OS DEDICADOS PSICONAUTAS: UM PRIVILÉGIO A MARÍA SABINA

Nota-se, com o percurso das contra-poéticas à etno-poética, que “a crise da linguagem remete à crise dos mecanismos que garantiam a produção dos emissores e receptores legítimos” (Bourdieu, 1998: 93-95). Esta crise, para os vanguardistas e investigadores, levou a sucessivos intentos por se detonar uma racionalidade arraigada a um sistema extremamente mercadológico, aristocrático, contraditório e bélico. Quanto mais se conhecia esta realidade, mais se ratificava a necessidade de algo a que chamavam de ‘consciência’, ser modificada, alterada ou expandida.

De acordo com o especialista em psicologia cognitiva Escobar (2008), a experiência de uma “consciência alterada” ocorre “no cérebro” provindo de um aumento ou diminuição do fluxo de informações no córtex pré-frontal, o que levaria a estas famosas “deformações da realidade (racional)”. Existe, entretanto, “uma tendência à patologização desses aspectos mentais” (op.cit.: 45), por levarem a uma “fragmentação da cognição” ou a uma “elevada absorção da informação sensorial”, fatores que predominam em sintomas psicóticos, casos de *déjà vu* e *jamais vu*, ou estados extáticos (op.cit. 14). Contudo, estes estados são muito comuns e acessíveis por vários meios: “sonho, *runner’s high*, meditação, hipnose, *daydreaming* (devaneio, fantasia)” (op.cit.: 45), ademais dos decorrentes de lesões e alterações morfológicas, e da ingestão, aspiração ou injeção de psicotrópicos.

Pensar esta fisiologia, após décadas de estudos psicológicos, pode parecer-nos até recorrente. Neste caso específico, há a preocupação de demonstrar um uso proveitoso do cogumelo: tendo a psilocibina e a psilocina (compostos químicos psicotrópicos presentes nos cogumelos

de Sabina) uma estrutura molecular triptamínica[82], semelhante à serotonina[83], ao serem decodificadas pelo receptor 5-HT_{2a} (5-hidrotriptamina), elas são capazes de dinamizar a visão e a linguagem, apresentando efeitos colaterais quase nulos, sendo, então, consideradas como 'muito eficazes' para tratar ansiedade e depressão – algo que já vem sendo feito desde 2010 pelo Dr. Rick Strassman, nos EUA (Lino, 2015: 03-04 e documentário "DMT: The Spirit Molecule", 2010).

A tradição psiconáutica teria tido seu início nos primeiros estudos em Psicofarmacologia, no fim do século XIX, com Lewis Lewin, farmacólogo alemão que teria iniciado experimentações em laboratório com cacto peyote (do náhuatl, *peyotl*), junto do estadunidense Parke Davis. A mescalina foi isolada por primeira vez em 1897, por Arthur Heffter, um rival de Lewin, mostrando-se uma poderosa anfetamina visionária. Tempo depois, Dr. Kurt Beringer, discípulo de Lewin e conhecido de Hermann Hesse e Carl Jung, teria sido o primeiro psiquiatra a conduzir experimentos com mescalina para tratar enfermidades em humanos (McKenna, 1993: 265).

O termo 'psicodélico' foi cunhado por Humphrey Osmond (op.cit.: 288) somente em 1957, através da união das raízes gregas *psykhé* (ψυχή, "alma"[84]) e *delein* (δηλειν, manifestação). A circulação deste termo foi de extrema importância, por declarar consagrada e legítima a atitude de uma 'viagem psicotrópica'. É dizer, intoxicar-se com psicotrópicos se tornaria uma operação solene, tendo no que seria uma salvaguardada "transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental", o seu percurso lícito e extraordinário, como num bourdieudiano (1998: 98) "rito de instituição".

Segundo Piñeiro (cf. 2000: 18), o termo "psiconauta" teria aparecido por primeira vez em Ernst Jünger (1970) tendo como referência "os viajantes que empreendem uma odisseia pelo universo interior com veículos psicodélicos" (Enrique Ocaña *apud idem*). Já Jonathan Ott (1995 *apud ibidem*) define como "aquele que viaja ou embarca em odisseias xamânicas de descobrimento no universo da mente; um viajante mental", podendo referir-se, também, àquele que investiga "novos compostos ou princípios psicodélicos". Por sua parte, Piñeiros (*ibidem*) define o psiconauta como aquele que, "mediante o uso de substâncias enteodélicas 'navega' por distintas dimensões da realidade, explorando a consciência humana", um "explorador(a) da realidade via enteodélicos".

[82] Estruturas alcaloides monoamínicas bioativas (Lino, 2015: 03)
[83] Alcaloides endógenos que funcionam como neuromodeladores ou neurotransmissores (Lino, *idem*).
[84] Havelock ([1986] 1996: 153), estudioso da língua e cultura grega, traduz a raiz *psykhé* por "personalidade" mais do que por "alma".

María Sabina e ‘seus cogumelos’, com efeito, foram sendo constituídos quando na composição de atitudes preocupadas com ‘fazeres-sociais’ externos aos mazatecos, como se as duas partes fossem (num sentido wagneriano, [1975] 2010), se inventando mutuamente para os forasteiros. É interessante pensar, por exemplo, na dimensão que o fungo psilocíbico veio ganhando em escritos como o do historiador psiconauta McKenna (1993: 53): a inclusão da psilocibina na dieta dos primeiros hominídeos – que, aliás, teriam vivido como nômades, em sociedade matriarcal não monogâmica, em algum lugar da África há alguns milhões de anos atrás – teria sido a responsável pelo desenvolvimento de capacidades linguísticas e de memorização que, numa espécie de neolamarckismo, registrou-se epigeneticamente originando o *Homo sapiens sapiens* de hoje (como se a misteriosa “árvore da vida” fosse um cogumelo, op.cit.: 104).

E McKeena não é o único psiconauta a acreditar na potencialidade poética deste fungo. Wasson (*apud* op.cit.: 86) quem convivera com Sabina afirmara que “o fungo é o Verbo: é a fala […] [e] confere ao curandeiro o que os gregos chamam de *logos*, o *vac* ario, o *kavya* védico, a *potência poética* como diz Louis Renous”, sendo esse “divino *afflatus* da poesia” o “dom do enteógeno”.

Contudo, e muito cautelosa em não cair em erro unívoco, dos mazatecos aos psiconautas, a ingestão do cogumelo parece sugerir uma possibilidade de ‘mudar coisas do mundo da realidade’ através da busca de um ‘conhecimento’ que se dá pela realização de uma ‘viagem’. Em todos os casos, parece haver um ‘saber-comer’ que deve ser ritualizado, não havendo um ‘comer por comer’, de modo a que pareçam existir algo que seria um bom uso e algo que seria um mau uso, os quais se orientam diante de alguma necessidade. Obviamente, e enfatizo este ponto, estes processos não se dão de forma genérica e em situação de semelhança. Em cada caso, existem seus equívocos (os quais, mais adiante, na parte 2, serão bastante explorados).

De modo geral (e valeria a pena um exercício imaginativo a partir daquilo que evocarei criticamente por ‘representações coletivas’): entre os mazatecos, tomar o cogumelo “não é brincadeira” (Brissac, 2008: 124), podendo uma *velada* ser realizada quando em casos de cura ou para o conhecimento e contato com o divino[85]; entre os etnopoetas, sua ingestão deve estar ligada a um significante ressoar poético, que demonstre uma reconexão do ser humano com ‘entidades divinatórias’, por meio de uma ritualização que aposte em algum ‘arcaísmo’ (que se admite ‘arcaico’ segundo um coletivo); entre os psiconautas, a ingestão deve estar objetivada à

[85] Como diz Sabina (*apud* Estrada, 1977: 112), “*estos jóvenes, rubios y morenos, no respetaron nuestras costumbres. Nunca que yo recuerde, los 'niños santos' fueron comidos con tanta falta de respeto. Para mí, no es un juego hacer* veladas. *Quien lo hace para sentir simplemente los efectos, puede volverse loco o quedarse así temporalmente*”.

exploração da consciência, de suas vicissitudes, de seus limites. É dizer, "todos coincidem em como tomar estas substâncias, ainda que tenham diferentes por quês em fazê-lo" (Piñeiro, 2000: 23). Em quaisquer dos casos, parece imprescindível ter um por que.

2.2 AS VIAGENS DAS 'PALAVRAS FLORIDAS' DE MARÍA SABINA

María Sabina, que primeiro foi "arquivo" colecionado, acabou por 'circular' como "documento" (no sentido que Foucault entrega a esses termos, 2008: 08,141). Seus 'cantos' tornaram-se comerciáveis, e os cogumelos em Huautla passaram a ter um valor de mercado. O desconhecido, telúrico, foi levado a laboratório mediante inúmeras viagens inspiradas numa negação ou alternativa a uma racionalidade, como se ocultos nestes cantos e substâncias jazessem 'mistérios' que somente se revelassem em forma de 'efeitos no corpo', servindo, inclusive, e por vezes, a instituições essencialmente bélicas (caso da CIA). Ora, a valorização da experiência da viagem é antiga: no século XVI, aquilo que se considera por 'natureza' já era tomada como objeto de conhecimento, objeto de propriedade colecionável (Findlen, 1994: 01-02). Viajando, qualquer um teria a possibilidade de domesticar curiosidades etnográficas e maravilhas naturais; e é justamente a partir desse século que surgem os museus como 'depositórios do desconhecido' (op.cit.: 02).

E María Sabina foi 'museologizada'. Ademais de um "documento", ela ganhou 'biografia' e 'história étnica': teceu-se um intenso trabalho para convertê-la em "monumento" (no foucaultiano sentido, 2008: 08), numa invenção digna de ser exposta, possuindo, especialmente, 'virtudes'. Seu município, em novembro de 2015, recebeu do governo federal o título de Pueblo Mágico, ganhando, ao mesmo tempo, a oficialização de um museu dedicado à sua 'memória'.

Talvez a maior transformação econômica que essa 'celebração' de Sabina trouxe aos mazatecos (com seus 'cantos e cogumelos') tenha sido a aceleração da inserção do município de Huautla de Jiménez numa lógica de mercado provinda da Cidade do México e pressionada pelo gigante vizinho ianque. Enfim, e posso dizer que isso se tenha dado em nível mundial, pode ser que essa sua consagração tenha 'psicodelizado' um tanto mais o turismo.

Ora, 'poesia', 'canto', 'fonograma', 'música', 'biografia', 'identidade', 'circulação', 'museu', 'memória'. São conceitos muito caros no contexto de uma 'viagem forasteira' à Serra Mazateca. E há outro conceito bastante especial ao 'olhar científico', a 'consciência'. Trata-se de um conceito que de fato impera na ciência, seja ela biologia, teologia ou antropologia. O que parece existir neste tipo de viagem é uma busca incessante por traduzir o 'mundo estranho', mediante uma adaptação (ou recorte) dessas 'estranhezas' no limite destes conceitos-base: em outras palavras, a 'consciência normal' tenta organizar aquilo a que chamam de 'consciência

alterada' (fenômenos como o 'êxtase', o 'transe', a 'invocação/possessão', ou mesmo a 'psicose'). Entre os mazatecos, como já usei dizer, a economia simbólica se dá de outra maneira, também nestes aspectos.

María Sabina, neste sentido, não viria a ser apenas uma 'sábia que cantava'. Em primeiro lugar, e como o explana Rodríguez (2015: 65), é uma propriedade do "*chjota chjine*" ser um "negociador entre o *sondelee nima santo* ('mundo da alma santa') e *sondee ñia tiyo chuan* ('mundo em que vivemos')", sendo um especialista na mediação entre relações múltiplas, "tanto humanas como não-humanas, pois as relações entre os atores de um e outro mundo estão regidas pelo mesmo princípio de reciprocidade". E é precisamente dentro deste sistema de relações que um 'novo-outro', o forasteiro ("*hippie* ou turista") se insere: como Rodríguez (op.cit.: 66) faz notar, é interessante pensar que é sobre María Sabina, uma "pessoa de conhecimento", que estas relações com a alteridade passam a se organizar.

O que parece acontecer é que, aquele a quem se costuma chamar por 'sábio mazateco' ou 'pessoa de conhecimento' (*chjota chjine*), lida com as alteridades sempre pela via da alteridade. Ou seja, nele se figura uma autoridade, mas uma autoridade que responde constantemente à alteridade, de maneira recíproca. Ele trata com importantes 'informações', e as media entre mundos diferentes.

No caso do 'cientista', quem também trata com importantes 'informações' mediando-as aos outros, a questão parece seguir um caminho distinto: ele lida com as alteridades na via daquilo que eu chamaria de 'contramão da alteridade', forjando assim uma espécie de autoridade do 'si'. A reciprocidade com a alteridade, neste tipo de economia simbólica, acaba se configurando em teorias disciplinares dotadas de especialidades para se lidar com as estranhezas adaptadas (ou recortadas): é neste sentido que se fundou o 'xamanismo', a 'psicologia', a 'parapsicologia', a 'antropologia', e também (e por que não), esta dissertação.

OS SONS GRAVADOS: DAS 'PALAVRAS FLORIDAS' DE MARÍA SABINA

Não se trata de uma "linguagem humana", como explica Rodríguez (2015: 46), estas 'palavras floridas' correspondem a uma simbologia de outra ordem. Trata-se de uma "linguagem outra", "catalizadora, que outorga poder de transformação ao *chjota chjine*". Especificamente, como a autora aporta de Munn (1973 *apud idem*), a voz do curandeiro muda, convertendo-se numa voz "áspera, mais gutural", uma 'voz-outra'. Uma 'palavra-flor', 'palavra-sábia', 'palavra-pensamento': mais importante que a melodia, o que parece importar aos mazatecos, em primeira instância, é o que aporta este dizer.

Os próprios mazatecos não parecem se incomodar com o uso do termo ‘canto’, ‘*jndja’* em mazateco. Valeriano, um interlocutor de Rodríguez (op.cit.: 64), inclusive lhe enfatizara: “*cada curandero tiene sus cantos* […] *cantan en la lengua. Pero también hay unos que nada más se comunican con la Virgen María y con la Virgen de Guadalupe, hay también quienes se comunican con los cerros*”. Essa ‘palavra-flor’, ‘palavra-cogumelo’, que é ‘linguagem’, pode ser, portanto, ‘cantada’, ainda que nem sempre, podendo ser apenas ‘comunicada’. Mas de que se faz um canto? A viagem desta obra é justamente o intento de entender o cantar mazateco pela via da diferença.

Para os forasteiros, a propriedade psicotrópica é a responsável por converter os cogumelos em ‘reais liberadores poéticos’, ou mais que isto, em ‘poesias comestíveis recomendadas para se cantar’… E no caso de Sabina, poesias que ‘ressoam no estrangeiro’. Para Goody (2012: 58), à propósito, este seria o ponto onde residiria a “vantagem do gravador”: o som gravado pode ser, afinal, reescutado.

Goody (*idem*) postula que o gravador teria trazido consigo a crítica de uma ‘racionalização etnográfica’, pela conquista de uma ‘espontaneidade’: com o gravador, afinal, o campo estaria acessível a qualquer momento. As entrevistas escritas (e não gravadas), por conseguinte, convertiam-se em lugares de debate por excelência, uma vez que a voz do pesquisador pudesse ser muito ruidosa a ponto de ofuscar a do interlocutor nativo. É neste sentido, que o gravador poderia proporcionar uma solução mais fidedigna à pesquisa.

Muito embora o gravador pudesse ser um instrumento mais portátil e “flexível” (*ibidem*), ele estaria bem longe de “solucionar todos os problemas analíticos”, afinal, “a gravação de várias versões” faria “mais do que revelar que existem sérios problemas sobre a hipótese de uma fonte original”. Ademais disto, e eu acrescento, assim como no caso dos mazatecos, poderia haver populações que não admitissem o uso desta tecnologia.

María Sabina solicitara a Wasson que ele não desse a conhecer o uso de *cositas* (Estrada, 1998: 16), por tratar-se de um assunto de muito respeito; Teresa Ríos dizia que o gravador “travava a *velada*”; muitos outros mazatecos com que pude ter contato diziam ser “proibido gravar qualquer coisa numa *velada*”. Qual seria o motivo de tanto cuidado ou zelo?

A presumível hipótese da “discutível fonte original” do objeto gravado, postulada por Goody (2012: 58), pode nos levar a pensar na possibilidade de um atravessamento de informações cruzadas, de modo a que cada ‘autor da gravação’ expusesse nos próprios fonogramas uma perspectiva diferente, adaptando-os (ou recortandos-os) de acordo com seus limites conceituais. Ora, de alguma forma, e numa tradução que busca o controle dos equívocos, isto poderia ser

entendido como uma tentativa de se impor, na substância do próprio objeto sonoro, uma univocidade. Em que medida, esta atitude poderia estar, e por que não, geneticamente próxima à atitude do *chisme*: até que ponto espalhar uma notícia aumentando-lhe ou diminuindo-lhe pontos não se dá na ordem de um 'fofocar-mentirar'[86]?

MARÍA SABINA, UM '*CHISME*' INTERNACIONAL

Talvez tenha sido obra do acaso, como dá a entender a frase, relatada em meu diário de campo, com a que abri esta segunda seção (p.68). Ou talvez, não haveria existido outra sábia (ou sábio), que recitasse 'palavras-flor' como María Sabina recitou. Ou, até mesmo, ela realmente possa ter sido a interlocutora perfeita para esta 'espetacularização' forânea de ordem 'poético-psicodélica'.

Algo, porém, pode ser certo: nossa 'etno-celebridade' foi uma chave essencial para a 'celebração' de uma Huautla e, consequentemente, de um México 'psicodélico', no sentido etimológico do termo. Visitar Huautla é também visitar uma María Sabina que ilustra os muros da própria prefeitura municipal, ou dos taxis, das capelas; e visitar Huautla é também visitar os 'cogumelos' utilizados em *veladas*, e os 'efeitos (sintáticos)' que provêm da ingestão deles. Como um 'monumento' (Foucault, 2008), Sabina parece representar uma 'memória' que foi entregue a um município e a uma 'etnia', e esta, também numa retroalimentação, parece tratar de reconhecer a 'fundação histórica' da 'célebre sábia' (num sentido "arqueológico", como descrição intrínseca de um "monumento", *idem*), como que forjando um possível portal a diversas alteridades (racionais ou não).

María Sabina chegou ao ocidente como uma 'mentira': seu nome era outro nome, e sua etnia era outra etnia. E se chegou ao ocidente, ela se fez 'fofoca'. Chegou numa sorte de 'mentirar-fofocar', de *palabra-chismosa* por excelência, desde uma primeira instância.

Entretanto, como recorda Rodríguez (2015), sendo 'mulher sábia', María Sabina era uma especialista em lidar com a alteridade. Brissac (2008: 156), inclusive, parece tratar disto, quando analisa as 'palavras floridas' de Sabina, aportadas de "*Maria Sabina and her mazatec mushroom velada*", de Wasson (1974). Estas 'palavras floridas' haviam sido entoadas numa *velada* que tinha como paciente um jovem chamado Perfecto José García. Sabina inicia:

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"

[86] Ou numa "traição", como nas palavras de Wasson (1983 *apud* Estrada, 1998: 17).

Brissac (*idem*) inspirado nas definições postuladas por López Austin (1980) para uma explicação ao termo náhuatl "*tonalli*", explica que "*soerte*", uma corrupção do termo hispânico "*suerte*" (literalmente, "destino", "fado"), transmitiria uma ideia, muito semelhante ao "*tonalli*" náhuatl, ou "*tona*" zapoteco, quando referente à "crença de que cada ser humano está ligado a um certo animal que nasceu no mesmo momento que ele", ambos vivendo "vidas paralelas", de modo que "se um adoece, acontece o mesmo com o outro, assim como se um morre o outro morre também". Brissac (*ibidem*) explica, que neste sentido, que o *tona* de Perfecto havia sido devorado por um "leão" (termo que de acordo com López Austin, se traduz por "puma", da mesma forma como "tigre" se traduz por "jaguar").

Estava decretada a morte. E quando Perfecto lhe pergunta se aquilo era verdade, Sabina lhe responde: "*Jan jesocri'ni tso"*, "sim, Jesus Cristo disse" – perfazendo, segundo Brissac (op.cit.: 157), uma sobreposição semântica entre os *santitos* e Jesus Cristo. Perfecto cai no chão, pálido, e María Sabina tenta acalmá-lo. Neste '*viaje*', María Sabina teria entoado muitas outras 'palavras-floridas' que parecem cumprir com aquilo que Munn (1976 *apud* Trigueros-Miranda, 2010: 67) chama de "omnimorfismo":

Chjon aratamité nia	"Mulher de trâmites sou"
Chjon mexicano nia	"Mulher mexicana sou"
Chjon niñots'ian nia	"Mulher da estrela príncipe eu sou"
Chjon niñodio nia	"Mulher da estrela deus eu sou,
Chjon nka titsje nia	"Mulher limpa eu sou"
Chjon nka relón nia	"Mulher de relógio eu sou"
Chjon jatsenai nia	"Mulher águia eu sou"
Chjon lacenciada *nia*	"Mulher advogada eu sou"[87]

Com estas 'palavras-flores', Sabina parece tomar a forma de 'mulheres' que não são qualquer coisa. Ora, "mulher mexicana", "mulher águia", "mulher advogada", parecem evocar algo como um 'poder forâneo', externo às serranias: e, bastando lembrar do poder devorador das 'águias gigantes' que mitologicamente ocupavam o céu de Huautla, pode ser que existissem nestas 'mulheres' evocadas, uma propriedade ambígua, venenosa e curativa.

De acordo com Brissac (op.cit.: 161), Perfecto morreu alguns dias depois desta *velada*, fato que deixou Wasson aturdido, perguntando-se se havia sido uma "intuição" acertada de Sabina, possibilitada pelos cogumelos psilocíbicos, ou, como ele diz uma "*self-realized prophecy*". Essa capacidade de lidar com alteridades que parecem, de fato, "não-humanas" (como

[87] Semelhante ao caso de "*soerte*", noto em "*lacenciada*" uma corrupção de "*licenciada*", ambos hispanismos.

nas postulações de Rodríguez, 2015), parece, de qualquer modo, realmente se confirmar, da mesma forma como se confirma sua habilidade de lidar com os forasteiros.

Figura 8 – Pintura nas paredes da Prefeitura Municipal de Huautla de Jiménez (fotografia de minha autoria). Nela, pode-se observar María Sabina à esquerda, e ao seu lado direito a divindade Xochipilli, o 'príncipe das flores'. Os cogumelos azuis brotam do manto igualmente azul de María Sabina. (Fotografia de minha autoria, 1º de novembro de 2013).

. . .

O ocidente soube muito bem como '*hacer el chisme*' dos atos desta senhora, mesmo que sob a utilização, em primeiro momento, de um nome fictício. Qual a consequência desta 'grande fofoca' que foi María Sabina? Quais as enfermidades de que, com esse 'sabínico' eflúvio, sonoro ou gráfico, acometeram Huautla? Ou, até que ponto esse '*chisme*' enferma? Qual o grau e a substância de seu veneno? Essa fama jamais parece ter sido gratuita, muito embora sempre pareça ter sido interessante sobrepor à imagem que no estrangeiro se fazia dela, o *marketing* de uma velhinha '*good vibe*', uma senhora gentil que jamais cobraria por seus feitos.

Dado que estas mesmas 'palavras floridas' que circulam, teriam circulado primeiro, ao serem proferidas em nome de um sistema ritualizado de 'cura', ou de um 'engendramento de linguagem' (como trato na primeira parte desta dissertação, recuperando Lévi-Strauss [1958] 2008), fez-se possível e interessante converter María Sabina na "*sacerdotisa de los hongos*".

É assim que meu percurso *a la* Quesalid (rizomaticamente) vai ganhando forma. Quiçá seja momento agora, de conduzir o leitor por outra senda, por aquilo a que proponho chamar de 'segredos'.

PARTE 2

ENTRE O EXOTISMO E O CETICISMO

"¿Si creo que haya vuelta después del hongo? Pues, creo que siempre estás ahí… El hongo sólo te vuelve consciente."
(Conversa com Alain, um psiconauta físico-matemático[88])

O relógio principal de Huautla marcava 5 horas da manhã do primeiro dia de outubro de 2013. Pude ver amanhecer aquele povoado. Minha amiga, Chiconahui Oceloxochitl, uma artista visual que vinha da Cidade do México[89], não demoraria a chegar naquela cidade que se mostrava, cada vez menos timidamente, 'exótica'. O idioma dos *borrachos*, todo torcido e enigmático, ressoava parecendo prenunciar que o terreno em que eu pisava era realmente desconhecido, diferente de tudo o que já havia visto.

Quando o sol se localizava no centro do céu, já estávamos na casa de Don Filogónio, quem se dizia neto de María Sabina: foram aproximadamente duas horas de caminhada em pura subida. Foi aí que esta minha amiga começava a notar o meu incômodo… E eu lhe confirmava: "*No sé qué hacer. No entiendo mazateco, y veo que hasta los niños lo hablan. ¡Y qué idioma difícil*! *Nunca he leído etnografía alguna que trate de ellos, pero quiero conseguir algunas nociones más 'antropológicas' en los días que estemos por acá, en el sentido más etimológico de éste término*". Disse-lhe isto enquanto armávamos nossa barraca entre as árvores de um pequeno bosque que se localizava na parte de trás da casa que haveria sido de Sabina e que agora pertencia a seus netos – sim, barraca, para evitarmos gastar com hospedagem, já que aquela casa, bem grande, tinha quartos para hóspedes, com valores de 30 pesos por noite.

Chiconahui, calada, escutava aquele meu desabafo, e apenas se movia, estirando a lona para jogá-la sobre a armação que eu terminava de ajeitar. Não demorou, terminamos a montagem e o seu silêncio continuou. Fomos chamadas para almoçar, *frijolitos (picantes)* – bastante picantes! –, sem carne – afinal nós duas éramos vegetarianas. Don Filogónio ligou o rádio e uma música começava a tocar: um canto de *cha xo'o*. Os sons percussivos da *vihuela*, e aquele tambor forte com cantos aparentemente suaves, provenientes do rádio, tomavam todo o ambiente daquela casa (que me parecia gelada para aquele clima de montanha). Dona Rosalia, esposa

[88] Diário de Campo, 30 de janeiro de 2016.
[89] Chiconahui Quiahuitl é artista visual de nacionalidade *chilanga* (nascida na Cidade do México, Distrito Federal). Website com alguns de seus trabalhos: www.chiconahuiquiahuitl.tumblr.com.

de Don Filogónio, apressava-nos: ela queria nos levar ao cemitério para que velássemos por alguns instantes a "*la abuelita Sabina*" (como ela dizia).

Muito embora falassem o castelhano, impressionava-me que entre si falassem o mazateco. Digo isto porque do último *survey* mais intenso que havia feito até aquele então, que havia sido no Vale do Rio Mantaro nos Andes Centrais do Peru em 2010, eu tivera uma experiência bem distinta: o quéchua *wanka*, variedade falada em tal região, já não era falado pelas crianças, e o castelhano havia se espalhado por grande parte do povoado, rendendo-me inclusive uma monografia acerca daquela variedade dialetal castelhana de substrato andino.

Terminamos a comida e descemos pelo bosque até a estrada, onde Dona Rosalia fez sinal para uma *pick up* que funcionava como taxi. Detalhe: esta *pick up* exibia nítidos desenhos de cogumelos. Entramos na parte de trás, enquanto Dona Rosalia foi à frente. Apertamo-nos entre as outras pessoas que pareciam cochichar sobre a presença de duas forasteiras, de roupas esquisitas… Mas eu não podia entender coisa alguma, pois falavam o mazateco.

Chiconahui, que até aquele momento ficara calada e observadora, resolveu, então, falar. "*Anita, sé tú la exótica. Deja que te conozcan ellos, y así dejarán que conozcas tú de ellos*". Aquela frase, aparentemente simples, caiu-me como uma bomba. Um *insight* que, ainda que possa parecer ingênuo de minha parte, naquele momento me deixara atônita. Eu, naquele então, graduada em Linguística, ainda não havia iniciado formalmente meus estudos na Antropologia, mas posso dizer que ela, uma exímia fotógrafa, que aparentava ter olhos clínicos para a textura, a cor, o formato das coisas, parecia ter dado abertura a todo um debate que não deixou de me acompanhar, até converter-se em um dos temas que se versará nesta parte da dissertação.

Naquela noite, não pudemos dormir: nem queríamos. Já acompanhadas de dois psiconautas, um músico e um físico-matemático que conhecemos mais tarde, também hospedados na casa de Don Filogónio e que na época cursavam Economia no Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), passamos a madrugada quase que inteira diante do túmulo de María Sabina, mantendo as velas acesas e escutando músicas de *cha xo'o*.

"Exótico" vem do grego ἐξωτικός (ἐξω, "de fora, alheio"; τικός, "relativo a"). Quais seriam as consequências de 'ser exótico'? Aliás, qual a natureza ou a tecnologia do 'exotismo'? E haveria alguma? É algo em que se transforma, ou que se performa? Algo de que se veste? Ou, como a textura, a cor, a forma, apenas se sente? E do sentir? Haveria um sentir 'exótico'?

A propósito, arrisco dizer que se eu me deixasse contaminar pela grande euforia psicodélica de Timothy Leary, quem se tornara um 'guru dos psicoativos' na década de 1960, eu

poderia devotamente pensar no cogumelo psilocíbico como um ‘inventor’ (para não dizer ‘secretor’) de ‘exotismos’.

Figura 9 – Velando María Sabina na madrugada do dia 2 de novembro de 2013 (fotografia de minha autoria).

. . .

Dois anos depois, já nos primeiros meses de estudo de teorias antropológicas, resolvi regressar oportunamente ao tema desse tal ‘exotismo’ evocado pela artista. Convivendo com Luís, o psiconauta músico que conheci em Huautla nesse *survey* de 2013, acabei recebendo dele uma advertência aparentemente um tanto menos poética em comparação àquela que me entregara Chiconahui. Parodiando sua fala com o humor negro que lhe é comum, ele pronunciou: “*¡Anita, sé tú la escéptica! Deslúmbrate menos con la gente, y la gente se deslumbrará menos contigo, y te llevará más en serio*”.

Este capítulo que abro com estas anedotas de caráter declaradamente pueril, procura explorar, a partir dos dados de campo, questões que tangenciem o tema do exotismo e do ceticismo (evocando novamente a figura de meu perseguidor: Quesalid, o cético), viceversando diferentes perspectivas entre os mazatecos e os curiosos forasteiros (que conheci pessoalmente e através de outras bibliografias). Estas questões, ao final da primeira seção, pretendem ser colocadas num debate perspectivista, refletindo, sobretudo, sobre a ‘poesia’, o ‘canto’ e a ‘música’ na lógica simbólica dos forasteiros, para depois, na segunda seção, serem confrontadas com a lógica simbólica dos mazatecos.

1. PSICOSFERA FÚNGICO-TRIPTAMÍNICA

"If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, Infinite. For man has closed himself up, till he sees all things thro' narrow chinks of his cavern"

(William Blake, 1793)

Madrugada do dia 03 de novembro de 2013. "*Poesía, pura emotividad*", dizia Alain, deslumbrado com aqueles que seriam os 'efeitos' ainda recentes dos cogumelos ingeridos. Havíamos acabado de participar de uma *velada* ministrada por Don Filogónio, neto de Sabina. Na verdade, Chiconahui e eu havíamos sido convidadas: ao mesmo tempo em que ela e eu passávamos a tarde conhecendo *compadres* e *comadres* do neto de Sabina, os dois rapazes psiconautas haviam ido ao anexo distrital de San Andrés a procura dos cogumelos que ingeriríamos. A cerimônia começou pelo anoitecer, e teria durado cerca de duas ou três horas. A psilocibina que oralmente se nos foi inoculada, concentrava-se nos fungos de tipo *San Isidro* e *derrumbe*, e sob a recomendação de Filogónio, os rapazes deveriam comê-los *in natura*, enquanto que as meninas deveriam tomar o chá feito dos mesmos – chá que continha pedaços grandes de cogumelos, submersos no concentrado líquido de cor terrosa.

E assim foi feito. Don Filogónio não ficou conosco, retornando apenas algumas horas depois para passar-nos o *copal* e as aromáticas *hierbas* que proporcionavam a *limpia*. Naquele meio tempo, nós quatro cantamos muito, e ficamos brincando de tatear as alaranjadas flores de *cempazuchitl*, mais conhecidas como "*flor de muerto*", que estavam sobre o altar (*la mesa*, ou "mixa" em mazateco), dedicadas a María Sabina.

Terminada a cerimônia, tivemos muita fome. Chovia muito, mas mesmo assim enfrentamos o frio e a umidade inexorável. Demoramos a encontrar qualquer conveniência ou *taquería* aberta, já era madrugada, afinal… Sobrou-nos uma *cantina* (um botequim), que servia *taquitos* e *refrescos*. Ali nos sentamos e ficamos recordando *las cosas lindas que se nos habían pasado*.

Quem mais falava era Alain, e suas colocações eram realmente encantadoras. Eu, porém, já encarnando talvez um lado 'meio Quesalid de ser', ou quem sabe até, um 'devir geertziano' – sem nem suspeitar muito do que fazia (pois, naquele então, ainda não havia iniciado os estudos antropológicos e conhecia pouco de Geertz) –, achava realmente que "tranquilizar" era "tarefa de outros", eu preferia "inquietar" (Geertz, 2001:61). O fato é que, eu havia assistido o documentário "La mujer espíritu" dirigido por Nicolás Echeverría (1979), e achava realmente estranho que Don Filogónio tivesse nos deixado a sós ali, os quatro, sendo que na película, María Sabina se fazia o tempo todo presente. Embora eu desconhecesse ainda uma literatura mais

propriamente etnográfica acerca dos mazatecos, suspeitava muito da atitude do neto de Sabina… E mais do que isso, com pouco esforço eu não deixava de reconher, momento algum, que aqueles jovens *chilangos* com quem eu estava tratando, não vinham de uma classe média-baixa intelectualizada como ocorria com Chiconahui e comigo: os dois eram filhos de grandes empresários da Cidade do México, e um deles contava com um carro de modelo e marca elegantes.

Eu suspeitava, sem desvalorizar o que poderia ser uma 'beleza sinestésica' do que havia acabado de viver na companhia deles, que em grupo nós havíamos provado de uma '*velada* turística'. Ora, não falávamos mazateco, e apesar de que as palavras de Don Filogónio, proferidas em espanhol, no *cierre* da *velada* soassem-nos interessantíssimas, eu ficava imaginando (e 'me coçando' para presenciar) uma *velada* entre mazatecos, ou que tivesse algum motivo curativo específico.

Reconheço: eu me encontrava embebida nessa "sede de exotismo" que tanto Brissac (2008) discutiu e criticou em sua tese. Sei que estas indagações minhas imaginavam uma série de performances mazatecas que pudessem não ter nada a ver com o que presenciara com Don Filogónio. Por outro lado, essa "sede de exotismo" para nada me parece exacerbada ou desnecessária, sobretudo quando ela permite um engajamento como motivo investigativo.

O tal 'ceticismo' do qual se embebia Quesalid para investigar as 'artes da cura'[90], aliás, me parece estar muito próximo daquilo que poderia ser um 'fazer Antropológico'. Goffman (1985: 26) teria explorado algo parecido no "cinismo", que ele antepõe ao "fazer sincero": o "cínico", mediante um "descompromisso profissional", obteria "prazeres não-profissionais" com sua "pantomima"… E conforme o autor reconhece, esse "cínico" poderia estar sujeito a comprometer-se com uma "jubilosa agressão espiritual" por "brincar" com algo que o público "leva à sério". O autor, contudo, trata de não categorizar esse 'brincalhão' de modo universal, provando que sua 'burla' pode ter o nobre motivo de zelar pelo bem de seu público, ou da comunidade em questão.

De qualquer forma, esse 'cinismo' ou 'ceticismo' não teriam como característica própria, a perda de um 'maravilhamento', talvez aquele mesmo de substrato clássico, ensaiado por Platão em seu "Teeteto" (do grego Θεαίτητος[91]), esse preciso gatilho que nos transita à Filosofia e, por conseguinte (ou antes), à 'poesia'. Ora, esse 'cínico' de Goffman (1985) ou esse 'cético'

[90] Sei que muitos autores usariam para esta expressão o termo "xamanismo", mas prefiro evitá-lo por razões que mais adiante explanarei mais propriamente.
[91] Diálogos tardios de Platão, realizados pelos anos de 369/368 a.C. Como referência, utilizo a versão de Teeteto publicada em 2010, pela Fundação Calouste Gulbenkian.

evocado por Luís (meu amigo psiconauta que também ouvia as encantadoras palavras de Alain), não haveriam de rechaçar aquilo que os gregos antigos chamariam de *thomázo*, a atitude de "ficar surpreso". Hartog ([1980] 1999: 246), em suas retóricas sobre a "alteridade", define o "*thôma*" justamente como a "maravilha" ou a "curiosidade" digna de ser transformada em 'memória' por aquele que se embrenha na 'descrição do outro'.

Talvez, este mesmo 'maravilhar-se'seja o responsável por conduzir a navegação psíquica daqueles que se aventuram pela senda da 'psico-delia'. Mas, diferentemente dos navegantes aventureiros da Grécia Antiga, exploradores dos desconhecidos mundos, a geração psiconáutica que protagonizou a 'revolução psicodélica' dos anos 1970, acabou mergulhando, nas décadas seguintes num "ciberespaço". Nas palavras de Carneiro (2008: 82):

> *A noção de navegação psíquica, surgida da vivência da viagem psicodélica como uma* trip *interior aos antípodas mentais traz um paralelo entre as neurotecnologias (drogas, realidade virtual, estímulo de ondas cerebrais) e as tecnologias da informação (redes do ciberespaço, comunicação por satélite e cabo, computadores pessoais multimídia, imagem e som digital).*

Aqueles garotos que se maravilhavam com aquilo que consideravam ser os recentes 'efeitos psilocíbicos', e que não pareciam se preocupar tanto com as questões sociais implicadas em toda aquela cenografia (como eu acabava me preocupando), provavelmente seivavam de todo um conteúdo já calcado e recalcado numa "psicosfera" ou "noosfera" compartilhada há décadas por "círculos de relações de múltiplas identidades" e intensificadas por redes sociais e "realidades virtuais" (*idem*). É dizer, as esferas navegáveis eram muito maiores que aquelas conhecidas pelos antigos gregos, e o maravilhamento, muito mais do que um 'maravilhar-se do outro' – visto que, e como bem recorda Hartog ([1980] 1999: 271), *alter*, na narrativa, significa "o outro (de dois)" –, implicava também um 'maravilhar-se de si'.

E é precisamente por isto que proponho, aqui, tratar de uma 'psicosfera fúngico-triptamínica'. Mais de cinquenta anos se passaram desde que os cantos de María Sabina começaram a circular pelo ocidente, e os escritos, científicos ou narrativos a respeito dela e do uso dos cogumelos ritualizados por ela, sempre pareceram evidenciar que, poderia existir uma ligação entre aquela 'estrutura rizomática cogumélica' e algo da ordem de uma 'erudição poética'.

Foi isso que perguntei a Berhane, 'irmão rastafári', radicado na Cidade do México, proprietário da secreta Biblioteca Abajo Babilón: "Por que você buscava cogumelos na Serra Mazateca, na década de 1970?". Ele, enquanto me mostrava um impressionante, álbum repleto de selos postais do mundo todo, com figuras de cogumelos[92], não parecia hesitar em sua resposta:

[92] Como ele afirmava, tratava-se de uma "*filantería de hongos de todo el mundo*".

"Porque eu queria conhecer o mundo, conhecendo-me a mim também… Isso, para mim, era a cura".

A propósito, o tema da 'cura' parece estar bem ligado a esse "conhecer-se a si", ao menos dentro das transformações de nossa economia simbólica ocidental. Desde o délfico "conhece-te a ti mesmo", como bem recorda Carneiro (2010: 82), até a práxis do "cuidado de si" que figurava na época alexandrina mediante a prática da escrita (que, aliás, teria assumido "o papel de espelho da alma") e de meditações, constituía-se um modelo médico de "cuidados permanentes consigo". Cuidados estes que, com o "advento do cristianismo", porém, teriam acabado por ser apropriados pelo Clero, ficando o "desvendamento de si" vinculado ao "julgamento": o cuidar de si mesmo se tornava público, "por meio da confissão e da penitência", baseando-se "totalmente no princípio da obediência a um outro". É dizer, o 'cuidar-de-si' que também seria um 'conhecer-se-a-si', teria se transformado numa "renúncia de si como ideal ético e moral" (op.cit.: 66).

Mais do que "renúncia", esse conhecimento teria se transformado numa "obrigação de dizer a verdade sobre si não mais para si mesmo, mas para um confessor ou um diretor". Aquilo que era uma "arte de conhecer a si" (no sentido de τέχνη, *tékhne*), "deixa de ser a 'meditação terapêutica'" passando a ser um "combate contra si mesmo como ascese, abstinência e auto-vigilância". É dizer, e Carneiro (*idem*) bem o resume, essa "renúncia de si" se dá no âmbito do 'sacrificar-se'. Esse 'modelo sacrificial' teria sido rechaçado pelas ciências humanas modernas que buscavam investigar "tecnologias de si", em especial mediante o "auto-exame por meio da escrita", rompendo com a "auto-renúncia" em prol da constituição positiva de "um novo sujeito". No âmbito médico, entretanto, a terapia se separou disso que seria uma "reflexão filosófica no exercício de se auto-conhecer", delegando toda a sabedoria técnica a um corpo especializado, e mais, tornando essa sabedoria um objeto totalmente inacessível: somente o corpo especializado, portanto, deteria o poder de decidir sobre "as dietas da alma" (*ibidem*) daqueles que por algo se afetavam.

Esse 'conhecer-se a si', evocado pelo rastafári Berhane, portanto, e diante destas explanações de cunho histórico, podem evidenciar uma 'rebeldia completa' em relação a esse modelo ocidental de 'sacrifícios' e 'detenção de sabedoria' (e, portanto, de 'poder') a um grupo reduzido de pessoas. Cura e conhecimento, para o rasta, neste sentido, acabariam sendo dois significantes para um mesmo significado: conhecer-se a si mesmo é um 'cuidar-se de si' que se daria pela via da meditação, do registro/descrição e, assim, da contemplação. Talvez desse mesmo pensamento compartilhassem aqueles que *arribaron a la Sierra* desde o fim dos anos 1950.

Estando na própria *Sierra*, ouvi dizer de artistas e literatos reconhecidos em todo o México, que passavam por problemas de saúde, e que com a própria María Sabina, ou com os descendentes dela, realizaram *veladas* curativas que tiveram resultados surpreendentes.

O sacerdote José Luis Sánchez, a respeito disso, me contou do grupo musical Santa Sabina, que tinha como vocalista Rita Guerrero, mulher de belíssima voz, natural de Guadalajara. Este grupo, que levava 'Sabina' no nome em homenagem àquela a quem chamavam de "*Sacerdotisa de los hongos*", considerando que "fazer música era um ato sagrado", cantavam em rock progressivo, mesclado com influências árabes e hindus, temas de caráter indiscutivelmente esotérico; e nos concertos, sempre utilizavam velas, incensos e performances que davam um estilo distinto à obra como um todo, ao menos quando em comparação às demais bandas que, contemporaneamente, compunham a cena musical.

Eles *arribaron a la Sierra* em 2002, para gravar um videoclipe com María Apolonia, filha de María Sabina, e aproveitaram para buscar uma *velada* com ela. "A indicação foi minha, porque eles estavam indo diretamente com Don Filogónio, e acredito que não era uma *velada* como a dele que eles precisavam", contou-me José Luis[93]. Rita Guerrero, de acordo com o sacerdote, tentava ter um filho há anos com seu esposo, mas com suspeitas de problemas de esterilidade, nunca conseguia. Através da *velada*, ela teria pedido muito por esta criança… Que chegou pouco tempo depois.

Pela senda destes fenômenos que parecem 'misteriosos' e 'secretos', não chego a duvidar das palavras de Sergio Ilhuikamina, quem se diz, para além de psiconauta, *brujo* devoto do uso de peiote e rastafári: "Uma coisa é investigar algo. Outra coisa é ser este algo. *Anita, cuando termines tus estudios, te darás cuenta de que estás estudiando a ti misma… Ya investigas lo que eres*". Quiçá, e a tradição antropológica provavelmente me permita dizer isso, essa 'viagem ao outro' e a tudo aquilo que lhe implica enquanto 'outro', permitisse mesmo conhecer mais daquilo que acho ou sinta ser 'eu'.

É provável que, mais do que dizer que eu pudesse ser uma 'sábia' no sentido mazateco (o que acredito, inclusive e por questões óbvias, eu estaria bem longe de poder ser!), Ilhuikamina estivesse afirmando que eu buscava encontrar precisamente esse 'conhecer-se a si' que se confunde com a 'cura', por mais que eu enquadrasse todo esse meu percurso numa investigação de ordem 'acadêmica'. Essas gerações de 'viajantes' que desde o fim dos anos 1950 acreditaram nessa sinonímia entre o 'curar' e o 'conhecer', não parecia se preocupar que essa 'rebeldia anti-

[93] Sugiro ao leitor que assista o videoclipe produzido pela banda (disponível em Youtube): a canção referida tem o nome de "Humo canción".

hierárquica e categórica' fosse compartilhada pelos mazatecos, mas sim se deixavam maravilhar pela tradição do consumo fúngico ritualizado, e por meio de suas experiências reiteravam a existência dessa psicosfera aparentemente dotada de um substrato heterárquico quando em relação à 'arte de se conhecer'. Tampouco, porém, eles estariam fechados às categorias mazatecas, e o próprio Berhane me alertava a respeito: "*Jamás seremos mazatecos*. Nosso acesso é muito limitado, *por más que se nos interese la cultura*".

Trago as vozes destes psiconautas e místicos que se declaram preocupados com o conhecimento daquilo que, 'quesalidianamente', eu chamaria de 'segredos' de suas lógicas simbólicas bem como daquelas que lhes são estrangeiras, com o preciso motivo de refletir a possibilidade de se traçar uma tradução sob um controle de equivocações quando em relação à lógica dos mazatecos. Afinal, estes 'forasteiros' fizeram e fazem parte da alteridade com a qual os mazatecos se propõem a lidar cotidianamente, ademais de integrarem e reiterarem o mecanismo que faz funcionar o comentado processo '*chismoso*' através do qual *la Sierra* e Huautla ficaram 'acometidas' (para não dizer 'conhecidas') pelos hálitos internacionais.

1.1 SOBRE A 'CONSCIÊNCIA ALTERADA'

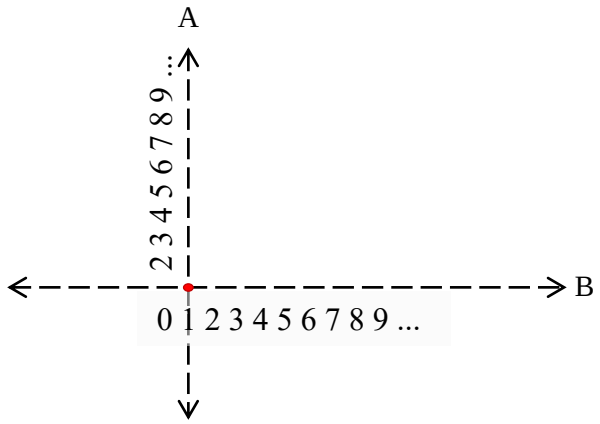
No dia 30 de agosto de 2013, tive minha segunda sessão de 'ritual científico' na companhia de Andrés Leonardo Gomez Emilsson, especialista em Psicologia Computacional da Universidade de Stanford[94], com o físico El Capitán (André Ruiz Silva)[95], da UNAM, e outros amigos físico-matemáticos (que eu havia acabado de conhecer). Estávamos manipulando DMT sintético através do fumo, e discuntindo a respeito de suas semelhanças com a psilocibina. Andrés compartilhou, então, uma das visões que teve quando de numa das manipulações mais intensas com o DMT: "Eu via um rio, um rio que vem de nenhuma parte e que vai a nenhuma

[94] Andrés Leonardo Gomez Emilsson, filho de mãe islandesa e pai mexicano, ficou conhecido nacionalmente no México por conta de uma desobediência política diante do Presidente panista Felipe Calderón, em 2007, no evento Premio Nacional de la Juventud. Ele gritou, "Espúrio!", durante o discurso do, então presidente, quando nessa premiação, em que ele saía com destaques por ter ganhado medalhas de prata e bronze em Olimpíadas nacionais e internacionais de Matemática e Ciências, e por ter ganhado o primeiro lugar no Concurso "*Leamos la ciencia para todos*" (de iniciativa do Fondo de Cultura Económica do México). Andrés Gomez, o mais jovem e eminente dentre todos os outros premiados, afirmava que era estatisticamente impossível a vitória do presidente panista nas eleições do ano de 2006, e que, elas só teriam sido possíveis mediante uma fraude. Ele foi levado imediatamente a sua 'afronta' por representantes do Estado Maior a uma delegacia, e contou-me que estes lhe foram bastante agressivos, mas que não resultou em nada além de um fichamento. Premiado com 130 mil pesos, ele decidiu doar metade do valor à Asociación Mexicana Pro Colegio del Mundo Unido, e a outra metade para os fundos das bolsas de preparatória da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

[95] Esse rapaz prefere ser chamado de "El Capitán", e sempre carrega na cabeça, para onde vai, um chapéu de pirata – chapéu que ele comprou em Veneza (Itália), para onde teria viajado com as economias que ajuntou durante alguns meses tocando música nos metrôs da Cidade do México.

parte. Mas ele sempre flui! E eu sentia um contínum de cair e cair, infinito, como num processo de difusão ou de queda constante…". Foi aí que ele agarrou um papel e começou a desenhar:

> *Essa visão me fez pensar, que o número 1 traz todos os números, infinitos, dentro de si. E se escrevêssemos isso numa equação, teríamos A + B = A infinito. Um fractal.*



Eles falavam muito em fractais. Desenhavam em seus cadernos sequências geométricas que se repetiam e se repetiam, e que prometiam continuar a se repetir, muito parecido àquele rio sem fim, que flui de parte alguma a lugar algum.

El Capitán construía tecelações tendo os fractais como inspiração primeira (ver fig.10). Explicou-me desde a bastante conhecida (por eles) sucessão de Fibonacci, que, utilizando-se de números inteiros, cada termo conseguinte é a soma dos dois termos anteriores – por meio dessa sequência, conforme me contou, Leonardo de Pisa (mais conhecido como Fibonacci) no ano de 1202 teria descrito o crescimento de uma população de coelhos.

Figura 10 – Exemplo de tecelação manipulável construída por El Capitán. Ela é feita de duas folhas sobrepostas, unidas no centro por uma pequena tarracha de metal. Conforme se movimenta a folha superior, o desenho ganha movimento. Ele se dedica a construí-las de maneira artística, e muitos de seus trabalhos podem ser visualizados em sua página de facebook.

O que fazia uma linguista com aspirações antropológicas naquele meio? Literalmente, perdida, procurava entender aquele idioma distinto. Explicaram-me que do próprio latim, *fractus*, os modelos fractais exibiriam formas fraccionadas, *rotas*, quebradas, complicadas de serem

explicadas por uma geometria euclidiana. Acontecia que esse objeto poderia se dividir em partes, sendo cada uma dessas partes semelhantes ao objeto original; é dizer, sua característica própria e topográfica (no sentido físico), seria a de se repetir de maneira iterativa. Benoît de Mandelbrot, um matemático francês, teria sido o responsável por consagrar essa geometria na década de 1970, a partir da observação de objetos da natureza, muito embora (e como me explicaram) a natureza não exiba fractais perfeitos, já que por sua granulometria, o tamanho da fractalidade resulta limitado. "*Te muestro un ejemplo*", disse-me El Capitán mostrando-me em sua câmera um exemplar de um pseudofractal natural (ver fig.11).

Figura 11 – Fotografia da superfície ampliada de um brócoli romanesco (*Brassica oleracea*). Créditos: El Capitán.

Este aspecto recursivo, em que o todo e a parte se refletem, parecia-lhes definitivamente impressionante, e o mais interessante é que a conclusão deles sempre convergia a uma espécie de 'metacognição' com 'preocupações sociais'. Andrés Gomez Emilsson se perguntava: "Em que se apoia a consciência? Parece-me que todos os conflitos do mundo são na verdade lutas de formas de pensar, e falta conhecimentos de ambos os lados. Há uma parte da consciência que *está loca*". E acrescentava: "Penso que os psicodélicos podem nos ajudar a ver o estado das coisas sem forma, como o *yoga*. Se não há sofrimento, podemos fazer mais coisas".

Enfim, Andrés acreditava que esse "estado de coisas sem forma" pudesse colocar em debate essa "parte louca da consciência", permitindo-lhe, quiçá, uma reconfiguração. Ora, interessante pensar que suas reflexões foram ativadas por algo que teria sido um 'estado visionário' decorrente do uso de uma substância que considerava ser 'psicotrópica', uma que, conforme me explicava, difere da psilocibina apenas por faltar-lhe um 'apêndice químico' composto de moléculas de oxigênio, fósforo e hidrogênio (ver fig.12).

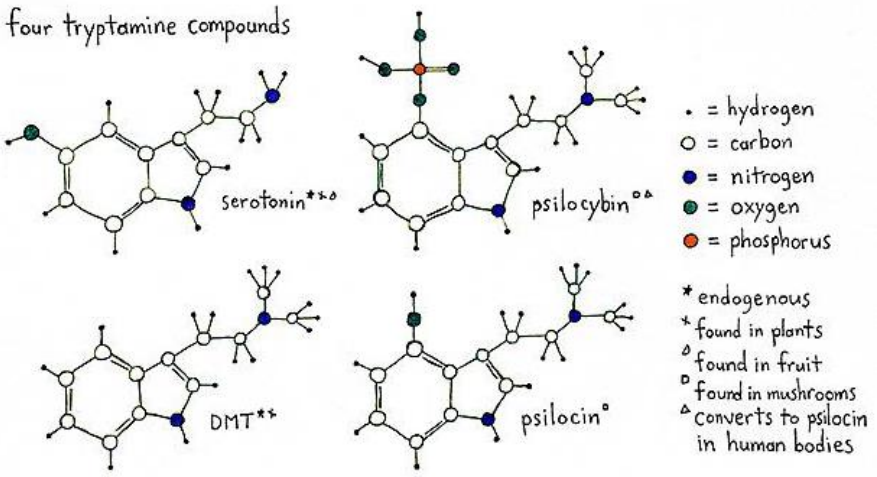


Figura 12 – Configuração molecular de quatro compostos triptamínicos. Entre eles, estão a psilocibina e o DMT. Note-se que a única diferença entre os dois se encontra nisto que chamei de 'apêndice' composto de oxigênio, fósforo e hidrogênio. Estruturalmente semelhantes à serotonina, estas substâncias se conectam aos receptores 5-HT (5-hidroxytryptamine). Fonte: "DMT: The Spirit Molecule", de Rick Strassman (2000).

Dois anos passados desta experiência ritualística físico-matemática, pude estabelecer comunicação pessoal com a antropóloga britânica Ruth Finnegan (2015[96]). Ela me comentou a respeito de uma etimologia da palavra "consciência", postulando-a como um "saber-junto", uma 'ciência' compartilhada. Isto a que em psicologia, ou psiquiatria-médica se convencionou chamar de "estados alterados de consciência" (com sigla internacional ASC – *Altered States of Consciousness*) por muito tempo teria sofrido o rechaço dos olhares científicos, ainda que tenha ganhado ênfase no ambiente acadêmico a partir da década de 1960 com a prática do uso daquelas que seriam consideradas 'drogas psicodélicas'. De acordo com a antropóloga, porém, o interesse por tais fenômenos veio crescendo no 'universo acadêmico', sendo vistos como "potenciais psicobiológicos universais" que poderiam ser "reproduzidos e estudados em condições de laboratório, com base em investigações neurofisiológicas", mediante a "medição do ritmo e da pulsação das ondas cerebrais".

Os 'efeitos' dessa tal 'alteração de consciência', possibilitados pelo sonho, meditação, movimento repetitivo, *daydreaming*[97], experiência de quase morte e pelo uso de psicotrópicos,

[96] A quem conheci pessoalmente na Jornada de Estudos sobre Etnografias da Linguagem, ocorrido na Universidade Federal Fluminense (UFF), entre os dias 20 e 22 de outubro. A comunicação estabelecida com a autora referia a um artigo seu publicado na Enciclopédia Internacional de Antropologia, de Wiley (no prelo).

[97] *Daydreaming*, ou devaneio, conforme as explicações de Finnegan (durante a referida comunicação pessoal em 2015), "é um passatempo solitário e pessoal, que mesmo na forma de fantasia mais elevada, acaba sendo moldado por 'esquemas culturais'. No *daydreaming*, move-se uma terra de sombra e substância, objetos e idéias, sonho e realidade; por meio dele vivemos em mundos paralelos de viagens imaginárias e fantasias agradáveis ou assustadoras. Em torno desse sonhador dispõe-se um jogo liminar entre a escuridão e a luz, o acordar e o dormir: é um sonhar que se organiza mediante as artes humanas, com fogo, velas, luzes de rua ou lamparinas na floresta, onde memórias e insights encantados passam da semi-escuridão para uma consciência transformada. Outros espaços em que ocorre o *daydreaming* incluem o banho pela manhã, o ir e o voltar do trabalho, o dirigir sozinho para casa no

já tão tradicionalmente estudados em 'sociedades não ocidentais' por antropólogos pela via do "transe", da "possessão", do "xamanismo", como Finnegan afirma, continuam, porém, "marginalizados" quando o cenário dos mesmos é o ocidente, sendo postos de lado inclusive por muitos antropólogos, ou considerados como fenômenos "irreais" pelas ciências médicas. Assim sendo, essa espécie de 'lida inclusiva' destes psiconautas cientistas que pude conhecer no México, que tomam este contato com os 'psicodélicos' como 'meios de alteração da consciência', considerando ser um caminho viável para se resolver eventuais problemas, pode sinalizar o que Wagner ([1975] 2010: 208) chamaria de "inovação".

Para Wagner, quem propõe a cultura como algo "que se faz" (op.cit.: 235), que se "inventa" através de constrangimentos linguísticos à mente (op.cit.: 212), por meio de um "controle", que inclusive se fundamenta na "invenção" mútua da "natureza"[98] (a qual lhe proporciona uma arbitrariedade com formas convencionalmente "inatas"), é algo da ordem de uma "inovação contínua" o que permite a manutenção e a permanência de certas "invenções" (op.cit.: 208). Essa "inovação", que fica sujeita a uma "assimilação", mediante uma relação de "transmissão" e "recepção", é a responsável por "reinventar" o previamente inventado.

É fato, Wagner não reduz essa reflexão apenas à tradição ocidental. No entanto, entre os psiconautas, é justamente algo da ordem de uma "inovação" o que acaba acontecendo: a inserção de uma prática que, a primeira vista, não corresponderia à base dessa tradição (erigida sobre a razão), dentro de uma lógica que a adapta "estilisticamente".

Era possível notar, neste sentido, que a Andrés Gomez Emilsson e a todos aqueles que acompanhavam o ritual científico, interessava-lhes o uso daquelas 'substâncias psicotrópicas' sempre na medida em que os discursos visionários não saíssem de algo da espécie de uma 'gramática positivista', ou mais propriamente, um positivismo específico, que Andrés considerava "transhumanista"[99]. Não entrarei em tantos detalhes a respeito disto, porque afinal, embora esta obra procure passear pelos viajantes psiconautas (e também místicos), e pelos fenômenos que

final do dia – um dos contextos mais comuns para 'sonhar acordado', onde os sons do carro, o brilho de luzes no rosto ou o próprio balanço do veículo, permitem transformar a viagem de rotina num intenso mundo privado".

[98] Wagner ([1975] 2010: 214) propõe a natureza como algo que se "inventa", assim como a cultura: "criamos a natureza e contamos a nós mesmos histórias sobre como a natureza nos cria!".

[99] Trata-se de um movimento intelectual internacional que tem como objetivo a transformação da condição humana do desenvolvimento e criação de tecnologias amplamente disponíveis, visando o desenvolvimento progressivo de capacidades intelectuais, físicas e psicológicas. (Mercer & Trothen, 2014)

me inspiraram em todo o percurso até e pela serrania de Oaxaca, ela continua tendo como protagonistas primeiros os mazatecos[100]. E isto me leva a pensar que, conquanto os tais 'psicotrópicos' se transformassem em 'ferramentas tecnológicas' interessantes, para aqueles cientistas o 'indígena', um 'balbuciante βάρβαρος', continuava 'selvagem'[101], um pobre ser que ainda não entendeu como é que as coisas funcionam de 'maneira verdadeira'.

DA LOUCURA

Escobar (2008: 12-13), especialista em Psicologia Cognitiva da UFPE, recorda, em sua tese de mestrado, que o modelo neuroanatômico que considera os "déficits" da chamada "válvula sensorial", pelo qual se envolve um "processamento psicosensorial" de ordem "córtico-estriado-tálamo-córtico (CSTC)"[102], tem como consequência uma correspondência fenomenológica entre o que poderiam ser considerados 'sintomas psicodélicos' e 'sintomas psicóticos': nos dois casos, ocorreria uma "falha na inibição de atividade mental intrusiva", sugerindo uma 'deficiência' nas funções do chamado "filtro talâmico" que, por conseguinte, gera uma "sobrecarga no córtex cerebral, resultando em fragmentação da cognição e elevada absorção de informação sensorial".

Não longe disto, os irmãos McKenna[103] (1975: 10 *apud* McKenna, [1992] 1993: 29), bastante eliadianos em suas categorias, teriam chegado à conclusão de que o "xamã", o "mestre do êxtase", ao transformar-se desde um "estado profano" a um "estado sagrado" de seu ser, não apenas alcança uma "sanação própria", senão também uma "transmutação mística". É dizer: ele é "algo mais do que um enfermo ou um louco; ele é um homem enfermo que se curou a si mesmo e deve se converter num xamã com a finalidade de permanecer nessa sanidade".

Essa 'enfermidade' ou 'insanidade' que o xamã deve controlar, talvez não pudesse ter como substrato outra coisa que não uma espécie de 'des-razão', antagônica à perspectiva cartesiana. Clastres (1968: 87-88), a esse respeito, afirmava ser próprio da "violência" dessa "razão ocidental" um aspecto que não permite desdobramentos: "tudo aquilo que não é ela própria encontra-se em 'estado de pecado' e cai no campo do insuportável desatino". Isto acabava por

[100] Aproveito para pontuar que seria interessante, entretanto, tentar investigar essa 'linguagem transhumana' buscada por estes psiconautas tendo como auxiliadores químicos estas substâncias psicodélicas.
[101] Lembro-me que sempre que perguntava a Andrés Leonardo Gomez Emilsson a respeito das 'artes de cura' que eu havia conhecido, mesmo nas andanças por algumas regiões do México, ele sempre tinha alguma 'explicação científica psiconáutica': ele dizia desde a suspeita de que os xamãs fossem verdadeiros e habilidosos ilusionistas, até da possibilidade de que determinado movimento ou sugestionabilidade estimularia a produção de determinada substância, que ativaria os receptores serotonérgicos ou dopaminérgicos. Mas seus argumentos eram sempre incrivelmente fundamentados, tanto que lhe dei o apelido de "xamã-cientista".
[102] Modelo que Escobar (2008) explora a partir de estudos de Vollenweider (1994, 1997, 1998, 2001).
[103] Dennis McKenna e Terence McKenna (1975), "The invisible landscape", New York, Seabury Press.

constituir, por conseguinte, o que o autor (*idem*) chamava de "paradoxo da etnologia". De acordo com Goldman (1994: 34-35), que resgata a referida obra de Clastres, o tal paradoxo que coloca em parentesco as exclusões da "loucura" e dos "selvagens", derivaria do fato de que "o Ocidente recusou a aliança com essas linguagens estranhas" (Clastres *apud idem*).

Como explica Clastres (1968: 88-89), a expansão política do "proselitismo cristão" que nossa história testemunharia desde a Renascença, teria encontrado sua base "na aurora grega da civilização, uma vez que então os homens se dividiam entre civilizados e bárbaros: a violência não era senão aquela da linguagem". O autor demonstra, então, que o "louco da Europa" e o "selvagem da América" se encontrariam situados identicamente em relação à razão, "para a qual eles são essencialmente estranhos, perigosos e, portanto, objetos de exclusão ou de destruição". Mas, como o próprio autor diz, o que a história não esperava era se surpreender com imprevistos encontros, como o de Artaud entre os Tarahumaras (*idem*).

Artaud, que viveu entre os anos de 1896 e 1948, teria chegado ao México no início do ano de 1936, esta terra que, como ele dizia, antes da chegada de Cortez possuía uma "civilização de base metafísica" (cf. sua carta a Jean Paulhan, prólogo de Schneider[104], *apud* Artaud, [1975] 1984: 17). Artaud, teatrólogo anarquista, acabou sendo expulso do círculo dos pensadores surrealistas contemporâneos a si por haver-lhes criticado o comunismo. Ele que já havia sido internado em manicômio, não se sentia para nada acolhido por aquela 'razão ocidental'. Em sua "Carta aos diretores dos asilos de loucos", de 1925, Artaud assevera que essas "leis" e "costumes" das quais estes 'médicos-chefes' fazem uso para "medir o espírito" de todos, são padrões de entendimento que levam a mesma genética de uma "ditadura social".

É assim que ele "inventa" (no sentido wagneriano)[105] todo um imaginário a respeito do México. Dez anos antes de sua ida ao México, juntamente de Roger Vitrac e Robert Aron, teriam fundado o "Teatro Alfred Jarry", por meio do qual buscavam privilegiar uma "estética da provocação e [d]o espírito de revolta contra a sociedade e as formas estabelecidas do teatro realista" (Lage, 2008: 65). Eles passam a se utilizar do "humor sob todas as suas formas" com o fim de atingir um "riso absoluto", um "riso que vai da imobilidade babosa à grande agitação

[104] Luis Mario Schneider, tradutor e editor do livro "México y viaje al país de los Tarahumaras" ([1975] 1984, autoria do próprio Artaud).

[105] Wagner ([1975] 2010: 38-39) discute a "invenção" como um mecanismo parte do "fenômeno mais geral da criatividade humana", no sentido de ser capaz de transformar a "mera pressuposição da cultura numa arte criativa". E ele a discute como uma atividade fundamental da Antropologia: o antropólogo como um ser que "estuda o homem 'como se' houvesse cultura", e que para tanto, inventa essa cultura. De acordo com Wagner, essa invenção tem um "efeito", que é "tão profundo quanto inconsciente", no sentido de o objeto ir sendo criado no próprio ato de representá-lo mais objetivamente (op.cit.: 41). Psiconautas e místicos, cientistas e artistas, forasteiros e mazatecos, muito semelhantemente aos antropólogos, também se encontram nessa atividade de "invenção"; e é neste sentido que aporto de Wagner este seu conceito para esta obra.

das lágrimas". Seria a potência anárquica do humor, aquela que pretende "provocar uma reação imediata, de sacudir o espectador, de atingir sua sensibilidade", fazendo com que ele grite ou se cale, ria alto ou ria baixo (*idem*).

Dos escritos que vinha elaborando desde sua ida ao México em 1936, em 1938 eles são reunidos num primeiro manifesto daquilo que Artaud chama de "Teatro da Crueldade". Nesse manifesto, "O Teatro e seu duplo", Artaud compara o fazer teatral com a peste negra, a peste bulbônica que teria assolado a Europa antes do que seria o início da chamada "Era Moderna". Ele afirma, que o Teatro é como a peste, "não apenas porque ele age sobre importantes coletividades e as transtorna no mesmo sentido", senão porque "há no teatro, como na peste, algo de vitorioso e vingativo ao mesmo tempo": assim como o "incêndio que a peste provoca por onde passa", o Teatro, para ele, tem a capacidade de liquidar, e fazer "vazar os abscessos coletivamente" (Artaud, [1938] 2005: 23, 28).

Criticamente, Artaud ([1970] 2011: 76) aproxima o teatro daquilo que ele diz ter desaparecido desse nosso "estádio de vida aplicada", aproxima-o da natureza, da magia, das imagens, das forças; critica o teatro em voga nessa 'sociedade de razão', como um "teatro moral e cirúrgico", que já não permite criar mitos, dando "costas ao espírito". E teria sido a sua convivência com os tarahumaras no México, e inserção nos rituais com uso de peiote, os fatores responsáveis por levarem-no a exacerbar estes seus pensamentos.

Isto a que chamamos de 'Etnologia', enraizada nessa tendência cartesiana da exclusão de tudo aquilo que não lhe corresponde, acaba capturando esta aversão. Como bem recorda Goldman (1994: 33), a metodologia em Descartes, necessita eliminar a "loucura e a desrazão", e considerando aportes foucaultianos (1961 *apud idem*), essa operação intelectual de corte "é contemporânea de outra, efetuada ao nível que a razão possa se instalar tranquilamente em toda a sua soberania doravante não contestada". Trata-se de um "grande enclausuramento" que se efetiva nos "espaços sociais e nas fronteiras empíricas" partilhando daquilo que Descartes proclamara no plano do pensamento. Para ele, inclusive "a loucura justamente é a impossibilidade do pensamento" (*idem*).

Derivando estas questões, seria possível dizer que aquele que manipula as 'artes da cura' parece reunir em si os dois arquétipos do "paradoxo da etnologia", principalmente se levarmos em conta estes paradigmas levantados por Artaud (1925, 1938), ou mesmo as reflexões dos irmãos McKenna (1975 *apud* [1992] 1993), e quem sabe até mesmo as palavras de Franchetto (1986), quando se refere ao feiticeiro como um ser "antisocial". Este seria um 'selvagem', que

percorre os espaços da 'loucura', decorrendo em "psicotomimese"[106] (Schultes & Holfmann, [1979] 2000: 12-13; Escobar, 2008: 08). É aí que Goldman (1994: 34) traz a questão do diálogo: se o discurso do ocidente 'pato-logiza[107]' as práticas em questão, "como construir um discurso coerente que não seja apenas mais uma força de exclusão?".

Uma alternativa que ninguém esperasse, talvez, veio com Bruno Latour (1984). A respeito dela, Stengers (2002: 11) descrevia essa "escandalosa" pretensão da "antropologia das ciências" que ousava tomar a ciência "à maneira de um projeto social como outro qualquer, nem mais descolado das preocupações do mundo, nem mais universal ou racional que qualquer outro". Foi assim que Latour arrasou o 'sintetismo', mostrando que o laboratório também pode ser etnografado, estando esse espaço da razão, também imerso no 'perigo das irracionalidades'.

Essa 'terapêutica médica' do ocidente que ainda teima em ser 'cirúrgica' (como nas palavras de Artaud, 1925), contudo, e conforme o otimismo de Finnegan (na referida comunicação pessoal, de 2015), parece estar começando a 'compreender', (ou, eu diria, wagnerianamente, "inventar") de modo diferente estes 'percursos' a que décadas e décadas de estudos psicológicos e antropológicos teriam denominado 'estados de transe ou de êxtase'. De acordo com Finnegan "todas as sociedades apresentam rotas institucionalizadas para alcançar esses estados", e ela exemplifica:

> *Outras vias incluem o silêncio, a solidão, a meditação (considerados hoje como "*mindfulness*"); a visita a lugares considerados sagrados; o espaço liminar de viagens, de peregrinações, de iniciação, de ritos de passagem em geral; o sonho; a hipnose; os rituais religiosos, especialmente carismáticos, a oração, a possessão espiritual, a mediunidade e o "falar em línguas"; a prática de cantar em grupo; o uso de certas fragrâncias, muitas vezes transmutadas em fumaça, e de drogas, como o álcool, opiáceos, soporíferos; a imersão na poesia, na dança, no teatro, ou em qualquer atividade em que a concentração total se dirija a um "estar fora de si".*

Um pouco mais adiante, dessa lista, Finnegan, incluiu, enfáticamente, uma forma estabelecida de se ingressar a esse "estado de consciência transformado, en-cantado": a "música". Ora, se seguíssemos a lógica de Finnegan, poderíamos dizer que aquela fractalidade visionária de Andrés Gomez Emilsson que parece ter sido liberada através das ligações do que ele dizia ser 'moléculas triptamínicas' a seus receptores cerebrais, pode ser comparável à intuição que Einstein teve ao tocar violino: de acordo com ela, este cientista, que tocava violino desde a sua infância, quando foi perguntado sobre a "Teoria da Relatividade", nos princípios da ciência

[106] 'Psicotomimese', literalmente, sinaliza um estado que mimetiza a psicose.

[107] Uso aqui este termo pensando em sua própria etimologia, como uma linguagem engendrada mediante o padecimento, como no sentido que lhe confere Lévi-Strauss ([1958] 2008: 258), de um estádio de "plétora de significados".

moderna, respondeu que esta lhe veio intuitivamente através da "percepção musical". Ele dizia que pensava em música, e que vivia seus "devaneios em música".

As afirmações de Finnegan, neste sentido, apontam para uma tradução de um tipo muito próximo à tendência dos psiconautas, que desafiam as fronteiras definidas pelo cartesianismo ao explorarem 'estados outros' de consciência. Diferentemente de Finnegan, porém, os psiconautas mantêm uma declarada confiança no positivismo científico, que muitas vezes se revela em atitudes unívocas (como aquela que eu percebia com Andrés Gomez e seus amigos físico-matemáticos, que julgavam suas interpretações científicas como 'mais verdadeiras').

TERAPÊUTICA PSILOCÍBICA PELA CURA

Dentro dessa lógica simbólica ocidental, quais teriam sido os caminhos desse tal 'desatino' capaz de engendrar uma 'linguagem oculta' e de transformar a percepção do tempo, do espaço, dos corpos, dos afetos? Capaz de fazer "ab-reagir", como no sentido que Lévi-Strauss ([1958] 2008: 257) recorda dos psicanalistas?

A respeito disso, é possível notar no próprio clítico "ab" de "ab-reação" essa atitude do dirigir-se a um lugar mediante a saída de outro lugar inicial. Lévi-Strauss (*idem*), partindo de uma anedótica situação em que Quesalid é o protagonista, explora esse "espetáculo" curativo que o 'artista da cura', ou "xamã" (em suas palavras), proporciona ao auditório; essa "ab-reação" culmina naquele que somatiza a patologia por meio não simplesmente da reprodução dos acontecimentos que lhe afetaram pela pessoa do "xamã", mas, mais do que isso, ele "os revive efetivamente, em toda a sua vivacidade, originalidade e violência". Esse estado somático, que Lévi-Strauss (op.cit.: 258) evoca como "pensamento patológico", se caracteriza por uma 'pleonexia de significados', em comparação a uma 'pleonexia de significantes' correspondente ao que chama de "pensamento normal", de modo a não se tornarem opostos, senão complementares.

E é diante dessa complementaridade, pautada na organização de um sistema de oposições e correlações (entre feiticeiro, doente, público, representações e procedimentos), bem como, na necessidade de que cada um dos presentes participe da ab-reação, que Lévi-Strauss (op.cit.: 258-259) analisa como "na doença, que o pensamento normal não compreende, o psicopata é convidado pelo grupo a investir uma riqueza afetiva que não tem objeto de aplicação", proporcionando um "equilíbrio entre o que é na verdade, no plano psíquico, a um tempo oferta e demanda".

Esse “psicopata”, filiado ao que ele chama de “terapêuticas mais antigas”, todavia, para o autor, é comparável ao “psicanalista” que se filia à “psicanálise”, essa terapêutica que funciona como “um recrutamento dos que lhes são passíveis” (visto que “a psicanálise transforma seus tratamentos em conversões” – no sentido de que para que o psicanalista possa analisar, ele precisa ser analisado). É precisamente aí que, para Lévi-Strauss (op.cit.: 260), se localizaria a diferença na direção ab-reatora: “na cura xamânica o feiticeiro fala, e realiza a ab-reação ‘para’ o doente que fica calado, ao passo que, na psicanálise, é o doente que fala, e realiza a ab-reação ‘contra’ o médico que o escuta”.

Estes ‘afetos’ que, pela lógica lévistraussiana, transformam o normal em patológico, acabam sendo, portanto, a própria temática que culmina na ab-reação, mas esta se faz, nestas “terapêuticas mais antigas”, como se usou dizer por muito tempo na Antropologia, por uma pessoa em ‘estado psicótico’. Assim, ninguém mais, ninguém menos que um ‘louco-xamã’ é quem se dota da potencialidade de ser um “ab-reator profissional”. Não longe disso (e a história da revolução psicodélica no campo científico me leva a acreditar) estaria o ocidente, que do fim da década de 1950 ao início dos anos 1980, recorre à figura deste “psicopata” e àquelas que consideravam como suas ‘ervas psicotrópicas’, buscando alternativas curativas àquelas patologias que o racionalismo não parecia dar conta. Pois, então.

Albert Hoffman teria sido o primeiro a isolar o princípio ativo do cogumelo, e o primeiro também a descrever sua estrutura molecular: aqueles alcaloides que proporcionavam cor azul, na verdade eram de dois tipos, visto que a psilocibina, uma vez digerida, se quebra em psilocina, passando por um processo de desfosforilação (Ferraz & Azevedo, 2010: 11) (ver fig.12[108]). Foram sintetizadas por ele naquelas pílulas psilocíbicas que, logo em seguida, Wasson teria levado à serrania de Oaxaca para que María Sabina provasse a ‘eficácia’ de suas potencialidades.

Tal como Hoffman, desde a década de 1960, muitos outros ‘senhores da ciência’ começaram a realizar pesquisas a respeito desse princípio ativo, em prol da possibilidade de utilização do mesmo em práticas terapêuticas. Estes fungos que eram descritos por estes cientistas como “cabeças carecas” – e é daí que vem o nome “psilo-cybe” (do grego) (*idem*)–, portanto, viravam legítimos instrumentos de pesquisa médica. Esses doutores animavam-se em explorar os espaços da consciência através de seu uso: é como se dentro da racionalidade científica, pudessem se dar conta de que existissem regiões ‘inexploradas’ em tudo aquilo que seria da

[108] A figura 12 permite comparar as moléculas de psilocibina e a psilocina. Nela é possível visualizar a representação da desfosforilação que acontece após a digestão em humanos.

ordem de uma ‘trama neuroquímica’ do cérebro, permitindo acessar alternativas terapêuticas a distúrbios psicossomáticos.

Mas havia quem burlasse essa racionalidade, e promulgasse por um uso, inclusive, ‘espiritualizado’, o que feria com os ‘princípios tão arraigados da Academia’: foi o que aconteceu, por exemplo, com o próprio Timothy Leary, que foi expulso em 1963 por ter “promovido uma experiência psicotrópica com uma turma inteira de estudantes de psicologia”, com um devido consentimento, embora sem um devido monitoramento laboratorial (op.cit.: 13) – é quando ele deixa de ser um cientista para se tornar um “guru da cultura psicodélica”.

Leary, que naquele então, era PhD e professor da universidade, teria viajado, alguns anos antes, ao México inspirado pelo artigo de Wasson, para provar e pesquisar os cogumelos ‘psicodélicos’. No ano de 1960, juntamente de Richard Alpert, Leary teria dado início a um projeto de estudos a respeito da psilocibina, “Harvard Psilocybin Project”, ao qual também se integrava o ensaísta Aldous Huxley. Esse projeto, que durou até 1962, buscava “investigar implicações da psilocibina sobre a natureza dos distúrbios psicóticos, tratamento de desordens de personalidade e psicoterapia auxiliada pelo uso do químico”. Era um projeto que se incluía em outro de maior amplitude: Harvard Psychedelic Drug Research Program, inaugurado um pouco antes na década de 1960, contando com 35 professores, instrutores e estudantes graduados (op.cit.: 12).

Desde 1959, porém, pesquisas já eram levadas a cabo por cientistas europeus. Jean Delay teria sido o pioneiro da pesquisa sistemática com *psilocybes* em domínios psiquiátricos. Mediante uma experiência em que manipulou o psicotrópico em 13 pacientes saudáveis e 30 pacientes diagnosticados com desordens mentais, ele chegou à conclusão de que ele possuía grande potencial enquanto ferramenta terapêutica, “por sua capacidade de provocar melhor acessibilidade aos conteúdos do paciente”, bem como de “desencadear efeito psicolítico, ou seja, liberar estes conteúdos na forma de revivências (geralmente da infância), estímulos da memória afetiva e eventos traumáticos” (op.cit.: 11). Para ele, inclusive, a psilocibina apresentava um efeito mais leve que a mescalina do peiote, e decorria em menor efeito despersonalizante comparado ao LSD.

No mesmo ano, F. Gnirss desenvolveu a pesquisa intitulada “Estudos com psilocibina, um psicodélico do cogumelo *Psilocybe mexicana*”. Ele administrou o alcaloide em um grupo de 18 pessoas saudáveis, e a partir daí, passou a identificar propriedades psicotrópicas na subs-

tância, visto que a mesma age no sistema nervoso central "produzindo alterações de comportamento, humor e cognição, possuindo grande propriedade reforçadora", sendo assim "passível de autoadministração".

A "guerra às drogas" se institui, a partir de 1971, nos Estados Unidos do presidente Richard Nixon, quem afirmava serem as drogas "o inimigo número um" do Estado, e entre elas estariam os, então, chamados 'psicodélicos'. Esse período foi marcado por uma interrupção severa relativa às pesquisas com essas substâncias, e os cientistas puderam retomá-las somente a partir da década de 1990. Nessa década, os avanços científicos com psilocibina e psilocina se deveram ao Dr. Rick Strassman da Universidade do Novo México (EUA) e ao Dr. Franz Vollenweider da Universidade Psiquiátrica Hospital Zürich (Suíça) (op.cit.: 14).

Em 2004, é Charles Grob, da Universidade da Califórnia com seu estudo piloto com psilocibina para o tratamento de ansiedade, investigou o fator terapêutico do psicoativo em pacientes com câncer terminal: a pesquisa teve resultados surpreendentes que derivaram em outros estudos relativos que se extenderam até 2010 (com Danforth, Chopra, Hagerty, McKay, Halberstad e Greer). E em 2006, o psiquiatra Francisco Moreno, da Universidade do Arizona, iniciou um estudo parecido manipulando a substância no tratamento de pacientes diagnosticados com transtorno obsessivo compulsivo (TOC), que igualmente apresentaram melhorias durante o período da experiência (*idem*).

Em geral, porém, e como aponta o estudo comparativo de Ferraz & Azevedo (2010: 25-26), isso a que denominariam 'efeito psilocíbico' provoca "liberação de memórias reprimidas", sendo que nos 'saudáveis' decorre em recordações da infância ("geralmente não penosas"), enquanto que nos "doentes mentais", decorre com frequência em "cenas traumatizantes". É nesse sentido, como dizem os autores, que convém especificar a condição psíquica do sujeito previamente à manipulação. Os efeitos fisiológicos mais recorrentes iriam desde a braquicardia, aumento da pressão arterial, diminuição da frequência respiratória, tremores, dor de cabeça, vertigem, hipoglicemia, midríase, e no chamado "andar ébrio" (op.cit.: 24).

Como a primeira parte desta dissertação já buscou esclarecer, entre os mazatecos, os cogumelos psilocíbicos não são considerados 'drogas', senão, algo da ordem de um "ser", um "corpo-carne", um "intermediário-outro" de uma complexa rede de relações entre "humanos e "não humanos", um "intermediário-outro" entre o "mundo em que vivemos" e o "mundo da alma santa" (Rodríguez, 2015: 05 e 13). No caso da lógica forasteira, contudo, a substância de que são compostos estes cogumelos são 'psicotrópicas', eficazes em ativar um conjunto mne-

mêutico que se transforma em discurso, uma linguagem à qual se pode recorrer visando melhoria, uma linguagem que muda o ambiente. E muitos autores já versaram a respeito da constituição dessa 'eficácia cogumélica'.

Wasson (1983 *apud* op.cit.: 46), por exemplo, afirmava que *los santitos* são "participantes", e não apenas um meio, porque são eles que "durante a *velada* falam através da voz do especialista ritual". Para este autor, portanto, são os especialistas rituais que figuram como meio. Henry Munn (1973 *apud* op.cit.: 47), por outro lado, declara que são os cogumelos que figuram como um meio, "em interação com o sistema nervoso e o cérebro do homem". Ora, enquanto esses dois autores se debatiam nessas questões, para os mazatecos parecia ser fundamental dos '*ndi naxó*' (que, recordo, não eram apenas cogumelos, senão, 'cogumelos-plantas'), que fossem simultaneamente um 'ser-participante' e um 'meio-para-a-participação'[109].

Quiçá, diante disto esse Quesalid lévistraussiano (que, inclusive, me permito wagnerianamente "reinventar" nesta obra) pudesse acrescentar à questão da recorrência a esse 'ser' que também é um 'meio', entre os mazatecos, a importância da tríade, "paciente, feiticeiro e público" (Lévi-Strauss, [1958] 2008: 255).

1.2 XAMANISMO COM BAFOS DE ELIADE

Os psiconautas que naqueles dias de *muertos*, na serrania de Oaxaca, tomavam os cogumelos, diziam-se explicitamente eliadianos. Inclusive, carregavam em suas mochilas capítulos xerocados de Eliade, e a cada intervalo sentavam-se a lê-los e os comentavam, estabelecendo relações com o que viam acontecer em Huautla. Luis, o psiconauta músico, dizia-se hegeliano e, portanto, afirmava acreditar que todo e qualquer "xamã" tem consciência de seus 'atos curativos' no momento em que os leva a cabo. Ademais disso, ele sempre retomava de Eliade (1965: 203 *apud* Takeyama Losch, 2006:13) a sua explicação sobre a raiz latina "religare", que denota a conexão do homem a um conceito ou experiência superior, principalmente quando este se permite acessar o "sagrado", isto que não se vê no plano da "experiência imediata". Aliás, para este autor, e como Luis sempre parecia tentar me dizer, seria essencialmente característico aos símbolos religiosos, essa "polivalência", essa "capacidade de expressar simultaneamente vários significados" mediante o tal 'religar'.

Impressionava-me como era constante o uso do termo 'xamã' no vocabulário dos psiconautas que conheci em 2013, bem como no vocabulário da equipe vinculada à Comisión de

[109] Enfatizo aqui, que para os forasteiros (psiconautas ou místicos), a diferença dos mazatecos, os cogumelos e as plantas são 'elementos naturais' biologicamente bem separados, próprios de reinos taxonômicos diferentes.

Pueblos Mágicos (integrada por mazatecos) com a qual entrei em contato no início de 2016. Como bem pontua Langdon (1992: 03), este termo viria das línguas tungúsicas, da Sibéria, descrevendo os "especialistas rituais cujas atividades são marcadas pelo êxtase, voo ritual, morte, renascimento, jornadas para o inframundo e o supramundo, alianças com animais, cura, e outras proezas mágicas" (Eliade, 1964 *apud idem*), manifestando-se com aspectos correlatos em várias partes do mundo.

Os primeiros relatos extensos a respeito do "xamanismo" provêm do final do século XIX, início do século XX, e teriam sido escritos principalmente por "exploradores, historiadores naturais ou viajantes entre os xamãs siberianos e do Ártico" (Bogoraz 1904; Jochelson 1905; Olhmarks 1939; Rasmussen 1929; Shirokogoroff 1923 *apud idem*). Conforme as explicações de Langdon (*ibidem*), o termo "xamã" parecia reunir em si a atividade do "homem de medicina", o "feiticeiro" e o "mago" (Eliade, 1964; Hoppál, 1987; Viertler, 1981 *apud idem*), designando estes profissionais em "complexos culturais de diferentes áreas geográficas".

Com "Xamanismo: técnicas arcaicas do êxtase", Eliade (1964 *apud ibidem*) teria sido o primeiro a tentar unificar diferentes fontes etnográficas visando uma "definição mais precisa" que permitisse "um estudo histórico do xamanismo e a exploração de suas características ideológicas essenciais". Para tanto, ele centralizou a práxis xamânica na técnica do êxtase, por meio da qual "a alma deixa o corpo, subindo ao céu ou descendo ao submundo". O "xamã" eliadiano seria este 'técnico', que ademais, teria a missão de controlar espíritos para algum fim específico: nisto consistiria o "transe xamânico" que, como Langdon (*ibidem*) bem aborda, se difere do "transe de possessão", já que neste último é o indivíduo que é controlado por espíritos.

Da etimologia grega de "êxtase", ἔκστασις, tem-se: "ek" (fora de) e "stasis" (estar), algo como "estar fora de si", "seja por tristeza, perplexidade ou alegria" (Finnegan, em 2015 por comunicação pessoal; Liddell & Scott, 1997 *apud* Goulart, Labate & Carneiro, 2005: 31). Seria possível afirmar que um 'estado extático' se aproxima de um 'estado de alucinação', visto que, do grego, "al'uein" ou "hal'uein" denota "vagar na mente" ou "estar desgostoso", "ausente, alheio, perplexo (…)", ou mesmo, "estar fora de si" (Ernout & Meillet, 1967 *apud idem*), tendo passado ao latim e ganhado um sentido pejorativo apenas a partir do século XV, significando "equivocar-se".

O 'transe', portanto, e de acordo com Eliade (1964 *apud* Langdon; [1951] 1998: 17), denotaria qualquer movimento em que o vetor direcional aponta sempre para fora, para cima e para baixo (supramundo/inframundo), e as 'substâncias psicotrópicas' lhe serviriam como ferramentas de ascese e acesso, perfazendo a conexão a um "arcaísmo". Aliás, é esta a chave da

qual o autor se utiliza para tratar de modo comparativo o xamanismo: para ele, as "formas arcaicas de ser, viver e compreender", viveriam num mundo oculto, distante da realidade ordinária, onde as regras operantes se assemelhariam mais àquelas que operam no mito e no sonho, revelando um caráter "hierofântico" (McKenna, [1992] 1993: 35-36, 257), e portanto, 'sagrado' (no sentido de separado daquilo que é cotidiano).

Não obstante, esta sua tendência de tratar o xamanismo comparativamente, concentrando-se no xamã como um indivíduo que mediante o êxtase lida com elementos arcaicos, em vez de tratá-lo como um "fenômeno social e cultural dinâmico" (semelhante à globalização) (Chaumeil, 1983 *apud* Langdon, 1992: 04), é o que o leva a ser evocado com ressalvas na Antropologia. A própria Langdon (*idem*), insistindo inclusive na utilização do termo "xamanismo", propõe o que lhe seria uma definição mais atraente que a eliadiana, considerando-o como "um complexo social e cultural, dinâmico em várias sociedades ao longo do tempo e do espaço".

Esse "arcaísmo" teria sido criticado por Wasson, como bem recorda McKenna ([1992] 1993: 87), ou melhor, relocalizado. O fato é que, de acordo com ele, Eliade considerava o estado do "xamanismo narcótico" (é dizer, e com isso ele pretendia tratar do xamanismo que se utiliza de psicotrópicos como meio para se chegar ao êxtase), como um estado decadente, dedicando às tradições religiosas sem o uso de substâncias um 'aspecto superior': para ele, a utilização de outras técnicas de conexão ao êxtase que não pela "alucinação" envolveria habilidades mais refinadas. Wasson propõe o inverso: "a presença de alucinógenos indica que o xamanismo é autêntico e está vivo" sendo problemática a fase posterior a ele, caracterizada por "rituais elaborados, ordalias e dependência de personalidades patológicas". McKenna (*idem*), que compartilha desta visão wassoniana, acredita que "o xamanismo não é simplesmente uma religião", já que se trata de uma "comunicação dinâmica com a totalidade da vida do planeta".

E McKenna (*ibidem*) argumenta que nos lugares onde as substâncias psicotrópicas se fazem ausentes, a "inovação cultural é muito lenta", e na mesma linha, ele afirma ser o "xamã" a "vanguarda desta inovação criativa". É possível que, neste sentido, esse 'arcaísmo eliadiano' não esteja tão fora de nosso alcance: o próprio autor (op.cit.: 36) considera o "neoarcaísmo" como uma tendência à nossa condição intelectual, fato que Langdon (2005: 19) confirma quando recorda as transformações ocorridas nos últimos quarenta anos, colocando este "retorno à cultura arcaica" de McKenna ao lado daquilo que Jonathan Ott chama de "reforma enteogênica".

A respeito da loucura, a vocação ao xamanismo, de acordo com Langdon (1992: 04), parece muitas vezes se marcar pelo "início de uma crise psicótica ou doença" que decorre frequentemente em "morte mística e ressurreição, indicando uma mudança de personalidade" no sujeito. Apesar disso, e conforme ela aborda, esta experiência de ordem "neurótica" ou "psicótica" era rejeitada por Eliade. Ele propunha um "xamanismo puro" (Langdon, 2005: 42), cuja constituição realmente não admitia o uso de 'plantas de poder', por levarem a "uma espécie de degeneração" do que seriam as "formas 'puras' ou 'verdadeiras' de xamanismo".

Estes 'bafos eliadianos' parecem povoar a própria constituição do 'xamanismo' como uma "instituição holística", nas palavras de Langdon (1992: 20). Quase uma década depois, Goulart, Labate & Carneiro (2005: 19[110]) afirmam que dita instituição deixaria de ser vista como "uma religião arcaica em vias de extinção", cedendo lugar a um espaço onde saberes tradicionais podem ser explorados como "sistemas de conhecimento passados oralmente de geração a geração, válidos e resultado de milênios de convívio de cada grupo com seu meio-ambiente". Em outras palavras, e como resultado da 'arte' antropológica de se "relativizar nossa ciência", o "xamanismo" se converte em "etnoconhecimento", com direito a derivados interdisciplinares: "etnomedicina, etnoecologia, etnobotânica, etnopsicologia, psicologia transpessoal, etc".

O "RELÂMPAGO" DELEUZIANO

Pela senda desta "atitude experimental" (op.cit.: 40) que se dá diante da própria "consciência", o objeto passa a ser o próprio sujeito observador, enquanto que os instrumentos propiciadores dos "estados alterados de percepção" passam a se constituir em possibilitadores de ampliação do que os autores chamam de "tipos básicos de consciência", a saber, a "vigília", o "sono" e o "sonho".

Deleuze ([1993] 2011: 167) teria tratado destes três estados pela via da "embriaguez". Precisamente nestes estados que ela provoca, mediante a bebida, as drogas, o êxtase, é que se busca "o antídoto ao mesmo tempo do sonho e do juízo". Analisando a obra de Artaud, Nietzsche, Lawrence e Kafka, e pensando o "fim do juízo" (inspirado pela obra artaudiana, "Pour en finir avec le jugement de dieu", de 1947), Deleuze afirma que desviar do juízo em direção à justiça significa o mesmo que "entrar num sono sem sonho". Para ele, os quatro autores "denunciam no sonho um estado ainda demasiado imóvel e dirigido demais, governado demais", e

[110] Em obra para a qual Langdon dedicou um prefácio.

a própria psicanálise ou o surrealismo, tão interessados pelo fenômeno do sonho, demonstrariam em sua realidade a formação de "tribunais que julgam e punem" as "repugnantes manias" dos sonhadores.

Artaud, que possuía suas reservas em relação ao surrealismo, teria dito que "o pensamento não se choca contra um núcleo do sonho", senão, são os sonhos que "antes ricocheteiam sobre um núcleo do pensamento que lhes escapa". Seria nesse sentido que "os ritos de peiote", segundo Artaud, ou os cantos da floresta, segundo Lawrence, não constituem sonhos, mas sim "estados de embriaguez ou sono". Um sono sem sonhos. Um sono que não se dorme, mas que "percorre a noite" habitando-a com "uma claridade assustadora" que não é dia: é "Relâmpago". Um relampejo como um 'sonho insone', como em Kafka: "já não é um sonho que se faz no interior do sono, mas um sonho que se faz ao lado da insônia" [111].

Esse "relâmpago" deleuziano poderia traduzir metaforicamente (com o risco de parecer unívoco), por exemplo, aquilo que Langdon (2015: 49) descreve ser evocado pelos siona do Putumayo colombiano através do conceito de "toya", denotando a "unidade da escuta e da visão como experiências no corpo", um estado que se chega mediante a performance, que se realça pelas vestimentas, pelos adornos especiais, e também pela música, pelo movimento que em unidade auxiliam na intensificação dos sentidos com os efeitos do *yajé* (com princípio ativo igualmente triptamínico)[112]. Langdon (op.cit.: 40), inclusive, trata da característica recursividade presente nas visões, conformando o efeito da fractalidade, bastante abordada pelos próprios siona.

Neste mesmo sentido, poderia ser também, esse "relâmpago", o rio infinito de Andrés Gomez Emilsson (que descrevo na p.110), ou mesmo, e como me narrou o psiconauta músico Luís Ugalde, a visão e a sensação de um lobo que devorava sua cabeça, poucos minutos após a ingestão de uns cinco pares de cogumelos do tipo *derrumbe*, em uma de suas viagens à *Sierra Mazateca*[113]. Parece ser esse "relâmpago", esse 'sonho insone', um espaço onde os sentidos 'se juntam e se confundem', um real espaço de 'coisas inseparáveis', da 'loucura' das 'abstrações anticartesianas', uma verdadeira "experiência sinestésica" (nas palavras de Langdon, 2015: 42).

[111] Deleuze não parece rechaçar a importância do sonho, mas o que lhe parece problemático, e ele resgata isso com os quatro autores, é que sobre o sonhar já foi imposto muito governo por determinadas correntes de pensamento, caso do surrealismo e da psicanálise. Nos estados relampejantes da embriaguez, ao contrário e como ele tenta fazer notar, esse controle é inoperante, permitindo essa "claridade assustadora".

[112] Advirto ao leitor, esta tradução metafórica, pode não contar com detalhes ampliados de uma equivocação controlada, mas de fato, ela procura fazer uma breve comparação que, antes de mais nada, é uma aproximação conceitual.

[113] Luís me narrou a respeito dessa visão nos últimos dias de janeiro de 2016, em sua casa, na Cidade do México.

Este passeio psiconáutico-conceptual proposto na presente seção procura, ademais de traçar um percurso, ainda que em bases biográficas[114], delimitar as intenções metodológicas desta dissertação. A opção por uma perspectiva antropológica que aposte na simetria (Latour, 1984; Stengers, 2002) me permite enxergar o 'fazer psiconáutico ocidental' em relação a esse deleuziano "relâmpago", numa relação de diferença e continuidade com o 'fazer ritual' dos mazatecos[115]. Com esta simetria, pretendo enxergar que ambos "os coletivos constituem naturezas e culturas" de modo que "apenas a dimensão da mobilização" destes componentes se alteram (Latour, 1984: 103). Ora, nos dois casos, vislumbra-se o 'viajar', cada um com seus devidos passaportes, meios de transporte, carimbos, cartas de entrada e de saída.

PELE, SANGUE E SEXO: DA CONSTITUIÇÃO DESTES CORPOS 'RELAMPEJANTES'

Na viagem pela *Sierra*, de janeiro a março de 2016, alguns senhores mais velhos, chamados *chjota chinga* (literalmente, "gente velha", "gente maior") – que também era *chjota chjine* ("gente sábia", habilidoso em 'artes de cura') –, atribuíam a mim uma identidade confusa. Um deles, inclusive, chegou a negar-me uma *velada* por desconhecer meu sexo, e por dizer que a quantia em dinheiro que eu lhe oferecia era bem pouca, por conta de minha cor de pele e meu sangue estrangeiro. "*¿Eres hombre o mujer?*", perguntava-me incisivamente esse senhor, mediante a tradução de sua jovem neta. E eu, que andava com calças largas confortáveis, blusas grossas e chapéu (para me proteger do sol e da chuva), admitindo sim (mesmo que em segredo) um flerte com uma não binaridade de gênero[116], pedi à sua neta que lhe traduzisse: "*Dile que mitad-mitad*". Minha resposta lhe soou provocativa, a ponto de ele forçar muito por saber realmente o que eu era. "*¡Quiero saber lo que llevas ahí abajo!*". Notando o peso da 'provocação' que fiz, resolvi amenizar respondendo que levava tudo o que uma mulher podia levar.

Identifiquei-me muito com Franchetto (1996: 36), quando de suas reflexões biográficas entre os kuikuro, ela se percebia como um "indivíduo solitário", dotado de traços femininos corpórios, visíveis e óbvios, mas escondidos pela roupa, e de traços masculinos manifestando

[114] Quando cito os nomes e as perspectivas de meus amigos psiconautas, procuro localizá-los neste afã da busca pelo desconhecido que povoava as mentes ocidentais desde o início dos anos 1960, ou até mesmo antes, que se aventuravam por buscar 'realidades altenativas' mediante os estados alterados de consciência.

[115] Pensar a "simetria" na técnica (ou 'arte'), pode possibilitar uma ampliação das questões (ampliação no sentido de, 'ampliar-se algo com uma lente'), permitindo verificar mais detalhadamente certas particularidades quando na efetuação de uma tradução pela diferença. Na seção "Secretas secreções", os conceitos aqui levantados serão retomados.

[116] Parece-me conveniente pontuar que este meu flerte com isso a que chamo de 'não binaridade' diz respeito realmente a um devir mais 'andrógino', no sentido de sentir-me agir performando aspectos dos dois gêneros, feminino e masculino. Não me soava estranho, portanto, que se confundissem comigo na *Sierra* (como, inclusive, sói acontecer comigo no meio urbano ocidental), mas o que sim me resultava incômodo (por mais explicável que pudesse ser), era ter algumas limitações por conta disso (coisa que também me ocorre no meio urbano ocidental).

certo poder vindo do "mundo dos brancos". Um ser andrógino, uma "pseudo-mulher, meio execrável por não ser plena", "sem marido, sozinha, estéril, desterrada", e um homem torto, sem barba, e com voz fina.

Também me lembrei de Abu-Lughod ([1986] 1999: 23), quando de suas considerações a respeito de seu trabalho de campo entre os beduínos Awlad'Ali, do Egito: ela sentia que seu acesso aos universos feminino e masculino fora equilibrado, provavelmente muito mais do que teria sido para pesquisadores de sexo masculino. Especialmente no seu caso, foi essencial sua proximidade ao "mundo das mulheres" porque a partir disto ela teve acesso a um universo de ordem 'poético-política' (segundo suas considerações), extremamente secreto, que se alimentava pela via do que ela chama de "sentimento". Precisamente o aspecto de ter tido um acesso relativamente equilibrado aos dois universos, no campo referente aos 'sentimentos' de ambos, é o que me leva a me identificar com ela.

Era assim que começava a pesar esse meu 'exotismo', uma antropóloga com pinta de andrógina, caminhando sozinha por entre os *cerros* a procura daquilo que em primeira instância eu chamava de 'cantos', 'cantos' que poderiam ser entoados nos espaços de intersecção da morte com a vida, da doença com a cura. Eu notava que, as listas bibliográficas clássicas, consagradas, de mazatecólogos, incluíam bem poucos nomes de mulheres pesquisadoras… O que me impressionava bastante, pois realmente, o peso do domínio masculino que notei na serra, parecia-me realmente esmagador (na parte 3 abordarei mais a respeito).

Mas, essas aparências de gênero e de sexo se faziam contundentes não somente nestes espaços mais 'eruditos', como o da conversa com um *chjota chinga*: foi engraçado perguntar ao antropólogo Dr. Gabriel Álvarez (da UFG) que estava em campo, o que lhe convidavam a fazer logo que ele entrava numa casa mazateca, ao que ele me respondeu: "*¡Me invitan cervezas!*". Comigo, porém, cerveja era o que jamais me ofereceriam: logo me dirigiam à cozinha, geralmente para ajudar a manipular o *nixtamal* (a massa de milho moído com cal e água), e então, ajudar a fazer *tortillas*.

Além da imagem de sexo confuso, minha branquitude era complicada: primeiro que sempre de minha chegada, perguntavam-me de que parte dos Estados Unidos eu havia vindo, ou se na França fazia tanto frio quanto na serra; e logo me ofereciam *veladas* com preços que me pareciam exorbitantes (como de 1500 a 5 mil pesos mexicanos). Para dizer que eu vinha do Brasil, que como eles eu era 'latino-americana', falava português, e só estava ali porque meu estudo me permitia, era realmente complicado. Teresa ajudou-me muito nesta interlocução. Mesmo assim, porém, percebi que a cor da pele chegava a assustá-los: ouvi histórias de alguns

chjota chjine, dizendo que pessoas brancas como eu, que haviam chegado no início do século XX a viver pelas serranias, se alimentavam de carne humana. Quando Teresa me traduzia histórias assim, eu pedia imediatamente para que ela lhes avisasse que nem carne de peixe, galinha, vaca ou porco eu comia, e que podiam ficar sossegados com minha presença!

Minha intenção com estas questões não é a de 'fazer sangrar' a diferença, expressando-a numa espécie de uma 'confissão-lamento', mas sim, a de exagerá-la, e de algum modo também, de "inventá-la" (wagnerianamente), buscando um ponto de desequilíbrio mediante o qual se torne possível efetuar uma tradução pela diferença. Falar destas questões, inclusive, não é fugir do tema central desta dissertação: por meio delas, sinalizo a constituição de meu corpo enquanto corpo-de-pesquisadora, um corpo estranho em pele e confuso em sexo entre os mazatecos, e também bastante estranho entre os psiconautas e os místicos; e ao mesmo tempo, sinalizo a constituição do corpo destas alteridades com as que pude conviver.

Entre os psiconautas e os místicos, meu corpo também se constituía nessa diferença na medida em que estes círculos se mostravam predominantemente compostos por homens, dotado de uma linguagem e de preocupações masculinas. Essa tal 'androginia' com a qual me vi revestida também entre eles, servia-me, igualmente, de um veículo de proximidade a temáticas possivelmente muito mais homossocialmente veiculáveis. Principalmente entre os místicos (como entre os interlocutores-amigos 'rastas-peiotistas'), porém, esta espécie de ambiguidade de que me revestia (e de que, mutuamente, eles também me revestiam), por vezes decorria em certa complicação: sempre se mostravam muito preocupados em ressaltar minha "feminilidade", relembrando-me aspectos que diziam ser "essencialmente femininos", como a "fecundidade", a tendência à "maternidade", e que os tais aspectos mais "masculinos" em mim eram algo da ordem de um "processo" que "karmicamente" eu necessitava passar, mas que com o contato com "curandeiros e bruxos" e o aprendizado que receberia das "plantas" e dos "*honguitos*", possivelmente muita coisa mudaria em mim.

Os psiconautas, em comparação aos místicos, em contrapartida, pareciam se importar menos com a tal ambiguidade, mas demonstravam gastar muita energia em se manterem dotados de razão em seus discursos, principalmente quando eu lhes questionava, e chegavam a sobrepor com suas vozes a minha.

Se me fiz diferente, de alguma forma, para os meus interlocutores-amigos, esse embate que verifica uma lida com a alteridade que perpassava nossos corpos, inclusive nestes espaços mais íntimos, permite notar preocupações bastante específicas que se configuram complexamente. Se no contexto do fazer ritual dos mazatecos, importou-lhe ao *chjota chinga*, por algum

motivo que, ao certo, desconheço, ter a certeza de meu sexo e, se no fazer psiconáutico e místico, as posições e os papeis sexuais foram pautados e bem marcados, torna-se possível constatar lógicas simbólicas em que toda uma organização e definição sexual se torne, de fato, importante.

Possivelmente, a forma ainda importe, mesmo que a busca seja por um "estado de coisas sem forma", como diria Andrés Leonardo Gomez Emilsson. Todos estes corpos sujeitos ao tal "relampejo" deleuziano, parecem responder a estas ordens simbólicas, constituindo, assim, ao mesmo tempo, formas distintas de se empreender 'viagens'.

1.3 PALAVRAS, 'PALAVRAS MELODIOSAS', CANTO E 'MÚSICA'

Tanta etnografia, tantos manuais antropológicos, tantas discussões e treinamentos, e o campo sempre pode resultar abismaticamente 'incógnito'. O próprio Seeger ([1996] 2015: 41) teria advertido a este respeito: "não escolhemos muitas das características de nossas relações com as pessoas" em campo, elas que "são escolhidas para nós". E ele aconselha: "flexibilidade, imaginação e humildade são essenciais".

Neste último campo pela serra (de 2016), eu havia levado comigo um *derbake*, tambor de estilo egípcio, e algumas flautas (uma *tin whistle*, estilo celta, e outras flautas do gênero doce – soprano e sopranino). Logo no primeiro dia de minha estadia, Teresa Ríos precisou ir ao velório de seu compadre. Ao chegar, presenciamos a primeira missa que encomendava o espírito do morto. Ela me havia pedido para levar o *derbake* para "*alegrar a la gente que estaba triste*". E assim o fiz. Escutamos as palavras do diácono ali presente, diante da caixa fúnebre sobre uma mesa alta, rodeada de velas e de flores. Quando todos se sentaram para comer o *atole agrio*[117] servido pela família, Teresa me pediu: "Anita, é a hora de você cantar".

Cantei uma ou duas canções[118], e as pessoas se reuniram ao meu redor, curiosas, emocionadas, algumas choravam, outras sorriam admiradas. E ao final, vinham me agradecer, dizendo que aqueles sons eram "muito bonitos" e que seguramente "*el compadre estaba más feliz*" por me haver escutado. Tocar o *derbake* e entoar cantos, neste sentido, resultava uma

[117] Como nas palavras de Brissac (2008: 171), trata-se de um "mingau azedo", um alimento feito de milho cozido, "que se deixa fermentar" por um período, e que posteriormente é "diluído em água ou leite", sendo fervido até ganhar consistência, e quando nesse ponto, "se [lhe] adiciona feijão e uma pimenta extremamente forte". De acordo com Brissac e com informações que recebi em campo, este alimento "simboliza as provações que o defundo passa no caminho para a outra vida", e também, na ocasião de matrimônios, ele é preparado significando "a dor da família da noiva que não terá mais a sua presença em casa". Em contraste com o chamado "*atole dulce*" – muito parecido com o "mungunzá" nordestino brasileiro (*idem*) –, seu consumo parece simbolizar questões relacionadas a perda em seu mais amplo sentido.

[118] Uma das canções que entoei foi uma composição minha, de 2015, "Fecunda-ação", disponível em minha página no Soundcloud, no álbum "A eficácia do mundo", dedicado a Ruth Finnegan. https://soundcloud.com/anita-lino/fecunda-acao?in=anita-lino/sets/a-eficacia-do-mundo.

estratégia interessante: sempre funcionava, e os primeiros contatos que pareciam dificultados pelas diferenças e por aquilo que lhes era estranho (como ser uma mulher com pinta de andrógina, branca e solteira, caminhando sozinha), se convertiam em diálogos significativos para eles, que logo depois de me escutarem cantar, pareciam querer saber mais de mim, e me contavam mais de si – exatamente como nas prenunciações de minha amiga artista plástica, Chiconahui Oceloxochtli, que apresento logo no início desta parte 2.

Algo que notei é que eles não procuravam saber o que eu cantava, embora por vezes tratassem de copiar o som de minha voz seguindo as melodias que eu propunha. Suponho, assim, que não lhes parecia ser importante o conteúdo da letra tanto quanto a melodia em si, que cantarolavam sempre que me avistavam. Pensei então, na situação oposta. Ora, quantos ouvidos no ocidente teriam escutado as 'palavras melodiosas' de María Sabina, sem se preocuparem com o conteúdo verbal exato daquilo que escutavam (por mais que o encarte do LP veiculasse traduções realizadas por Wasson)? E quantas bocas não teriam cantarolado livremente suas melodias, ou mesmo o ritmo de suas cuspidas, ou mãos, acompanhado suas palmas? Quanto teria sido o 'encanto' destas melodias com conteúdo ininteligível aos forasteiros?

Também pensei, porém, que entre estes fonogramas circulantes, havia melodias de nossa etnocelebridade que, realmente, não pareciam dizer, concretamente, coisa alguma em suas letras, ou ao menos em algumas partes; como se em tais segmentos específicos se sobrevalorizasse a melodia em detrimento do conteúdo verbal. Uma delas pode ser escutada no CD que acompanha esta dissertação (faixa 01). Wasson (1966: 07), no encarte do LP, nomeou-a "Humming", uma faixa 'sussurrante', entoada com os lábios fechados.

De fato, María Sabina a inicia 'sussurrando' uma melodia: sua voz se mostra leve, dando a impressão de estar já num 'estado mais extático' da cerimônia. Seus melodiosos sussurros, porém, parecem ser interceptados por palavras como "Na' patrona" ("mãe patrona"), ou por sílabas repetitivas "So-soso-soso-sosesose" – que segundo Wasson (op.cit.: 05), pode indicar uma abreviação de "Cristo" –, e por perguntas que ela faz a um acompanhante de *velada* – que durante seus sussurros respira profundamente –; também por uma prolongada invocação a "Ave María", por palavras cortadas como "Jesucri", e pela repetição de "Santo-santo-santo-sansanto-santo", terminando em ditongo "santai" – o que mais parece um clítico epentético. Nas falas que interceptam os sussurros e as invocações pontuadas, de acordo com Wasson (op.cit.: 07), ela afirma: "Não há feitiçaria aqui, nem raiva, nem guerra", e diante disso ela ordena ao senhor que acompanhava a *velada*, "Vá trabalhar!", ao que ele responde, "Não se preocupe, estou trabalhando".

A respeito de um fenômeno semelhante a este, Garibay (1953-1954: 80-81) teria escrito sobre os "cantos atabálicos" nahuas, cantos cerimoniais de caráter religioso e histórico, acompanhados de tambores, bastante ritmados, que acompanhavam a dança. Seguem exemplos:

> *Totoco totoco tico totoco totoco ic on tlantiuh tico titico titico tico*
> (Las sílabas hacen veces de notas y la frase dice: "con la manera de irse acabando").
> *Quititi quititi quiti quiti tocoto tocoti toco totocoti zan ic mocueptiuh*
> (Varió el ritmo, y la frase dice: "sólo con este modo se va dando vuelta").

Esse autor explica que as práticas daquilo que ele nomeia como 'canto' e 'dança', nesse gênero sonoro ("atabálico"), não se separavam, e que nisso constituía o seu aspecto de "cuicatl" ("canto"), que se adornava de "flores", conceito que poderia se derivar sendo dito numa só expressão como "palavra florescida", ou "poema", ou mesmo "música com palavras".

O próprio Boas ([1955] 2014: 290) teria comentado sobre "canções em que as palavras são subordinadas às músicas", sendo compostas de 'melodias sem palavras', por não as conterem ou por motivo de desconhecimento prévio das mesmas. Ele chama a atenção para a amplitude desta prática que se realiza "em todas as partes do globo", mostrando que desafortunadamente não chegavam a ser muito registradas pelos pesquisadores, mas que impressionantemente provavam esta "universal conexão entre a canção e o estribilho". Em muitos casos, ele acrescenta, uma única palavra vinha a ser introduzida num ponto definido da melodia, e o mesmo se repetia entre as demais estrofes.

Hinton (1984 *apud* Seeger, 2014: 31), por sua vez, parece concordar com a amplitude, evocada por Boas, dessa prática de cantar sem texto, de cantar sílabas "sem significado" – "sílabas em vez de textos gramaticalmente completos" –, dizendo ser bastante comum em várias partes da América do Norte e da América do Sul, em especial entre os Xavante. Ela explica, a esse respeito, que as canções que utilizam "vocábulos sem um sentido referencial imediato, podem ser vistas como a encarnação do ideal estético da canção", visto que elas estariam isentas daquilo que poderia ser o constrangimento da inteligibilidade, ficando sujeita nada mais ao julgamento estético.

Possivelmente, era isto o importante aos mazatecos quando escutavam minhas canções que, aliás, apresentavam várias vocalizações sem significado "referencial imediato". E pareciam ser precisamente estas 'estruturas sem sentido concreto' que lhes interessava mais.

'*SONIDOS ASTRALES*'[119], A 'MÚSICA' NA *SIERRA MAZATECA*

"*Yo hago velada, 400 pesos. Si les gusta la música, podrán encontrar en el viaje los sonidos astrales*", disse-nos um senhor em Chilchotla, exatamente numa das pausas que fizemos entre uma casa e outra, enquanto seguíamos os *cha xo'o* (senhores mascarados que *bailaban* freneticamente em *tiempo de muertos*). Esta 'astralidade' do som, em primeira instância, parecia marcar, ademais de um *marketing* da venda de cogumelos e *veladas* a jovens estrangeiros, também um eco destas 'vozes psiconáuticas' que aproximam essas espécies de 'virtuosidades do sentir' ao 'conhecer-se de si' (referido anteriormente – retomando as reflexões de Carneiro, 2010). Convém pontuar, disto, o fato já implicado num estigma que sobrepõe a figura do forasteiro à figura de alguém que está sempre em busca de alucinar com *los santitos*, como que num afã quase que obsessivo de encontrar um espaço onde, aparentemente, esse "normal" anorexo em significados, como esse de Lévi-Strauss ([1958] 2008: 258), se preencha.

Três anos depois de escutarmos sobre *los sonidos astrales*, Luís Ugalde, o psiconauta músico que conheci em Huautla, durante um jantar em sua casa, na Cidade do México (no final de janeiro de 2016), começou a me mostrar algumas obras musicais de Olivier Messiaen (1908-1992). "Messiaen se diz católico. Ouça estas produções dele, tocadas em órgãos de Igreja", e começamos a ouvir, 'viajando' a dois naqueles 'sons' que pareciam de início, bizarros. "Quatuor pour la fin du temps", de 1941, uma obra que Messiaen compôs, como contam as fontes (Rischin, 2003: 62), numa prisão durante a Segunda Guerra Mundial, quando foi pego pelo exército alemão.

"Sabe, quando escuto Messiaen, tenho vontade de ser católico… *No sé si tú sabes, pero del griego*, 'católico' significa 'universal'". De fato, o termo grego καθολικός se compõe do prefixo κατά- ("katá"), que indica "sobre, segundo, na direção de", e do adjetivo ὅλος ("hólos"), "todo, inteiro", termo que provém do arcaico *σόλFος ("sóluos"), que por sua vez deriva do indo-europeu *solwos, tendo *sol-, "inteiro", como raiz – a qual pode ser percebida em "sarvah", do sânscrito, "intacto", e em "salvus", do latim, "são, inteiro"[120]. Essa exploração etimológica permite pensar que, em primeira instância, as promulgações 'católicas' possam se embasar num universalismo.

[119] Reproduzo aqui a palavra de um senhor de Chilchotla que ofereceu cogumelos e *velada* a mim e a meus amigos *chilangos*, prometendo que se aceitássemos, teríamos acesso a maravilhosos '*sonidos astrales*'. Foneticamente, o termo "*astrales*" soava [ˈax.tra:.leh]. Como casos assim predominavam na fala dos mazatecos que conheci, notei que aquilo que num espanhol do centro da Cidade do México se realizaria como sibilante "s", mostrou-se predominantemente realizado como uma aspiração nos municípios da Serra Mazateca.

[120] Este estudo etimológico eu devo aos manuais: Mateos (1949: 279) e "An independente study guide to Reading Greek" da Associação de Ensino de Grego Clássico da Universidade de Cambridge ([1995] 2003).

Conversar sobre Messiaen, e sobre sua provável crença numa ‘universalidade’ inerente ao ato de compor, levou-me a indagar a respeito da possibilidade de se pensar a dissonância em composições, bem como as relações de uma universalidade que se dá na via da composição religiosa. Naquele exato momento, em que escutávamos sua obra, recordei os cantos de María Sabina, e também uma composição que está disponível no perfil de Soundcloud de Demian Galindo, inspirado num canto da curandeira: obra intitulada “Duo para guitarras inspirada en un canto de María Sabina”[121]. As semelhanças referentes à dissonância eram evidentes. E isso nos levava a indagar sobre a possibilidade de os cantos mazatecos se darem por essa via atonal. Mais do que propor um estudo das ‘escalas musicais’ daquilo a que poderíamos chamar de ‘cantos mazatecos’, porém, trago Messiaen a esta dissertação num sentido fenomenológico, dando continuidade ao estudo desta ‘psicosfera fúngico-triptamínica’ na qual integro a mim e a estes interlocutores-amigos que o percurso do campo me levou a conhecer.

Ora, para Messiaen (1947, em introdução), uma “música verdadeira” é “espiritual”, no sentido de ser “um ato de fé, uma música que se refira a toda classe de temas sem deixar de se referir a Deus”. Para ele, um “grande artista” só seria “grande artista” quando estreitasse seus laços com o “Espírito Santo” no sentido de ser ao mesmo tempo um “grande artesão” e um “grande cristão”. A linguagem de uma música verdadeira, portanto, para ele é aquela que vem de Deus, o “libertador”.

Em primeiro lugar, Messiaen diz da “música” como uma linguagem que deve “falar a melodia”, sendo esta um “ponto de partida”, e que a soberania desta deveria ser permanente, por mais complexos que fossem os ritmos e as harmonias (op.cit.: 08). É dizer, o caráter “verdadeiro” da harmonia dependeria de sua subjugação à melodia, de onde ela deve sair.

Estes aspectos, para ele seriam os que permitem a expressão de ‘nobres sentimentos’ através da “música”. Nobres, por serem “religiosos”, no sentido de exaltarem “a teologia e as verdades da fé católica”. Seria este o fator principal que permitiria o que ele chama de “feitiço das impossibilidades”, que proporcionam, ao mesmo tempo, aspectos de “volúpia” e “contemplação”. Estas tais impossibilidades, ele explica, mais profundamente, estariam implicadas justamente na impossibilidade matemática das quais se acometem a ordem modal e rítmica: “os

[121] De acordo com a descrição do artista, esta obra foi interpretada e gravada pelo “Proyecto Caos” no disco: “Tiempos sonoros: atracción al caos”, em 2010. Link de acesso (setembro de 2016): https://soundcloud.com/demian-galindo/duo-guitarras-maria-sabina.

modos", para ele, só poderiam "se transportar num número determinado de vezes, porque sempre terminam nas mesmas notas", e os ritmos não poderiam "se retrogradar" porque correriam o risco de se transformarem "numa mesma ordem de valores".

Enfim. Perguntávamo-nos, naquele então, se era possível aproximar aquilo a que chamávamos de 'cantos' de María Sabina com as 'obras musicais' de Messiaen, filosoficamente, em estrutura. Eu intuía, contudo, que esse universalismo assolador presente nas delimitações do músico francês, possivelmente tivessem paralelos com esses tais 'cantos mazatecos' de nossa etno-celebridade, e de possíveis outras produções sonoras da *Sierra*, apenas em alguns aspectos bastante pontuais. No entanto, em primeiro lugar, seria possível falar em uma 'produção musical mazateca'?

Para não sairmos do 'catolicismo' evocado por meu interlocutor-amigo, parece-me interessante trazer aportes de Santo Agostinho, filósofo e sacerdote que viveu nos princípios da era cristã, contribuindo com o fazer filosófico medieval e renascentista. Em suas "Confissões" ([1984] 2015), provavelmente escritas entre os anos de 397 e 398, ele pensava o som, e sua materialidade. Ele dizia que o som recebe "uma forma para ser canto", pois a matéria sonora é precedente, uma vez que "o som não é autor do canto" (op.cit.: 392-393). Ou seja, essa precedência material faz do canto algo que, para além do som, se reveste de beleza. E é nisso que estaria a substancialidade do canto: para sê-lo, o som recebe uma forma.

Essa materialidade, aliás, teria sido tratada, na Antropologia, por Franz Boas ([1955] 2014) em seus estudos elencados em "Arte primitiva". Seus trabalhos o levaram a notar uma relação íntima entre "música, palavras e dança", visto que "a expressão literária primitiva" muitas vezes vinha acompanhada de "algum tipo de atividade motora" (op.cit.: 291). Em outras palavras, Boas relativiza culturalmente estas 'artes', tomando como analisáveis os fenômenos que reúnem o 'movimento' e o 'som': resultava complicado delimitar um elemento do outro.

Antes deste artigo de Boas, porém, Evans-Pritchard (1928: 25) teria escrito a respeito da "dança da cerveja" entre os Azande do Sudão Anglo-Egípcio. Ele observa, nesse estudo, que "cantar, seja numa dança ou fora dela, é inconcebível sem as reações musculares correspondentes", pois "elas são partes tão integrais da melodia quanto as palavras" – visto que "o cantor produz a melodia com suas mãos em concha".

Mais recentemente, Cavalcanti-Schiel (2005: 7-8), em análise a respeito da "música andina", afirma que "as bases pelas quais a música é percebida em diferentes culturas variam enormemente", de modo que, a "atribuição universalista desse termo, 'música'", em contextos

simbólicos e experiências particulares, "só pode ser feita de forma bastante precária". Ele recorda de Henry Stobart (1996), que para os indígenas dos Andes não há "uma categoria genérica que sirva para apreender tudo isso a que nós ocidentais chamamos de 'música'", e o mais aproximado dos termos, para os quéchua-falantes, seria "wayñus" (ou "huayños", como muitos costumam registrar), e que "muito pobremente" poderia ser traduzido por "canções".

A tradução resultaria "pobre" porque, como Cavalcanti-Schiel (2005: 8) pontua, "nem tudo o que reconheceríamos como 'canções' são wayñus". Ele traz um exemplo da região de Tarabuco, nos Andes meridionais da Bolívia, em que durante velórios e enterros, "os indígenas-camponeses de fala quéchua executam um choro ritual com uma clara linha melódica, convencional e prescritiva", mas os mesmos indígenas, quando indagados sobre a 'essência' daqueles sons, advertem que se tratava de um "choro" e não de "canção". O autor conclui, que muito embora a "audição" disso a que chamamos "música" possa produzir "prazer e comoção a diferentes ouvintes de diferentes culturas, a compreensão dos marcos que orientam sua produção e percepção originais exige sempre uma informação complementar sobre o seu contexto simbólico".

Proponho ao leitor que regressemos à cena do jantar com a trilha sonora dissonante de Messiaen, na casa de meu interlocutor-amigo psiconauta. Aquele era um jantar prévio à minha ida à serrania de Oaxaca, nos últimos dias de janeiro de 2016. Ao chegar ao campo, acabei descobrindo que, muito parecido ao caso andino referido, não existe um termo específico que designe 'música' como no ocidente a entendemos. Foi o que me contou Don Heriberto Prado Pereda, ex-sacerdote indígena de congregação josefina, quem me passou a seguinte relação:

Tabela 1 – Termimnologia e expressões relativas a "música" (por Heriberto Prado)

"MÚSICA" EM MAZATECO (Por Heriberto Prado)	
ENUNCIADO EM MAZATECO	**TRADUÇÃO AO ESPANHOL**
Nda s'ele inimana k'ue nga no iale xi fane.	Nuestro corazón se alegra al escuchar que suena.
Nda fane.	Suena bonito.
Nda sikjane.	Toca bien.
Tikjane jngona.	Tócame una.
Tindja jngona.	Cántame una.
Jo tonda nili nga nikjani.	Qué bueno que tocas.

Diante disto, concordo com Cavalcanti-Schiel (op.cit.: 8): "a música não é 'natural', tampouco universal", sendo sempre o "resultado de uma disciplina simbólica específica". De acordo com o que pude perceber entre os mazatecos, os significados de seus "sons" (para retomar a materialidade unitária evocada por Agostinho, [1984] 2015: 392-393), muito semelhantemente ao caso andino analisado por Cavalcanti-Schiel (2005: 8), são definidos em parte pelas

"noções de criação e de 'uso' da música", enquanto que "os princípios formais de composição e execução" definem a outra parte.

Para cumprir com esse salto sonoro da Cidade do México à *Sierra*, trago as palavras de Ruth Finnegan, de sua comunicação no II Encontro de Estudos da Palavra Cantada, de 2008, retomadas por Seeger (2014: 16) em seu artigo: "qualquer distinção clara baseada numa oposição global entre linguagem e música corre o risco de se tornar tanto etnocêntrica quando impraticável".

. . .

Do amanhecer ao pôr-do-sol, a língua que se podia escutar dos mazatecos, para uma escuta forasteira, soava como cantada. As tonalidades davam a impressão de que a todo tempo os mazatecos cantavam, por mais que aquelas melodias soassem dissonantes. E os *silbidos* (assovios) se mesclavam a essas espécies de 'falas-cantos', estendendo-as, e permitindo uma comunicação efetiva num espaço interceptado por grande distância.

Desafortunadamente, não tive um campo de duração suficiente como para absorver mais noções da língua mazateca, ou para ter acessibilidade clara a ritos de fala especializados (excetuando aqueles que pude presenciar em *veladas* ou durante a festa dos *cha xo'o* em *tiempo de muertos*). Compartilhando da perspectiva de Seeger ([1996] 2015: 266) de que "a música não se define apenas pelo que é, mas também pelo que não é", considerando ser necessário contrastá-la com o silêncio, a fala, o gesto e a escrita (quando esta ocorre), precisei delimitar meu escopo, definindo os espaços onde me atentaria. Quando digo dos sons que interceptam a morte e a vida, a doença e a cura, minha intenção é a de perceber neles precisamente estes fenômenos sonoros e suas relações com os referidos contrastes.

Em comum, pude observar que nestes espaços que investiguei, predominava-se uma preocupação com o movimento corporal, que deveria ser ou muito intenso ou muito controlado (praticamente nulo). E a 'música', este fenômeno, que como Finnegan (2015, na referida comunicação pessoal) afirma, ocupa uma área no cérebro maior que a área da linguagem, em forma de som melodioso, por vezes dissonante, rítmico ou mesmo contrastante com espaços de assombrosos silêncios, parecia cumprir um papel essencial no processo de "alteração de consciência".

Acredito, não obstante, que tratar os fenômenos sonoros mazatecos com o termo 'música', relacionando-o a outros termos como 'cérebro' e 'consciência', possa acabar decorrendo em complicado equívoco. No máximo, e "seguindo o nativo" (*a la* Evans-Pritchard), tratarei por 'canto' (que em mazateco se diz "soo" ou "jndja"). Em última instância, porém, o que vim

notando como mais importante aos mazatecos (e portanto, mais importante também a esta dissertação) é essa "palavra que se adorna", e que pode ser, inclusive, melodicamente acompanhada de instrumentos musicais, e feita de movimentos: das risadinhas dos *cha xo'o* dançarinos, à fala erudita do ministrante da *velada*, às longas orações realizadas de joelhos no chão, aos cantos longos das cerimônias com *ndi naxó*, ou bailes dançantes dos *días de muertos*, cada som se mostrava antes algo da ordem de um 'movimento sonoro'. Que o leitor entenda desta forma sempre que eu me referir a "som" entre os mazatecos.

2. SECRETAS SECREÇÕES

"Sonhei que Bruna Franchetto dava um exercício de Linguística, de várias perguntas. E uma dizia: 'Qual a consequência fonêmica do uso de cogumelos psilocybe*?'. Respondi objetivamente: 'O fonema / ʃ /'. Bruna, no sonho, adorou minha resposta. Havía perguntas que remetiam à poética; e a uma delas, minha resposta foi o desenho de um dervixe… Talvez porque eu acredite que nossa relação com Deus também pode ser erótica."*

(Diário de Campo, 29 de fevereiro de 2016[122])

Às vezes eu pensava, em campo, se a Antropologia não seria a 'arte *del puritito chisme*', da fofoca lapidada, legitimada e estabilizada pelo hálito de tantas letras escritas, tantos papéis e ideias, tanta cafeína e tabaco, ou fenomenologia calcada e reiterada com ares de ciência. O fato é que andar pelas serranias era como andar num verdadeiro campo minado. Todos queriam saber de tudo, e sempre tinham algo a dizer sobre tudo. "*¿Con quién estabas?*", "*¿A dónde vas?*", "*¿Por qué deseas saber?*", "*¿Qué gano con esto?*", "*¿Quién te está hospedando?*"… "*No puedes saber ciertos cantos, porque eres de fuera*".

Teresa Ríos sempre me dizia para andar com muito cuidado, falar pouco sobre o que eu fazia, não revelar que andava com ela, e jamais revelar se já havia feito *velada* com quem quer que fosse. Mesmo entre seus amigos, a conversa deveria ser sempre reservada destes segredos. E, coisas que acabei escutando de outros senhores, além de Teresa Ríos, é que jamais deveria revelar a alguém sobre minhas visões na *velada* enquanto ainda durassem os períodos de dieta.

Quando cheguei à Cidade do México, logo após o campo, e me encontrei com os amigos psiconautas, a primeira coisa que me perguntaram foi sobre as viagens com *santitos* e sobre minhas visões. Foi um peso enorme ter de negar-lhes meus relatos… O fato é que a dieta de *veladas* anteriores ainda não havia acabado. Eles jamais entenderam isto, porque, afinal, e como

[122] Sonho que tive depois de uma velada. (Acordei rindo muito).

tratavam de me demonstrar, um psiconauta é um ser que se alimenta dos intercâmbios sinestésicos de sua psicosfera.

Muitas das bibliografias etnográficas que consultei, referentes ao estudo das cerimônias com *santitos*, dedicam uma ou duas sessões apenas à narração de relatos visionários ou sinestésicos, que parecem sempre indicar alguma catarse à vida daqueles que os escrevem, e as reflexões sempre apontam para alguma questão mais amplamente filosófica, utilizando-se ou não das categorias oferecidas pelos próprios participantes do ritual.

Isso a que Deleuze ([1993] 2011: 167) teria chamado "relâmpago", esse "sonho insone", parece realmente aturdir a qualquer um que pudesse estar bem acostumado com tantas dicotomias cartesianas. Talvez a abismática revelação de que essas dicotomias possam ser apenas categorias que operam no engajamento de uma perspectiva, seja realmente algo para ser contado, embora nem sempre possa ser tão levado a sério. Mas este mesmo "relâmpago" parece ter o poder de 'engendrar linguagem', o que num, sentido mais levistraussiano ([1948] 2008: 257), poderia ser evocado pelo termo "ab-reação". O acesso a uma 'linguagem-outra', 'anti-cotomizante' parece constituir o cerne secreto desse 'fenômeno relampejante', aos quais se dedicam estas 'artes terapêuticas' de extração xamânica.

Porém, este 'xamanismo' que procurei descrever com base numa bibliografia preocupada com sua constituição histórica, parece flertar com o 'êxtase' enquanto práxis metódica. O 'estar fora de si' mediante, principalmente, a sugestionabilidade motora ou a 'contaminação' com alguma 'substância', parece ser sua essência. Por outro lado, notei que no caso dos psiconautas e místicos, mais especificamente, essa viagem 'para fora de si' acabava implicando ou derivando numa viagem 'para dentro de si'. E mais do que isto, pareceria estar na tênue fronteira que se desmancha entre estes dois vetores (o fora e o dentro), o preciso lugar onde ocorre o 'relâmpago' postulado por Deleuze. Um desmanchar íntimo.

Se entre os psiconautas e místicos, parece fazer sentido esta lógica que relaciona o uso de substâncias psicotrópicas e a alteração de uma consciência (tida cotidianamente como 'normal') – cujo estado me permiti nesta obra, traduzir com o "relâmpago" deleuziano –, entre os mazatecos, como já ensaiei brevemente na primeira parte, a economia simbólica é de outro tipo. Conquanto os espaços-tempos da *velada* e do sonho pareçam corresponder, em primeira instância, com o que para os psiconautas seriam 'estados alterados de consciência', para os mazatecos, a lógica se faz diferente, no sentido de que, constituem 'espaços-intermediários-outros', que permitem o acesso a um mundo também 'outro' e 'intermediário' de uma linguagem, impedida de ser compartilhada.

Talvez, neste ponto, este 'impedimento' de ser compartilhado pudesse ser parecido a um "sacramento" ou a uma "metáfora", como nas palavras da filha de Bateson, quando do "Metálogo: Por que um cisne?" (1954), que ela estabelece com seu pai. Eles conversavam sobre uma representação da obra de Tchaikovsk, "O lago dos cisnes" (obra estreada por primeira vez em 1877), e se perguntavam se aquela dançarina seria 'uma espécie de' ("*a sort of*") cisne, ou de humana.

Nesse atravessamento discursivo (sugerido pela metalógica), pai e filha entram em acordo de que, pensar "uma espécie de" pode implicar pensar a "metáfora de algo". Mais do que isto, o que intuem é que a questão parece demandar algo a mais, sobre se a dançarina é uma espécie de humano ou de cisne, ou se é a metáfora de alguma destas duas coisas. Bateson fala então do pão e do vinho para a Igreja Católica, comparando as situações, e é neste sentido que sua filha pergunta se o cisne seria então, "um sacramento" (op.cit.: 35-36).

Bateson (op.cit.: 36-37) dá continuidade a este pensamento respondendo à sua filha que sim, que para algumas pessoas, o pão e o vinho poderiam ser "metafóricos", enquanto para outras, um verdadeiro conjunto "sacramental"; e ele sugere que o mesmo poderia acontecer com o cisne da obra. E essa questão, ele continua, dependeria de um "segredo", não no sentido de algo que "não se deve contar", senão como algo que "não se pode contar", por não se poder dar conta de toda sua complexidade substancial.

Para o autor (*idem*), a situação não dependeria de uma declaração concreta se algo é metafórico ou sacramental: o "fingimento", o "não fingimento" e a "realidade" desses itens (tanto no caso do pão e do vinho, quanto no do cisne), de alguma forma "se fundem num único sentido". Sua filha, então, rebate dizendo que é necessário manter estas coisas separadas; ao que seu pai responde que separar estas coisas é o que "os lógicos e os cientistas tentam fazer" e que, entretanto, não são eles que criam "balés dessa forma", e muito menos "sacramentos".

Esse "segredo" batesoniano, que parece irmanar a "metáfora" e o "sacramento" num continum entre dois pólos, sugere ser a própria passagem para o "segredo": é dizer, é como se ele fosse a vivência, a performance de si próprio. Por conseguinte, passar pela performance seria o mesmo que 'secretar o que é secreto', e no percurso da contaminação com essas secreções que se dá na busca do que é secreto, geram-se novos segredos. Em outras palavras, a linguagem se engendra, e reengendra conforme a 'secreção' daquilo que é 'secreto'.

Trago estas reflexões batesonianas precisamente para pensar aquelas coisas que 'não podiam ser contadas' por serem 'secretas' nas serranias. É claro que estas questões não são paradigmáticas, mas o efeito metalógico poderá, quem sabe, ajudar a 'secretar' reflexões fecundas, cuidando, é claro, para que não se convertam em '*puro chisme*' unívoco[123].

2.1 TI'NDALÍ: UM TOQUE, UM LEVE TOQUE

Um leve e simples toque de dedos. Porque o toque parece demonstrar-se caro. "*¡Tienes que dejar tus manos bien durecitas!*", advertia-me Teresa Ríos: "*¡Jamás demores tu mirada a los ojos de los hombres, y si les vas a saludar, tus manos bien duras!*". Teresa cuidava-me como se eu fosse uma filha, e preocupava-se muito, chegando até mesmo a dar-me aulas de como saudar alguém, para que eu corresse menores riscos de ser "abusada" na curta duração deste evento. Na "saudação correta", conforme me explicava Teresa, as mãos não se abraçam, e o toque é pequeno, e eu notava que alguns rapazes, principalmente quando *borrachos* aproveitavam mais intensamente desse momento, em especial ao saudar moças estrangeiras: ou burlavam a regra do simples toque e abraçavam demais sua mão contra a outra, ou roçavam seus dedos no meio da palma da mão alheia (atitudes que na maioria das vezes eram acompanhadas da verbalização: "*Te quiero mucho, mamacita*" – geralmente eram os *borrachos* os que empreendiam essa 'aproximação invasiva'). Fora isto, outro tipo de saudação corrente, entre os mais jovens, era o toque deslizante de mãos, que depois se fecham e se tocam fechadas (bem parecido a saudações que são feitas entre adolescentes no Brasil).

Seguindo à risca as indicações de Teresa, portanto, existiria um toque adequado e este deveria ser leve e de pequena duração, tocando na outra mão nada mais que e, sobretudo, a superfície dos dedos indicador, médio e anular. Esta prática me fazia pensar nas frases do Dr. Gabriel Álvarez (da UFG), quem repetia e repetia, sorrindo, parecendo estar numa constante admiração, que aquelas terras eram "surreais", a começar pela saudação verbalizada, "ti'ndalí", que para os ouvidos mais destreinados soava como o nome do pintor catalão, "Dalí". Sua afirmação causava-nos riso, aos dois, mas eu não podia negar que a falta de 'abraço de mãos' realmente parecia imprimir ao contato de si com o outro, sensações diferentes: a diminuição do contato corporal realmente parecia agigantar a distância do si das outras pessoas, o que entregava uma espécie de 'colorido onírico' àquelas cenas vividas, cuja cenografia montanhosa se tomava de neblina a cada momento.

[123] No decorrer desta seção, este 'segredo' que aqui comentei será relacionado com determinados aspectos observados em campo e outros aportados em certas bibliografias.

Após narrar, em comunicação pessoal, estas impressões à antropóloga e linguista Elin Emilsson, ela me contou de Raul Avila, um linguista amigo seu, que há um bom tempo havia estado na China, tendo ficado num povoado onde todas as mulheres se vestiam de cinza, com tudo coberto, à exceção do calcanhar. Depois de umas semanas, Raul contou a Elin por e-mail que se sentia extremamente estranho, pois, tanto tempo sem ver corpos femininos descobertos, acabava por ficar sexualmente excitado ao ver os calcanhares das mulheres.

Estas questões me levam a pensar que, numa lógica propriamente forasteira, de que, quanto menor a extensão do toque, tanto mais complexas possam vir a ser as possibilidades de sua semântica. Talvez fosse conveniente transpor esta situação, simetricamente, ao que ocorre (não só no que seria o ocidente), por exemplo, desde o advento do celular: o toque humano parece ter se reduzido em detrimento do toque de tela; redes sociais parecem até mesmo fazer a vez daquilo que antes se fazia com corpo, pele, suor e saliva.

Quiçá Timothy Leary (Carneiro, 2008: 82) estivesse certo em sua premonição, de que se anunciava a ocorrência de uma fusão entre a "consciência" e as "redes sociais *on-line*", com "subjetividades individuais que poderiam ampliar seus limites através de realidades virtuais partilhadas". E o que se pode observar hoje do "ciberespaço" (termo cunhado em 1984 por William Gibson) é um verdadeiro "espaço de consciência alterada", com metáforas náuticas exploratórias de novos horizontes, que cruzam diversas dimensões. De uma ligação que se deu entre essa revolução informática e o psicodelismo, resultou a "ciberdelia", uma revelação que se dá mediante o contato com essas 'metáforas'.

Não que assim ocorresse entre os mazatecos, mas o leve toque da saudação poderia já prenunciar a um público estrangeiro, um ambiente diferente, afeito à configuração de uma 'consciência diferente'. A prática de "*kjua ti'nda*" (isto é, "saudar, fazer saudação"[124]), que se configura da referida forma, portanto, parece demandar um saber ritualizado que se imprime em movimento.

Entre os mazatecos, de acordo com as explicações do ex-sacerdote católico de etnia mazateca, Don Heriberto Prado, "*ti'ndalî*" (ou simplesmente "*'ndalî*"), significa "que estejas bem, otimizado", mas, significa também, das expressões hispânicas, "*buenos días, tardes y noches*". Como ele explica, a expressão completa seria "*Naina ti'ndali*", literalmente, "*que nuestro amo (Dios) te cuide*"[125]. De acordo com o linguista mazateco Don Alfonso García, há outras formas de se saudar, mediante as expressões "*jo ma xe?*" ("*¿qué tal, cómo estás?*"), "*xo chi ma?*"

[124] Devo esta tradução a meu interlocutor-amigo, Hugo Martínez Rivera.
[125] É possível pensar tratar-se esta de uma versão inculturada-cristã da saudação mazateca.

(“*¿cómo estás?*”) ou “*a tokoanani*” (“*¿cómo estás?*”), mas “*ti’ndali*”, dentre todas elas, é a expressão mais utilizada. A despedida, por sua vez, se dá mediante a expressão “*xijtalangá*” (“*adiós*”).

Sendo acompanhadas ou não dos toques de mãos, bastava com sair pela manhã para observar os mazatecos se saudando mediante a fala ou o assovio, pelas ruas asfaltadas do centro de Huautla, ou de terra dos povoados que lhes eram próximos. Acredito, porém, que não seria absurdo pensar que, se a ritualização do toque devesse ser leve, em seu curto espaço de tempo de duração poderia residir um ‘segredo’, essa vivência em que ‘metáfora’ e ‘sacramento’ se fazem conviventes.

DA ARQUITETURA DOMÉSTICA NA SERRA MAZATECA

Do toque de mãos, agora passo ao toque dos pés no chão, e às transformações que ele imprime na terra. A arquitetura doméstica mazateca apresenta singularidades. Boege (1996: 27) conta que “as unidades de produção doméstica”, com frequência, incorporam quatro áreas numa “estratégia produtiva”, são elas: “*el huerto* (a horta)”, “*la milpa* (o milharal)”, a chamada “*acahual*” e a “montanha”. Dentre estas, o território específico onde o ser humano governa, constrói casas, planta e cria animais, em mazateco, chama-se “*guihe*”.

Na horta familiar, cercana ao *guihe* encontram-se os frutais e as plantas de grande utilidade “culinária, medicinal e estética” (Boege, 1990: 121), além dos animais de cria, como galinhas, *guajolotes* (perus), cabras ou porcos. O espaço da *milpa* é reservado exclusivamente ao cultivo do milho, ainda que se encontrem outras variedades herbolárias que se reproduzem espontaneamente, incluindo aquelas que servem de matéria prima para compôr o telhado das casas (caso das *palmas*), ou mesmo de árvores fornecedoras de lenha.

O espaço do *acahual*, por sua vez, consiste numa “porção de terra que se deixa descansar e que se compõe de vegetação secundária” (*idem*). Esse espaço, geralmente um tanto mais distante do *guihe*, localizado nas franjas das colinas, tem seus nutrientes renovados pelo sistema de *tumba y quema*. O plantio em si segue o calendário agrário: de novembro a maio não se queima o roçado para que a umidade se conserve; de maio a setembro, época bastante chuvosa, a queima é liberada, e o plantio de arroz, por conta da grande umidade, é permitido. As cinzas queimadas se integram ao solo, conferindo-lhe nutrientes. Agosto é época propícia ao plantio de camote (*Ipomoea batatas*) e *yuca* (mandioca), e setembro, de feijão, e gergelim.

Terras próximas a rios[126], geralmente se mantém úmidas por mais tempo, o que permite um plantio de *chile* (pimenta) e de outros produtos que têm "boa cotização no mercado", caso do café (*ibidem*). Também, em territórios mais amplos, é comum a criação de gado. É dizer, da economia de subsistência, geralmente um excedente significativo se tranforma em produto de exportação. Além disso, as áreas fluviais permitem acesso à pescaria, que também pode fornecer produtos comerciáveis. A montanha e a selva, por sua vez, são regiões de onde provém a maior parte da madeira, ou mesmo, regiões que por eventualidade se tomba para "abrir novas áreas de cultivo", como uma porção de terra alternativa ao "*acahual*". Em geral, é onde se cultiva o "*tepejilote*", mais conhecido pelo nome de "*elote del monte*"[127].

Teresa Ríos contou-me que, dentro desse espaço que corresponderia ao "*guihe*" (das explicações boegeanas), a planta da casa não seria unitária. Ela se divide em três partes principais: "*diá'li*", a chamada "*casa de lumbre*" ou "casa de fogo", onde se cozinha e se come; "*diá'je*", a "casa grande", onde se descansa e dorme; e a casa de banho que eventualmente pode se subdividir em dois espaços, "*jña bindoya*", onde se toma banho e "*jña bijtia*", onde se localiza a latrina[128]. Estas três estruturas jamais ficam juntas, sendo separadas por pátios de terra batida, e interceptadas por corredores que permitem a conexão com *el huerto* e *el acahual*. As casas que visitei na companhia de Teresa, e também *solita*, eram feitas de materiais diferentes: algumas tinham suas paredes de madeira, outras de lata (o que resultava numa casa bem fria por dentro), e outras de adobe. Em geral, o chão era sempre de terra batida inclusive por dentro, e a região que parecia ser central para a convivência costumava ser a *diá'li*.

Muitas unidades domésticas apresentavam variados *diá'je*, geralmente correspondentes ao número de habitantes ou famílias agregadas (os quartos dos filhos que se casavam, ficavam separados do quarto dos pais)[129]. E também, podiam apresentar outros anexos arquitetônicos, geralmente dedicados ao comércio de produtos oriundos da agricultura familiar (como *tortilla*, feijão, café) ou industrializados.

A parcela da montanha, onde se planta, de acordo com Boege (1996: 27), assim como toda a montanha, pertence ao chamado Chikon Nanguí, espécie de guardião da flora e da fauna locais, que é "como um rei", ou nas palavras de Incháustegui (2000: 141), um "sobrenatural".

[126] Caso das regiões da chamada *Mazateca Baja* – zonas que estão a aproximadamente 400 m.s.n.m (Brissac, 2008: 50), a uma distância de 3 a 4 horas de viagem, partindo de Huautla de Jiménez.
[127] Trata-se de um vegetal monocotilédone, da ordem das palmeiras, com ramas que se descamam permitindo o acesso a pequenas estruturas que recordam grãos de milho. Seu nome científico, *Chamaedorea tepejilote*.
[128] Sobre as repartições da casa de banho, devo as referências em mazateco a Don Heriberto Prado.
[129] O Dr. Gabriel Álvarez, da UFG, referia-se a estas subdivisões arquitetônicas, que Teresa nomeou de *diá'je* como, "choças antigas".

Ele habita nos acidentes geográficos em geral, e tem o poder de enfermar; portanto, plantar nessas regiões exige um contrato de reciprocidade com seres com potência diferenciada. É o caso, também, dos duendes, "*chanekes*" em náhuatl, "*chak'je*" em mazateco.

Contou-me Teresa que os *chak'je* saem ao meio-dia para comer e se concentram, maiormente, nas regiões onde a água corre. Segundo ela, é perigosíssimo sair por essas horas a caminhar por onde eles possam estar, porque, ver um duende, significa enfermar-se feio, ou até mesmo morrer. "*Son como gentes pequeñitas, niños desnudos: al verlos, uno se asusta mucho*". Incháustegui (op.cit.: 132) escreve a esse respeito, dizendo que nos montes cerrados, bosques ou cafetales, lugares distantes das habitações humanas, deve-se tomar cuidado com seres "sobrenaturais" que figuram como "*hombres rojos desnudos*", grupos de mulheres com roupas tradicionais ou "*niños sospechosos*", que roubam espíritos humanos, tal como fazem os *chikones*, ou um ser mais perigoso ainda, "*El Maligno*"[130].

É necessário manter um bom contato com estes *dueños* ou seres com 'potência superior à humana' mediante o cumprimento das atividades calendáricas e o devido pagamento à terra. E, permitindo-me retomar o conceito batesoniano (1954: 36-37), esta reciprocidade parece integrar esse "segredo", que quando não realizado com precisão acarreta em problemáticas de diversas ordens.

DO CONTRATO SEXUAL NA SERRA MAZATECA

Do toque dos pés na terra, passarei agora ao toque que se dá pela via do sexo.

Teresa Ríos contava-me sempre muito pouco sobre seu casamento. De fato, esse tema lhe parecia traumatizante: ela apanhava muito de seu ex-marido[131]. Chegou a narrar-me superficialmente as tradições que circundam a prática do casamento: "Nos tempos mais antigos, o homem saía antes do galo cantar, no dia do casamento, para buscar sua noiva e a festa começar". Jamais se devia estabelecer contato sexual antes de o casamento se concretizar, embora fosse comum que o rapaz, ainda que às escondidas, tivesse mais de uma namorada. Aliás, de acordo com ela e com muitas outras fontes pela *Sierra Mazateca*, a prática da poliginia mostrava-se amplamente comum, embora fosse mal vista aos olhos da Igreja, e também das famílias mais conservadoras. Não obstante, eram muitas as famílias que praticavam relacionamentos abertos, não oficiais[132].

[130] A seção de número 3 trata com mais detalhe a respeito destes seres.
[131] Na seção de número 3, este tema é retomado.
[132] Notei que entre os casais heterossexuais, predominava a poliginia. Entre os homossexuais (chamados pejorativamente em mazateco por "*xo'ndal*" – literalmente, "putos"), homens ou mulheres, era muito comum a prática declarada do relacionamento aberto; mas ainda assim, percebia predominante uma espécie de 'poliginia de gênero',

González (2008: 34), que realizou um estudo de gênero comparativo precisamente sobre as tradições do casamento, tendo como cenário os espaços rurais do Estado de México desde a década de 1930 a 1990 (em especial no município de Xalatlaco), demonstra que "a poligamia é uma prática persistente" que perdura por gerações, e que bem se comprova pelos dados provenientes de censos realizados. Muitos homens e mulheres, em tais censos, declaram-se casados ou em união livre. Mas ela detecta, também, algumas imprecisões nesses dados: no caso, homens chegam a se declarar solteiros ou em união legal caso tenham um casamento além de uma união livre (Quilodrán *apud idem*), demonstrando uma subestimação a estas uniões que a legalidade não protege; mulheres, por sua vez, chegam a se declarar casadas quando têm filhos, ainda que estejam numa união livre. Provavelmente, este censo não fosse tão distinto da situação na *Sierra Mazateca*.

Um fenômeno que González (*idem*) pontua, e que me parece bastante correspondente e atual à situação da *Sierra*, é que, os vínculos poligínicos majoritariamente nunca se mostram esporádicos, senão duradouros, dando lugar "à formação de núcleos familiares onde sempre há descendência". Os homens que mantêm relações deste tipo, portanto, precisam contar com condições suficientes para oferecer a cada uma de suas mulheres uma vivenda e um apoio econômico periódico, considerando também que com cada uma destas mulheres ele possa ter filhos. O fator da descendência é crucial para uma exigência masculina: a mulher lhe deve devoção exclusiva, podendo jamais contrair namoros ou relações sexuais com outros rapazes – aliás, quando o fazem, e como bem pontua a autora, colocam em risco sua integridade física. Pude conhecer casos deste tipo, entre os mazatecos.

Uma alternativa tomada pelos homens, conforme aponta González (op.cit.: 35), que também vi ser correspondente ao que acontecia entre os mazatecos, é a abertura de negócios em cada uma das vivendas destas mulheres amantes, de modo a que fiquem mais independentes de seus maridos. Mas eles jamais devem deixar de atendê-las. O resultado, contudo, é que as mulheres se convertem em "cabeças efetivas de pequenas empresas familiares", tais como pequenas miscelâneas ou *tortillerías*, conquanto o homem ainda predomine como os donos.

De acordo com Teresa Ríos, outras interlocuções pessoais, e também, conforme a pesquisa de González (*idem*), as mulheres sabem das outras amantes de seus maridos. Eles que vivem com aquela com quem possuem "união legal", a partir do momento em que descuidam a uma de suas mulheres, acabam por gerar um conflito realmente complicado.

é dizer: homens menos afeminados e mulheres mais masculinas costumavam ter mais de umx parceirx, enquanto o oposto não acontecia. Este poderia ser um tema interessante para investigações futuras.

Pelo que pude notar, quando um homem se interessa por uma mulher, suas investidas demonstram a intenção de tirá-las da casa de seus pais. Pude presenciar o caso da bisneta de Don Lorenzo, *chjota chinga* e *chjota chjine* de San Andrés Hidalgo. Ela já vinha recebendo investidas de um senhor que se divorciara da mulher com quem tinha união estável, mas que possuía outras amantes. Bem mais velho que ela (ele com uma média de 45 anos, e ela com 15), e pai de vários filhos, ele desejava ter uma nova mulher naquele lar onde vivia.

Durante a madrugada da noite que passei na casa de Don Lorenzo, pude escutar aquele senhor chegando, assoviando o nome da garota: ele desejava levá-la com ele naquela mesma manhã. A garota parecia emocionada, mas sua mãe, irmãos, tias e bisavô, para nada se mostravam contentes. O trato foi claro: eles só permitiriam que ele a levasse, se antes pagasse, ainda que em espécie. Ele não a levou naquela manhã, o que deixou a menina bastante triste.

As relações sexuais, aliás, conforme me contava Don Lorenzo, pareciam ser pautadas de grandes proibições. Ele me contava dos casos mais recentes que havia tratado como *chjota chjine* através de *veladas*. Primeiro, um homem que tinha a boca cheia de pelos, e sentia que tinha pelos entre os dentes; durante a cerimônia com *santitos*, Don Lorenzo descobriu que o que lhe causava aquela 'anomalia' era o sexo oral que vinha praticando com uma de suas amantes. Depois, outro homem que tinha olhos negros, tão negros que não podia ver direito; igualmente, a *velada* revelou-lhe a fonte da 'doença', que era causada por tanto ficar observando a parte íntima da mulher.

Não pretendo com estas narrações pensar "exotismo" ou "pureza" sobre práticas sexuais, por mais que me pareça visível que, após a conquista e a instalação da moral cristã, possam ter ocorrido modificações drásticas nas dinâmicas das relações afetivas entre os mazatecos. Conforme me contava, em comunicação pessoal, o Prof. Dr. Gabriel Álvarez (da UFG), que sempre se mostrava com um grande afã de "descatologizar o máximo possível", a poliginia poderia consistir num sistema deliberado pelas próprias mulheres, e que anteriormente à Conquista, poderia ter servido como um importante impulsionador econômico: mulheres pediam por mais mulheres a seus maridos, para que lhes ajudassem na cozinha, e também na cama. Este sistema, a Igreja Católica jamais admitiu. Coisa parecida poderia ter acontecido com os homossexuais masculinos, duramente rechaçados pela Igreja, que os expulsava da missa.

Por mais que me tenha parecido, pessoalmente, duro, no sentido de que a todo o momento eu me via questionada por aquela androginia da qual se me revestiam, fosse mediante aproximações um tanto 'abusivas' (no sentido de 'excessivas') de alguns homens (inclusive em espaços de cura), ou questionamentos incisivos, suspeitava que pudesse existir algum 'segredo'

nisso tudo. E o tema se tornava mais interessante quando me narravam que, mediante o sexo com algum curandeiro ou *chjota chjine*, fulano ou fulana ganhara "poderes de cura". Geralmente, estas histórias extrapolavam o universo dos mazatecos chegando aos forasteiros. Cheguei a saber, em campo, de viajantes que se envolveram sexualmente com parentes de María Sabina para que seus filhos nascessem com o dom de curar, ou de outros forasteiros que chegaram a receber mediante o sexo com outros sábios, esse dom precioso.

Mas em geral, e como bem o aponta Rodríguez (2015: 84), os forasteiros ("turistas" nas palavras da autora), são vistos pelos mazatecos como seres ignorantes e desajeitados ("*torpes*"): a ignorância se dá pelo fato de não saberem se relacionar com os *ndi naxó*, e a prova disso se fundamenta no desrespeito deles às "normas básicas"; e a falta de jeito, se dá pelo fato de serem lerdos e inábeis em caminhar pela *Sierra*. A primeira vista, e de acordo com os acontecimentos em campo e as literaturas antropológicas, eles parecem carregar em si um estatuto que passeia entre o que, para os mazatecos, poderia ser 'humano' e o 'não-humano': sua alteridade parece ter como substrato essa espécie de devir ambíguo[133].

2.2 NA PERFORMANCE DO 'SEGREDO'

"*¿A dónde vamos, Tere?*", eu insistia. "*No te voy a decir. Luego contarás al señor ése. Apenas te llevaré, ¡no más!*", respondeu-me Teresa, decidida, com um sorriso sarcástico no rosto. Dizia ela que eu precisava aprender a ser 'boa antropóloga', que eu era muito "*niña*" ainda; o fato é que ela suspeitava que eu repassasse as informações a outro antropólogo que havia conhecido em campo, um alguém que '*a ella no le caía bien para nada*'. Teresa se incomodava ao ver-me mexendo no celular que carregava – em verdade, eu o usava como bloco de notas à mão em momentos que não podia escrever em meu diário –, e quando das raras vezes que acontecia de eu receber recados ou coisa parecida, ela queria saber quem era – e eu não tinha razões para omitir[134]: familiares, amigos psiconautas, amigos huautecos… Ou, também, esse antropólogo que eu havia conhecido em campo. Não demorou, acabei descobrindo o nosso destino pelas palavras do taxista que fazia o transporte: tratava-se de Peña Blanca, um bairro de Huautla, que para felicidade de Teresa (e, confesso que, também a minha), não possuía rede telefônica.

Chegamos ao pôr do sol. Jantamos na casa Doña Luísa, viúva de Don Raúl, quem segundo Teresa havia sido um grande *chjota chjine*. Havíamos levado um violão, e após a janta, Teresa

[133] Estas questões serão melhor exploradas mais adiante, na parte 3.
[134] Eu via na sinceridade com ela, também, uma forma de cuidar de nossa mútua confiança. E, o mais interessante, a confiança parecia ser importante para as duas partes.

pediu que eu tocasse algumas músicas aos presentes. Cantei, e enquanto cantei, ela foi se deitar um pouco: ela precisava descansar, pois a partir das 21h, iniciaríamos a nossa *velada*.

Faltando meia hora para o início, fui despertar Teresa que dormia no quarto onde realizaríamos nosso rito. Luísa pôs-se a preparar tudo: acendeu a brasa da *copalera*, separou os pedaços de *copal*, as velas que seriam utilizadas, as sementes de cacau e o *piciete* (tabaco moído) com o qual untaríamos a testa, o topo da cabeça e as articulações dos braços e canelas, usando nossas próprias salivas como liga, para buscarmos proteção. Elas acenderam as velas e apagaram a luz; Teresa começou a dizer algumas palavras em mazateco, dando início à *velada*, ainda auxiliando Luísa na organização de todos os elementos.

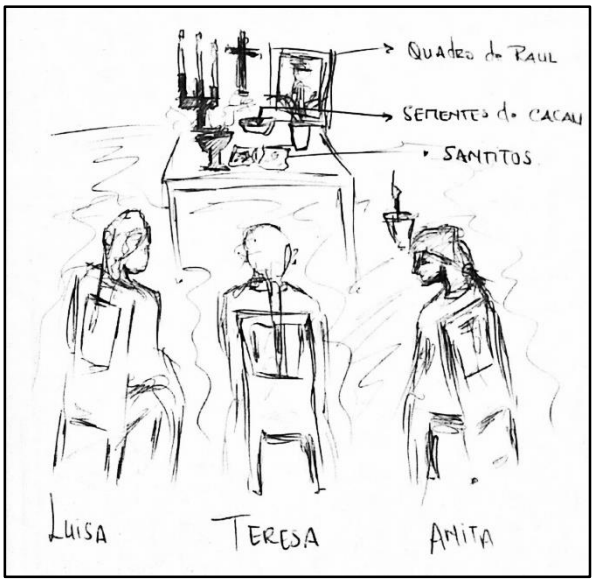


Figura 13 – Esquema da velada guiada por Teresa em Peña Blanca, bairro de Huautla (esquema ilustrativo). Registro em diário de campo da *velada* realizada na casa de Luisa, viúva de um *chjota chjine*, Don Raúl, bastante conhecido na região.

Não demorou muito, pude ver Teresa caminhando com uma folha que continha cogumelos um tanto secos e empretecidos. Quis confirmar com ela: "*¿Qué es esto?*". Ao que ela me respondeu cortante: "*¡Son santitos!*". Eu, curiosa, não consegui hesitar: "*¡Órale! ¿Puedo verlos más de cerca?*". Ao que ela esbravejou: "*¡No! ¡Ahorita te los voy a invitar!*". Respondi que minhas intenções eram de pura contemplação – nunca os havia visto tão pretos. (…) Suas atitudes cortantes me faziam sentir como uma verdadeira invasora.

Rezamos um *Padre Nuestro* e uma *Ave María*. Teresa nos untou com *piciete* enquanto entoava uma oração. Em seguida, ela nos entregou, a cada uma, um pequeno pedaço de *copal*: com ele deveríamos fazer o sinal "*de la santa cruz*" e depositá-lo na brasa da *copalera*.

A isto, seguiram-se orações e mais orações em mazateco, primeiro de Teresa e depois de Luísa. "*Ahora te toca, Anita. ¡Haz tu oración!*". Eu não sabia o que dizer, até porque não havia

entendido o que elas disseram. Disse, então, algo do tipo: "*Le pido a este Dios que no es hombre ni mujer, toda la protección para el rito a que daremos inicio. Qué éste rito nos sane varias dudas y nos traiga curación*". Quando terminei, elas disseram "amém", sincronizadamente, parecendo acolher bem as minhas palavras.

Assoprando o conteúdo da *copalera*, Teresa passou em Luísa e em mim, a fumaça que se desprendia do *copal* queimado e derretido, e ela repetiu este ato em direção a "*los santitos*". Pediu, então que abríssemos as mãos. Fiquei extremamente nervosa naquele momento: "*¿Cómo debo de recibirlos, Teresa?*", ao que ela aprovou e confirmou como adequada a maneira que eu os estava recebendo, mãos em forma de concha, uma ao lado da outra, com as palmas voltadas para cima.

Quatro *honguitos*. Demorei a mastigá-los, pois quis mastigar com os dentes da frente, seguindo os conselhos de Teresa. Estavam secos, com sabor terroso; eram *derrumbes* e aquele período não lhes era propício. Advertiu-me Teresa, parecendo estar preocupada comigo e com a possibilidade de eu realmente provar do que poderia ser uma *velada*, em razão da quantidade de cogumelos que eu ingeriria, considerando-se ainda o fato de estarem secos: "*Mira, ¡es lo mínimo, eh! ¡Mínimo!*". Luísa entregou-nos, enquanto mastigávamos, um copo com água para ajudar ao engoli-los. Tomada a água, elas começaram a orar em mazateco, orações longas e fortes[135]. Depois de tomarmos a água, elas apagaram as velas que iluminavam todo o recinto. Escuridão total. Fechei meus olhos.

Não demorou muito (talvez uns vinte minutos, apenas), comecei a ter algumas visões. Senti um princípio de náusea, mas só princípio. Isto me fazia crer que, muito embora estivessem secos *los santitos*, eles haveriam liberado quantidades suficientes de psilocibina.

Subitamente, vi-me adentrando pelo cabo de folha de álamo. Ela estava verde, bem verde. Fui ingressando cada vez mais, e às vezes parecia um tobogã, todo verde, com algumas manchas em marrom. Eu o cruzei, o cruzei inteiro, e aquele caminho parecia gigante. Do outro lado dele, pude ver uma morena de longos e negros cabelos que brilhavam, iluminados por luz solar; seus peitos eram maduros e suas vestes todas escuras. Essa moça transportava peças de cerâmica, que eu suspeitava, contivessem água. Eu nunca a havia visto, mas tive uma intuição de que eu pudesse estar diante de minha avó paterna quando nova. De repente, a imagem se desfez, e me senti caminhando um tanto mais. Acabei entrando por caminhos outros, como se estes caminhos correspondessem às nervuras daquela folha de álamo.

[135] Nada suaves em comparação às orações que presenciei na *velada* com Don Genaro, num dia antes, a qual narro com detalhes no seção 1.3 da parte 3.

Por vezes eu via coisas um tanto estranhas, assustadoras ou que, eu sabia por sentir, que caso estendesse por muito tempo o meu olhar sobre elas, ficaria com medo. Vi seres escuros com olhos brilhantes e vermelhos, que me espiavam atrás de arbustos num cenário todo negro; desviei o olhar e a imagem evaporou, e então já me vi num cenário distinto, um vasto e escuro pasto, e uma pedra de repente surgiu à minha frente: ela tinha uma superfície toda lisa e quadrada, e sobre ela começaram a se desenhar alguns círculos que giravam rapidamente, figurando como olhos e boca em todo conjunto (ver fig.14). Essa pedra parecia hipnotizar. Desejei com todas as forças sair daquele lugar, e meu desejo foi atendido. Mas, subitamente entrei em outro, e me emocionei: pude ver minha avó paterna, Maura, do modo como a conheci, talvez da primeira forma como a vi – quando dela, recém-nascida, ganhei meu primeiro banho –, ela portava óculos e já estava mais gordinha e com idade avançada, vestindo uma roupa marrom-café.

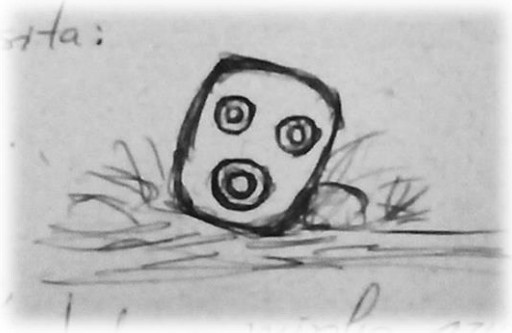


Figura 14 – Pedra hipnótica (esquema ilustrativo). Retratei em meu diario de campo a imagem da pedra lisa, quadrada, que ganhava círculos giratórios em sua superfície, formando um rosto que me observava, aparentemente, tentando me hipnotizar.

A imagem que daqueles lugares estranhos estava escura, voltou a ganhar cores, e ficava cada vez mais clara, como numa foto antiga, muito parecida, justamente, àquelas em que minha avó Maura me carregava quando eu era bebê. E foi precisamente a sua imagem, viva, que apareceu diante de mim.

Minha avó Maura me olhou com um sorriso acolhedor, tomou uma de minhas mãos, e levou-me com ela. Deixei-me levar, e rumamos por um caminho ensolarado, como num cenário meio nordestino, todo colorido de fitas, fuxicos, com chão de terra e madeiras empilhadas. Então, minha avó passou as mãos em minha cabeça e as contornou por todo meu corpo, sem encostar nele: primeiro os ombros, depois os braços, até as pernas. Senti-me muito calma, e sorria muito, até que comecei a chorar de emoção. Foi quando Teresa falou comigo, em espanhol: "*Anita, ¡tienes que cantar!*". Teresa até então me havia deixado a sós no rito, havendo estado em orações em puro mazateco com Luísa. Contei brevemente a elas que havia visto minha avó, e Teresa insistiu enfaticamente: "*¡Canta, Anita, canta!*".

Hesitei brevemente, até decidir entoar "Fecunda-ação", a mesma que havia cantado no velório do compadre de Teresa alguns dias atrás (canção que compus em 2015). Durante meu canto, as orações de Teresa e Luísa subiram de tom. Terminei o canto e um silêncio aos poucos nos tomou a todas, até Teresa romper com ele: "*Anita, tú vienes de uma familia de personas especiales como tu abuelita. Tú puedes ser como ella: tú puedes curar, y no necessitas venir a Huautla. Ahí donde vives, ustedes tienen sus hojas, tienen sus plantas, y con esas plantas vas a curar a la gente. ¿Con qué plantas curaba tu abuelita?*"[136]. Respondi com aquela que mais facilmente se me veio à mente: a arruda.

Depois de um breve silêncio, Teresa mostrou-se rígida: eu teria de escolher quatro folhas para curar, incluindo a arruda, quatro porque "são como *la mesa*, quatro pontos cardiais, quatro esquinas do mundo". "*¿Cuáles plantas hay en Brasil, además de ruda, para curar? ¡Pregúntale a tu abuela! ¡Tienes que ir a buscar estas hojas ahora mismo!*". Teresa entregou-me essa missão, e desatou a orar, novamente, com Luísa, em mazateco.

Naquela *velada*, mesmo em meio à escuridão e com meus olhos fechados, a imagem de minha avó permanecia forte e clara diante de mim; e eu desejei que as outras três plantas se me fossem apresentadas. Impressionantemente e sem muita demora, tive as respostas diante de mim. Olhei para o chão e reparei num conjunto de plantas, senti que meus olhos, tal como se fossem uma câmera, davam um *zoom* em cada uma delas… Quando Teresa e Luísa silenciaram a oração, resolvi dizer: "*¡Tere, ya tengo las plantas que faltan! Sauco* (guaco), *romero* (alecrim) *y laurel* (louro)". As duas me escutaram atentamente, mas parece que Luísa teve alguma dúvida, e Teresa traduziu suas palavras: "*Mira, aquí tenemos una planta llamada Santa María, que se usa para sacar el aire malo. ¿Hay en Brasil alguna planta que se usa para esto?*".

Fiquei refletindo, e procurei fazer um 'malabarismo tradutório imediato': no momento, achei que das quatro a arruda pudesse ter essa função. Eis que Teresa me explicou que para cada uma das plantas, haveria uma ocupação: uma era para *limpiar*, outra para a respiração, uma terceira seria para deixar a voz bonita, e a quarta, para a iluminação. "*Tienes que cantar tus cuatro hojas. ¡Te piden que cantes! Te van a iluminar. ¡Busca con Dios el canto para las cuatro hojas, estás hablando diretamente com Él, y Él te ayudará!*".

Pensei intensamente naquelas quatro plantas que havia visto no chão. A imagem de minha avó ainda se mantinha, mas já não a via tão nitidamente. O ambiente de minhas visões parecia escurecer um pouco. Meditei sobre a canção, e Luísa e Teresa oravam fortemente. Veio-me

[136] Minha avó era benzedeira e rezadeira, muito devota de santos católicos.

subitamente uma letra (e impressionei-me com a rapidez de como se formaram os versos), ao que avisei às duas. Teresa pediu-me para que cantasse "com muita fé". E foi o que fiz:

(I) *A terra já está fofa*
Fofa de tanto trabalhar.
Nela já podemos,
Já podemos plantar…

(II) *Le pido a la ruda*
Yo le pido protección,
Que nos libre de todo el mal
Y nos traiga sanación…

(III) *Yo le pido al romero*
Con su rico olor,
Que nos purifique por dentro
Que nos traiga un gran valor…

(IV) *Yo le pido al sauco*
La respiración,
Que seamos sanos para el trabajo
Que veamos la verdad de su curación…

(V) *Y al laurel,*
Con su rico sabor,
Le pido el sonido
Que dignifique nuestra voz…

Cantei emocionada. Teresa ao fim de meu canto me disse que aquela era uma "*bella canción*". "*Ahí tienes tus cuatro hojas. Con ellas vas a curar a la gente cuando llegues en Brasil. Pero tienes que hacer buen uso de tus máquinas, no puedes estar contándole a todos las cosas que ves en la* velada". E continuava, dizendo-me enfaticamente que tudo aquilo que eu vinha aprendendo, desde que havia chegado à Serra Mazateca, eu precisava guardar em 'segredo', principalmente durante os dias de dieta. 'Minhas-visões' eram 'minhas-visões', de ninguém mais. Eu suspeitava, ela temia que todo aquele 'conteúdo epistêmico' chegasse às mãos daquele antropólogo que *no le había caído bien*.

Teresa voltou a pedir-me para cantar e cantar. Entoei, então, canções que escutava de minha avó quando eu era criança, cantigas católicas (já que minha avó sempre foi muito ligada à Pastoral que funcionava em meu bairro). Foi quando Teresa me perguntou que tipo de sábia eu gostaria de ser: "Aqui temos sábios de linguagem, de letras, de ferramentas, de plantas… *¿Qué tipo de sabia quieres ser?*".

. . .

Aquilo tudo era muito "secreto", desde nossa chegada à casa de Luísa, até nossas visões. E eu a entendia, porque o antropólogo que eu havia conhecido tentava entrar sempre (e muito) em contato comigo. Mais do que tentar encontrar os motivos de ela reijeitá-lo tanto, talvez resultasse mais interessante refletir sobre o que significava para ela, ter uma 'antropóloga' perto de si.

Depois de entoar uma das canções de minha avó, comecei a ouvir a voz de Teresa cada vez mais longe, como se ela tivesse ido para algum outro canto daquele quarto, um tanto distante de mim. Meu corpo parecia vibrar, mesmo estando ali, sentada. De repente, eu estava diante de

um espelho: olhava-me e me via como uma senhora, bem velha, e enrugada. Não senti medo; ao contrário, me senti tranquila.

De longe, porém, comecei a ouvir Teresa me chamar. "*¿Anita, donde estás? ¡Regresa ya!*". Senti-me voltando, paulatinamente. Ela me revelou, então, que havia visto uma mulher que lhe advertia sobre revelar segredos para forasteiros. Essa mulher lhe dizia para que ela tomasse cuidado, porque aquelas eram "palavras de *Dios Padre y Madre*", e que muitos estrangeiros não saberiam entendê-las. Ela insistiu, então, que os segredos que me foram passados fossem guardados… E assim o tenho tentado fazer (com dificuldades, principalmente diante dos companheiros psiconautas)[137].

Finalizamos o rito por volta das 2h00 da manhã, com mais um *Padre Nuestro* e mais uma *Ave María*. Acendemos a luz e Teresa me solicitou que lhe entregasse minha contribuição a Luísa (e aí se iria o meu 'contradom' em dinheiro).

"ANTIANTROPOLOGIA" E "CONTROLE DE EQUIVOCAÇÕES"

Pois bem. Aquela que aqui escreve é filha de um ex-sacerdote católico (que não chegou a ser devidamente ordenado, mas que atuou, sobretudo, em comunidades eclesiais de base), diocesano, adepto à Teologia da Libertação. Escreve-lhes um alguém que, muito embora não tenha sido encaminhada a igreja alguma durante a infância ou a adolescência, acabou por crescer e receber instruções contundentemente cristãs: as retóricas do pecado, da salvação, do perdão, do sacrifício, do altruísmo exacerbado e do acolhimento sempre soaram e ressoaram nas reuniões familiares, almoço, janta… E intervalos. E mais do que cristãs, tratavam-se de instruções declaradamente 'libertárias'[138] no sentido teológico do termo, num espaço-tempo em que a 'salvação' e uma espécie de 'socialismo' se combinam.

Pode ser interessante pensar que tudo isto que poderia ser um 'projeto de formação' do sujeito que aqui lhes escreve, deságue na experiência de uma *velada* em que a potência de cura que se dá em forma de um 'saber-fazer', veicula pela via geracional paterna, da avó que benzia, passando pelo pai criado para ser sacerdote, à neta linguista e pós-graduanda em Antropologia,

[137] Pontuo que, nesta seção, narrei apenas aquilo que, de acordo com Teresa, se me fora permitido contar; é que dentre os "segredos" havia aqueles que poderiam ser contados depois do período da dieta, mas também outros que seriam íntimos demais, não dizendo respeito apenas a mim, senão aos próprios mazatecos. Ao mesmo tempo, contudo, se eu fosse seguir à risca os pedidos de se respeitar com tanta devoção os tais "segredos", seria possível que esta dissertação nem chegasse a existir: entre ser essa espécie de '*chjota chjine* forasteira', 'ignorante e *torpe*' e ser 'antropóloga e linguista', realmente parece se erigir uma abismática diferença.

[138] A próxima seção desta dissertação se dedica mais profundamente ao tema dessa 'libertação cristã'.

que pesquisa. É como se, "no meio da linha do tempo", estivesse eu, e eu vivesse sem saber que "em mim corria um espírito"[139].

Talvez o percurso da Antropologia se torne pantanoso justamente nestes momentos, em que, como disciplina com raízes coloniais e, portanto, de substrato cristão, aventure-se pelo despojo de conceitos hegemônicos, apostando, como no caso desta dissertação, num perspectivismo. Mas há décadas e décadas, a Antropologia teria se debatido ora num universalismo ora num relativismo, chegando ao extremo de sofrer o que eu chamaria de duras 'overdoses políticas': como se, operar nestes pólos opostos resultasse, em última instância, sempre bastante complicado.

De qualquer modo, eu podia notar que o fato de haver compartilhado a Teresa Ríos um pouco de minha história, e ter comentado que minha avó paterna benzia, ou '*hacía limpias*' (tradução imediata que encontrei em campo), e que ela possuía ascendência indígena (minha bisavó teria nascido entre descendentes diretos dos kariri-xocó que habitavam as zonas fronteiriças entre Alagoas e Sergipe), teve um efeito bastante contundente, que se revelou, inclusive, na própria *velada*. Parecia realmente ser importante o fator de descendência sanguínea como veículo capaz de transportar isso a que poderíamos chamar de 'habilidade com artes curativas' (uma habilidade batesonianamente "secreta")[140]. Talvez, ter contado a ela a respeito do sacerdócio antigo de meu pai também pudesse ter incrementado mais ainda a coisa toda, já que ela me dizia sempre, sobretudo quando recordava a Brissac (quem também havia feito *veladas* com ela), que "*los padrecitos* podem acessar com mais facilidade a comunicação com *Dios Padre Madre*".

. . .

Octavio Paz ([1973] 1998: 11), em prefácio ao famoso livro "Las enseñanzas de Don Juan", de Carlos Castaneda, diz que a antropologia desse autor era mais uma "Antiantropologia" do que qualquer outra coisa, visto que o que ele verificava era "a vingança do 'objeto' antropológico (um bruxo) sobre o antropólogo até convertê-lo em feiticeiro". Para ele, toda a obra de Castaneda propunha isso: uma "derrota da Antropologia" diante da "vitória da magia". Ele (*idem*) verificava uma inversão de ordem de posições: o objeto de estudo, que seria Don

[139] Aqui parafraseio frases que recebi de minha avó Maura (*in memoriam*) no espaço de um sonho, tempos depois de ter realizado esta *velada*.

[140] Sem pretender previamente, acabei levando minha história pessoal ao campo: em especial, meu pai e minha avó paterna, de alguma forma, acabaram por fazer campo comigo. Esta é uma das razões, também, que levam a segunda parte desta obra a se dedicar a pensar o 'exotismo' e o 'ceticismo'.

Juan, "xamã yaqui", converte-se no sujeito que estuda, e o sujeito, Carlos Castaneda, antropólogo, se torna "o objeto de estudo e experimentação". Essa dualidade científica, "sujeito/objeto", se evapora dando lugar a outra, de ordem mágico-religiosa, de "mestre/neófito". No final das contas, para o autor, o que acontece é uma conversão dupla: o antropólogo virando bruxo e a Antropologia se convertendo em outro conhecimento.

Aliás, por mais fictícia que lhe parecesse a obra de Castaneda, Paz (*ibidem*) não parecia preocupado com isto, já que para ele uma obra literária poderia ser tratada como um documento etnográfico. O que ele percebia (op.cit.: 12), sim, é que no caso de Castaneda, o que ocorria era uma "destruição crítica da Antropologia", visto que o autor roçava "as opostas fronteiras da filosofia e da religião", propondo ao mesmo tempo uma crítica radical da realidade e tratando a todo tempo a respeito da conversão: "o outro conhecimento abre as portas da outra realidade na condição de que o neófito se transforme em outro".

Ora, para Paz (op.cit.: 13), Castaneda teve o grande mérito de ter passeado da Botânica e da Fisiologia à Antropologia. Quiçá sua obra seja mesmo o manifesto de que estas disciplinas possam funcionar muito bem quando interligadas. Sua obra teve grandioso impacto na Academia entre os seus contemporâneos, e via-se crescer o número de estudiosos que partiam às comunidades indígenas com o afã de se converterem em "xamãs". O impacto disso, como já foi abordado (e como abordarei mais especificamente na última seção da parte 3), foi sentido e se sente inclusive (e com muito peso) na Serra Mazateca.

Mas eu, ali, naquela *velada*, estaria realmente diante de uma espécie de 'conversão', provavelmente parecida àquela que lhe ocorreu a Castaneda (ainda que bem mais leve, já que ele teria passado por várias 'provas' antes de virar realmente um "bruxo")? Todos os votos dietéticos, que exigem a oração e a abstinência, propostos por Teresa Ríos, eu tratei de segui-los à risca nos períodos determinados enquanto estive em campo, mas confesso não ter apresentado pretensão ou intenção alguma de passar por aquela espécie de 'conversão'[141].

Chamou-me a atenção, contudo, um dizer de Teresa Ríos no dia seguinte ao da *velada* em que tudo o que narrei aqui nestas páginas, aconteceu. Perguntei-lhe o que havia acontecido naquela noite, porque me sentia confusa, ao que ela me respondeu: "*eres como Sabina*".

Quando ela me disse isto, suspeitei que nessa comparação pudesse residir algo da ordem de um 'controle tradutório' por parte de Teresa Ríos. Do mazateco, "*jini joni Sabina*" (em que

[141] Aliás, este acontecimento teria tomado muita energia em reflexões no período pós-trabalho de campo: resultava muito confuso entender todo o acontecido, ainda mais por envolver questões especificamente familiares. O campo foi realmente catártico nesses aspectos, e a Antropologia Perspectivista tem sido muito interessante como ferramenta para uma tradução de outro tipo, e de caráter anti-hegemônico, a esses processos todos.

a conjunção "como" se traduz por "joni"), esse comparativo, numa tradução analítica que aposta no controle das equivocações, mais do que me aproximar ou me igualar a Sabina, me distanciaria dela, no sentido de imprimir restrições ao que, em minha condição de forasteira, posso ou não fazer como fazem os mazatecos.

Ora, Teresa Ríos sempre me falava de um alemão que se havia mudado a Huautla de Jiménez, e que trabalhava "como sábio". Segundo ela, por vezes ele lhe fazia massagens ou lhe aplicava acupuntura, o que melhorava bastante suas dores de coluna. Esse alemão teria se casado com uma mulher de sua mesma etnia, e teriam um filho, jovenzinho, que atualmente trabalha como taxista. No período em que estive em campo, esse senhor estava em viagem com sua esposa e, por isso, só pude chegar a conhecer o filho deles (quem sempre me saudava "como mazateco", com um 'leve toque' e sem 'abraço de mãos').

O clítico "*joni*", que pode ser traduzido como esta nossa conjunção comparativa, parece mostrar que, por mais que se tenha conhecimento em 'artes de cura', ainda que alternativas (estrangeiras em comparação às que se pratica na *Sierra*), o forasteiro continuará sendo forasteiro, no sentido de que seguirá sendo essa espécie de ser dúbio, "*güero*" (ou "*chikon*" em mazateco), dotado de "ignorância e *torpeza*" (Rodríguez, 2015: 84), incapaz de se relacionar efetivamente com os *ndi naxó* (por não saber respeitá-los), e desajeitados em caminhar pelos acidentados terrenos serranos.

Ou seja, e aqui se parece elucidar, os mazatecos acabam cumprindo com uma lógica simbólica distinta da dos forasteiros, no sentido de que para eles, os corpos não "fazem as mesmas coisas independentemente de sua localização" (usando termos de Bonelli, 2015: 05). Esse "naturalismo ontológico do multiculturalismo" próprio dos forasteiros diz justamente o oposto: os corpos são os mesmos, as metafísicas são distintas. E é assim que esse "naturalismo universal" acaba consistindo num "jogo de linguagem hegemônica que considera a existência de um corpo (uma continuidade física) e muitas culturas (uma descontinuidade metafísica) como premissas fundamentais da cosmologia ocidental" (Viveiros de Castro, 2004 *apud* op.cit.: 06). A ontologia mazateca opostamente, portanto, acabaria por cumprir com algo da ordem de um multinaturalismo, em que aqueles que seriam os jogos de continuidade e descontinuidade dos forasteiros se invertem.

Assim, postulo, à luz do perspectivismo de Viveiros de Castro (2004) e de Bonelli (2015), este "*como*" de Teresa Ríos parece funcionar precisamente como sinalizador desta diferença

que se dá no corpo: um efetivo marcador de alteridade que, inclusive, parece anunciar o controle de uma equivocação possível[142].

. . .

Ora, essa 'versão' forasteira de 'sábio', como já se comentou em páginas anteriores, teria sido muito comum na Antropologia sobretudo no período pós-Castaneda. Mas, era um fato, o ambiente psicodélico dos anos 1960 proporcionava uma afinidade a todos estes tipos de processos anti-cartesianos (como já se comentou em páginas anteriores).

Langdon (2015: 14) conta em prefácio ao livro "O uso ritual das plantas de poder", que teria iniciado suas viagens etnográficas no ano de 1968 (ano em que Castaneda publica sua tese), entre os mazatecos, justamente em Huautla de Jiménez (quando esta ainda era uma pequena aldeia). Ela teria partido para lá pouco tempo depois de ter assistido a uma performance de Timothy Leary num ginásio lotado, com trilha sonora psicodélica e discurso revolucionário promulgando a "Era de Aquário": "*Turn on, tune in, drop out*" ("se ligue, sintonize, e caia fora").

Depois disso, Langdon (op.cit.: 18) teria partido à terra dos siona, na região do Putumayo, caindo de cabeça em seu trabalho etnográfico. Ela conta que suas experiências com o uso ritual do *yajé* sacudiram profundamente "as bases epistemológicas" de sua "visão do mundo, do sentido e da verdade". Em correspondência mantida com Scott Robinson, onde ela contava sobre essas transformações sentidas, este lhe replica dizendo que "todos nós tínhamos que nos transformar em xamãs do mundo moderno". Ora, aquele ambiente pós-Castaneda parecia realmente propício a uma revolução psicodélica, uma verdadeira Era dos Enteógenos, como nas palavras de Jonathan Ott (1993 *apud idem*). É dizer, passar por aquelas que pareciam 'conversões' em campo, talvez, já não fosse algo tão absurdo, ou "antiantropológico" como no sentido de Paz ([1973] 1988). Mais do que isto, talvez, parecia estar se 'convertendo' em parte desta agenda dinâmica.

E é possível que, essa Antropologia que se configurou após "Os ensinamentos de Don Juan" tenha realmente se 'convertido' em outra coisa: uma espécie de crítica a si mesma enquanto metodologia, nunca impedida, porém, de atuar metodologicamente. É como se ela fosse uma disciplina corajosa, a ponto de encarar a dosagem dos próprios 'venenos que sintetiza' (claro que não desconsidero que existam antropólogos que os temam).

[142] Este clítico proporciona pistas para entender que o 'sábio' em questão não é um 'sábio' mazateco.

Assim, concordo com Bonelli (2015: 06), quando ele diz do 'potencial psicotrópico' da etnografia, e aqui noto que ele não trata de qualquer etnografia: ele se refere a uma em específico, que aposta na "alteração da própria conceituação mental do etnógrafo", podendo ajudar a entender as coisas de outra maneira. Essa 'con-versão' do forasteiro em 'sábio', que as etnografias pós-década de 1960 permitiram deslumbrar, e que inclusive perpassou meu campo e meu corpo, acaba sendo nada mais que uma marcação de uma 'versão-outra' de um 'conhecedor de arte de cura': 'versão-outra' que não perde sua ignorância e *torpeza* estrangeiras, e que portanto, precisam ser inseridas numa lida contratual – são alteridades como tantas outras, e com elas é preciso manter uma relação boa.

DO 'SILÊNCIO' AO 'CANTO' NA *VELADA*

No espaço da *velada*, em primeira instância, pude verificar variações no curso e organização dos sons que se entoava e dos discursos neles carregados. A contraparte daquilo que seria o que chamo de 'canto', com melodia geralmente lentas e leves, parecia ser o discurso das 'orações', sempre muito enérgicas e diretas. As 'rezas', por sua vez, pareciam ter outra substância, pautada por um ritmo mais marcado, que se dava coletivamente e frequentemente em língua espanhola. O 'silêncio', que interceptava os espaços destes fenômenos sonoros, parecia ser sempre dinâmico por estar repleto de 'atividade visionária' (assim, ao menos, o deduzo pelas conversas que tive com Teresa e Luísa no dia seguinte).

'Cantar', de acordo com as explicações de Teresa, parecia ser, realmente, algo da ordem de uma impressão de melodia e ritmo à palavra falada. Ela e Luísa cantavam sempre após longas orações que pelo tom e o ritmo, pareciam por vezes até incisivas. Cada oração era única e individual, diferente da reza que apresentava suas marcações bem definidas. Os 'cantos' que ela e Luísa entoavam também pareciam ter letra e melodia compartilhados, pois sempre os entoavam juntas. Da 'reza' e do 'canto', pelo que me explicaram, todos os participantes de uma *velada* devem participar em conjunto (quando rezavam, o faziam em espanhol, e eu tratava de seguilas).

Quando eu cantava em português, parecia que meus sons lhes serviam de uma espécie de 'trilha sonora' para 'orações'. Elas jamais me perguntavam o que eu dizia, nem pareciam se preocupar em saber. Somente naquela situação específica, das ervas (que narrei anteriormente), que meu canto foi entoado em espanhol, elas não oraram ao mesmo tempo se atentando à letra.

Entre o 'canto', a 'reza', a 'oração' e o 'silêncio', também parecia existir a 'conversa', sempre muito breve, que parecia servir para colocar ordem aos progressos das viagens. Notei que o silêncio era importante, mas 'muito silêncio' podia ser complicado, pois como me dizia

a própria Teresa: "*En el viaje, uno cuando está en silencio puede estar perdido, y en estos casos, hay que ayudarlo a regresar*"; o 'canto' e a 'reza', em tal caso, estes mecanismos a primeira vista mais coletivos, pareciam ser especiais para promover essa ajuda.

Don Heriberto Prado, contudo, chamou-me a atenção para certos detalhes. Quando lhe comentei destes recursos discursivos que integram a *velada*, ele me disse que o que sói acontecer é mais complexo: numa *velada*, para além do 'silêncio', das 'conversas', das 'rezas', das 'orações' e dos 'cantos', também existem o "conselho", o "diagnóstico", *las* "*curaciones*", a "entrega", os "diálogos", e as "consignas".

Postulo que, seguindo estas ponderações de Don Heriberto, na *velada* todos estes recursos discursivos apresentam valor e importância específicos. Não pude detectá-los com tanta exatidão nas *veladas* que presenciei e, de primeira mão, supus serem o 'silêncio', a 'conversa', a 'reza', a 'oração' e o 'canto', seus principais 'gêneros'; mas, quando faço o exercício de repassar mentalmente os fenômenos vivenciados nos ritos, acabo notando que algumas destas outras formas discursivas foram acionadas. Ora, o ato de 'aconselhar', fez-se muito frequente nas palavras de Teresa Ríos, e na *velada* que presenciei com Don Genaro (uma velada coletiva, que narro na parte 3 desta dissertação): pude verificar "diagnósticos" e "consignas"; os primeiros relativos ao fato de que, após ingerir *La Pastora* (*Salvia divinorum*), uma das participantes começou a dizer que alguém naquela sala estava com problemas nos rins; e os segundos relativos ao fato de que durante os ritos, havia uma pessoa anotando num caderno observações rituais que pareciam importantes.

Pela descrição que Don Heriberto me proporcionou, os "diálogos" seriam muito semelhantes àquilo que proponho como "conversa" a partir das ponderações de Teresa Ríos: seriam mecanismos capazes de facilitar o "regresso" de alguém que poderia estar se perdendo ou ter se perdido *en un viaje*.

Por sua vez, não pude presenciar os recursos das "*curaciones*" e da "entrega", mas tive descrições detalhadas a seus respeitos. A própria Teresa Ríos me narrava muitos casos em que "*personas sabias*" curaram enfermos durante uma *velada*, e o próprio Don Heriberto chegou a contar-me a respeito da "entrega" de certos sujeitos a entidades complicadas, como o chamado *El Maligno* ou os "*chak'je*" ("duendes").

De modo geral, o que notei acontecer, tanto da *velada* com Teresa Ríos quanto de outras que cheguei a presenciar, os dias pós-*velada* são repletos de ordens que determinam uma conduta dietética (alimentar e sexual), e também discursiva (não se deve falar sobre a *velada*, e

muito menos fazer *chismes*). Estes meus amigos-interlocutores tratavam sempre de me demonstrar que era importantíssimo atender a tais condutas para que as 'artes de cura' dos participantes do rito fossem "aperfeiçoadas", como numa espécie de troca – uma troca que se estabelece com o "mundo da alma santa" (Rodríguez, 2015).

2.3 "UN SUEÑO ÁCIDO": DANÇA, POESIA E MORTE NA SERRA MAZATECA

O sol já se escondia naquele 01 de novembro de 2013, meu primeiro dia em Huautla, e, na casa que haveria sido de Sabina, éramos quatro forasteiros, sendo eu a única brasileira entre *chilangos*. Com a noite, notamos que dali do alto do bairro El Fortín, era possível ver um ponto iluminado, e tantos outros dispersados: de um lado, a luz vinha das velas no *panteón* (cemitério), onde as famílias velavam seus entes queridos; e do outro, as luzes vinham das casas visitadas pelos *huehuentones* ou *cha to xo'o* (em mazateco), abreviadamente *cha xo'o.* Destes últimos, era possível escutar, de longe, sons de tambores.

O termo *huehue* é de origem náhuatl e significa "velho", *huehuetl* significa "tambor". *Huehuentones* seria o termo em náhuatl para "velhos que dançam ou tocam o tambor *huehuetl*" (cf. Siméon [1885] 2002: 751-752, e Brissac, 2008: 182). Da língua dos mazatecos, e segundo a definição que recebi de Don Pánfilo, o compositor e violinista precursor dos Cha xo'o Yakoan, um dos mais reconhecidos grupos de músicos-dançarinos, a quem pude conhecer pessoalmente no início do ano de 2016, o termo *cha to xo'o* poderia ser traduzido literalmente como "homens [que vêm] juntos do umbigo", ou simplesmente, como "senhores do umbigo". Seriam, como os chamava María Sabina (Estrada, 1977: 132), os "*ombligos boludos*", "*hombres del ombligo de la tierra*", aqueles que brotam da terra.

Don Pánfilo explica que assim são chamados porque durante essa temporada, "*los muertitos* regressam do interior da terra para visitar seus entes queridos, e aqueles que dançam e tocam são os que os recebem em seus corpos". O que seria esse 'ritual de recepção', é realizado no dia 27 de outubro, no centro do *panteón* (cemitério), onde um 'sábio mazateco' (*chjota chjine*) encomenda toda a festa a Diosito, levando consigo 13 velas e *copal*. Seria justamente nesse local e momento que Pánfilo diz abrir-se um "portal do tempo", por onde passam todos os que *ya se adelantaron*, e onde aqueles que tocam, cantam e dançam devem se vestir. E a partir deste dia, eles vão tocar, cantar e dançar, com pouco descanso, até o dia 05 de novembro. Neste último dia, os músicos e dançarinos retornam ao *panteón*, retiram suas vestes e regressam a suas casas.

Em entrevista a Brissac (op.cit.: 188), Don Marcelino narra a história do surgimento dos *cha xo'o*. Os mortos teriam a permissão de *Dios Padre* para visitar seus parentes vivos no

mundo, mas nesta travessia, haveriam se encontrado com malfeitores que não os deixavam passar. Eis que os *cha xo'o* tiveram a ideia de regressar ao inframundo e se vestir de roupa tradicional, colocando chapéu e máscaras, para, então, tentarem de novo. Quando voltaram a ser barrados pelos malfeitores, estes "morreram de rir", e os *cha xo'o* se aproveitaram disto para fugir. É assim que saem do umbigo da terra, como burladores que transformam o riso em morte (ou a morte em riso). Aliás, Don Pánfilo enfatiza muito esta característica humorística como própria dos *cha xo'o*: eles "devem ser *chuscos, chistosos*"; "devem fazer rir e trazer a alegria *del más allá* aos seus parentes".

Nesta época, conforme contam os sábios, é muito perigoso fazer *veladas*. Ademais de ser uma temporada nada propícia ao crescimento dos cogumelos, os *chjota chjine* explicam que o risco está na maior possibilidade de se perder durante *los viajes*. Assim sendo, nenhum *cha xo'o* e muito menos seus parentes vivos se aventuram em ingerir *santitos*.

Um dos garotos *chilangos* que conheci naqueles dias de 2013, possuía carro: decidimos ir, os quatro, a Santa María Chilchotla, um município vizinho, onde sabíamos que avistaríamos mais de perto os *cha xo'o*. Estacionamos o carro numa estrada, que dava acesso a um dos bairros de Chilchotla, e logo na estrada nos encontramos com alguns desses personagens mascarados, com chapéus trançados de ramos de junco, com formatos pontudos e gigantescos, vestindo roupas tradicionais (de cor branca); eles carregavam tambores, violino, vihuela[143], *güiro* e *tepo-naztli*[144] (instrumentos que lembram o agogô).

Convidaram-nos a segui-los. Descemos do carro e entramos por uma estrada que cortava uma mata um tanto fechada. O único que soava naquele percurso era o som do forte tambor. Não demorou muito, já estávamos no interior de uma casa, onde eles se puseram a tocar energicamente. O ambiente se iluminava com as velas acesas dos altares dedicados aos parentes mortos, e quando cruzamos a porta, a impressão, como disse um dos psiconautas *chilangos*, foi de fato a de atravessar "um verdadeiro portal para outra dimensão". Foi nesse momento que

[143] Instrumento de cordas, com organologia que distingue do violão (ou guitarra de seis cordas) por conter 5 cordas e caixa acústica numa espécie de quilha suavizada, interiormente côncava. Sua estrutura organológica teria sido inspirada na *vihuela* espanhola, como contam aqueles que a manipulam. É muito utilizada também, no mariachi, acompanhando sempre o *guitarrón*, violão, violino e instrumentos de sopro constituídos de metal. O rasgueado na *vihuela* mexicana, inclusive nas canções de *cha xo'o*, parece predominantemente mais percussivo em comparação ao rasgueado do violão e o dedilhado do *guitarrón*, pois os acordes parecem ser batidos, e essa batida é sempre forte e constante.

[144] Do náhuatl, o termo pode indicar um tambor feito de madeira, ou até a árvore utilizada para construção desse tambor (de onde provém a madeira que serve de matéria prima para outras construções também) (Siméon, [1885] 2002: 500). Geralmente, o tambor é um cone que fica deitado, apresentando sua superfície inteiramente em madeira, e entre no centro e nas extremidades, essa estrutura é cortada em forma de linguetas, de modo que, ao percutir nelas com baquetas, obtém-se sons mais agudos – por isso recorda bastante o agogô.

minha amiga *chilanga*, artista visual, disse: "*¡Ah, esto es como un sueño! ¡Un sueño ácido!*". E, concordo com ela: era possível sentir uma espécie de 'acidez no ar', principalmente depois que descobrimos que a máscara, o chapéu e aquela roupa, o conjunto epi-dérmico que constituía os *cha xo'o*, transformava-os em mortos. Sob essa derme externa, moviam-se e cantavam os senhores que se adiantaram. A dança era repetitiva, e muito enérgica. Parecia-me caracteristicamente transística.

O "transe", como teoriza Gilbert Rouget (1991 *apud* Guilhon, 2013, 2013: 175), "é sempre marcado por um superestímulo sensorial, manifestando-se através de movimentos corporais, sons e comunicação entre os participantes". O "êxtase", em contrapartida e de acordo com Rouget, se apresentaria como um "estado mental caracterizado por uma contemplação profunda feita de silêncio, imobilidade e privação sensorial". Aquele 'frenesi' com que bailavam os *cha xo'o*, neste sentido, para nada se me aparentava extático. Em primeira instância, isto me levava a pensar que esse 'êxtase rougetiano' pudesse ser uma atividade mais identificável aos rituais com cogumelos.

Os *cha xo'o* moviam sagitalmente o pescoço, para frente, às vezes alternando o movimento de um lado para o outro (de modo a desenhar com a cervical uma linha diagonal para cada um dos lados) e verticalmente (eles davam saltinhos que faziam alternar o peso numa e n'outra perna, mediante uma breve articulação dos joelhos), havendo praticamente nenhum deslocamento específico no eixo horizontal. Uso aqui os termos "sagital", "vertical" e "horizontal" no sentido que Laban lhes entrega (Acselrad, 2013), a partir de sua definição sobre as linhas espaciais que perpassam o corpo dançante, tridimensionalmente.

Eles soltavam alguns sorrisos e gritinhos e seus cantos eram todos em mazateco: as vozes ficavam abafadas com as máscaras, o que também, eu notava, se mostrava 'impressionante' para os forasteiros *chilangos*. No que seriam as 'canções', predominava uma repetição de versos que perfazia o número de quatro vezes, formando um ciclo. O compasso parecia mostrar-se em geral, binário, composto de oito tempos (2/8). Sempre, ao final de cada um destes ciclos, o violino cumpria com uma finalização: uma nota se apresentava primeiramente no que parecia ser uma semínima e logo era repetida num total de quatro vezes (em colcheia), sendo finalizada com a mesma nota mais prolongada ao final[145]. Supondo tratar-se de uma nota Sol, tento aqui representar o fenômeno descrito em 'linguagem musical':

[145] Utilizo aqui de uma notação musical padrão, moderna, com ♩ = 100 (semínima). Advirto ao leitor que estas escrituras musicais não são paradigmáticas. Elas procuram representar algo aproximado do que seriam estas frases finalizadoras, que inclusive, podem variar.

Inclusive, no interior da música, esta mesma repetição se dava, mas em forma reduzida, algo como o seguinte:

Aquele grupo de mascarados 'dançava' de casa em casa, tocando umas três ou quatro canções em cada parada. Foi possível notar que alguns deles comiam os alimentos dos altares, as mesas dedicadas aos antepassados mortos que estavam montadas e fartas em cada uma das casas; além disso, as famílias lhes ofereciam *tamales de puerco*, café e aguardente. Um dos *cha xo'o*, explicou-me que somente os mortos poderiam se alimentar do que era servido nos altares (como se as vestes os autorizassem).

A 'EXPERIÊNCIA QUE TRANSFORMA'

Fazer um paralelo entre o que, a princípio, suponho ser o 'transe' desta dança, e o 'êxtase' dos ritos com cogumelos, me leva a pensar numa 'experiência que transforma'. E neste caso, opto por me aventurar pela mesma senda percorrida por Brissac (2008) em sua tese. Victor Turner, em seu ensaio sobre a experiência (1986 *apud* op.cit.: 32), reflete sobre a etimologia da palavra, "*experience*". Ele observa a derivação da raiz indo-europeia **per-*, que denota "buscar, aventurar, arriscar". Ela aparece na palavra "perigo", e também se faz presente nos cognatos germânicos, em que pela lei de Grimm, "p" se transforma em "f", como em "*fare*" (passagem), "*fear*" (medo) e "*ferry*" (travessia). Em grego e em latim, a experiência pode evidenciar-se ligada com "'perigo', 'pirata' e 'ex-per-imento'".

O dançarino e coreógrafo japonês Ushio Amagatsu, explica que "dança" deriva de *tan* (तन), do sânscrito, base da qual também deriva a palavra "*tense*" do inglês. Por extensão semântica, a "dança" teria o seu princípio na tensão física, na força de oposição do corpo em sua relação com o solo. A esse respeito, Marie Bardet (2014: 64), em "Filosofia da Dança", afirma que em meio a todo este "arranjo com a gravidade", seria complicado pensar a dança apenas a partir de um corpo fixo, pois, a dinâmica que se estabelece entre o corpo e o chão acaba por estar incessantemente sujeita a mudanças. Como um efeito disso (seguindo esta chave-lógica filosófica), seria possível ver a dança como 'metáfora do pensamento', como imersão a um "jogo gravitário", como "ancoragem-deslocamento, metamorfose, travessia".

A metáfora, nas palavras de Paul Valéry ([1936] 2011: 15), esta "pirueta realizada por uma ideia", denota a atitude do "ir de um lugar a outro". Ela seria a responsável por diferir a dança da pintura ou da escultura, por exemplo: das três, aliás, a dança se mostraria como a declarada desafiante da sistematização. Ela pode, assim, ganhar o estatuto dessa 'metáfora do pensar', constituindo-se como uma 'travessia ao outro'; um 'a-travessar' que acaba sendo sempre percussivo, por exigir 'pe(n)sares' que fogem a horizontes de perspectiva.

Uma consequência disto poderia, então, ser notada na atribuição de uma agência a um corpo pensante, como Merleau-Ponty (1984: 124) proporia, deixando de ser um simples "amontoado de ossos, carne, sangue e pele", ao estender as experiências que se lhe perpassam em relação às coisas e aos outros. Em outras palavras, seria possível dizer que o corpo 'pe(n)sa' em movimento, à medida que o movimento 'pe(n)sa' no corpo: como se, ao se constituir de tensão e na lida com a gravidade, o movimento se fizesse 'pensamento em-corpo'. E esta 'in-corpor-ação', desde sua primeira instância, parece carregar a mesma genética do 'ex-per-imentar' em questão.

A "linguagem da dança", para Valéry ([1936] 2011: 13) seria "poética". E para ele, poesia é "ação", um ato capaz de criar um "estado de espírito", através de leis próprias, de "um tempo e uma medida de tempo" conveniente e essencial, de modo a que dizer versos é "entrar numa dança verbal". Ora, da poesia, Jakobson (1992: 129) teria dito que esta linguagem tem como característica o foco na mensagem, sendo ela a mensagem em si mesma, um lugar em que o eixo sintagmático se substitui pelo eixo paradigmático – mostrando-se subversiva. 'Dança' e 'poesia', em tal sentido, eu ousaria dizer, se irmanam nessa rebeldia.

María Sabina, que, de acordo com Estrada (1977: 32), se dizia *chjota chjine*, teria chamado a atenção logo da circulação de seus cantos no ocidente, justamente por aquilo que Jerome de Rothenberg ou Henri Munn (dois poetas precursores da Etnopoesia), teriam chamado de "erudição poética" (Miranda-Trigueros, 2010:67). Para Munn, o fato de o "eu lírico" dos poemas de Sabina tomar diversas formas, bem como a presença de versos terminados em *tso* – (que significa "diz") um clítico evidencial, que indica rumor, informando, que o dito é proferido pelos cogumelos ou por "algo/alguém maior" (para usar termos de Demanget, 2000) –, e a cadência, pelo paralelismo, pelo ritmo repetitivo – já que Sabina espalmava, sussurrava e cuspia, ritmicamente –, poderiam levar os ouvintes a efeitos "extáticos", semelhantes àqueles decorrentes de mantras[146] tibetanos ou hindus, como numa "percussiva glossolalia catártica"

[146] Munn utiliza o termo "mantra", do sânscrito clássico. Provavelmente, tratava-se de um termo bastante em voga na psicosfera dos temas de que tratava. Etimologicamente, "man" significa "mente", e "tra" significa "controle".

(Lino, 2015), em que Sabina se põe a cantar as "poesias" liberadas pelos cogumelos ingeridos. Não longe desta senda, o historiador e psiconauta, Terence McKenna (1993: 68), teria afirmado, aliás, que "o principal efeito sinergético da psilocibina parece estar, definitivamente, no domínio da linguagem".

Voltemos a falar sobre transe e êxtase. Gordon Wasson (1980), como comentei na p.60, publicou um ensaio analisando uma estátua de Xochipilli, o "príncipe das flores", descrevendo-o como "o deus do êxtase", divindade mexica das "artes", da "música", do "canto", da "dança". Wasson nota no corpo estatuário uma série de desenhos de plantas psicoativas, incluindo figuras que recordam cogumelos psilocíbicos e borboletas. Foi assim que ele recorreu a George Cowan (1953: 109), quem décadas atrás afirmara que para muitos mazatecos, as borboletas são as almas dos defuntos que vêm a visitar seus parentes[147]. Ora, e como me explicou o linguista huauteco, Don Alfonso García, o próprio termo correspondente a "borboleta" em mazateco já evocaria esta relação: "chjota tse" significa, literalmente, "gente que vuela"[148].

Em 2013, Andrés Gomez Emilsson, da Universidade de Stanford, explicou-me a semelhança daqueles que seriam os "compostos psilocíbicos" com a "dimetiltriptamina" (DMT, que aparece na ayahuasca, no vinho da jurema, e no veneno do sapo)[149]. O DMT, segundo ele, existe em todo ser vivente, e é liberado no corpo humano em grandes quantidades no momento do nascer e do morrer.

Estas questões assim colocadas parecem se mostrar afeitas à possibilidade de relacionar a habilidade retórica como um produto despertado pelo uso de psicotrópicos, e a ação destas substâncias no corpo, com o 'envenenar-se de si' e com a 'morte'.

Esse "*ácido sueño*", evocado por minha amiga, é um atributo, evidentemente, feito por um não-mazateco. Apesar disso, a figura metalógica ainda me parece atraente, justamente porque sua intimidade poderia recordar a diferença traçada entre "transe" e "êxtase", proposto por Rouget (1991 *apud* Guilhon, 2013), e os *cha xo'o* como poesias-dançantes em frenético movimento *versus* a poesia extática liberada pelos cogumelos. McKenna ([1992] 1993: 59) propõe

[147] Em comunicação pessoal (2015), Ruth Finnegan pontuou que em grego a palavra ψυχή ("psychê") denota, além de "alma" e "respiração", também "borboleta", sendo um símbolo muito comum dos mortos. Não longe disto, Reyes-García (2013: 25), em seu artigo sobre "*la fiesta de los muertos*" na zona Mixteca Alta do estado mexicano de Hidalgo, conta que pelos dias de *todos los santos*, a região fica repleta de borboletas, e que os parentes vivos as apontam identificando-as com seus *muertitos*.

[148] Chano Moreno, em comunicação pessoal (dia 11 de fevereiro de 2016), explicou-me que do mazateco, "chjo" denota "animal", e "ta", "expressão, fala". Assim, a aglutinação "chjota", traduzida amplamente por "gente, pessoa", etimologicamente parece denotar algo como "animal que se expressa", "animal falante". "Tse", por sua vez, é um termo que indica a "atitude de voar", nomeando o *ndi naxó* conhecido popularmente como *pajarito*, "ndi tsé" (também chamado de "*ndi nisé*").

[149] Ver seção 1.1 da parte 2, na qual dedico uma exploração mais ampla a respeito deste tema.

contrapor estes dois indólicos: compostos ácidos (como por exemplo, o LSD), proporcionariam uma "sensação de expansão mental e um aumento da velocidade de pensamentos"; e os compostos triptamínicos (como a psilocibina), por sua vez, apresentariam uma relação mais profunda com uma liberação linguística. Seriam realmente dois opostos, o tan(tra) e o man(tra)[150]? Ora, o Rouget (*apud* Guilhon, 2013: 175) que delimita, é o mesmo que *a las finales* acaba por vir a relativizar o transe e o êxtase como polos extremos de um mesmo contínuo.

Os *cha xo'o* se movem rapidamente, como mortos que riem, divertem e cantam, dançando. Mas eu diria que esse aparente 'êxtase' das *veladas* com cogumelos não se perpassa de total imobilidade. As moléculas de psilocibina entram na corrente sanguínea e se movimentam até atingirem as células cerebrais; e, ali se conectando aos receptores serotonérgicos, podem se dinamizar em visões e linguagem, como numa 'dança química'. O próprio Valéry ([1936] 2011: 04), aliás, teria dito da dança como intoxicação, em que "somente um esgotamento total das forças", numa espécie de "êxtase de exaustão" poderia interromper o delírio de um "dispêndio motriz exasperado". Se pensássemos a poesia desta mesma forma, como 'in-toxica-nte', poderíamos imaginar que, os psicoativos, uma vez 'in-corpor-ados', movimentariam o verbo, libertando-os sintaticamente.

Eis, pois, um íntimo parentesco entre duas formas de movimento: o de comer e o de dançar. Talvez, praticar estas (*a la* Valery, ([1936] 2011) 'poéticas atividades', signifique mesmo morrer um pouco. Assim como parece haver uma organizada disposição que se ritualiza, epistemicamente, sobre a ingestão de cogumelos entre os *chjota chjine*, suponho também existir um 'saber-cantar' e um 'saber-dançar' entre os *cha xo'o*: estes senhores que dançaram comigo, cobriram meu rosto com um lenço, mostrando que eu não podia mostrá-lo e, todavia, com rapidez, tentaram roubar-me. Astutos *muertitos*, reais *tricksters del más allá*.

DE "CHAJMA" A "CHA XO'O"

Numa tarde nublada, subi ao bairro onde moravam os músicos do grupo Cha xo'o Yakoan, para intercambiar alguns *sonidos*: levei *derbake* e flautas, e toquei algumas canções para eles. Eles fizeram o mesmo comigo, usando seus instrumentos.

Eles que há algum tempo nomeavam seu grupo com outro nome, "Chajma Yakoan", optaram por fazer esta sutil mudança, pensando nos problemas que o termo "*chajma*" poderia lhes trazer. Como me explicaram, "*chajma*" significa literalmente, "gente da escuridão", "gente negra" (ou "bruxo"). Pánfilo me contara que havia homens que se vestiam com máscara e roupa

[150] Tomo a liberdade de aqui trazer estes termos do sânscrito clássico, para refleti-los no sentido daquilo que os diferencia: मन्त्र (man-tra), etimologicamente, "mente" + "controle"; तन्त्र (tan-tra), "expansão/tensão" + "controle".

tradicional durante o período de *todos los santos*, e saíam de casa em casa saqueando e assassinando famílias: estes eram os *chajma*. Assim, "*cha xo'o*" soava-lhes muito melhor.

Mas a transição deste termo, "*chajma*" para "*cha xo'o*" parece indicar transformações que não apenas tiveram efeito no nível da nomeação de grupos. Conforme me contou Don Heriberto Prado, ex-sacerdote diocesano de etnia mazateca, que mais a frente se juntou ao Clero Josefino, a Igreja Católica que na *Sierra* anteriormente era predominantemente governada por sacerdotes da chamada Escuela de la Cruz (da Arquidiocese de Oaxaca), chegou a proibir aquela comemoração toda, considerando-a "diabólica". Utilizavam-se abertamente do termo "*chajma*", e vetavam a prática da elaboração de vestimenta, canções e dos *bailes* que costumavam durar dias.

A entrada dos sacerdotes de Congregação Josefina, que começam seu trabalho pela serrania em 1972 (Brissac, 2008: 27) teria alterado drasticamente esta configuração. Adeptos da Teologia da Libertação, pela via da inculturação, trataram de resgatar a festividade dos mazatecos mediante o trabalho de "tradução inculturativa". Pois então, agora não eram apenas *muertitos*, senão, "*fieles difuntos*" (op.cit.: 169). O termo '*chajma*' perdurou, mas '*cha xo'o*' ganhou mais espaço, bem como seu sinônimo em náhuatl, '*huehuenton*'[151].

A Igreja passou a ser um cenário essencial para o início e para o fim de todo o evento: após vestirem-se com as roupas e as máscaras no cemitério, todos deveriam se dirigir à ela para serem abençoados e para tocarem o sino; e a festa só termina quando este sino é igualmente tocado, após romperem uma grande *piñata*.

Don Heriberto me narrou bastante animado[152], que uma de suas atividades enquanto sacerdote da Prelatura de Huautla foi precisamente direcionada a este "resgate": trabalhando na Paróquia do município de Santa María Magdalena Chilchotla (instituição jurisdicionada à Prelatura de Huautla), tendo o mazateco como sua língua materna, auxiliou na organização de concursos de canções litúrgicas na língua indígena, que puderam ser conhecidas no ano de 1973, e posteriormente, de concursos ou festivais de *cha xo'o*.

Com o amplo apoio do Presbítero josefino Rogerio Ledesma, que naquela época presidia a Paróquia em Chilchotla, Don Heriberto contou-me ter ministrado, anteriormente à celebração destes concursos, aulas de leitura e escrita mazateca, visando, justamente, que os jovens que

[151] De acordo com as explicações de Quintanar (2007: 69), "cha" significa "gente" (seria um sinônimo para '*chjota*'), e "jma" denota "negro", fazendo alusão à "morte". O seu oposto seria: "trua", literalmente, "branco", metaforicamente, "vivo". O termo nahuatlaco, "huehuenton" se verifica verbalizado idiossincrásicamente em outras regiões do México, mantendo, porém, a raíz "huehue", como por exemplo: "huehuenche", "huehuenchones", "huehuetones".

[152] Diário de campo, dia 25 de fevereiro de 2016.

tivessem interesse a participar do evento, pudessem "transcrever suas composições" e "enviá-las em forma de documento" à equipe eclesiástica. Ele teria lecionado em vários municípios além de Chilchotla e Huautla, e os resultados teriam sido surpreendentes. Muitas das composições elaboradas figuravam como cantos apologéticos, que protestavam, dizendo literalmente: "*Ya no permitiremos que nos quiten nuestra danza de los chajma*"; "*Nadie nos va impedir cantarle a nuestros antepasados*" ou "*Ya no nos dejaremos que vengan de fuera a decirnos lo que tenemos que hacer*".

Foi em 1984 que em Chilchotla teve início a convocatória para o Festival de Cha xo'o, organizado pela Prelatura, com apoio dos *ayuntamientos municipales*, e também da Secretaria de Educação Pública. Brissac (op.cit.: 185-186) conta que, um dos objetivos principais da celebração deste grande evento, vinha a ser a necessidade de fazer com que elementos de tradição mazateca fossem reificados e convertidos em um patrimônio material, por décadas, ameaçado de uma "iminente inundação". Sua colocação, que parece percorrer a mesma senda de Demanget (2008), faz referência ao período que vai de 1953 a 1957, quando a Comissão de Papaloapán, criada em 1947 pelo governo federal mexicano, determinou a construção da Represa Miguel Alemán, com o objetivo de gerar energia elétrica para a região metropolitana do Distrito Federal, resultando, também, nas enchentes periódicas dos afluentes da bacia fluvial de Papaloapán.

Segundo Cerqueda García (*apud* op.cit.: 74), "esta obra representou um duplo cataclisma para os mazatecos: ambiental e cultural". "Mais de 47 mil hectares" de superfície inundada na Mazateca Baja afetou "uma população de 22 mil mazatecos" que foram "'reacomodados' em povoados de Oaxaca e Veracruz".

Ou seja, de acordo com, o que (wagnerianamente) 'inventam', estes autores, a participação naqueles concursos poderia se revelar como uma alternativa soteriológica que sacralizava 'um passado em perigo de se afogar a qualquer momento'. Quiçá, esta questão fosse levantada pelos ascetas que promulgavam a inculturação, como um motivo histórico que funcionasse para além das proibições e sanções que haviam sido praticadas pela própria Igreja. E como na fala de Don Heriberto, o resultado parece ter sido interessante. Entretanto, os concursos também tiveram sua contraparte problemática.

Como Demanget (*apud* op.cit.: 185) critica, os festivais não incentivavam uma fundamental apreensão do passado que pretendiam resgatar, e prezavam apenas pela conservação em detrimento da possibilidade de "uma atualização mitológica". Outro fator bastante complicado é que, incentivava-se uma hierarquização que rotulava o que é menos ou o mais autêntico: como

resultado, tinha-se a formação de grupos e composição de canções mediante o que poderia ser uma teatralização de uma "identidade mazateca" (op.cit.: 186).

Ora, o festival valia prêmio. De acordo com Don Pánfilo de Cha xo'o Yakoan, ganhava-se uma média de 5 mil pesos. Segundo ele, desde a primeira inscrição em Huautla, os Cha xo'o Yakoan (que naquele então ainda eram Chajma Yakoan), saíram vitoriosos. Por anos consecutivos, suas composições eram eleitas as melhores; e o prêmio sempre lhes pertencia. "Aquilo nos animava muito, mas também nos preocupava": como me contava, muitos outros grupos deixaram de participar, revelando-lhe que não valia a pena nem a inscrição, e quando Pánfilo lhes indagava o porquê, estes lhe respondiam: "*Porque nosotros no somos buenos. No tenemos buena letra como tú*"[153].

A pressão era grande: boatos de que haviam comprado os juízes, ou de que estavam enriquecendo muito… Desde então, como conta, resolveu deixar de participar concorrendo ao prêmio, e como seu grupo já se tornara conhecido, ele não deixava de tocar propondo apresentações como "mostra", em vez de competir. E esta parecia ser uma ótima opção, pois o público sempre os aclamava muito.

Segundo Pánfilo, há aproximadamente oito anos, já não se realiza concursos de *cha xo'o*, senão os chamados "Encuentros de Huehuentones". São espaços, apoiados pela Municipalidad e também pela Secretaria de Cultura, onde cada grupo pode se inscrever para fazer uma amostragem de suas obras. A conquista deste 'evento anticompetitivo' teria sido sugerida por outros grupos, como o de nome Ndi xi Tjo[154], que propunham um espaço de criação artística visando a possibilidade de uma imersão simultânea ao que poderia ser a atualização de tais tradições: as inovações, seriam bem vindas.

O SONHO, A MORTE E O TALENTO: O 'SEGREDO' E A SÍNTESE

Don Pánfilo me contou que teria aprendido a tocar gaita[155] sozinho antes do violino. Sobre este último instrumento, ele me narrou como se havia dado o seu contato[156]:

> *"Soñé con mi abuelo, este que tocaba violín, y yo lo encontraba de espalda. De repente, él se voltea y me dice*: *'Si tú aprendiste bien, tus sones no se quedarán aquí, no más'. En esto, empieza a tocar, y cuando termina, me entrega el violín y me pregunta: '¿Sí aprendiste? ¡A ver, tócala!'. Cuando voy a empezar a tocar, me despierto. Bueno… Creo que conseguí aprender, porque… Mi música no se quedó aquí, ¿verdad? Veniste tú, y otros extranjeros a visitarnos por ella".*

[153] Chamo a atenção para este dizer que parece enfatizar a importância da "letra" no trabalho de composição para este gênero discursivo: isto me leva a pensar que aquilo que se diz é essencialmente relevante.
[154] "Ndi xi tjo", do mazateco, denota literalmente, "pequeno que brota".
[155] De acordo com Don Pánfilo e com o Prof. Dr. Gabriel Álvarez, a introdução do violino nas canções de *cha xo'o* teria sido bastante recente: anteriormente, utilizava-se a gaita de boca.
[156] Diário de campo, dia 04 de março de 2016.

Sem ter frequentado aula alguma, ele fazia o arco dançar sobre aquelas cordas, com admirável maestria. Seu virtuosismo, registrado nos CDs vendidos no próprio mercado do centro de Huautla, realmente impressionava muito os ouvidos mazatecos e estrangeiros. Bastava ir ao centro e perguntar aos vendedores qual era o melhor grupo, que eles recomendavam Cha xo'o Yakoan (assim o fiz na companhia de meus amigos psiconautas em 2013). Por mais 'cético' que se mostrasse o comprador, bastava com ouvir as canções (como os vendedores sempre ofereciam para testar a qualidade das gravações), para então notar que realmente entre os Cha xo'o Yakoan havia algo de diferente.

Perguntei, curiosa, a Don Pánfilo o que era a "música" para ele. Ele me respondeu que era "experiência": ela lhe havia ensinado de tudo um pouco, porque é algo de que se disfruta, algo que se sente por dentro. E concluiu: "*Es también, dijéramos, como medicina*", porque com a simples escuta, faz alguém se sentir bem. "Fazer" ou "criar" música, para este violinista, era o mesmo que "*dar un sonido, un golpe*". E, como sempre tratava de ressaltar, uma das fontes mais importantes eram os sonhos, porque eles poderiam revelá-las.

Perguntei-lhe se existiria alguma ligação explícita entre a *velada con santitos* e a festa de *muertitos*, ao que ele me respondeu enfaticamente que não. Aliás, ele sempre se mostrava bastante temeroso a realizar *veladas*.

Contou-me que numa de suas canções, de nome "Najni xkaya" (literalmente, "Violín loco"[157]), de 2008, a melodia lhe teria surgido durante uma viagem que ele fazia à pé, de Huautla a Río Sapo (localidade próxima à represa Miguel Alemán). Ele não era huauteco de nascimento, e se embrenhava num recorrido de aproximadamente 4 horas para visitar seus familiares, no município onde havia nascido. Foi nesse momento, naquelas estradas bordeadas de bosques e de bonita paisagem, que lhe surgiu a melodia. "*Como no llevaba papel y lápis, me la quedaba repasando mentalmente*". Ao chegar ao povoado, a primeira coisa que fez, foi pedir papel e lápis para registrá-la. Isso causava riso entre seus familiares, que o achavam louco, ao que ele respondia: "*¡Ya sabes como soy!*". Na casa de sua avó, um de seus tios tinha um violino, e foi então que ele pôde plasmar em som aquilo que perambulava em sua mente. "*¡Es algo que no puedo evitar, o sea no lo voy a desperdiciar!*".

Ele declarava mostrar-se impressionado com a repercussão das melodias que criava. Dizia jamais esperar grande coisa delas, mas elas deveras agradavam às pessoas à sua volta. "*Es algo que no sé si lo voy a alcanzar entender un día. Es como, una enfermedad que tengo. No me la*

[157] Faixa 02 do CD que acompanha esta dissertação.

quito de encima, porque es algo que no me hace daño, ¿no? ¡Al contrario! Y le contagio a la gente con mi enfermedad".

Don Pánfilo, com sua fala sempre repleta de sorrisos e *chistes*, parecia "inventar" (*a la* Wagner, [1975] 2010), com detalhes bastante ricos, o que poderia ser uma 'estética musical *cha xo'o*'. Ao definir a 'música', ele definiu o 'talento' (ainda que pautado pelo histórico dos concursos ganhos), e mais do que isto, definiu um 'caminho concreto' para se chegar até estas duas coisas.

A respeito desta coisas relacionáveis, Seeger ([1996] 2015: 136-137) aporta um interessante estudo realizado por Kingsbury (1984) num conservatório de música nos Estados Unidos. Para os imersos nesse tal ambiente, "a música é fruto da criação de algumas pessoas que possuem um 'dom natural', de nascença, algo que outras pessoas podem ter ou não ter". É dizer, não se trata apenas de "pura técnica": é necessário que exista "uma espécie de benção natural", e no conservatório, inclusive, isto redunda numa considerável ansiedade que gira em torno de "ter ou não ter" esse talento, expressando-se na forma de "sentimento". Assim, transpor em sons a escrita de uma partitura não deve significar apenas 'saber lê-la', senão, 'senti-la'.

É assim que Seeger (*idem*) verifica a semelhança dessa 'estética do talento' com o "simbolismo do parentesco norte-americano" descrito por David Schneider (1968): nele, a relação biogenética comum que constitui o parentesco se dá pelo vínculo do sangue, de modo a discriminar-se o que é 'natural' daquilo que é 'inatural', ou mais especificamente, o "parentesco natural" do "parentesco afim". Precisamente neste ponto, para Seeger (*ibidem*) é que se constitui como paralela a diferença entre o "talento" e a "mera técnica":

> *O gênio, o sentimento e o talento musicais são de algum modo inatos, estão no sangue (e portanto se justificam), o resto se adquire com autodisciplina, treinamento e (no caso da cidadania) por meio da legislação.*

Pela lógica forasteira, essa 'habilidade nata', essa "enfermidade" da qual Don Pánfilo dizia padecer, consistiria num 'dom de seu sonhar', ou de seus devaneios vinculados ao intenso movimento do caminhar. Consistiria também, e por que não (e já que se evocou aqui o tema do parentesco), num 'aspecto herdado', passado pelo sangue, de avô para neto. E isto me leva a pensar, regressando um pouco nas páginas que aqui dispus, na experiência da *velada* em que me encontrei com minha avó paterna: não o digo estando preocupada com minha reputação diante das 'artes de cura', senão, mais bem, interessada na relação existente entre a 'velhice', os 'antepassados', e esse 'saber', essa 'linguagem', uma relação que tanto no caso de Pánfilo quanto no meu não se deram dentro do chamado 'estado de vigília', mas sim, no que Finnegan (comunicação pessoal, 2015) chamaria de 'consciência alterada'.

Pela lógica mazateca, por sua vez, a 'música' e seu 'virtuosismo' aparecem mediante o contato com o "mundo da alma santo" (Rodríguez, 2015), que como já explanei mais de uma vez, se manifesta nos espaços-tempos da *velada* e do sonho, sendo espaços de contato direto com alteridades, e uma destas seriam, justamente, os antepassados mortos.

Don Pánfilo me dizia que uma vez vestido e mascarado ("cha yoba", "gente mascarada", como nas explicações de Quintanar, 2007: 70) e, portanto, transformado em *cha xo'o*, ocorria uma espécie de 'mudança retórica' na sua forma de comunicar. De fato, as pessoas que aguardavam a visita de seus *muertos*, também aguardavam novidades: "*¿Qué nos traen del más allá? ¿Qué tanto sabes? Bueno, ya eres cha xo'o, y se supone que tú me traes algo que yo tengo que aprender*". O clima festivo se mantém pela distração burlesca, que se incrementa de uma linguagem ritual dedicada a fazer "inversões da realidade": como narra Quintanar (op.cit.: 72), "para eles o dia é noite e a noite é dia, as crianças são velhas e os velhos são crianças".

Don Pánfilo dizia tratar sempre de tentar "*agarrar lo chusco*" (*chistoso*) em suas canções. Uma delas, da qual me comentou bastante, de nome "Jósi k'ianga bijnoi" (literalmente, "*¿Qué haces al sonreír?*"), parecia demonstrar muito bem estes investimentos, e como ele mesmo afirmava, muita gente dava gargalhadas ao escutá-la: sua letra metalinguisticamente dedica-se a explorar a forma com que as pessoas riem mediante sua descrição humorística.

Tabela 2 – "Jósi k'ianga bijnoi" ("*¿Qué haces al sonreír?"*), composição de Cha xo'o Yakoan

Faixa 03 do CD	**"JÓSI K'IANGA BIJNOI"** (Composição: Cha xo'o Yakoan)
LETRA EM MAZATECO	**TRADUÇÃO POR HERIBERTO PRADO**
Tjua tjio b´ese, tjio bijno chota tsjuakjua (4x)	Cómo chiflan y cantan los hombres alegres
K´ia nga ´ñion nda bijnole tsjua bijno, jaja	Cuando les encanta reirse, se ríen, jaja
Tonga tjin na ik´a xi bijno jejeje, jijiji, jojojo, jujuju (4x)	Pero hay quienes rien jejeje, jijiji, jojojo, jujuju, jajaja
Jajaja, jejeje, jijiji, jojojo, jujuju	Jajaja, jejeje, jijiji, jojojo, jujuju
Jngola k´uaxinle an josi nga bijnui (3x)	Yo te voy a decir cómo ríes cuando rías
Jajaja…	Jajaja…

Ademais do canto, o espaço das 'danças' e dos 'cantos' que se dá no interior das casas, bastante marcado pelo movimento repetitivo (tanto no corpo quanto nos versos), era também o espaço dos assovios (*chifleos*), e das risadinhas mortuárias (que tampouco, não eram quaisquer risadas). A linguagem invertida, unida a todo esse conjunto, e à estética de composição da 'palavra-melódica' parecem fazer as vezes dessa espécie de 'substância retórica' responsável por 'secretar' o 'segredo'. E todo esse cenário, ao menos pelo que pude observar em campo, se interceptava de pouquíssimos silêncios. Se nos aventurássemos a fazer uma comparação com o momento da *velada*, o silêncio que no caso psilocíbico importava no sentido de assegurar vi-

sões, no caso dos *cha xo'o* não parecia ter tanto lugar, a não ser (em pequenas doses) nos momentos de transição de uma casa a outra – neste caso, o tambor cumpria com uma paisagística sonora.

Entre o tambor, os antepassados, o gene, o sangue, o som, e a repetição, parece configurar-se uma relação. Como afirma Don Pánfilo, o tambor é "a alma do grupo", o coração pulsante, o responsável por despertar e levantar aos demais, e aos mortos.

Se analisássemos a partir de categorias que Garibay (1953-1954: 65-66) propõe para o estudo de poesias e cantos nahuas, poderíamos dizer que entre os *cha xo'o*, ao menos na composição do grupo de Pánfilo, ocorre um "paralelismo" do tipo "sintético", no sentido de que a expressão se harmoniza mediante um pensamento variante que se agrega e complementa, como no exemplo seguinte:

Pesa el rocío en el prado:	*Nuevo rocío ha cuajado:*
Al fin el sol murió…	*La hierba sucumbió…*
La copa de jade he llenado,	*Pronto al calor se habrá secado,*
¡Ya la noche llegó!	*¡Ya la noche pasó!*

Segue outra composição de Cha xo'o Yakoan que parece mostrar bem o investimento na exaltação[158] da figura do 'velho-morto' como um detentor de sabedorias, e este aspecto estético que Garibay (1953-1954) teria explicado.

Tabela 3 – "Sikjane sikjane" ("Toquemos, toquemos"), composição de Cha xo'o Yakoan

Faixa 04 do CD	**"SIKJANE SIKJANE"** (Composição: Cha xo'o Yakoan)
LETRA EM MAZATECO	**TRADUÇÃO POR HERIBERTO PRADO**
Sikjane, sikjane jo tso xi mana jña (4x)	Toquemos, toquemos eso que nosotros sabemos (4x)
Katab´etsojin ndi jixti jixo´nde (4x)	Qué se distraigan o entretengan estos hijitos del mundo (4x)
Ia kjuan ni chita xokjuan ila tjio tso ndi jixtina jña (2x)	¿Quiénes serán verdaderamente estas personas? Han de estar diciendo nuestros hijitos (2x)
Jñala skueni tsa je chajma yakuan (4x)	Ni se imaginan que son los huehuentones del arbol de cedro (4x)
Nga je xi ñaki i kjuan xki no sitsjuako s´i ik´ien (3x)	Pues ellos son los únicos que así danzan en la fiesta de muertos (3x)

Permitindo-me traçar um jogo com essa tal 'síntese', noto que, metafisicamente, o 'secreto' parece constituir-se de uma matéria que não pertence à ordem da 'dimensão cotidiana': é a morte e a recordação da morte que parece 'secretá-lo'. Mas esta morte não parece ser estática a ponto de combater inovações: no geral, muito parecida à 'atividade micológica', ela decompõe a novidade, no sentido de admiti-la dotando-a de sua substância. A 'síntese', e acredito que meus amigos-interlocutores concordariam, acabaria, por consequência, sendo 'vida' e, então, 'permanência em vida'.

[158] A última seção da parte 3 desta dissertação se dedica a explorar o que proponho chamar de 'retórica de exaltação'.

'*ÉNLE CHA XO'O*', '*CHÁ*' E MORTE: TECENDO O CONTROLE DE EQUIVOCAÇÕES

Segundo Don Heriberto, o termo mazateco que mais se aproxima da tradução do substantivo "dança" é "chá". Não há uma palavra que indique o que chamamos de "bailarino" ou "dançarino", da mesma forma como não há para "cantor": assim, enquanto "cantor" se pode indicar por "*se an*" ("*yo canto*"), "dançarino" se indica por "*te an*" ("*yo bailo*"); uma alternativa seria dizer, respectivamente, "*chjota see*" ("pessoa-canto"), e "*chjota tee*" ("pessoa-dança"). Don Pánfilo me explicava que sempre em época de *muertos,* ele e seu grupo se organizavam com toda a parte instrumental (de ordem "musical") e também com a parte da dança; e aliás, e de acordo com ele, aqueles que tocam e cantam, também dançam.

De acordo com Don Margarito Méndez, educador infantil e compositor de canções, natural de Huautla de Jiménez, as palavras que se manifestam nos cantos de *cha xo'o* são parte de uma linguagem específica, "erudita", a "linguagem de *hombres del ombligo*", ou em mazateco, "*énle cha xo'o*"[159]. Seguindo tal lógica, estas letras que compositores como Don Pánfilo escrevem, portanto, não parecem ser apenas 'letras escritas' mediante inspiração corriqueira[160], mas sim, todo um discurso que se materializa em som, e que durante *tiempo de muertos*, se 'incorpora'. Em última instância, o que de fato parece acontecer é uma discursividade que perpassa o corpo com a 'morte'.

Do mazateco "biya" – conforme as explicações de Don Heriberto –, a "morte" na serrania é um evento que dura um total de quarenta dias. O velório na Sierra Mazateca Alta é realizado em dois dias, e na Mazateca Baja, onde faz mais calor, em um dia (Brissac, 2008: 167). Mesmo depois de enterrado o corpo, o que seria o "espírito" do morto fica perambulando por aqueles espaços, e somente no quadragésimo dia é que ele se liberta do mundo dos vivos e segue seu caminho, após várias missas celebradas (no quarto dia, no décimo dia, no vigésimo dia). Nesse quadragésimo dia, levanta-se uma cruz que havia ficado no altar, marcando o lugar que fora ocupado pelo caixão.

Deve-se tomar cuidado ao ir ao cemitério, pois, corre-se o risco de ser acometido pelo "*xa'ia*", "*el aire que sale del túmulo*": para tanto, usa-se o *piciete* no corpo, um tabaco moído também chamado de *San Pedro*; a mesma proteção pode ser conseguida fumando-se ou tomando aguardente. O "levante da cruz" é feito por padrinhos que a família escolhe. A Igreja

[159] A última seção da parte 3 desta dissertação explora com mais detalhes estas questões referentes à "composição", levantadas por Don Margarito Méndez.
[160] O próprio Don Pánfilo tratava sempre de chamar a atenção para a importância do espaço-tempo de seus sonhos em suas composições.

Católica, diante de toda esta tradição, como conta Brissac (op.cit.: 172), foi ganhando uma "especialização de atender às demandas da população por sacramentos" (sobretudo por missas para defuntos), o que acabou se tornando a principal fonte de entradas financeiras para as paróquias e as prelazias (as dioceses). Nas missas, realizadas na Igreja Católica, as orações são dirigidas diretamente ao defunto: não se ora a Deus como um intermediador. Em outras palavras, "o defunto não é aniquilado pela morte" (*idem*): ele pode ouvir as "palavras de quem ora por ele". E é somente na época de *Todos los Santos* que os defuntos retornam do inframundo à Terra, mediante uma espécie de 'incorporação', em forma de *cha xo'o*.

. . .

Retomo de Deleuze e Guattari (1987 *apud* Bonelli, 2015: 05) o seguinte questionamento: "*¿Qué hace un cuerpo y cuáles son sus capacidades?*". Ora, se entre os forasteiros o 'naturalismo universal' dessa lógica multicultural reserva ao cérebro o estatuto de uma "parte do corpo que temos em comum com outros" (Hoolbraad & Willerslev *apud* Bonelli, 2015: 05), toda essa explicação de ordem "onto-ética" acaba por se revelar no, já anteriormente comentado, fenômeno da 'alteração da consciência': assim, e seguindo uma lógica postulada por Descola (2005), a similaridade se daria pelo corpo enquanto a dissimilaridade se revelaria nas capacidades intelectuais e metafísicas alteradas – algo como aquele "relâmpago" deleuziano ([1993] 2011: 167).

E é assim que, por exemplo, pastilhas com substâncias psicotrópicas tais como as que Bonelli (2015) analisa (o caso do consumo das benzodiazepinas entre os pewenche de Alto Bíobío, no Chile, que alteram toda a dinâmica onto-ética daqueles espaços oníricos semelhantes aos pesadelos), ou mesmo as plantas, sementes, fungos (*in natura*, em alimento, ou em infusão), de conteúdo psicotrópico, permitem a expressão simbólica do multiculturalismo constituindo, também, a sua própria "tecnologia inventiva", em termos wagnerianos (Bonelli, 2015: 06).

Entre os mazatecos, não obstante, o que parece acontecer, portanto, é uma constituição corporal de orientação precisamente oposta à dos forasteiros. O multinaturalismo parece interferir no corpo juntamente dessa espécie de 'pele' sobre a pele que a vestimenta e a máscara propiciam[161]. No caso dos *cha xo'o*, as alteridades[162] perpassam a pessoa que toca, canta e/ou dança, chegando, então, a ganhar corpos distintos, e é neste ponto que as dissimilaridades se

[161] Com essa figura 'epi-dérmica' do tecido que recobre a pele daqueles que cantam e dançam como *cha xo'o* (em forma de vestes e máscaras), proponho tratar o multinaturalismo mazateco, como algo que se organiza em torno de um regime de reconhecimento de uma socialidade de tipo diferente da ocidental, uma socialidade que considera alteridades de caráter diverso.

[162] Como bem pontua Rodríguez (2015: 12), estas alteridades podem vir a ser o próprio Deus, as virgens, os santos, os *chikones*, e os antepassados mortos.

verificam: o que seria uma condição metafísica passa a ser o menos importante em comparação à forma que o corpo ganha, mediante o aspecto do tecido que lhe envolve.

'Morrer' na Serra Mazateca, assim, não corresponde à "ideia biomédica ocidental" da morte (dessa espécie de desligamento orgânico), mas sim a uma atividade que mobiliza como nesse sentido wagneriano de "inventar" a própria organização onto-ética: aqueles que estão vivos aguardam dos mortos notícias, conselhos, *chistes*, e linguagem (que se manifesta em letra de música). Dançar e cantar como *cha xo'o* pode significar justamente, assim sendo, atividades em que a "morte" (do mazateco, "biya") e a "vida" (do mazateco, "bijnachon") se confundem recriando e renovando os 'saberes' tão (batesonianamente) "secretos".

PARTE 3

INCULTURAÇÃO CRISTÃ E INTEGRAÇÃO ESTATAL

"Los culpables de nuestras desgracias
son ustedes, extranjeros"

(Teresa Ríos[163])

"Sempre digo a todos que quem me ordenou foi María Sabina, pouco antes de falecer", contou-me em carta pessoal, José Luís Sánchez, sacerdote da congregação dos josefinos, que laborou como presbítero missionário por mais de vinte anos em terras mazatecas. Natural de Michoacán, outro estado mexicano, ele diz ter chegado a Huautla em 1984, convocado pelo bispo prelado Monsenhor Hermenegildo Ramírez Sánchez, da jurisdição eclesiástica de Huautla de Jiménez, para ali, então, receber sua oficial ordenação.

Contou-me que, poucos meses depois de ser ordenado pela igreja, foi visitar a, já então famosa, María Sabina. Ela, quando soube de sua recente conversão ao sacerdócio, quis lhe dar suas bênçãos: pediu-lhe que se ajoelhasse e abaixasse a cabeça para que assim pudesse "limpá-lo com ervas" (passar aromáticos ramos em seu corpo) mediante orações.

Jorge Luís Sánchez que muitas vezes ia consagrar a missa em outras regiões da prelatura, como o caso da igreja de Chilchotla, acabou sabendo, pouco tempo depois dessa benção de Sabina, que ela havia falecido. Não havendo outro sacerdote naquele momento para professar a missa de seu falecimento, ele acabou tendo de regressar a Huautla para fazer todas as honras.

"Havia mais estrangeiros do que huautecos. E a imprensa internacional estava em peso. Quando me perguntavam sobre María Sabina, deslumbrados, eu respondia que ela era uma senhora muito respeitável, mas que não era a única sábia. E eu insistia que ela não era 'xamã', e sim 'sábia': os 'sábios mazatecos' (ou os 'sábios verdadeiros') não são manipuladores de forças sobrenaturais, eles sabem utilizar a sabedoria e a experiência milenar de seus povos para buscar respostas a problemáticas que se lhes acometem, como enfermidades, problemas, perigos… Tradicionalmente, eles sempre agiram como conselheiros familiares ou do povo".

Este sacerdote que Brissac (2008: 04) pôde conhecer ainda em atividade em Huautla, vestindo uma estola decorada com figuras de cogumelos na Catedral de San Juan Evangelista (localizada no centro de Huautla, ao lado do mercado municipal), declarava-se um teólogo libertador revoltado com a influência daquilo que chamava de "movimentos mistéricos", e da

[163] Diário de Campo, 15 de fevereiro de 2016.

propaganda do exterior e do capitalismo que estariam "corrompendo as práticas rituais dos mazatecos", apresentando-as como "coisas sobrenaturais" mediante atribuições de "ações extraordinárias".

Para este sacerdote michoacano, os "sábios", ou "*chjota chjine*", como Sabina, seriam aquelas pessoas dotadas de "dons de Deus", o que lhes faria "especiais para perceber problemas e enfermidades, e que teriam como base as suas experiências de vida e a 'sabedoria ancestral'". Ele conta que, durante a celebração da missa funeral de María Sabina, ele tratou de destacar aos fiéis que os meios de comunicação comerciais haviam lucrado com a figura de daquela senhora, "que acabou nascendo, vivendo e morrendo pobre", coisa que sói acontecer, nas palavras deste sacerdote, com "todo e qualquer indígena". E é isso realmente o que, segundo Sánchez, o Estado parece gostar de fazer: manipular, explorar pelo sistema do capital e, finalmente, e quando sente que há certos "estorvos", procura por eliminá-los.

Esta "sabedoria mazateca" evocada pelo sacerdote foi muito estudada e "inculturada" por esta prelazia de Huautla, através de um trabalho missionário que visava, declaradamente, fundar uma Pastoral Indígena. De fato, os josefinos assumiram uma 'profissão doutrinária libertária', a diferença de seus precedentes, ali chamados, "*cruzados*", da *Escuela de la Cruz*, provindos da Arquidiocese de Oaxaca. Como me contou Don Heriberto Prado Pereda, um ex-sacerdote indígena, estes diocesanos que precederam os teólogos da libertação, literalmente "puxavam as orelhas dos indígenas", e lhes "castigavam com palmatórias", coagindo-os a que eles "deixassem de lado o mazateco e aprendessem a orar e a cantar em espanhol".

A fundação da Pastoral Indígena, levada a cabo pelos josefinos, deu importância e agência aos próprios mazatecos (obviamente) dentro das 'prerrogativas evangélicas', através do estabelecimento das chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs): pequenos grupos, de "natureza religiosa" e "caráter pastoral" (como explica Frei Betto, 1985: 07), que a partir da década de 1960, começaram a se circunscrever às paróquias por toda a América Latina, reunindo participantes de classes populares e indígenas (e no caso do Brasil, quilombolas), a "base" do que poderia ser uma pirâmide social, com os representantes clericais. Estes grupos, que possuíam (e que ainda possuem) como "animadores"[164], párocos ascetas ou leigos religiosos, tomaram força depois do Concílio Vaticano II, a partir da celebração da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano, em 1968, na cidade de Medellín, Colômbia, onde se discutiu a

[164] Assim são chamados os líderes, que muito se utilizam da retórica e do carisma, em instituições e organizações ligadas às jurisdições católicas.

respeito da importância da Igreja como espaço de denúncia às "torturas" e de "defesa dos direitos humanos"; muitas das congregações eclesiásticas, neste sentido, a partir dos temas debatidos, voltaram seus olhos às classes populares sobre as quais o Estado se mostrava distante.

A Igreja, como diz Frei Betto (op.cit.: 08), passou a ser "a voz dos que não têm voz", estando sujeita, em tempos ditatoriais, como foi no Brasil, a um "terror repressivo": religiosos, presbíteros e leigos foram condenados e torturados, muitos líderes foram sequestrados e assassinados por grupos militares de orientação conservadora. Através das CEBs, portanto, nas palavras de Frei Betto (*idem*), a Igreja foi redescoberta não somente como um "espaço de expressão e nutrição da fé", mas também como um "espaço de organização e mobilização", um espaço que passou a ser frequentado não apenas por adeptos ou simpatizantes da fé católica, mas também protestantes, espíritas, ateus, marxistas, que acreditavam numa "libertação" que se orientava no sentido contrário às lógicas do sistema neoliberal. No México isto não ocorreu de modo diferente.

. . .

A fé católica chegara às terras mazatecas em 1560, através de uma missão franciscana, a qual em Teotitlán veio a instituir um convento e uma igreja. Em 1568, os frades entregaram o convento ao clero secular, abandonando a região, e com isto foi fundada uma paróquia (naquele então, chamada de *doutrina*), que de acordo com a "*Relación de Teotitlán*" (*apud* Brissac, 2008: 69), era pertencente à Diocese de Antequera (nome antigo de Oaxaca)[165] – de onde o bispo governante nomeava os representantes clericais *doctrineros* (paroquiais), sob a supervisão e aprovação dos presbíteros da *Real Audiencia*. A *Doctrina de Teotitlán* se subordinava a um corregimento que também incluía outras doutrinas, como a *Doctrina de San Francisco Huehuetlán* e a *Doctrina de San Juan Evangelista de Huautla*. Cada uma destas possuía uma sede, a chamada *cabecera*, ademais de "povoados jurisdicionados" (nas palavras de Brissac, *idem*), as chamadas *visitas*[166] – sendo *visitas* de Huautla, a de San Mateo Tlihuacán (correspondente à atual San Mateo Yoloxochitlán), a de Santa María Magdalena Chilchotla e a de San Antonio Nanahuaticpac.

A *Real Audiencia*, além de supervisionar a nomeação do clero secular, aprovando-a ou desaprovando-a, também se encarregava de pagar o salário dos presbíteros de cada doutrina, e

[165] Esta jurisdição, erigida em 1535, era sufragânea da Arquidiocese de Sevilha. Ela foi se apliando e ganhando muita importância, a ponto de se converter na atual Arquidiocese de Oaxaca, tendo hoje como sufragâneas a Prelazia de Huautla, e as jurisdições existentes em Mixes, Puerto Escondido, Tehuantepec, Tuxtepec (cf.: http://www.arquidiocesisoaxaca.org/ – acesso dia 21 de agosto de 2016).

[166] De acordo com as explicações de meu pai, filósofo e historiador, ex-sacerdote da Diocese de Piracicaba (São Paulo), assim eram chamadas as "missões", procedimentos de fiscalização para fins censitários ou doutrinários.

de fiscalizar possíveis descomedimentos; como, por exemplo, as sessões de açoitamentos públicos que um vigário de Teotitlán ordenava empreender, em 1634, contra aqueles indígenas que não pagassem em moedas pela assistência às missas, ademais da ordem de pagamento, pelo povoado, de uma dúzia de galinhas, frangos e perus (op.cit.: 70). A *Real Audiencia*, nestes casos, emitia uma carta dirigida ao clérigo envolvido, rogando-lhe que deixasse de cometer as atitudes das quais os índios se queixavam.

Essa "tradição missionária", que Brissac recorda de Souza Lima (*apud idem*), era a que permitia um controle sobre a dominação colonial e eclesiástica, de modo a evitar exacerbações e a constituir uma epistemologia pastoral e soteriológica que se dedicava a entender "os usos e costumes dos povos gentios", com o objetivo de "explicar e impor os modos de ser e agir europeus", convertendo aqueles pagãos em "catecúmenos" (*ibidem*), para, então, ter-se acesso a uma mão de obra, e a possíveis aliados.

Até os dias de hoje, o sistema continua parecido, havendo sido, inclusive, intensificado após as deliberações do Concílio Vaticano II que permitiram refletir as questões sociais e a "inculturação". Os "grupos de base", que se fundaram a partir da saída dos *cruzados* do governo clerical na Prelazia huauteca, apostavam enfaticamente na "necessidade de um resgate da cultura mazateca" (op.cit.: 196). Aquilo que os representantes *cruzados*, movimento catequético conservador que teve suas raízes na Arquidiocese de Oaxaca, proibiam, como o uso de cantos em mazateco e as *veladas*, passou a ser objeto de "resgate", uma meta para os teólogos da libertação e indígenas religiosos, adeptos às CEBs.

. . .

De outro lado, e após aproximadamente quatro séculos (por volta de 1960), outro movimento, de orientação mais laica, teve sua fundação declarada: organiza-se na Serra Mazateca um turismo que não é qualquer turismo. Um turismo 'psicodélico', por vezes 'étnico' – como na parte 2 tratei de explorar mediante descrição e análise por equivocação controlada sobre os forasteiros que *arriban a la Sierra*. As políticas integracionistas do Estado Mexicano passaram a articular estratégias de lucrar com esse turismo, e um recente fruto destas articulações é o Programa de Pueblos Mágicos, ao qual Huautla de Jiménez foi recentemente incorporada.
Esta terceira parte da dissertação se propõe a pensar a economia simbólica destes processos que chegaram às terras mazatecas, seja em forma de 'religião' ou de busca por outros 'estados de consciência'. O que se buscará, criticamente, é analisar a formação histórica destes movimentos forasteiros, seus ingressos à região mazateca e seus impactos sobre e cruzamentos com as tradições dos indígenas.

1. A "LIBERTAÇÃO" PELA "NOVA COSMOVISÃO"

"El testimonio evangélico nunca destruye un pueblo.
Si destruye, no es evangélico."

(Pablo Suess, 1983)

"Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica romana": um verdadeiro 'mantra' que, não dificilmente, é possível de se escutar em qualquer templo religioso de extração católica. E estas palavras reverberam disseminando um caráter unificador, no sentido da crença num só Deus, pai de todos os seres da superfície terrestre; e elas se filiam a um dogma que foi estabelecido nos Concílios de Nicéia e Constantinopla durante o século IV d.C., recentemente enfatizado em 1998 no documento publicado pelo Papa João Paulo II, na Congregação para a Doutrina visando deliberar o chamado exercício da "Profissão da Fé"[167]. No espaço ritual da missa, essa 'declaração mantrística' deve ser proferida sempre após as leituras do Evangelho, no momento precedente à comunhão. E os termos que a compõem parecem determinar realmente uma meta e uma estratégia, uma plástica e uma estética, um formato e um movimento, não necessariamente nessa ordem.

De fato, este doutrinário 'mantra de união' pode ter sido suporte de sua própria contraparte, como num reflexo oposto, de um rude grito de guerra. A santidade, que evoca um dos principais aspectos de Jesus Cristo, quando declarada na frase como referente à instituição eclesiástica, trata de evocar que, diante do Evangelho, 'todos os aderentes à fé cristã', em primeira instância, 'são chamados a ser santos' (conforme consta em Romanos 1:7).

Esta santidade, contaminante, deságua em ênfase e incumbência numa espécie de 'autoridade' que parece residir no performativo termo "apostólico": etimologicamente derivado da voz grega, απόστολος ("apóstolo"), em que o clítico ablativo απο- indica "movimento de saída, movimento para fora", e στελλην, denota "mensagem, ideia". Ao chamado Colégio Apostólico, do qual se teria derivado a fé católica (a partir do apóstolo Pedro), recairia toda a missão de fazer disseminar a mensagem, mediante o "ligar" ou o "desligar" (Mateus 18:18) de fenômenos, o que de uma linguagem rabínica poderia ser interpretado por "permitir" ou "proibir", "condenar" ou "absolver" as tais mensagens.

O poder que se constitui 'apostolicamente se alimenta' de e funda uma universalidade que se declara no próprio termo "católico", do grego καθολικός, que literalmente poderia ser traduzido por, "na direção do todo". A universalidade, portanto, politicamente se revela e se

[167] Estes dados podem ser verificados no website do Vaticano (acessado dia 16 de agosto de 2016): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_po.html

confirma. Trata-se de uma fé que se professa em forma de 'profissão doutrinária', e que dissemina "ligando" o que lhe convém e "desligando" o que se lhe excede, convergindo diversidades a partir de uma estrutura que transforma o poderoso Papa num descendente direto do apóstolo Pedro (ou *Kepha*, como em aramaico era chamado[168]), e em todos os fiéis, leigos ou ascetas, em possíveis santos. Essa estrutura hierárquica, concebida a partir do poder papal que se professa na chamada Santa Sé (sediada no Estado do Vaticano), estende-se às arquidioceses e dioceses (organizações pastorais governadas por um arcebispo e um bispo, respectivamente) e, posteriormente às paróquias (governadas por um pároco, um sacerdote principal), ou ainda, a instituições particulares, como o caso das prelazias ou prelaturas (governadas por um bispo que em alguns casos recebe o nome de "abade", ou "bispo prelado"), circunscrições clericais onde o caráter fundante é missionário[169].

. . .

Nas terras do atual Estado Nacional Mexicano, a Igreja teria chegado com o formato de uma empresa civilizatória, perfazendo as semânticas de uma cruzada religiosa, que disseminava a fé cristã e que ao mesmo tempo ampliava os horizontes da civilização de um povo "escolhido por Deus". Hernán Cortez, um dedicado militar de ascendência castelhana, teria aportado nas praias de Veracruz no dia 22 de abril de 1519, acompanhado de aproximadamente 600 homens, 16 cavalos, uns dez canhões de bronze e peças de artilharia de curto calibre (León-Portilla, [1964] 1978: 12), levando consigo, imponente, o símbolo da cruz. Sua tropa chega a México-Tenochtitlán seis meses depois, num 8 de novembro, período correspondente, ao ano *ce-ácatl* do calendário mexica (Paz, 1971 *apud* Lafaye, [1974] 2002: 22).

O ano de *ce-ácatl*, aliás, era de extrema importância para os mexicas: teria sido o ano em que Quetzalcóatl desaparece, transfigurando-se na estrela da manhã, no lugar onde "a água se junta com o céu"; sendo também o ano da promessa de seu retorno. Quezalcóatl que, como conta Octavio Paz em prefácio a Lafaye (*idem*), um "deus antiquíssimo", semelhante à fênix do poeta barroco Sandoval, uma "alada eternidade do vento", teria sido uma divindade litorânea,

[168] Conforme ouvi de meu pai, ex-sacerdote, há quem diga que Pedro foi um "primeiro Papa", por ter sido ele um grande mensageiro das pregações de Jesus. Após ele haver negado seu mestre três vezes, teria empreendido uma disseminação das palavras de Cristo chegando até Roma, onde foi preso e crucificado de ponta-cabeça (assim ele teria solicitado, pois não se sentia digno de ter morte semelhante à de seu mestre). "Pedro", em aramaico verbaliza-se "kepha", e "kepha" é também uma palavra para "rocha", "rochedo", "pedra". Estas derivações etimológicas parecem ir à direção de uma relação entre a personalidade apostólica de Pedro e a fundação e instituição do catolicismo ("Pedro como a rocha da Igreja"). Não longe disto, é possível encontrar em Mateus (16,18), o que seria a fala de Jesus: "E eu te declaro: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; as portas do inferno não prevalecerão contra ela".

[169] De acordo com Brissac (2008: 03), a prelazia é uma jurisdição eclesiástica que se funda em área de missão, quando ainda não há um quórum suficiente para ser considerada uma diocese.

"associada ao mar e ao vento", posteriormente adotada em Teotihuacan e em outras metrópoles da Mesoamérica, incluindo Tula e Tenochtitlán.

Tula, ao sair de um período "bárbaro" (ou *popoluca*, como diziam os mexicas[170]), inspirada nos teotihuatecos (após a sucumbência destes últimos), teria sido a arena de um combate civil-religioso e, portanto, também mítico, em que divindades guerreiras e nômades se degladiam com o "deus civilizador originário de Teotihuacán" (*ibidem*). Esse "deus civilizador" teria vencido a batalha e desaparecido no horizonte marino, compromissado com seu retorno. E os mexicas, anos depois, vieram a edificar Tenochtitlán inspirados em Tula, que por sua vez havia sido edificada inspirada em Teotihuacán: como numa negação declarada a um "barbarismo", como numa reiteração civilizatória sob a qual o *tlatoani* mexica passa a governar.

E é do horizonte marinho que Cortez e sua tropa surgem, justamente num ano *ce-ácatl* repleto de profecias[171]: ora, estaria ali, diante dos mexicas, o tão esperado Quetzalcóatl? E diante deles se estaria perfigurando uma Tula herdada, juntamente de todo um passado de tradições que, portanto, estariam sujeitas a serem confirmadas? Sem demora, entretanto, os conflitos e as mortes excessivos, provocadas pelos castelhanos, passam a provar o contrário[172], ocasionando, como supõe Paz (*apud* op.cit.: 23), um verdadeiro "desmoronamento" no "fundamento religioso" da hegemonia mexica: em outras palavras, as pretensões que mantinham vivas as tradições, e que moviam aquilo que León-Portilla ([1961] 1983: 89) chama de visão "místico-guerreira" de um "povo elegido por Huitzilopochtli", eram, no fim das contas, todas falsas.

[170] Em Siméon ([1885] 2002: 393), *popoloca* (com aspecto perfeito *opopolocac*), denota "grunir, murmurar, falar entre dentes, balbuciar, falar uma língua bárbara, estrangeira". Os mexicas consideravam *popoluca* (ou *popoloca*, como aparece em Siméon), todos aqueles que não seguiam suas tradições, consideravam que estes "estranhos" falavam línguas incompreensíveis que soavam como "pol-pol": exatamente daí se haveria derivado o termo "popoluca". Este fato recorda muito aos helenos que chamavam de βάρβαρος ("bárbaros") todos os não-helenos: diziam que eles falavam uma língua que soava como "bar-bar", de aí "bárbaros", "forasteiros, exóticos, estranhos", "os que balbuciam" (Pabón, 1967: 106). Nos dois casos, interessantemente, os termos parecem provir de uma onomatopeia (parecidas com o nosso "blá-blá").

[171] Oito destes presságios se encontram traduzidos ao espanhol em León-Portilla ([1964] 1978: 29-32). Originalmente escritos em náhuatl, são escritos e organizados pelo Frei Bernadino de Sahagún, a partir das informações de testemunhas oculares da chegada dos espanhóis. São os chamados presságios funestos, como, por exemplo: o aparecimento de uma fagulha de fogo no centro do céu; um incêndio espontâneo na "casa de mando" do soberano; a queda de um raio durante uma garoa, no templo feito de palha a Xiuhtecuhtli (um dos edifícios do Templo Maior de Tenochtitlán); os gritos chorosos e desesperados de uma mulher durante a noite, que repetia "¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos! ¡Hijitos míos, ¿a donde os llevaré?" – esta mulher, de acordo com as notas de León-Portilla (op.cit.: 29), seria Cihuacóatl, e este conto, um dos antecedentes da famosa "Llorona".

[172] Permito-me, aqui, citar um trecho de conteúdo bastante oportuno, da canção "Maldición de Malinche", composição do músico Gabino Palomares (mexicano natural do estado de San Luís Potosí), publicada por Pueblo Discos em 1975: "Por que los Dioses ni comen, / ni gozan con lo robado, / y cuando nos dimos cuenta / ya todo estaba acabado. / Y en ese error entregamos, / la grandeza del pasado, / y en ese error nos quedamos / trescientos años esclavos.".

"*¡Déjennos ya pues morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!*" (León-Portilla, [1964] 1978: 21), teriam dito alguns *tlamatinime* em 1524, ao conjunto de doze franciscanos que chegaram à Nova Espanha, enviados pelo Papa Adriano VI e pelo imperador Carlos V. Os "deuses" já não eram "deuses", e o governo já não encontrava o que seria a sua "glória". Como observa León-Portilla (op.cit.: 22), "a experiência da Conquista significou algo mais que tragédia, ficou cravada na alma e sua lembrança passou a ser um trauma". Diante disto, a técnica do "controle missionário" cristão auxiliava amenizando o literal derramamento de sangue, trazendo ao discurso o se que afirmava ser uma "glória mais verdadeira" que a sucumbida "glória indígena".

Os padres passaram a doutrinar "senhores principais" e *tlamatinime* no átrio do Convento de San Francisco, instituído na recém-conquistada Tenochtitlán, condenando suas "antigas crenças religiosas" (op.cit.: 23). Estes senhores mexicas teriam deixado como legado uma série de textos que narram o episódio da Conquista a partir de uma perspectiva distinta da dos espanhóis, não isenta de toda a implacável carga dramática própria do rompimento de uma tradição já antiga. E os missionários se posicionavam politicamente, tratando de denunciar as violências implicadas neste contato colonial[173]: Motolinia por vezes as narrava como pragas divinas comparando México-Tenochtitlán ao Egito; Durán narrava os massacres tentando encontrar equivalentes nas práticas sacrificiais realizadas pelos mexicas; Las Casas, que pertencia à jurisdição de San Cristóbal, em Chiapas, as narrava como tragédias, denunciando os excessos e posicionando-se ao lado dos índios[174] (Todorov, [1982] 2010: 171-175).

Na Serra Mazateca, a Igreja que chegou pouco tempo depois, teria se especializado em condenar as práticas de 'embriaguez com cogumelos' e com 'outras plantas' (como a *Salvia divinorum*, chamada de *La Pastora* pelos indígenas, ou a *Turbina corymbosa*, conhecida por

[173] Todorov ([1982] 2010: 190-196) levanta alguns dados estatísticos sobre a população indígena dizimada durante a conquista a partir de crônicas que ele analisa. Segundo ele, que reflete sobre o termo "genocídio" e sem buscar detalhar muito, em 1500 a população global seria da ordem de aproximadamente 400 milhões de pessoas, estando a América habitada por 80 milhões delas; em meados do século XVI, restariam 10 destes 80 milhões. Somente no México, nas vésperas da conquista a estimativa seria de 25 milhões, reduzida a 1 milhão em 1600. O próprio bispo da jurisdição da Cidade do México, Juan de Zumarraga, descreve a redução populacional ocasionada pelas atividades de Niflo de Guzman, a quem chama de "conquistador e tirano": de 25 mil índios submissos e pacíficos que havia naquela província, 10 mil deles foram vendidos como escravos, e outros por temer o mesmo destino acabaram abandonando-a. Las Casas também trata de denunciar estes excessos discutindo também os problemas epidemiológicos causados pelas doenças que provinham do Velho Mundo e contaminavam as populações indígenas, farmacologicamente despreparadas para aquelas enfermidades.

[174] Como aponta Amedi (2007), quem comenta a obra de Freitas-Neto (2003) sobre Las Casas, as crônicas deste dominicano teriam seguido um modelo aristotélico-tomista, que o levava a defender a humanidade e a criticar a prática colonial empreendida na América pelos espanhóis. Las Casas apresenta os indígenas como vítimas, e apresenta a redenção como uma alternativa ao fracasso e às ameaças dos espanhóis (as quais fortemente denuncia), ademais de indicar um caminho distinto para a prática da cristianização na América.

semilla de la virgen), como 'práticas demoníacas', e em denunciar os seus praticantes como verdadeiros 'bruxos' possuídos por espíritos malignos, necessitando urgentemente da salvação. Motolinia era quem, em outras regiões do México, explicitamente fazia isto; Sahagún e Hernández, embora não as demonizassem, não demonstravam muita simpatia às práticas (Benítez, [1964] 2012: 11). E na jurisdição de Huautla, a alternativa não foi distinta: os religiosos buscaram agenciar os chamados "*señores principales*" cosmológicos, das tradições mazatecas, através da catequese, fazendo valer uma política missionária de imposição de cultos cristãos em detrimento dos cultos indígenas.

Aproximadamente quinhentos anos depois, o tema das reflexões missiológicas reaparece com força. Pablo Suess ([1981] 1983), teólogo e missiólogo de nacionalidade alemã, associado ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI)[175] e ao Conselho Missionário Nacional (COMINA)[176], propõe pensar as prerrogativas pastorais à luz de uma teologia alternativa, buscando um "diálogo interdisciplinar" na ação missionária da Igreja sobre os povos indígenas. Como missionário, ele acredita nesta "universalidade do cristianismo" que, como explica, teria sido previamente preparada numa "progressiva universalidade do judaísmo" (op.cit.: 13-15).

Partindo de um debate entre o etnocídio (como "extinção cultural de um povo") e o genocídio (determinante de uma "extinção física"), ele analisa as possibilidades de uma real "integração" indígena à sociedade de corte ocidental. Para ele, que se propõe a pensar a causa indígena brasileira, esta integração não permitiria uma verdadeira "emancipação" dos povos indígenas, uma vez que implicaria na abolição de uma lei de proteção específica para o direito dos índios a terra: esta abolição traria uma nova situação aos indígenas obrigando-lhes a ingressar ao sistema do capital.

Um caminho deste tipo, segundo Suess (op.cit.: 22), jamais poderia acarretar em "emancipação". Desde o próprio termo "integração", a semântica já se contaminaria em vício e etno-

[175] O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado em 1972, é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que dentro de uma perspectiva missionária, procura conferir um "novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas". Durante a Assembléia Nacional de 1995, foi definido o seu objetivo como um engajamento impulsionado pela "fé no Evangelho e na vida", pela justiça e pela solidariedade "frente às agressões do modelo neoliberal", em total apoio aos indígenas, buscando fortalecer "o processo de autonomia destes povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático". (Fonte: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=paginas&conteudo_id=5685&action=read – acesso em agosto de 2016).

[176] O Conselho Missionário Nacional (COMINA) é um organismo da Igreja católica no Brasil que apresenta como objetivo uma cooperação missionária de igrejas locais mediante qualificados serviços de acessoria, coordenação e projeto. (Fonte: http://www.pom.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=58:conselho-missionario-nacional&catid=23:quem-somos – acesso em agosto de 2016).

centrismo, visto que sua composição se constituiria sempre de um dos lados da questão, privilegiando apenas um modo de viver, um tipo de organização social (e eu diria, uma lógica simbólica). É assim que "integração" se opõe ao que ele chama de "encarnação" ou "inculturação", que se realiza no lugar daquilo que é do outro. É neste sentido que ele aproxima o que seria a "integração" da "aculturação", explicando ser esta última o aprendizado (unidirecional) que se obtém através do contato com outra cultura – uma unidirecionalidade que acabaria por apagar o que vem do outro lado.

Ou seja, ele fala em carne, ou melhor, 'em-carne'. Fala numa "tradução inculturada", e situa esta metodologia no horizonte da "libertação", como uma sensata opção de política indigenista, mais conveniente que outras tendências (chegando a criticar o nacionalismo, o populismo, o racismo e o marxismo, como "projetos políticos" que, igualmente, não permitiriam a "emancipação" desses povos[177]). A tendência libertária, diferentemente das outras, recairia justamente no que ele chama de "sistema de interpretação", mais do que no de "adaptação" e de "associação" (metodologias, de ordem sumamente cognitiva, existentes em qualquer cultura humana), pois dependeria, antes de qualquer coisa, de algo que ele supõe ser um "diálogo".

Tratar dos problemas com o contato indígena, tratar desta "fricção interétnica" (termo que ele evoca de Roberto Cardoso, *apud* op.cit.: 24), buscando uma resolução por meio da política da libertação, demandaria um 'despojar' do sistema capitalista: ele defende a impossibilidade da sobrevivência dos povos indígenas dentro de um sistema deste tipo, porque nele já estariam implícitos a hegemonia e o etnocentrismo, fenômenos que constituem um verdadeiro obstáculo ao que viria a ser a "libertação".

[177] A obra de Suess tem a estrutura de um manifesto, em que ele defende a "libertação" como a opção mais prudente. Ele afirma ([1981] 1983: 48-49) que um "projeto nacionalista" atuaria, dentro de uma política militarizada e capitalista, tendo como sujeito principal uma classe hegemônica, pela patrimonialização e folclorização das tradições, fazendo desaparecer o indígena, de maneira "genocida"; o "projeto populista", tendo como sujeito principal os intelectuais liberais e de esquerda, e pequenos burgueses, igualmente dentro de uma lógica capitalista, proporia uma convivência de culturas diversas, o que levaria a um isolamento das sociedades indígenas e a um desaparecimento das mesmas em longo prazo; o "projeto racista", que partiria das próprias populações indígenas – como ele conta ter acontecido entre os integrantes do Movimento Índio Peruano (MIP) e o Movimiento Túpac Katari (MITKA) da Bolívia, em que os integrantes, antimarxistas, pretendiam reinstaurar o Tawantinsuyu –, tendo como alternativa uma espécie de socialismo indígena, ou de um imperialismo com base racial, levaria ao perigo de uma estratificação em classes e ao consequente desaparecimento de minorias étnicas; o "projeto classista", tendo como sujeito o campesinato e o proletariado, partindo de um socialismo ou de uma espécie de "coletivismo", teria como tendência o desaparecimento das classes sociais, mas, muito parecido ao "projeto nacionalista", acabaria por impor um integracionismo estatal às tradições indígenas, o que lhes resultaria "desrespeitoso"; e por fim, o "projeto libertador", tendo como alternativa um socialismo "do bem comum", baseado na fraternidade cristã, tenderia a um desaparecimento das classes sociais e a um pluralismo étnico.

É neste sentido que ele afirma ser, a inculturação, uma "evangelização-encontro", em que evangelizar se torna o oposto de "tirar", "impor" ou "transculturalizar". A figura desta "evangelização-encontro", como afirma, deve tomar a estrutura de um diálogo, no sentido de um "encontro transfigurador", de um descobrimento revelador de um "Deus sempre ativo e presente". É dizer, o extrato continua cristão, e nesse "diálogo", o missionário não teria o direito de destruir as visões de mundo dos indígenas, mas sim de fazer com que a "purificação da Igreja" lhes toque a ponto de que possam abandonar "os ídolos e as falsas imagens de Deus", estando o evangelizador numa posição semelhante à de Jesus que se portou "plenamente solidário com a condição humana" (op.cit.: 96-97).

Em outras palavras, para Suess (op.cit.: 72 e 82), o missionário deve ser um grande "organizador da esperança", assumindo a catequese como a "criação de uma consciência que permite a organização da autodefesa", assim prevenindo o que ele chama de uma "ratificação do genocídio programado", que sobrevive nos processos do sistema do capital. Mas para tanto, os limites devem estar bem definidos: para ele, o missionáro deve estar sempre no caminho da "inculturação", estando jamais na posição de inculturado ou índio, e não devendo em hipótese alguma, nem mesmo pretender "ser índio" (e o autor chega a dizer, inclusive, que do contrário, a situação se converteria num "caso psiquiátrico"!) (op.cit.: 26). Sua incumbência se reduz, assim sendo, a uma "solidariedade missionária" que pode resistir até mesmo à pressão de instituições contrárias a essa militância pelo lado dos oprimidos.

O objetivo final de uma teologia deste tipo, para Suess (op.cit.: 19-20), é a fundação de uma "Igreja Indígena", ainda que o movimento parta de uma "Pastoral Indigenista" (e não propriamente "Indígena", como seria o objetivo principal) – ele explica que no Brasil, por exemplo, a Pastoral sempre foi "indigenista", pois a Igreja não se enraizou totalmente (não entrou na carne) entre os indígenas. Brissac (2008: 194) conta que, em Huautla, ao contrário, a campanha dos josefinos na Prelazia teria conquistado uma Pastoral predominantemente Indígena, ainda que a igreja permanecesse indigenista.

Esta teologia da qual parte Suess é a mesma de que partiam os josefinos que chegaram à Huautla da década de 1980, tomando o governo da Prelazia que havia sido deixada pelos *cruzados*, e é a mesma que muitos outros líderes clericais pela América Latina toda aderiram desde o Concílio Vaticano II[178]. Este "diálogo" que se transforma 'em-carne' torna-se o objetivo de

[178] O Concílio Vaticano II, convocado em 25 de janeiro de 1959 pelo Papa João XXIII, quem presidiu sua primeira sessão em 1962 na Basílica de São Pedro (no Vaticano); após sua morte, quem passou a presidir as outras sessões foi o Papa Paulo VI. Estas aconteceram nos três anos consecutivos, até terminar em 1965. Este Concílio, diferentemente do primeiro (ocorrido entre dezembro de 1869 e dezembro de 1870), não tinha como finalidade condenar

uma salvação pelo ideal de que "a causa de Jesus Cristo é a causa de todos" e principalmente "a causa dos oprimidos" (Suess, [1981] 1983: 97). A inculturação, neste sentido, declaradamente, em vez de proclamar a morte de divindades, parece buscar, delas, 'proclamar a vida'. Mas não qualquer vida: esta teria de ser autorizada pelo cristianismo, no exponencial de uma equação aparentemente bastante óbvia, que de um lado reserva a épica tarefa de "salvação" às mãos de uma equipe selecionada e preparada para dialogar, moldando a seu favor os discursos que vêm do outro lado, "sofrido", "pobre" e "oprimido" pelo sistema. Sem dúvidas, portanto, estaríamos diante de uma prática de tradução vetorialmente direcionada, unívoca.

A 'penosa história do povo hebreu', como um povo que buscava a libertação, e a consagração de um líder proveniente das bases, e que prometia e lutava por libertar os seus iguais, para estes clérigos, intelectuais e indígenas adeptos, acaba sendo um 'método' para resolver problemáticas, e não um fim. A "política da irmandade", neste caso, e como defende Suess (op.cit.: 50), constituiria o principal ponto de partida, visto que, para ele, a crença numa "fraternidade" permitiria um atrofiamento das diferenças entre as classes sociais.

Não é matar as 'alteridades divinatórias', muito menos apagar seus discursos ou suas histórias. É deixar isso tudo 'viver', e mais, 'defender este viver'; porque é necessário que estas entidades estejam vivas para que nelas se insira a possibilidade da transformação em coisas outras, sempre nessa espécie de "diálogo", que por mais que se aparente 'monólogo' nas entranhas (por definir claramente uma direção temática, sempre mais pendente àquilo que é cristão), parece declarar-se "diálogo" nas bordas (contando com o protagonismo dos próprios fiéis) – algo da ordem de uma univocidade tradutória que modifica inteiramente o conteúdo primeiro.

De fato, através da redenção, desde os tempos da Colônia até os dias de hoje, a Igreja parece ter tomado o papel de reguladora de certos abusos, ao menos é o que denunciam as palavras e atitudes de certos missionários. Todavia, de Las Casas aos teólogos da libertação pós-década de 1960, no universo religioso, a opção pelos indígenas veio sendo aparentemente mais 'cristã' e 'universalista' (católica) do que propriamente simpatizante e interessada em suas cosmologias.

heresias ou proclamar novos dogmas. Ao contrário, ele pretendia buscar, sem sair dos preceitos da tradição, uma nova orientação pastoral à Igreja, e uma forma alternativa de se apresentar e explicar os dogmas católicos àquele que viria a ser o mundo moderno. O motivo que levava às reuniões seria justamente o temor a se perder fiéis. Fonte:https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html (acesso em agosto de 2016).

1.1 O PROJETO DA CONGREGAÇÃO JOSEFINA: INCULTURAÇÃO NA SERRA MAZATECA

O irmão marista e catequista Juan Manuel García Quintanar, que trabalha já há alguns anos a inculturação cristã entre os rarámuri de Chihuahua, durante um debate que tivemos na presença de Teresa Ríos e do sacerdote católico José Luís Sánchez[179], explicou-me que muitas das ações do governo mexicano têm violado a "sacralidade dos povos indígenas". Dentro do que ele afirma ser uma lógica dos indígenas, o "dom" não se pode cobrar. E argumentava: "Huautla, infelizmente, já caiu no jogo do neoliberalismo, e agora a sociedade se mostra preditada ao mercado, ao dinheiro, sendo estes os principais dos focos". Para os três, deslumbrados com os efeitos surtidos pelo 'projeto libertário-cristão', que desde a década de 1980 entrou em vigor na Prelazia de Huautla, esta que viria a ser uma "essência indígena", era incompatível com a mercadologia globalizada.

As falas dos três sempre ressoavam em sincronia. E Teresa confirmava: "Querem vender o meu povo, a minha gente. Não lhes importa a situação do *Cerro de la Adoración*. Lá as plantas já não crescem, de tanto que o maltrataram por dinheiro".

De acordo com Juan Manuel, todos os rituais indígenas, incluindo os mazatecos, teriam uma duração, marcados por uma abertura e um fechamento, mas nenhum seria igual ao outro. José Luís Sánchez tomando o turno do discurso, defende que jamais se atreveria a descrever um rito mazateco mostrando-o como paradigmático, visto que não há uma estrutura litúrgica predominante, muito embora sempre exista, sim, um começo e um fim bem marcados[180]: um começo em que o sábio (*chjota chjine*) começa a guiar o paciente (viajante), no sentido de auxiliá-lo a solucionar possíveis problemas, e um final (pois o sábio jamais o abandona). De fato, estes teólogos da libertação deveras se interessavam por uma espécie de 'organização' dos ritos das populações onde estabeleciam seus trabalhos missionários.

Mas Teresa, diante disso, afirmava-se otimista, dizendo que graças àquela Igreja libertária, o seu povo passou a se sentir fortalecido. Isto a levava a confirmar, que valeria a pena não fechar-se às práticas cristãs, como muitos de seus colegas de CEBs fizeram logo depois da saída dos josefinos da Prelazia. Diante destas declarações, José Luís contentava-se ao contar que, o trabalho empreendido ao lado de seus companheiros de congregação era justamente o de fazer

[179] O debate foi realizado durante meu campo, em março de 2016. Sobre Juan Manuel García Quintanar: ele foi orientando de Pablo Suess, quando veio estudar no Brasil junto aos Irmãos Maristas da cidade de São Paulo.
[180] Estes dados são bastante explicitados por ele em entrevista que integra o documentário "Little Saints" (2014), de Oliver Quintanilla. Ver: https://littlesaintsmovie.com/religion.html – acesso em agosto de 2016.

surgir uma Igreja Mazateca, é dizer, uma verdadeira igreja indígena, onde fosse possível empreender diálogos com a sabedoria e as tradições indígenas, sem, porém, se desvincular do ponto de vista católico.

De fato, parecia-lhe um erro tentar celebrar a fé cristã na Serra Mazateca buscando deparar-se com uma "Roma" nas jurisdições, ao mesmo tempo em que lhe parecia um "erro" pensar em "folclorizar as tradições mazatecas". Somente através de uma clara fundamentação no que seria a cultura indígena, portanto, seria possível existir uma Igreja, e para que fosse "Igreja", seria necessário um "diálogo com o Cristianismo"; e ele enfatiza: um "diálogo de igual para igual", e não de superior para inferior como muito já se fizera nas Américas[181]– ainda que para que houvesse esse diálogo, um dos blocos discursivos se transformasse em temática, priorizando o outro.

Um aspecto que José Luís dizia tratar de explorar bastante durante as missas era o que ele dizia ser um "conceito indígena de Deus": "*Dios, Padre y Madre*". Ele se posicionava inteiramente crítico ao ruído que aos europeus este "conceito autóctone mesoamericano" lhes causava durante a colonização e durante os tempos fortes de inculturação cristã, e argumentava: "deve-se à cultura machista da qual Europa está saturada". Segundo ele, mesmo na Bíblia, a dualidade do masculino e do feminino em Deus mostra-se um aspecto elementar, um aspecto que os europeus, com séculos de catolicismo, não conseguiram assimilar.

Estas questões que polemizavam os rituais católicos durante os primeiros anos em que as práticas libertárias se disseminaram na América realmente parecem ter surtido efeitos nas comunidades e nas vidas daqueles que a Igreja considerava oprimidos, e possivelmente aos indígenas lhes faziam algum sentido.

DO PADECIMENTO À VIOLÊNCIA DOMÉSTICA À LIDERANÇA DAS CEB'S

"Eu vivia com meus olhos roxos, meu ex-marido era muito ciumento. Eu sempre ia trabalhar com as marcas dos maltratos dele; e até mesmo na escola ele chegou a me bater. Certa vez, ele me bateu tanto, e meu rosto ficou tão inchado, que eu pensei que teria um AVC". Contou-me Teresa, numa noite enluarada, sem conseguir esconder sua emoção. "Mas certo dia", continuou, "quando eu comprava pelo centro de Huautla, passei perto da Igreja, e escutei o padre dizendo que os homens deveriam respeitar suas mulheres. Tão bonito falava aquele *padrecito*, que parei para escutar. No final da missa, fui falar com ele. Era José Luís Sánchez".

[181] Depois de meu campo, pude encontrar partes destes mesmos temas, por ele tocados durante o debate, no website https://littlesaintsmovie.com/religion.html: ele deu entrevista ao produtor e documentarista Oliver Quintanilla, e nos vídeos gravados ele explica claramente todas estas questões.

De acordo com Teresa, os homens da Serra realmente "não costumam respeitar suas mulheres", e partem para a violência física quando se sentem tomados pelo ciúme. A campanha de José Luís Sánchez (como presbítero animador dos grupos de base, juntamente do bispo Monsenhor Hermenegildo e demais associados), com relação ao tema da violência marital contra a mulher, foi bastante intensa, e acabou resultando em um aumento significativo da participação de um público feminino nas atividades eclesiásticas. A própria Teresa, que não frequentava a Igreja, passou a frequentá-la depois de sentir-se identificada com a fala do *padrecito* naquele então: "Ele dizia que os homens devem de respeitar as mulheres, e que elas não devem ficar apenas em casa, pois a rua também é lugar delas. Foi aí que passei a participar das reuniões da Comunidade Eclesial de Base".

Perguntei-lhe, então, qual teria sido a reação de seu ex-esposo, e ela me respondeu que a pressão aumentou muito. No princípio ela sentia muito medo; mas, bastava entrar na Igreja para que o padre lhe enchesse de ânimos. "Tinha medo de que meu esposo pudesse bater no padre José Luís… E José Luís me apresentava sempre a muita gente. Dizia: 'Esta é a professora Teresa'. Ele me encarregava de muitas atividades, e todos me respeitavam. *El padrecito* dizia que se meu esposo me incomodasse, ele me defenderia!".

O público masculino, entretanto e de acordo com sua fala, em primeiro momento parecia manter-se muito resistente às propostas do episcopado libertário. "Houve uma vez que meu esposo, enfurecido, foi me procurar na escola, eu me escondi e não o atendi. O diretor ficou bravo dizendo que eu deveria de respeitá-lo. Mas depois que comecei a ir à Igreja, tomei coragem para dizer não!". Segundo Teresa, muitas de suas amigas professoras também sofriam com o ciúme de seus maridos, e sua atitude foi a de levar estas mulheres a frequentarem os grupos de base, pois ali se sentiriam valorizadas. "Foi a partir de então que as coisas começaram a mudar na casa de cada uma destas minhas amigas, que também acabavam levando seus maridos para as reuniões".

José Luís Sánchez convidou-a a participar de um encontro indigenista a nível latino-americano, que ocorreria em San José, capital costarriquenha; ela, sem duvidar, aceitou. Ali ela acabou se encontrando com outras mulheres, também indígenas, que partilhavam dessa mesma situação, e nos grupos de discussão este foi o principal tema a ser tocado: "Estivemos conversando e debatendo sobre *la autoestima de la mujer indígena*".

Teresa, depois de conseguir se separar definitivamente de seu marido (o que não demorou muito), passou a, mais do que frequentar, liderar o grupo de base organizado pela Prelazia de Huautla. Ela ficou sendo conhecida por muita gente, e para muitos, chegou a ministrar *veladas*

(inclusive para o próprio *padrecito* que tanto admirava), não guardando modéstia ao dizer que pode ter ficado mais conhecida, entre os mazatecos, do que a própria María Sabina. Teresa parece ter sido um ponto forte em todo o processo de inculturação[182], que buscava a sua "em-carnação" na prática ritualística, neste lugar onde, pretensamente, a 'cosmologia' se transformaria em 'práxis'.

Por mais que fosse uma preocupação deste sacerdote, e de todos aqueles que compartilhavam das suas tendências, o aspecto soteriológico é notável: a pastoral, o caminho redentor, significava também um caminho protetor, inclusive nos âmbitos mais íntimos da vida social. Nas suas próprias palavras, é como se a mulher ganhasse algo da ordem de uma "nova consciência sobre si", a partir destas posturas mais progressistas frente ao feminino, tomadas durante as homilias litúrgicas e debates nos grupos de base. Muitas mulheres, assim como Teresa (quem se destacou bastante), acabaram por se converter no braço direito dos projetos eclesiásticos, servindo inclusive como 'língua de entrada', real ferramenta de tradução e compreensão.

Glória Anzaldúa ([1987] 2005), escritora *chicana* e *queer*, caminhando pela senda das interseccionalidades e do feminismo descolonial, aliás, defende como real a necessidade de elaboração de uma "nova consciência mestiça" sobre a mulher. Ela que estuda o caso da mulher *chicana*, definindo-o como "uma luta de carne, uma luta de fronteiras, uma guerra interior", propõe um olhar que parta da crítica às tendências tirânicas presentes na tradução: sua iníqua contraparte traidora conviveria nas múltiplas vozes presentes no próprio *self* do ser mestiço. A "serpente" e a "águia", dois símbolos, que já foram comentados no início desta dissertação, ganham definitivamente para Anzaldúa, ademais de uma conotação "identitária" (representando, respectivamente, o México e os Estados Unidos), também uma conotação de "gênero" (sendo a serpente feminina, e a águia, masculina). Na águia que devora, jaz o poder.

Como *chicana*, para Anzaldúa, a profética águia que devora a serpente, figura, também, como a insígnia da "dominação ianque", que no pós-segunda guerra mundial, passaria a pressionar com o símbolo "sobrevoante" do capital. A figura do masculino, de acordo com ela (op.cit.: 710), a isto responderia com um "machismo", sendo este, antes de tudo, um efeito de uma "perda de dignidade e respeito" que ocorre no próprio 'corpo-pele-sexo' do homem. Em suas palavras, "o macho de hoje tem dúvidas sobre a capacidade de alimentar e proteger sua família". Seu "machismo" vem a ser uma adaptação à opressão, à pobreza e à baixa autoestima. Portanto, a diminuição e a brutalização das mulheres, para a autora, é um efeito da "dominação

[182] O sacerdote católico José Luís Sánchez, muito embora Teresa Ríos insistisse em não se declarar 'sábia', considerava-a "a melhor *chjota chjine*" com quem esteve em *veladas*.

masculina hierárquica", que também tem como efeito a adicção ao álcool, às drogas e a exagerada propensão à briga.

Por mais que a Serra Mazateca se localize bem longe das fronteiras texanas, as 'águias devoradoras de aspecto mexica', parecem mesmo após a intervenção do guerreiro mítico mazateco Ndonde (filho de uma mãe alada), ter ganhado anexos forâneos de hegemonia. Talvez a pele destas águias luza muito mais *güerita* e dominante, e realmente cheire a sangue, pólvora, dólar[183]. E o "mestiço", que no caso dos mazatecos, não necessariamente se figure com uma contraparte genética anglo-saxã, mas sim com uma predominantemente indígena e hispânica, estaria carregado de violências vividas pelas vozes gritantes e históricas que convivem em seu DNA: o gentio e o catequizador, o bárbaro e o conquistador, o escravo e o senhor, a mulher e o macho, o oprimido e o opressor. Apesar disto, é possível evidenciar que uma 'colonização capitalista' se dá de outra maneira, mais parecida a uma contaminação que se dissemina pelas veias do mercado, atingindo o que seriam os 'sistemas das tradições'.

Em nosso debate informal, acerca desta subjugação colonial, o catequista Juan Manuel argumentou (pela via intercultural) que, desde que Cristóvão Colombo se topou com América, ocorre uma "insistente agressão à identidade dos povos autóctones, uma agressão histórica, que se deu na conquista, na colônia, na independência, na revolução, na época moderna, na globalização e na tecnologização". Agressão porque, a essência destes projetos seria a de "forçar o desaparecimento da diversidade, da alteridade, propiciando uma uniformidade". Assim sendo, um povo que se nega a essa uniformidade é um "povo que resiste, não sendo uma resistência de ontem, mas sim uma resistência de cinco séculos, mostrando estratégias distintas de vida".

E incluir a causa da mulher nas cerimônias eclesiásticas celebradas na Prelazia, neste sentido, significava colocar em debate um aspecto antagônico àquilo que essa 'agressividade' hegemônica veio tratando de destituir. Pois, como me advertiu o próprio sacerdote José Luís em carta pessoal, "não se tratava apenas de traçar um discurso feminista", mas sim de retomar o papel que a mulher tem "na história do projeto civilizatório mesoamericano" [184]. De acordo com ele, a mulher teria sido a responsável por "descobrir a agricultura", e consequentemente,

[183] Usei os três termos como metáfora. 'Sangue', para lembrar as guerras floridas realizadas pelos mexicas; 'pólvora' para lembrar as guerras de conquista quando da chegada dos espanhóis; 'dólar', para lembrar o neoliberalismo do Estado Mexicano e da influência dominante do vizinho ianque.

[184] A relação heráldica que aporto de Anzaldúa ([1987] 2005) não serve aqui de mera ilustração com pretensões sumamente metafóricas ou declaradamente militantes. Cito-a neste ponto do texto para refletir vicissitudes daquilo que poderia ser uma "nova consciência", considerada necessária diante do problema da violência cotidiana praticada contra a mulher, indígena ou mestiça. No caso defendido pelos libertários-cristãos, essa "nova consciência sobre o si", divulgada para ser "em-carnada", embarcaria numa espécie de reformulação da importância da presença feminina no contexto de uma "história humana". Mais adiante, estas questões serão retomadas.

de “fazer com que a humanidade permanecesse na face da Terra”, num momento de intensas crises consequentes a mudanças climáticas, as mesmas crises que extinguiram muitos outros mamíferos.

Assim sendo, aqueles teólogos josefinos da jurisdição de Huautla, visavam, segundo as explicações deste sacerdote de origem michoacana, trabalhar por uma “redignificação da mulher”, no sentido de “devolver a ela esse papel protagônico”, pois somente assim, “a civilização” poderia “funcionar como deve de ser”. As atividades realizadas pela Prelazia, portanto, zelavam pela promoção da mulher como agente pastoral, de modo que elas pudessem exercer como servidoras públicas, celebradoras de palavra, tradutoras, catequistas, e até promotoras de saúde (coisas antes sumamente realizadas por homens); pela impulsão da participação feminina nas assembleias populares, valorizando a expressão de suas opiniões diante dos problemas e tomadas de decisão política; também pelo incentivo à leitura, à interpretação, coleta e escrita de “mitos e costumes” dos povoados, nos quais à figura feminina se dedicasse um papel importante; ademais da revalorização da vestimenta tradicional, o *huipil*, sob uma perspectiva política dedicada a transformá-lo no símbolo do importante papel da mulher na vida e na cultura, contrapondo-se a uma “visão folclorizante”.

É notável, essa teologia da libertação re-inventava uma “mulher indígena” segundo uma ordem simbólica fundada em aspectos anti-coloniais e anti-neoliberais, tratando de localizar nestes aspectos uma lógica oposta a tendências cristãs – desse Cristo que esta teologia alternativa também tratou de reinventar –, divulgando assim, nas atividades pastorais a possibilidade de uma salvação.

Esta “nova consciência” de corte libertário-cristão, proposta pelos presbíteros na Serra Mazateca, e acatada por Teresa Ríos, por outras mulheres, e também por homens que se tornaram simpatizantes da causa, parecia demonstrar realmente que os processos costumeiramente adotados nas relações de gênero urgiam ser retratados. Desde aquilo que aparentava ser uma carapaça histórica de entranhas cosmológicas, e que os josefinos defendiam como verdade, a mulher não poderia continuar sendo declaradamente “*chingada*” (agredida)[185] (para utilizar um

[185] Pela senda dos estudos *queer*, e pensando a mulher *chicana* (e por extensão, pensando a si mesma e, portanto, a “*chicana* lésbica”), Anzaldúa (op.cit.: 711) propõe, como primeiro passo a uma “nova consciência mestiça”, o fim da dicotomia “puta/virgem”, de modo a que se permita enxergar Coatlicue – deusa também conhecida como Tonantzin, deusa da fertilidade, da terra, mãe que dá a vida – em Guadalupe. “*Chingar*”, entre os mexicanos, é um termo coloquial amplamente usado, que denota “violar, estuprar, foder, agredir”. “*La Chingada*” é a mulher aberta, estuprada, prostituída, a mulher sem dignidade; sua face contrária é a da mulher virgem. É neste sentido que Anzaldúa afirma que, “enquanto as mulheres forem diminuídas, o/a índio/a e o/a negro/a em todos/as nós são diminuídos/as. […] Enquanto *los hombres* pensarem que têm que *chingar mujeres* e uns aos outros para serem homens, enquanto forem ensinados que são superiores e, portanto, culturalmente favorecidos em relação a *la mujer*, enquanto ser uma *vieja* for motivo de escárnio, não poderá haver uma cura real de nossas psiques”.

termo de Anzaldúa, op.cit.: 711), muito embora o lado masculino de toda a história ainda não fosse abertamente colocado em debate, como a referida autora *queer* propõe[186]: os teólogos da libertação, por mais interessados que pudessem se declarar à causa da mulher, consideravam como motivo primeiro o "resgate daquilo que supunham ser a sua importância político-econômica antiga" (palavras de Sánchez, comunicação pessoal), prévia à vinda de uma Europa, crente num único Deus de sexo masculino; uma Europa que promulgava que quem deveria mudar, em primeira instância, era a mulher, não o homem.

TRADUÇÃO INCULTURATIVA: PALAVRAS EMPARELHADAS E MINISTÉRIO DE "SÁBIOS"

O que os senhores josefinos realmente procuravam conscientizar (segundo Sánchez, comunicação pessoal) era a respeito da "dualidade sexual" deste Deus, que diziam estar presente nos textos bíblicos, e também no espaço das "orações" e dos "cantos mazatecos" através do "difrasismo". "As palavras vão emparelhadas, *macho-hembra*, como *el maíz*", contava-me Teresa[187].

"Nas orações e nos cantos, você pode criar a mulher, as palavras sempre vão a par", Teresa me explicava quando sentamos para estudar algumas das canções litúrgicas que ela gostava de entoar. "*Chjon xinchá* (a mulher que fala), *chjon xise* (a mulher que canta); *chjon ximbe tsyá* (a mulher que roga), *chjon ximbe nangui* (a mulher que se postra)". A 'mulher médica', sendo também a que resolve problemas, é uma mulher dotada de sabedorias e potencialidades curativas. Esta plasticidade inerente a essa inventividade, aberta, realmente se mostrava atraente a uma política de inculturação. Se a mulher pode ser "criada" e "recriada", as várias facetas de uma Virgem, também mutável plasticamente, poderiam ser benvindas.

"A Virgem é uma *chjon chjine*, uma mulher que sabe. Ela é sábia em palavras, sábia em medicina; é sábia em plantas, sábia em problemas"; em mazateco: "*Chjon chjine'en*, *chjon chjine xká*; *chjon chjine xki*, *chjon chjine kjua*". Em orações, *veladas* e *limpias*, como enunciado-chave, como uma rima mantrística, eu notava que Teresa repetia sempre estas palavras, sempre tratando de enfatizar o caráter "sábio" daquela que seria a mãe de Jesus, comparando-a com *Chjon nda ve*, "a mulher que corre", importante entidade da cosmologia mazateca. Provavelmente, este fosse já um mecanismo de extensão realizado por algum trabalho missionário

[186] Anzaldúa (op.cit.: 711) defende a urgência de uma "nova masculinidade", dizendo que os homens, mais do que as mulheres, estão profundamente acorrentados aos seus papéis de gênero – para ela, "somente os homens gays tiveram a coragem de se expor à mulher dentro deles", desafiando o "modelo corrente de masculinidade", e por mais que existissem homens heterossexuais bastante "educados e amáveis", eles ainda estariam confusos e completamente "enredados em comportamentos sexistas" remanescentes.

[187] De acordo com Teresa, o milho tinha um caráter híbrido: era andrógino, carregando o sexo feminino e o masculino ao mesmo tempo.

anterior à chegada dos josefinos, mas que teria servido amplamente a estes últimos[188]. Não longe disso, em campo cheguei a ouvir, não só da própria Teresa, que Jesus teria sido um "*chjota chjine*".

Em debate, o sacerdote José Luís tratava de me explicar que, na zona mazateca, a um sábio se diz "*chjota chjine*" ("gente sábia", "gente que sabe"), e que ele deve ser sempre "*chjine'en, chjine kjua*", "sábio em palavras e em problemas". Os 'cogumelos psilocíbicos', segundo ele, eram a "a saliva de Deus" e "o sangue de Cristo", e precisamente para isso deveriam ser utilizados, para "dar a palavra correta e para permitir a e auxiliar na resolução de problemas". Um "*chjota chjine*" deveria agir segundo a sua própria experiência de vida, pois sua atitude constituiria uma "vocação" propícia (preferencialmente) a um alguém já vivido, alguém mais velho, um "*chjota chjinga*" ("gente velha") – um alguém que pudesse dar conta de lidar com as sucessivas dietas obrigatórias (dentre elas a abstinência sexual) prévias às cerimônias de cura e encontro com o divino. Definindo a figura do *chjota chjine*, e ainda de acordo com o que me contou José Luís, os josefinos entregaram, então, à figura do *tje'e*, do *brujo/bruja*, uma contraparte maléfica, uma que deveria de ser amplamente evitada.

Ademais disso, trataram de ampliar o "poder dos sábios", e de ampliar as possibilidades de se chegar até esse estágio. "Todos estamos chamados a ser sábios e sábias, pois podemos aprender de nossos próprios caminhos", disse-me o sacerdote José Luís, em debate. Com toda esta campanha de ordem vocacional da Igreja libertária, o sacerdote se animava com o fato de que cada vez mais os jovens se mostravam interessados pelo trabalho daqueles senhores de cura.

Os josefinos, portanto, definiram e delimitaram uma agência ao sábio. Definiram também, mediante o paralelismo, e como numa aportação do conceito garibay-portillano de "difrasismo", uma complementaridade dos sexos[189]. O *chjota chjine* destes teólogos, portanto, se

[188] De acordo com a clássica etnografia de Incháustegui (2000: 137) – que apesar de ter sido publicada no ano 2000, teve como base um trabalho de campo realizado antes da chegada dos josefinos na Serra Mazateca –, os santos católicos teriam sido "integrados ao antigo panteão mazateco" podendo, dentro dessa "conceptualização", "ser 'enganados' por aqueles que manipulam magia negra e 'responder com um castigo quando são insultados'", desse modo, aquele que fizesse um dano os insultaria em nome da pessoa que estivessem tentando "prejudicar numa cerimônia negativa". Em outras palavras, os santos católicos teriam tido seu ingresso à cosmovisão, funcionando como verdadeiras armaduras num ambiente dotado de perigosa e constante maldição: o autor propõe, a todo tempo, e com bases etnográficas, que o universo mazateco estaria pautado desse constante perigo. Inclusive, e nessa lógica, ele afirma que os santos serviriam de grandes protetores aos povoados que levam seus nomes: Santa María Magdalena Chilchotla, San Andrés Hidalgo, San Mateo Yoloxochitlán, e assim por diante.

[189] O sacerdote José Luís não parava por aí, e seguia me explicando: em "teología mesoamericana (e na de quase todas as sociedades do mundo) contempla-se Deus como Mãe e Pai, como Avó e Avô do mundo". Isto, segundo ele, estaria refletido na figura do *tlatoani*, senhor de mando de tradição náhuatl – literalmente, aquele que tinha a palavra –, quem "não podia governar sem a presença de sua *Cihuacóatl* (mulher serpente), pois requeria de seu conselho e opinião para tomar as grandes decisões públicas". Por mais que "*cihuacóatl*" fosse um nome feminino,

converteria num ‘profissional da cura’ e ‘da realização de encontros com o divino’, como um autóctone sujeito leigo, agregado a um sistema hierárquico de ordem católica. E de acordo com Brissac (2008: 238), era exatamente isto o que acontecia: ao *chjota chjine*, homem ou mulher, a prelazia concedia um “ministério” durante uma cerimônia que unia essa concessão a um ritual de ordenação de extração católica (fosse de diáconos ou presbíteros) – como que valorizando, com política abertura, a importância de todos estes cargos.

Precisamente esta vinha a ser a metodologia desta empresa que visava a ‘em-carnação’: sua lógica simbólica teria seu ingresso certeiro no ‘resgate’ daquilo que séculos de traumatizante colonialismo poderiam ter desvalorizado a ponto de ficar oculto, e que anos de neoliberalismo poderiam de vez erradicar. Defendiam, então, como necessário conhecer os mitos, os contos, as substâncias místicas[190] e os sujeitos envolvidos nas performances e práticas rituais, para que se pudesse proceder com o que chamavam de “tradução inculturativa”, uma tradução que se utilizaria claramente, e portanto, de um caráter comparativista e universalista, e de uma hermenêutica vinculada à tradição bíblica.

“*PALABRAS DE LOS ANTIGUOS*”

As CEBs na Serra serviam, então, como “metodologia participativa”, nos termos de Brissac (2008: 196), por parte de uma Igreja Católica que acreditava na “necessidade de uma ‘inculturação’” à realidade mazateca. Todo esse trabalho era realizado com o apoio do *Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas* (CENAMI)[191]. José Luís Sánchez e os demais presbíteros da Prelazia contavam também com o apoio de Don Heriberto Prado Pereda, naquele então, sacerdote mazateco igualmente de Congregação Josefina, que teria sido ordenado pelo próprio bispo Hermenegildo no início da década de 1980. Logo de sua ordenação, enviaram-no à paróquia de San José Tenango para ali realizar um trabalho pastoral: tratava-se, da paróquia que atingia o menor quórum em comparação às de outros municípios.

Em março de 2016, pude conhecer Don Heriberto Prado pessoalmente, em Santa María Chilchotla, já imerso em outro estilo de vida: ex-sacerdote, casado, pai de dois rapazes, dono

conforme consta em notas arqueológicas, o cargo poderia ser ocupado por um homem – o próprio Tlacaélel teria sido um cihuacóatl dos soberanos Itzcóatl, Moctezuma Ilhuicamina e Axayácatl –, o que não significaria que no passado ele pudesse ter sido ocupado majoritariamente por mulheres.

[190] O termo “místico” deriva do grego μυστικός, que compartilha a mesma raíz de μύστης (“iniciado”), de μύειν (“fechar-se”), e de μυστήρια (“mistério, segredo, oculto”). “Místico” denota aquele/aquilo que se inicia, que se fecha ou se guarda, ou que é próprio a um mistério, um segredo (Pabón, 1967: 404).

[191] De acordo com Brissac (op.cit.: 197), o CENAMI é uma organização não governamental que “articula a atuação pastoral indígena católica no México”, muito parecida ao CIMI no Brasil. Mas, diferentemente do CIMI, que é um “organismo vinculado à conferência dos bispos (CNBB), o CENAMI é independente da Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

de um pequeno estabelecimento comercial, e propagador de uma 'nova consciência religiosa' autóctone (da qual tratarei mais profundamente na seção 1.4). Ele me contou que desde jovem, a "música" lhe chamava a atenção, e que a Igreja teria sido a responsável por lhe propiciar "educação musical". Era um senhor com uma bonita voz, e tocava violão com muita habilidade. Confessava-me que, no passado, não conseguia esconder sua revolta quando via os padres castigando os fiéis e obrigando-os a cantar em espanhol: dizia-me, inclusive, que às escondidas brincava de traduzir ao mazateco as letras das canções que eram entoadas nas liturgias.

Enquanto sacerdote, e mediante o apoio propiciado pelos teólogos da prelazia, um de seus maiores trabalhos foi o de organizar um "concurso de cantos litúrgicos", que seriam selecionados e passados à utilização na celebração das missas. Tratava-se de um dos principais projetos vinculados à inculturação: sob as prerrogativas cristãs, com o qual se objetivava um "resgate da cultura mazateca", de modo a que se visibilizasse a importância de "cantar a Deus" em língua autóctone. O projeto do concurso foi muito bem recebido pelas comunidades de Tenango, que passaram a enviar propostas de conjuntos de cantos para os diferentes momentos da missa: "cantos de entrada, meditação, aclamação do evangelho, apresentação das oferendas, comunhão e final" (op.cit.: 198). A finalidade do concurso era a elaboração de uma "Plegaria Eucarística Mazateca"[192].

O concurso teria agitado jovens e adultos dos "grupos de base" em Tenango, que se engajaram ferventemente. E este mesmo modelo concursivo teria sido repetido em outras paróquias vinculadas à Prelazia, espalhando a novidade de se cantar em mazateco em rituais de extração cristã, onde antes predominava obrigatoriamente o espanhol.

Brissac (op.cit.: 193-228) narra com notável detalhismo a transformação das "Palabras de los Antiguos", um conjunto de cantos que participou do concurso, na "Oração Eucarística Mazateca", e com esse detalhismo também o analisa. De autoria de Adalberto Morelos e Juan Morelos, irmãos que vivem no chamado Rancho Morelos (há aproximadamente cinco horas de Huautla), estas "*palabras*" teriam sido adaptadas de cantos que haviam sido entoados por seu pai, diante de uma grave doença, por meio da evocação daquilo "que está no princípio". As aflições de uma enfermidade, como analisa Brissac (op.cit.: 208), seguindo a linha de Demanget (2000), instaurariam uma desordem levando à busca de uma restauração de seu oposto, mediante uma sabedoria harmonizadora, pronunciada na "invocação performativa de forças que ordenaram o universo quando em sua origem". Foi assim que a doença se desfez.

[192] "Oração Eucarística Mazateca".

Depois de selecionados, aqueles cantos passaram por uma revisão do, então, sacerdote Heriberto Prado que, para a revolta dos irmãos Morelos, não explicitou referência alguma de autoria sobre as músicas quando os publicou em forma de "missa". Ao contrário, Heriberto teria indicado na introdução do folheto que alguns daqueles cantos teriam sido "coletados pelos irmãos Morelos". O resultado foi que, muitos dos fieis passaram a acreditar (e pode ser que ainda acreditem) que aquele conjunto todo de cantos era de autoria do padre mazateco.

Em sua análise, Brissac (op.cit.: 217-218) percebe uma estrutura paralelística e difrasística nos versos escritos: as palavras sempre aos pares adjetivavam os aspectos da divindade do Pai e da Mãe, numa ordem em que primeiro se lançava mão de um termo de "menor intensidade", e logo de outro de "gradação mais forte" (ver p.57 a 63, 181 a 183 desta dissertação). Brissac (*idem*) propõe enxergar essa relação em termos de complementaridade, pensando estas duas palavras como tendenciosas a dizer "quase a mesma coisa". E é isso o que acontece, por exemplo, nas seguintes frases (op.cit.: 216 e 224) (em negrito os itens que constituem difrasismos):

Tabela 4 – "Oração eucarística mazateca", composta pelos *hermanos Morelos*

"ORAÇÃO EUCARÍSTICA MAZATECA" (Composição: *Hermanos Morelos*)		
EM MAZATECO	**TRADUÇÃO POR HERIBERTO PRADO**	**INTERPRETAÇÃO DO PE. JOSÉ LUÍS SÁNCHEZ**
Tsini **isen,** tsini **nixjin,**	Tuya la **claridad**, tuyo el **día**	Afirmação da vida daquele que morre e ressuscita.
Tsini **ya,** tsini **nise,**	Tuya la **vara**, tuyo el **bastón**,	Vida que gera renovação ao seu redor.
Tsini **ngan'io**, tsi **kjuabiNnachon**,	Tuya la **fuerza**, tuya la **vida**,	Vida humana como broto.
Tsini **kjuaxk'uen**, tsi **kjua ifa**,	Tuyo el **reverdecer**, tuya la **claridad**,	Como broto verde que desponta.
Tsini **kjua'io,** tsini **kjuachi'nde**.	Tuyo lo **blando**, tuyo lo **tierno**.	Como um *santito* que brota sob o orvalho da manhã.

Brissac (op.cit.: 207) defende tratar-se de uma "arte de versificação", que se manifesta em tradição oral mediante "ensinamento, conservação e recriação de veículos formais" e de "gêneros formais precisos". Inclusive, ele trata de notar que nessas orações, os autores manifestam uma concepção solar de Deus, ao passo que lhe entregam à figura da Lua e da terra uma imagem mais materna: "o sol não é outro senão o mesmo Deus", que ajuda e domina "todo o mundo, iluminando", mostrando-se poderoso; e "a lua é mãe, porque é fria, não é quente como o sol", e "a terra também é mãe, como uma mãe que em casa prepara a comida" e "cuida do filho".

Esta acepção solar da figura divina é a que, através do trabalho de inculturação, acaba se estendendo a Jesus (op.cit.: 223-224): aquele que "não pode ser vencido pelas trevas da noite" e que "faz brilhar novamente o seu *isen-nixjin*" – sua "claridade-dia". O trecho, aqui transcrito, com cinco difrasismos em sequência, o sacerdote José Luís designou como a "glorificação à

grandeza de Deus", sendo o encadeamento poético utilizado, durante a *Plegaria*, na chamada ao "momento da doxologia (glorificação), quando são elevados pelo sacerdote o pão e o vinho consagrados".

Os Morelos teriam herdado de seu pai a habilidade de "escutar as veias" (op.cit.: 205), um procedimento de sentir o pulso dos pacientes para assim fazer um diagnóstico, e também a sabedoria de manipular remédios naturais a partir de plantas da região. Para Brissac eles disseram não celebrar com *santitos*, mas mesmo assim, o autor suspeitando de que eles não quisessem revelar o uso, aventurou-se por considerá-los como "*chjota chjine*".

E assim, a "missa mazateca" foi sendo fundada. "*Mixa*", como eles dizem. Um aspecto que Brissac (2008) faz notar em toda a sua tese, é que "*mixa*" é o mesmo termo utilizado para se dizer "mesa". "Missa" e "mesa", partindo da homonímia terminológica, parecem tomar as mesmas proporções semânticas no espaço das 'orações' e das 'canções'. De fato, e conforme me explicou Don Heriberto em conversa pessoal, para os mazatecos, o mundo é uma "mesa sustentada por quatro pilares", e o caminho que faz o "Pai Sol" (Na'in Tsui) em todo o seu ciclo de crepúsculo a crepúsculo, é o caminho pelas "13 mesas cósmicas".

Brissac (op.cit.: 231) parece encontrar esta explicação, baseando-se também nos debates realizados com os josefinos durante seu campo, na figuração do "arco de flores". Este arco que se coloca na entrada das casas durante festas tradicionais, e nos altares dedicados aos *fieles difuntos* em tempos de *todos los santos*, de acordo com ele, representaria precisamente a concepção cosmológica mazateca de um ciclo de "vida-morte-vida".

E o autor relaciona esta característica, justamente, com o aspecto fundante das teologias libertárias, que buscava "a vida nas tradições dos gentios". Ele se diz impressionado com o fato de esta agência não ter sido conquistada nem mesmo naquela que, durante sua pesquisa, era vista como a mais progressista das igrejas locais mexicanas: governada naquele então pelo bispo Monsenhor Samuel Ruiz, em Chiapas, nela os fieis estariam vivendo "interessantes desdobramentos do levante zapatista" (op.cit.: 228).

A diferença do que acontecia na Prelazia de Huautla, de acordo com as análises de Brissac (*idem*), em Chiapas as celebrações católicas eram "meras traduções" às línguas maias daquilo que seriam as "orações oficiais da Igreja", de modo a que, o "núcleo duro da liturgia" permanecia "romano". Mas, ao mesmo tempo em que faz notar isso em sua tese, ele profetiza uma dúvida relativa aos "desdobramentos futuros", tomando aquela configuração "libertária" como "um momento de um processo". Não obstante, foi evidente o crescimento do interesse indígena por aquelas atividades que protagonizavam suas tradições e a sua própria pessoa.

Ademais de 'profissionalizar' o fazer dos senhores mazatecos que manipulam a cura na figura do "*chjota chjine*", através da construção de paradigmas de ordem vocacional em torno dela, facilitando a constituição de um ministério essencialmente mazateco, os josefinos também incentivaram muito a disseminação das diversas práticas eclesiásticas, declarando-as abertas para o público indígena: afinal, pela doutrina missionária "todos estariam chamados a ser santos e santas", além de "sábios e sábias". Uma notável tendência, que se deu a nível latino-americano, foi o crescente surgimento de um "diaconado indígena permanente", um "presbiterado indígena uxorado" (op.cit.: 235-236).

Conforme as explicações de Brissac (*idem*), na Igreja Ocidental existiriam duas "ordens sagradas", que não necessariamente responderiam a uma hierarquia evolutiva: a de "diácono" e a de "presbítero". Esta última se dividiria em duas ordens que, aí sim, respeitariam uma evolução, a de "*cura*" (padre), e a de "bispo" (mais superior): a primeira destas dedicada à "Celebração da Euraristia e à pregação e unção dos enfermos", e a segunda, dedicada "ao governo da Igreja Local" e "a conferir crisma".

Ao diácono, por sua vez, que poderia ser um cargo ocupado por homem ou mulher casados, caberia a atenção aos pobres, a execução de um serviço litúrgico com proclamação do Evangelho, e o batismo e oficiação de matrimônios. De acordo com Brissac (*ibidem*), esta ordenação 'mais aberta' teria sido bastante acatada mediante uma campanha que, com base nas reflexões provindas do Vaticano II e das discussões acerca da inculturação, visava enfaticamente o "protagonismo dos leigos".

De acordo com Heriberto, a aposentadoria do Monsenhor Hermenegildo, que acabou destituindo o vínculo dos josefinos com a Prelazia de Huautla, resultou em mudanças drásticas na Serra Mazateca, pois o novo episcopado não deu prosseguimento a essas atividades agenciadoras. Um dos pontos mais certeiros, conforme ele me revela, foi o de deixarem de lado a utilização da Oração Eucarística Mazateca. Como resultado, e como pude notar em campo, acabou acontecendo uma notável busca por parte dos fieis mazatecos, por encontrar esse protagonismo perdido, antes enfaticamente oferecido pelos josefinos, em outras atividades religiosas desvinculadas da Igreja.

1.2 O OUTRO LADO DA INCULTURAÇÃO

"Em uma *velada*, se cantarmos bastante, poderemos saber do destino dos 43 estudantes desaparecidos, os de Ayotzinapa. Acredito que estejam vivos.", disse-me Teresa numa das primeiras noites de março de 2016, antes de se deitar. E acrescentou: "Mas seria um trabalho duro, eh! *¡Muy duro!*". Aquelas palavras deixaram-me completamente insone. Fiquei pensando na

dimensão da força dos cantos na *velada*, diante de um caso político, e a meu ver bastante preocupante, como era o do desaparecimento daqueles jovens normalistas.

Desaparecidos em Guerrero, estado do sul mexicano, em 2014, esses estudantes da chamada *Escuela Normal Rural de Ayoztinapa*, de tendência esclarecidamente esquerdista, foram interceptados pela polícia em setembro daquele ano, na cidade de Iguala, quando num traslado de veículos coletivos que tinham sido tomados por eles, partindo de Chilpancingo com destino à Cidade do México, onde participariam de uma marcha de protesto referente a um conflito que havia acontecido em Ayotzinapa no ano de 2011. Foram interceptados, mas não quiseram se render, e os relatos do que ali aconteceu são sempre muito nebulosos: não se soube, desde então, do paradeiro deles. Não teriam sido presos, nem levados a outros lados. Suspeitas e mais suspeitas de que pudessem ter sido mortos, incinerados, e enterrados em algum lugar, misturavam-se a suspeitas de que pudessem estar escondidos pelas redondezas, sendo torturados[193].

De fato, isso gerou uma comoção nacional que, como eu podia ver, teria chegado às terras mazatecas surtindo efeitos específicos. Durante o *desayuno* da manhã do dia seguinte, Teresa teria dito, continuando o assunto, que o complicado de tudo aquilo é que os jovens normalistas, caso estivessem realmente mortos, precisavam ter um ritual fúnebre, precisavam passar pelo *levante da cruz* para que suas almas pudessem partir em paz; e que diante disto, uma *velada* que verificasse o paradeiro deles seria sumamente importante.

Fiquei deveras aturdida, com muita vontade de ver algo do tipo, mas pela dimensão da coisa toda, ela precisaria de muitos *derrumbes*, e os que ela possuía estavam todos secos. Ademais disso, já estava perto o dia de meu retorno ao Brasil.

Mas eu podia visualizar uma verdadeira preocupação, na fala de Teresa, com algo que a campanha dos teólogos da libertação teria tratado de incentivar bastante: a *velada* como um rito 'focado na vida e na solução de problemas sociais e políticos'. E de fato, é possível verificar nestas tendências, claramente embasadas numa lógica de substrato cristão, a busca por um tra-

[193] De acordo com meu amigo, músico urbano Paco Romero Luna, formado em Ciências Políticas pela Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), este desaparecimento teria sido mais um dos diversos desaparecimentos de estudantes de movimentos de esquerda que vieram acontecendo desde a década de 1970, quando funcionava a estadunidense Operação Condor por toda a América Latina, e que agora (e de acordo com ele), ainda estaria vigente, mas com outros nomes. No início de 2013, ele teria perdido um amigo numa destas desaparições, o que o levou a compor a canção "Los que desaparecen", canção que ele tocou na Festa da Música, realizada naquele mesmo ano. Mais adiante, no final de 2014 e depois de três meses do ocorrido em Iguala, esta música virou uma espécie de hino e ganhou um videoclipe de campanha, elaborado pela Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH), que pode ser visto pelo canal do youtube: https://www.youtube.com/watch?v=rBklQ1SsBPk (acesso em agosto de 2016). No CD que acompanha esta dissertação, a composição original de Paco pode ser escutada na faixa 05.

balho de "organização da esperança" como supõem as palavras de Suess (1987: 82), que igualmente se evidencia num incentivo em direção à mudança de certas relações sociais (como no caso do que o sacerdote Sánchez chamaria de "redignificação da mulher"), à integração mediante o protagonismo indígena, e à campanha por uma fraternidade através do impulso pela ajuda mútua.

Conquanto a isto, conforme defende a antropóloga Barabas (2015: 12), este método que, abertamente pretendia promover "uma nova forma de evangelização nos povos com culturas diferentes para purificar seus conteúdos e expressões", por meio do uso de uma prática aparentemente mais "respeitosa às culturas nativas" por parte da Igreja (o que, ela mesma afirma ter chamado a atenção dos antropólogos), seria o mesmo método pertencente àquilo que ela chama de "empresa etnocida da evangelização", com a diferença de que estaria vestido com estratégias muito mais sutis, e maquiado de participação e pluralismo. Para ela, que analisa precisamente a experiência mazateca, esta empreitada dos josefinos era enfaticamente "perversa".

Estes missionários que, com o apoio do CENAMI, ficavam por vários dias em cada povoado, onde havia jurisdições vinculadas à Prelazia de Huautla, exercendo seus trabalhos pastorais, lograram em 1992 criar a *Escuela de Ministerios Indígenas* (op.cit.: 16), que procurava, através de um "resgate de tradições autóctones", fundamentar o projeto de uma Igreja Mazateca. A metodologia comparativista, mediante esse tipo de tradução (que Suess [1987: 64] chama de "inculturativa"), trabalhava pela interpretação e adequação da cosmovisão mazateca no sentido da religião católica, visando uma "transformação do culto" (Barabas, 2015: 16). Mais adiante esse trabalho resultou na "*Plegaria Eucarística Mazateca*", e no livro, lançado em 1998, "*Elementos Rituales Mazatecos*", que revelava o conjunto das crenças e dos rituais daquilo que os josefinos chamavam de "nova espiritualidade mazateca".

Esta tendência de 'busca pela vida' e de inserção das práticas rituais num esquema em que 'se ritualiza para se resolver um problema', não correspondiam, como defende a autora, *ipsis litteris* às crenças e práticas dos mazatecos, com base em etnografias clássicas de mazatecólogos, realizadas mediante trabalhos de campo levados a cabo anteriormente à inculturação cristã. Ocorre que, e como critica profundamente Barabas (op.cit.: 16-17), os teólogos teriam se engajado num verdadeiro "proselitismo" que concretizaram no núcleo de unidades domésticas pela Serra, visando claramente uma transformação da cosmovisão daqueles povos, deliberando, assim, uma "*nueva espiritualidad*". É neste sentido que os gentios teriam passado a "praticar rituais dentro da Igreja" (para parafrasear o sacerdote Sánchez, *apud* op.cit.: 17), incluindo os próprios *chjota chjine*, tão valorizados naquele espaço ecumênico.

Partindo da tese de Colajanni (*apud idem*), de que "os missionários são reformadores e agentes da transformação social", Barabas procura explorar criticamente estas transformações que compõem a "*nueva cosmovisión*" ou "*nueva espiritualidad*" mazateca. Verifica-se, partindo de sua reflexão pessimista, que o que antes, nas 'profissões doutrinárias', se mostrava como uma clara 'proibição-demonizante', depois das discussões do Vaticano II passou a se revelar como uma 'aceitação-purificadora'. Precisamente era esta a lógica simbólica dos josefinos: eles tratavam de 'purificar cristianamente' aqueles saberes indígenas.

Minha intenção, em aportar à discussão as problematizações desta autora, não é a de rumar por um caminho em que discursos "espúrios" ou "verdadeiros" se opõem mediante uma busca hipostasiada acerca de uma "essência identitária". Ao contrário, tento antes defender que a questão do sentido que os mazatecos possam ter encontrado na inculturação vai além desse debate essencialista, e proponho com isto, inclusive, ensaiar uma aproximação à temática para uma possível investigação futura, de maior duração.

A ESPECIALIZAÇÃO DO '*CHJOTA CHJINE*'

Barabas (op.cit.: 22) postula que antes do estabelecimento da *Escuela de Ministerios*, o "*chjota chjine*" possuía duas éticas opostas: uma maléfica e outra benéfica. Transformados em "sábios ou guias", tornaram-se os mediadores entre *la gente* e Deus. Antes da "*nueva cosmovisión*", segundo ela, esta mediação acontecia entre *el pueblo* e *los chikones*, ou *dueños*, entidades que habitam os acidentes geográficos. Como mediadores destes seres igualmente dúbeis, eles podiam promover malefícios, coisas que para os libertários-cristãos puristas eram inadmissíveis. Assim sendo, o projeto ministerial se dedicou à redução destas éticas para um único papel sacerdotal, "exclusivamente benévolo" e "terapêutico".

Diante desta especialização purificadora, o lado do malefício também teria sido especializado, sendo denominado com o termo "*te'ej*", ou "*tji'ée*" (na grafia de Estrada, 1977: 32), "*brujos negros*". Suspeito que estes dois termos guardariam a mesma raíz etimológica de "*Tie'e*", o nome de um horripilante "espírito maligno" que sai durante a noite, exalando enxofre e espalhando doenças; aliás, a este *Tie'e* os tais *brujos negros* estariam pactuados – para os cristãos, é possível que o *Tie'e* pudesse ser a própria figuração do 'anjo caído'.

De acordo com o aportado em Incháustegui (2000: 144), mais antigo que a "*nueva cosmovisión*", *Tie'e* é um espírito causador de enfermidades que não respeita idades. Ele preferia ser chamado de "Tie'e", aproximando-se sempre quando alguém proferia esse nome; quando o chamavam de "Ska'ba", porém, ele se ofendia e se retirava: era uma forma de se proteger dele. Outra forma de evitá-lo era por meio do uso do *piciete*, "*najno vendaa*" em mazateco, tabaco

em pó, moído e seco, mesclado com um pouco de cal: este pozinho deveria ser passado no corpo, principalmente quando se cruzava os montes ou *las milpas* (os milharais).

Essa especialização dos "*chjota chjine*" versus os "*te'ej*", de acordo com as comunicações pessoais estabelecidas com o antropólogo argentino Dr. Prof. Gabriel Álvarez (da UFG) durante o campo, pareciam realmente muito mais ocidentais do que propriamente mazatecas. Para ele que, seguindo a senda de Barabas (2015), criticava a atitude das "*iglesieras*" que estiveram vinculadas às CEBs, era complicado chamar alguém de "*chjota chjine*" confiando na existência daquela "pureza-cristã" definida nos ministérios, sendo que no final das contas, e longe dos olhares estrangeiros, todos estariam aptos a cometer os malefícios. Ele preferia, diante disso utilizar o termo "*honguero*", ou até o mais clássico termo "xamã".

Em conversa com Teresa Ríos e com o *chjota chinga* ("gente/senhor mais velha/o") Don Lorenzo, de San Andrés, com quem ela mantinha um contato bastante intenso (e a quem ela considerava um "*chjota chjine*"), pude notar uma mobilidade inerente ao termo *chjine*. De acordo com eles, o termo indicaria, de fato, "sabedoria"; notei que ele podia ser utilizado como substantivo ou como verbo, podendo também ser adjetivado, denotando, assim, habilidades das mais diversas. A tabela a seguir apresenta a transcrição dos "saberes" que eles elencaram naquela conversa.

Tabela 5 – Estudo sobre o termo "chjine"

TIPOS DE SABERES EM MAZATECO	
MAZATECO	**TRADUÇÃO POR TERESA RÍOS**
CHJINE YIÁ	Sábio habilidoso com madeira (carpinteiro)
CHJINE XKI	Sábio em medicina (médico fisiologista)
CHJINE XKA	Sábio em plantas medicinais (médico herbolário)
CHJINE LAJAO	Sábio habilidoso com pedras
CHJINE NDÁSI	Sábio habilidoso com barro ou lodo (construtor antigo de casas de adobe)
CHJINE XÕN	Sábio de papel (aquele que lê muito)
CHJINE NAJNI	Sábio de música, habilidoso com instrumentos de cordas (violão, *vihuela*)
CHJINE TXÁO	Sábio de construção de casas (pedreiro, *albañil*)
CHIJNE TXAO	Sábio de música, habilidoso com instrumentos de metal (saxofone, trombone)
CHJINE NISÁ	Sábio fazedor de cântaros ou jarros, panelas (modelador)
CHJINE SIXA	Sábio do campo (campesino)
CHJINE ÑAJÑO	Sábio habilidoso com corte e costura (costureiro)
CHJINE KICHÁ	Sábio habilidoso com ferro (ferreiro)
CHJINE'ÉN	Sábio de palavras (aquele que tem boa retórica, boa poética)
CHJINE KJUÁ	Sábio de problemas (bom solucionador de problemas)

Diante desta multiplicidade, suponho que a expressão "*chjota chjine*", assim pronunciada, pode ganhar um aspecto generalizante, no sentido de que ela deixa uma lacuna no que poderia ser uma 'locução adjetiva', assim: 'gente que sabe *x*' ou 'gente sábia de *x*'. Todavia, para traçar um debate sobre as afirmações de Barabas (2015) e do antropólogo argentino, pontuo que, mesmo antes da empresa inculturativa, e como demonstram os mazatecólogos mais clássicos,

essa expressão parecia ser bem corrente, assim como a procura por especializações para descrever os empreendimentos relativos às atividades terapêuticas ou de malefício.

Boege (*apud* Demanget, 2000: 12), traduziu o a expressão "*chjota chjine*" por "homens e mulheres de conhecimento", especificando sua contraparte por "*chjota tee*" ou "*chjota taa*" ("*brujo*" ou "*bruja*"). Incháustegui (2000: 140), por sua vez, explicou que "*shuta shineski*" (grafia que utiliza para o que indico por '*chjota chjine xki*') significa "senhor que sabe", e também "senhor que cura": um especialista em dirigir cerimônias e oferendas, um verdadeiro capacitado para resgatar o espírito daqueles que foram capturados por "seres sobrenaturais". Nas cerimônias que oficiam, de acordo com o autor, e com a ajuda de cogumelos psilocíbicos, estes senhores sábios se comportariam "de igual a igual", podendo chegar a "ameaçar os sobrenaturais" prometendo destruí-los.

Incháustegui (*idem*) também apresenta a expressão "*shuta jku*", denotando "os antigos", provavelmente um indício a seres humanos com muito poder (de enfermar e curar), ou seres que habitam acidentes geográficos, com os quais "não se deve discutir", e aos quais se deve fazer a maior das oferendas.

Estrada (1977: 32), mediante as explicações da própria María Sabina, teria delimitado ao "*chotá-a tchi-née*" (sua grafia para '*chjota chjine*') a específica tarefa de curar fazendo uso da "Linguagem" provinda dos "*niños santos*", e deixando a especialidade do malefício ao "*hechicero*", ou "*tji-ée*" (sua grafia para '*te'ej*'), e da manipulação de ervas para o "*chotáa-xi-bendito*"[194] (que literalmente traduzo por 'pessoa que é benta').

Brissac (2008: 87), por sua vez, propõe-se ir a fundo, sempre observando os efeitos das extensões de sentido entre a cosmologia mazateca e o catolicismo, pensando também a inculturação. Ele procura, seguindo a linha de Demanget (2000), desvencilhar-se dos termos "xamã" e "xamanismo": explica que são termos mais apropriados ao caso siberiano e, portanto, complicados para tratar do caso mazateco, considerando-os problemáticos, ademais, por evocarem um "olhar exotizante de fora" – o mesmo que teria levado à celebração de María Sabina – e a uma consequente redução à "simples expressão do consumo de cogumelos alucinógenos". Ele opta enfaticamente, neste sentido, por privilegiar a expressão mazateca. O autor, ademais, dedica um capítulo ao que poderia ser a "iniciação de um *chjota chjine*" (op.cit.: 86-123).

[194] Josefina (uso um pseudônimo, pois ela não quis ter seu nome revelado), jovem médica tradicional registrada pelo Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), unidade onde funciona o Hospital Rural de Huautla de Jiménez, contou-me que para "curandeiro", aquele que manipula ervas e chás, costuma-se utilizar a expressão "*xi xki*" (que traduzo por, 'que [maneja] plantas'), e para o "xamã", aquele que usa uma linguagem, utiliza-se a expressão "*chjota chjine*", "pois ele sabe".

Não duvido que aquela multiplicidade de especialidades que Teresa Ríos e Don Lorenzo elencaram durante nossa conversa em San Andrés, também tenha sido conhecida pelos tão dedicados teólogos josefinos. Mas acredito, diante do que se mostra lógico à ordem simbólica inculturativa, justamente nesse afã de delimitar e direcionar um 'fazer-terapêutico' no íntimo de uma tradição que, de acordo com os etnógrafos mais clássicos (e sob a confirmação de Barabas, 2015), conjuga a terapia ao malefício, a opção tomada foi a de esperar dessa lacuna na 'locução adjetiva', como resultado, um redutor 'incentivo à vida'. A pessoa (*chjota*) simplesmente sabia (era *chjine*) e, portanto, sabia curar, não se compactuando mais com o maléfico *Tie'e*.

Talvez a plasticidade do uso da expressão, unida à plasticidade das definições etnográficas, possam ter servido de incentivo a essa redução semântica inculturativa sobre a qual Brissac (2008), em sua tese, se debruça[195]. As experiências que tive em campo, por outro lado, puderam me demonstrar que os *chjota chjine* possuem um claro 'poder de controlar as pessoas': a ira de um senhor que manipula estas sabedorias terapêuticas, como Teresa chegou um dia a me explicar, pode levar alguém à morte. E a respeito disso, as campanhas da pastoral libertário-cristã podem realmente ter surtido em efeitos interessantes à metodologia de sua 'profissão doutrinária', no sentido da valorização daquilo que é 'benéfico' aos olhos cristãos. Mas os "sobrenaturais" (para se parafrasear Incháustegui, 2000: 144-145), "todos ambivalentes" continuam espalhando suas enfermidades ao se apoderarem do "espírito humano". É neste sentido que os mazatecos não abrem mão do uso de "*skaa'noo*" (as folhas de tabaco, na grafia de Incháustegui), ou do *piciete*.

'*SEÑORES PRINCIPALES GÜERITOS*'

Parecidos aos *chjota chjine*, Barabas (2015: 21) afirma que os *chikones* (entidades donas, que habitam acidentes geográficos, como os *cerros*, as covas, os riachos), eram seres declaradamente ambíguos: possuíam uma faceta predadora e outra justiceira. A eles, pertencia o controle do sol, da chuva, do ar e dos trovões, detalhe que ela afirma que os josefinos trataram de omitir, convergindo todas estas atividades cósmicas a responsabilidades próprias do Deus cristão que professavam. Os *chikones*, assim, na '*nueva cosmovisión*', tiveram seus ingressos, mas como "santos" ou "auxiliares de Deus".

[195] Brissac (2008), fazendo uma análise dos processos inculturativos na Serra Mazateca, acaba descrevendo à luz dessa lógica tradutória o percurso iniciático dos *chjota chjine*, como pessoas que jamais se dedicam a praticar malefícios.

Incháustegui (2000: 138) pontua que os *chikones*, teriam sido "reduzidos à condição de seres infernais ou diabólicos" pelos cristãos missionários; suponho que ele se refira, provavelmente, àqueles que predicaram antes da chegada dos josefinos. Desconfio que tal aspecto maléfico viesse exatamente desta ambiguidade ética com a que os mazatecos se submetiam a conviver.

De acordo com o autor (op.cit.: 141), para os mazatecos, o homem, embora seja o "personagem central da cultura", não domina o ambiente, e nem possui *hábitat* próprio, devendo "pagar" por todas as vezes que toma algum elemento de seu entorno "quando constrói, cultiva, corta uma árvore, ou recolhe plantas". O mesmo vale para quando empreende viagens, pois aí, ele deve tomar todas as precauções para que seu espírito não seja raptado, submetendo-se ao pagamento com oferendas. Ou seja, as relações dos mazatecos com "*los dueños de los lugares*" mostravam-se "perfeitamente assimétricas e hostis", fato que se refletia no âmbito cerimonial, sempre tão repleto de pedidos de licença, de salvação, de apaziguamento: é dizer, não havia pedidos de proteção, nem de agradecimento, mas as coisas se davam no sentido de uma declarada redenção.

Mas, precisamente esta redenção é a que chama a atenção de Brissac (2008), quem se dedica a registrar o projeto da 'tradução inculturativa', notando nas antigas práticas de sacrifício uma chave que poderia ter facilitado o ingresso do cristianismo nas tradições indígenas. É como se os mazatecos lidassem a todo o tempo com "*seres celosos*" (Incháustegui, 2000: 145), habitantes dos "acidentes geográficos" que, dotados de um 'zelo-ciúme'[196], se dedicariam a vigiar os humanos ameaçando-os de roubar-lhes os "espíritos". Montanhas, covas, quebradas, são lares, em potencial, destes *dueños* que o cristianismo pré-inculturativo demonizou.

Brissac (2008: 146) encontra num gênero, no canto e na performance corporal, uma possível sanação a este 'perigo constante' que se apresenta na figura destes "*seres celosos*" (postulados por Incháustegui, *idem*). Partindo dos "cantos de piedade", entoados por Rosa e dos de "penitência" compostos por Heriberto Prado (ambos amplamente utilizados nas liturgias cristãs e nas *veladas*), passando pelos longos períodos em que os indígenas permanecem ajoelhados e em oração, pedindo perdão repetidamente (através da fórmula "*tijch'chat'a na jin*", que significa "perdoa-nos"), o autor propõe uma relação com as evidências arqueológicas das práticas

[196] Permito-me a uma brincadeira com a tradução do termo hispânico "celoso", que pode denotar "ciumento" ou "zeloso".

sacrificiais que eram realizadas na Mesoamérica pré-hispânica (op.cit.: 218-219), como as retratadas, por exemplo, pelas "estelas maias": as penitências, que não eram poucas, costumavam incluir "perfuração e sangramento da língua e outras partes do corpo".

Esta penitência, de acordo com ele, bem se revela, igualmente, nas frases, "*tsa k'uas'in tije tokon na jin*", "por favor, tenha paciência conosco" ou "*tije tokonli našinanda li ji*", "tenha paciência com o teu povo" (op.cit.: 219), demonstrando uma 'reciprocidade' e uma 'subalternidade' com a figura inculturada de "Dios Padre-Madre", dois aspectos que, ele postula, não seriam desconhecidos pelos mazatecos.

Boege (1996: 29), bem antes, já teria estudado tal questão. Isso que ele chama de "distância existente" entre a "natureza territorializada e o humano", no caso mazateco, "não é de ruptura, senão de integração". Ela seria a responsável, inclusive, pelo vínculo que se estabelece entre uma pessoa e um animal, o chamado "*shimajo*" (em sua grafia). Este animal, desde o nascimento, acompanharia a pessoa à qual está vinculada e, caso viesse a se enfermar ou morrer, os efeitos seriam sentidos pela pessoa, que invariavelmente se enfermaria ou morreria também. Para Boege, neste sentido, o "vínculo amarra de uma maneira dramática o destino do natural com o humano", e muito por conta disso e nessa via, os rituais trabalhariam para corrigir certas complicações. Neste sentido também, Boege conta das muitas mortes por "tristeza" devido às mudanças instituídas pela construção da represa na Mazateca Baixa, Miguel Alemán, que inundou boa parte do território obrigando grande contingente a se retirar.

Barabas (2015: 23-24) também fala deste '*ximajo*' ("*xhimajo*" em sua grafia), definindo-o como o "segundo" ou "*tona*" (palavra que aporta do náhuatl), indicando-o como um importante componente daquilo que viria a ser a pessoa mazateca. Nessa ontologia, ela descreve que o '*ximajo*' – que poderia tomar forma de animais silvestres, de astros, fenômenos atmosféricos e até de outros seres humanos –, seria o elemento que tem a capacidade de "sair temporariamente do corpo durante certos momentos", como é o caso dos sonhos, das *veladas* com ingestão daquilo que chamo de *ndi naxó*, ou dos casos de "perda de consciência" devido a enfermidades ou acidentes graves. Haveria risco de doença ou de morte nos casos em que o *ximajo* viesse a ficar preso por alguma "entidade territorial" durante essas suas saídas temporárias.

Outro componente ontológico seria o chamado "espírito principal" ou "espírito de cabeça", o "*sén nizh'gin*" ou "*sén nizjin*" (na grafia da autora), uma força vital que se localiza na cabeça ou no coração, mas que devido a um "susto" ou "espanto", pode ser forçada a mudar de lugar, circulando "pelas veias junto com o sangue". Este componente, no *post-mortem*, "sai pela boca em forma de ar ou de sopro" (op.cit.: 24) passando a conviver por um tempo entre amigos

e familiares, mas que com o 'levante de cruz' toma seu definitivo rumo ao inframundo, de onde retornaria apenas para a semana de "*Todos los Santos*". No caso de espantos, caberia aos "curandeiros" uma busca pela "posição, força e temperatura" do braço e do antebraço, ou mesmo do pulso, onde também aplicam o 'protetor' *piciete*.

Estes componentes ontológicos, de acordo com Barabas (*idem*) teriam sido completamente ausentados na "*nueva cosmovisión*" promulgada pela empresa inculturativa cristã. O *ximaje* já não seria incentivado a ser buscado durante os nascimentos, e tampouco seriam estimulados os rituais onde são recuperados, no caso de terem sido capturados por algum *dueño* ou espírito. A diferença disso, e como, com aparente revolta escreve Barabas, estas enfermidades passariam a ser constituídas de "ações demoníacas".

Com este caso, a autora apenas parece confirmar a sua hipótese de que para essa Igreja contemporânea, ainda subjaziria o conceito de "bárbaro", o qual denotaria "um conjunto de representações desvalorizadas" que se engajam no olhar de um observador sobre um "outro diferente, com maior ou menor independência das características do observado". Essa visão soteriológica ainda presente nessa Igreja é, precisamente, a que a leva a criticá-la.

Diante disto, procurando controlar equivocações, proponho refletir sobre o "barbarismo" (e o "estrangeirismo"): teriam os mazatecos uma preocupação sobre estas questões? De acordo com Don Heriberto Prado, em comunicação pessoal, "*chikón*" tem "estrangeiro" como tradução literal. Estrangeiro ou *güero*; "branco", "claro" e "puro", nas palavras de Brissac (2008: 62). Chikón Tokoxo, o morador mítico do Chikón Nindó (*cerro de la Adoración*, a mais alta das montanhas), é guardião da fauna e flora de Huautla, seria um senhor de cor branca que teria trazido "os benefícios da civilização para seu povo" (Boege *apud idem*). Afirma um informante de Boege (*apud ibidem*) que ele teria sido o responsável por ensinar "os homens a semear e a suas esposas a confeccionar huipiles e calças". Suas semelhanças com Quetzalcóatl, igualmente *güero* e civilizador, são muitas: vão desde o brancor da pele, até aos aspectos calendáricos, visto que a vintena de nome '*Chan'Ntjao*' (o 'mês' mazateco que concerne ao período do dia 21 de janeiro ao 09 de fevereiro), corresponde com exatidão à vintena dedicada a Ehecatl, deus do vento, um dos nomes de Quetzalcóatl (*ibidem*) – para Florencio Carrera (*apud ibidem*), editor do "*Chan-Chaon-Yoma*", relação calendárica agrícola e ritual dos mazatecos, esta vintena do vento, na Serra, é dedica a Chikon Tokoxo.

Para os mazatecos, e de acordo com Don Heriberto, o "antônimo" de *chikon* seria "*chita ngijñá*", termo que com tradução aproximada por "bárbaro", "selvagem", "um ser inferior". E um *chikon* é um 'dono' que pode habitar: as montanhas ("*los cerros*") ou "*nindó*"; a terra ou

acidentes geográficos ("*las cuevas*"), *nanguí*; ou a água, *nandá*. De acordo com Boege (1996: 32), os *chikones* (também existentes nas tradições nahuas com o nome de "*chanekes*") são os senhores do chamado "tempo primordial". Ou seja, não seriam senhores deste tempo-espaço, mas sim, conhecedores da ordem que estabeleceu 'uma origem', uma 'ordem-autora' que, quando recordada, porém, pode auxiliar na resolução ou na efetivação de desordens neste tempo-espaço humano contemporâneo. Postulo, diante disto, que precisamente aí ganhe vida esse seu 'estrangeirismo'.

Incháustegui (2000: 138), recorda, neste sentido, que os "heróis nacionais" da história mexicana, desde a independência à Reforma, vieram sendo "incorporados ao *panteón* mazateco", sendo mencionados juntamente com "os sobrenaturais nas cerimônias de oferendas" ou invocados "nas cerimônias de ingestão de *hongos*". E inclusive, pude ver sobre os altares (as 'mesas' – ou '*mixas*' –), durante meu campo, fotografias de Benito Juárez figurando ao lado das imagens de santos católicos, de Jesus Cristo e de flores[197] (ver fig.15). Incháustegui explica que estes senhores incorporados, assim como os santos, jamais se portam como inimigos do homem. Ao contrário, *los dueños* sim poderiam lhe fazer mal, especialmente o, por excelência, malvado, *Tie'e* ("*El Maligno*").

Figura 15 – Mesa ritual de Don Seferino (fotografia de minha autoria). Nela se encontram imagens de santos católicos – São Miguel, São Judas Tadeu, São Roque, menino Jesus –; oferendas empaquetadas prontas para serem vendidas – compostas de vela, *copal*, *piciete*, e penas de arara –; imagens ampliadas de Jesus e de *la Virgen de Guadalupe*, com orações; cartas de tarot; materiais utilizados para *limpias* e; uma fotografia do ex-presidente oaxaqueño Benito Juárez.

[197] María Sabina parecia seguir esta lógica. Lendo sua biografia, escrita por Estrada (1977), pude perceber que esta senhora se referia sempre às autoridades municipais daquele *pueblo* como "*señores principales*"; e com os mesmos termos, ela se referia aos que seriam os "*Chjota Tji'tjón*", os "*señores principales*" que lhe fornecem o "livro da sabedoria" (e portanto, que lhe fornecem a 'sabedoria para curar') quando tomou cogumelos para ajudar sua irmã María Ana, que estava enferma.

Em campo não pude encontrar sábios que em *veladas* ou *limpias* invocassem primeiramente os *chikones* antes de qualquer outra entidade, o que suponho ser um real efeito do trabalho inculturativo – aliás, até soube da existência de senhores que sim faziam estas invocações, como a avó do escritor e ex-boxeador Chano Moreno, mas logo ele me informou que ela jamais me atenderia por conta de minha condição de estrangeira e antropóloga investigadora.

O primeiro a ser invocado, então, passava a ser "*Dios Padre-Madre*", como apresenta Brissac (2008: 206), partindo das palavras dos *hermanos Morelos*, verdadeiros autores das "*Palabras de los antiguos*". É nesta 'antiguidade', de onde proveriam as palavras de cura de que Juan e Adalberto se utilizam e parafraseiam, que suponho poder existir uma relação com esse 'estrangeirismo tempo-espacial' implícito aos *chikones*, o mesmo aspecto que os convertem em habilidosos ordenadores (claramente, sem se despojarem de sua contraparte destruidora). Um pensamento deste tipo me levaria a ponderar que, o convívio com a alteridade nunca tenha sido uma novidade para os mazatecos. Desde muito antes da Conquista, outros seres dotados de uma "sobrenaturalidade" (para usar um termo de Incháustegui, 2000), já assumiam contratos com 'estrangeirismos de outras ordens'.

Estas grandes formações topológicas de material calcáreo (Boege, 1996: 33), então, seriam 'grandes guardadores de secretas informações', importantes aos humanos. É por isso, que, e conforme observa Boege (op.cit.: 34), "o ato de transformar a natureza, ao cultivá-la, e de intervir sobre ela" acaba sendo um feito "econômico e social", e ao mesmo tempo, "religioso": a agressão implicada no sistema de *tumba, roza y quema*, deveria ser compensada com um dom, com um pagamento que muitas vezes poderia tomar a forma de sacrifício.

Boege (*idem*) postula, diante disto, tratar-se de um "sistema simbólico" que se mobiliza "para enfrentar o negativo, a adversidade" garantindo o "sustento humano", numa ecologia que ele considera amplamente "antropocêntrica". Esta alteridade que habita nos montes e na terra estaria constituída de um poder "sobrehumano", e os meros humanos deveriam, dentro dessa gritante desigualdade, se submeter a essa reciprocidade. Afinal, essa alteridade ecológica que seria capaz de gerar vida, seria também capaz de gerar doença e morte.

E justamente no espaço da doença e da morte estes 'segredos estrangeiros' poderiam se dar a conhecer: de acordo com Boege (*ibidem*), dentro dos rituais com *honguitos*, "a natureza, com seu tempo e espaço sagrados e primordiais" se vincularia com o "tempo e o espaço do território étnico", assentando as bases daquilo que propõe chamar de "geografia étnica ritual". Esta teoria que propõe vincular "a natureza com o sagrado numa atitude de intercâmbio" seria

a responsável por mobilizar diversos sentimentos, que responderiam a determinadas expectativas sobre o significado de alguma atitude sobre o solo, incluindo a "ansiedade" e a "aversão", e demandando, em alguns casos, sacrifícios que poderiam ter os próprios humanos como vítimas.

Por mais clássica que possa soar a leitura de Boege e Incháustegui, como Barabas (2015) supõe, posso dizer que em campo percebi este compromisso com uma alteridade que nem sempre recorda aspectos de 'tradição cristã': Teresa me dizia que previamente ao plantio, a terra e os trabalhadores precisavam consumir *atole agrio*[198] e que seria necessário fazer uma 'oferenda à terra'. Aliás, e como volto a afirmar, muito mais rentável me parece indagar a respeito desta possível abertura relativa a esse tal 'estrangeirismo' do *chikon*, a mesma abertura que parece ter sido aproveitada pela equipe libertário-cristã quando na apresentação, mediante uma política mais participativa, de mais uma entidade estrangeira.

Para fechar este tema, uma anedota. Alguns colegas estrangeiros (dos quais por questões éticas não citarei os nomes) vinculados à Comissão de Pueblos Mágicos, foram criticados por Teresa Ríos. Eles me haviam dito que era conveniente que eu levasse copal, cerca de 400 sementes de cacau e velas, para fazer um "*ritual de pedimiento*" logo de minha chegada em Huautla, para pedir permissão ao "*dueño Chikón Nindó Tokoxo*". Quando comentei isso a Teresa, ela se mostrou deveras incomodada: "*¡A poco*! Agora estes senhores nos querem instruir?". Segundo ela, como eu não modificaria a terra, não destruiria, roçaria ou plantaria, e nem estava enferma, não tinha por que incomodar aquele '*chjota tji tjón güerito*'[199].

Quando abordamos o pico do *cerro*, Teresa declarou-se deveras preocupada com a situação em que se encontrava: não lhe parecia certo que ali se mantivessem as imagens da *Virgen de Guadalupe*, pois a morada era de *Tokoxo*, e toda a gente que subia para fazer suas orações, deixava aquele espaço muito sujo. "Essa gente forasteira que vem acreditando que Huautla é 'mágica', traz esse monte de *semillas* e velas, para fazer esse ritual de '*pedimiento*' que não tem por que, e suja o nosso *cerro*!". Para ela, o projeto para o qual o governo de Huautla deveria investir, em vez dessa conversão em *Pueblo Mágico*, seria o de proteger a morada de *Chikon Tokoxo* e a morada de outros tantos *dueños*, e não de vulgarizá-las.

[198] *Atole agrio* (como explico na p.115, nota 117), é uma espécie de 'mingau' com um sabor que varia entre o salgado e o amargo, feito com milho, feijão e com um tipo de pimenta; o mesmo que é servido em *tiempo de muertos*, em casamentos e em velórios.
[199] O termo "*chjota tji tjón*", conforme as explicações de María Sabina a Estrada (1977), designa um "ser principal", caso dos *chikones*.

A recomendação destes estrangeiros vinculados à Comisión de Pueblos Mágicos, que a primeira vista parece apostar na descrição de uma prática ritual por uma via essencialista, se mostra bastante próxima da preocupação que Barabas (2015) aporta em seu texto: um debate entre aquilo que é 'espúrio' e aquilo que é 'verdadeiro', na medida em que algo deve ser feito de determinada maneira para que seja um 'ritual legitimamente autóctone'. Não longe disso funcionaria a lógica dos teólogos da libertação, ou a lógica de Teresa: de todos os modos, haveria sempre uma 'forma mais correta' de se ritualizar. Até que ponto pensar por essa via representacionista, que trabalha numa chave identitária, portanto, se faz rentável? Acredito, na fronteira destas lógicas todas, onde residem os equívocos, a dinâmica sobrepasse essa preocupação univocamente rígida[200].

'PORTA DE ENTRADA' PARA O ESTRANGEIRO

Teresa Ríos assumia suas reservas com relação a polêmicas em torno do estrangeirismo. Ela parecia se debater entre o que diziam as visões inculturativas e outra visão mais latente, que declaradamente recordava o aprendido de seus antepassados indígenas já falecidos. Extremamente leal à sua relação com a pastoral dos grupos de base, e também, (e eu diria, sobretudo – por reunir neste ponto o que os teólogos libertários chamariam de "abertura de consciência" sobre a condição feminina[201] –) com o sacerdote José Luís Sánchez, ela se mostrava muito preocupada com o que governantes estavam fazendo com seu *pueblo*.

Mas, mais do que fazer uma psicologia desta minha amiga e interlocutora, proponho refletir antropologicamente sobre este 'estrangeirismo' que tanto parecia se digladiar na mente de Teresa, que tanto parece ter se digladiado na mente de Brissac (2008) e talvez na de tantos outros antropólogos que puderam estar pela *Sierra* – incluindo a minha –, e que tanto parece ter se digladiado em México desde a Conquista.

Para Teresa, a fama de María Sabina era uma farsa: por vezes ela me dizia que esta senhora havia sido uma tonta por ter-se deixado vender, e por outras, que ela foi vítima de uma verdadeira exploração. Não me esqueço da primeira noite na casa de Teresa, em que nos sentamos juntas e ela puxou um dos livros que eu havia levado comigo. "*¿Puedo leer?*", e eu respondi, "*¡Claro que sí!*". Tratava-se do livro de Franz Val (1986). Ela abriu bem no capítulo em que o autor narrava a morte de María Sabina, e leu aquelas três páginas com muita rapidez: "*¡Todo esto que cuenta el chico es una mentira! Pero le entiendo, es extranjero*". O autor narra

[200] E estas questões, eu as proponho como tema para investigações futuras.
[201] São palavras do próprio sacerdote José Luís Sánchez: essa "consciência aberta", para ele corresponderia a uma forma diferente de se ver o mundo, uma reformulada, sob uma perspectiva 'em-carnada'.

(op.cit.: 145-147) que no dia da morte de Sabina, o centro de Huautla teria ficado lotado de gente, desde estrangeiros que haviam tido *velada* com a falecida, até autoridades curiosas, imprensa, e muitos mazatecos.

O autor conta que havia famílias que guardavam certo rancor contra Sabina e a família dela, e que diante da tumba que carregava os restos mortais da senhora, começaram a atacar e discutir fervorosamente. Teria sido neste momento que o próprio Franz Val (op.cit.: 146) tomaria a palavra, dizendo que Sabina era "uma das últimas representantes da sabedoria pré-hispânica mazateca", sendo "a demonstração de que México continua sendo México, apesar de mais de quatro séculos de colonialismo".

Teresa, depois de ler estas palavras demonstrou-se irritada a ponto de fechar o livro por um momento. "José Luís estava lá, foi ele quem celebrou a missa de María Sabina. Havia gente *del pueblo* que nem a conhecia. E María Sabina não era a única sábia, talvez, *ni si quiera sabia* era, eh!". Depois disso retomou a leitura, terminando-a rapidamente. Eu percebia que a visão que ela parecia ter sobre Sabina era a de uma senhora que serviu de 'porta de entrada' para a dissipação de um conhecimento que aparentemente deveria se manter secreto.

Mas, falando-se de México, o detalhe narrativo de uma mulher 'servir de porta de entrada' para aquilo que é estrangeiro, não é uma novidade. No período da Conquista das terras mesoamericanas, uma índia jovem de ascendência náhuatl, filha de um *tlatoani* (um cacique) de um povoado que se localizava bem nos limites entre a soberania de México-Tenochtitlán e a soberania maia de Tabasco, teria sido vendida como recompensa por uma batalha, aos senhores de *Castilla*, liderados por Hernán Cortez. Chamava-se Malinalli[202], nome que recorda *el* "*zacate de carbonero*" (a fibra de carbono) que recobre um crâneo humano no *post-mortem*, e também a "deusa lunar-terrestre Malínal-Xóchitl", "flor de Malinalli" (Esquivel, [2005] 2006: 49), uma deusa que cuida do ciclo vital das flores. Chamavam-na também de Malintzin.

Cortez a mandou batizar com o nome de Marina sob as leis da Santa Igreja, e por sua surpreendente habilidade linguística, visto que ela conhecia o náhuatl, o maya e aprendeu muito rapidamente o espanhol, converteu-a em sua tradutora particular e – como diz o irmão marista e catequista Juan Manuel García Quintanar (com quem empreendi forte diálogo) –, em sua "concubina". Por este motivo, o líder espanhol passou a ser referido como "Don Malinche" (aquele que possui a senhora Malintzin). Com ela, Cortez teve um filho, chamado Martín, mas a abandonou depois que seus trabalhos de tradução já deixaram de servir-lhe.

[202] Em Siméon ([1885] 2002: 251), "*malinalli"* denota "enredadeira, liana, palha torcida, trançada sem dúvida para a construção de casas; vassoura".

Octavio Paz ([1950] 2004: 86-87) se refere a esta índia como a metáfora viva da "*mujer chingada*", uma vez que o "verbo *chingar* indica o triunfo daquilo que é fechado, do macho, do forte, sobre o aberto", e "*la Chingada*" seria esta "Mãe aberta, violada ou burlada", estuprada, com o uso da força; assim, "*el 'hijo de la Chingada'*" seria o engendro desta "violação, do rapto ou da burla". Paz (op.cit.: 72) reflete este episódio ocorrido durante a Conquista como a fundante célula metafórica daquilo que viria a ser a "estranheza" do mexicano, revelada extremamente contraditória diante dos olhares alheios, conjugando o receio à cortesia[203].

Malintzin viria a ser uma grande representação de "*la Chingada*", essa "Mãe violada", que de acordo com o autor (op.cit.: 94-95), muito se associa "à Conquista, que também foi uma violação, não somente no sentido histórico, senão na própria carne das índias". Ela era amante de Cortez e, portanto, era o "símbolo da entrega", do dar-se voluntariamente, e este a possuiria até ela deixar de ser útil, *y entonces* "*la olvidaría*". No fim das contas, Paz (*idem*) afirma que Doña Marina converteu-se na "figura que representa as índias, fascinadas, violadas ou seduzidas pelos espanhóis", e que mais tarde esta tendência se transformaria numa maldição, '*Maldición de Malinche*[204]', dando conta também de um adjetivo despectivo, que tratava de denunciar a todos aqueles que se deixavam contaminar por "tendências *extranjerizantes*", muito circulado em jornais: "malinchista".

Os "*malinchistas*" seriam os indivíduos "partidários de que México se abra ao exterior: os verdadeiros filhos de Malinche, que *es la Chingada en persona*", reflete Paz (*ibidem*) fazendo um contraponto entre o "fechado" *versus* o "aberto". Aliás, esta '*maldición*' teria dado nome à composição do músico mexicano Gabino Palomares (citada anteriormente em nota), lançada em 1975, "Maldición de Malinche". Algumas partes *de la canción dicen así*:

[...] Se nos quedó el maleficio
De brindar al extranjero
Nuestra fé, nuestra cultura,
Nuestro pan, nuestro dinero.

Y les seguimos cambiando
Oro por cuentas de vidrio
Y damos nuestra riqueza
Por sus espejos con brillo.

Pero si llega cansado
Un indio de andar la sierra,
Lo humillamos y lo vemos
Como extraño por su tierra.

Tú, hipócrita que te muestras
Humilde ante el extranjero
Pero te vuelves soberbio
Con tus hermanos del pueblo.

[203] Convém pontuar que Octavio Paz (1914-1998), este ensaísta, poeta e literato *chilango*, escreve a partir das reflexões que estavam em voga durante o Movimento Moderno mexicano, mas muitos de seus escritos exalam impressionantes ares de contemporaneidade.

[204] De acordo com Siméon ([1885] 2002: 252) e outras fontes históricas, "Malinche" teria sido o nome dado a Cortez a partir do momento em que Doña Marina passa a ser seu 'braço direito'. Porém, haveria uma ambiguidade nesse termo, que reflete em consagrados escritos, como o do próprio Paz, que direciona o nome "Malinche" à própria Malintzin.

Hoy en pleno siglo XX
Nos siguen llegando rubios
Y les abrimos la casa
Y los llamamos amigos.

Oh, Maldición de Malinche
Enfermedad del presente,
¿Cuándo dejarás mi tierra?
¿Cuándo harás libre a mi gente?

Provavelmente, a visão inculturada promulgada pelos josefinos em muito se parecesse às preocupações que Gabino Palomares registra nessa composição. Uma visão, sobretudo, traumatizada. Afinal, a mesma relação com o 'estrangeirismo' que poderia ter levado os mexicas a realmente 'se abrirem', na crença de que Cortez fosse Quetzalcóatl regressando de onde havia partido ("no lugar *donde el agua se junta al cielo*" – Paz *apud* Lafaye, [1974] 2006: 23), foi aquela que os fez sucumbir à cortante tirania espanhola.

Cortez, ao perder uma de suas batalhas contra México-Tenochtitlán, parte em retirada. Sua fiel tradutora lhe teria explicado as "regras do jogo", de que aquele que foge se dá por vencido devendo jamais retornar. Mas mesmo assim, Cortez retorna pouco tempo depois, com uma tropa muito mais forte, composta de inúmeros aliados *tlaxcaltecas* e, assim, acaba por capturar, torturar e matar o soberano que imperava naquela capital, Cuauhtémoc.

Na mesma linha, séculos depois, os 'segredos' que foram disseminados por Gordon Wasson no ocidente, não teriam agradado àquela que os proferiu. María Sabina não falava espanhol, mas os seus cantos e sua performance ficaram gravadas nos "*fierros*" (Estrada, 1977) daquele estrangeiro, e depois dele, um público de forasteiros a tomou por *sacerdotisa*, e visitas e mais visitas não cessaram, alterando a paisagem do povoado.

Os 'segredos' ou informações em geral, entre os mazatecos, como postulo com base nas informações do campo, quando convertidos em '*chisme*' ('*én ndisó*', 'palavra mentirosa-fofoqueira'), podem provocar doenças. E talvez, realmente (e sem pretender profetizar coisa alguma, mas apenas a título de reflexão), este embate persista, enquanto houver a disseminação de 'coisas que não devem ser ditas', como cumprindo com uma verdadeira 'maldição' fundada no momento em que *el güero* (consagrado) resolveu possuir uma humana, interessado em tudo aquilo que implicava o seu domínio sobre (ela e) aquelas terras: o ouro, o reconhecimento, a satisfação de prazeres, a palavra de Deus.

Assim sendo, eu poderia reafirmar que María Sabina foi parte de um 'mentirar-fofocar' internacional[205]. Malintzin, ao contrário, teria sido a responsável por '*hacer el chisme*' aos estrangeiros conquistadores, a quem ela foi presenteada, por meio de sua 'tradução traidora'

[205] Como proponho na primeira parte desta dissertação, seção 2.

(como no México é comum de escutar). Teresa Ríos, neste sentido, se pareceria mais a Malintzin '*haciendo el chisme*' ao episcopado de linhagem josefina, evidentemente dentro de uma lógica diferente à que existia no caso da índia trilíngue escrava de Cortez.

Os josefinos muito se interessavam nos 'cantos' que, como afirma o padre José Luís, expressavam a "experiência feminina de Deus"[206]. Eles defendiam a causa feminina pensando no 'resgate' da faceta da 'mulher-fundadora-de-civilizações' e, por conseguinte, no 'resgate' da dignidade que as indígenas teriam perdido com toda aquela '*chingadera*' da Conquista, por mais que a "purificação" por uma "*nueva consciencia*" se desse 'em-carne'. Mas o que ocorria é, em vez de ser *chingada*, o caminho tomado pelos teólogos rumava na direção de sua sacralização.

Chjon nda ve ("mulher água que corre"), que nos mitos teria traído o filho de *Chikon Tokoxo*, havendo fugido às escondidas depois deste infame ato – nomeando, assim, todas as partes da Serra Mazateca –, acaba ingressando à "*nueva consciência*" com um caráter alterado: ela perde sua faceta de mulher "adúltera" (Brissac, 2008: 273-274), e ganha características de mulher "subalterna", "generosa" e "fecunda", uma "mulher atenta às necessidades dos demais, cuja ação gera ao seu redor abundância e contentamento".

Por mera coincidência, no caso de Malintzin e no de Teresa Ríos, ambas figuraram como 'a língua' de entrada para 'empresas estrangeiras'. No caso de Teresa, havia um real motivo de unir-se fielmente às CEBs; já no de Malintzin, e como o romantiza Esquivel ([2005] 2006: 78), ela servia a Cortez por meio de sua habilidade linguística, e essa era sua perspectiva, já que o capitão lhe dava mais liberdades em troca. Pensar a diferença entre estas duas personagens pode levar a evocar justamente aquilo que Paz ([1950] 2004) se propõe a discutir: *la Chingada* versus a sua contraparte sagrada (composta em "pureza"), *la Virgencita*. María Sabina, que nessa lógica, eu chamaria de '*la Vendida*', poderia ser um 'produto metafórico' do embate entre estas duas outras.

"*La tierra es una prostituta, la vendemos*", disse-me Teresa Ríos enquanto *desgranábamos el maíz*. A violação da Conquista, e a exploração do capital, com suas enfermantes '*pala-*

[206] Em carta recente (agosto de 2016), o sacerdote me aporta o exemplo de um canto que transmite o que ele chama de "experiência feminina de Deus", confirmando o papel do *chjota chjine* como um especialista em "aconselhar e resolver problemas", ao evocar uma entidade – provavelmente *Chjon nda ve* que, como ele defende, seria uma extensão semântica da mãe de Jesus – (igualmente) dedicada à "recuperação de alguma ordem perdida": "*La mujer que cura, / La mujer que hace rendir las cosas para que alcancen, / La mujer que aconseja, / La mujer que resuelve los problemas*". Para ele, estes cantos são a expressão de uma verdadeira valorização do trabalho feminino para a "vida *en el pueblo*".

bras-chismosas', para ela, talvez estivessem realmente plasmadas como obstáculos que poderiam se evaporar, uma vez que se dedicasse maior redenção àqueles "sobrenaturais" (nos termos de Incháustegui, 2000) que eficazmente a levaram a se sentir "viva".

UM PADRE E A FILHA DE UM EX-PADRE EM CAMPO: DO ACESSO AOS ESPAÇOS RITUAIS

Havendo rumado pelas trilhas facilitadas por um alguém que, durante seu percurso em campo, era sacerdote católico, acabei por sentir que o ingresso de um padre nos assuntos mais 'secretos' poderia ser menos penoso. Dizia-me a própria Teresa, traduzindo as falas de suas amigas campesinas, Sofía e Tere, que a culpada por nos perdemos numa trilha nas cercanias do *Cerro de la Adoración,* era a minha presença: elas pretendiam me apresentar uma *cueva* onde haviam implantado uma cruz, e notaram-se perdidas, porque circulávamos e circulávamos, e o matagal ficava cada vez mais fechado. "Você não tem a espiritualidade tão aberta como a do padre Brissac, Anita, por isso Chikon nos fez perder. Quando viemos com Brissac, não foi assim. Mas será por algo, será por algo!", explicava-me Teresa Ríos.

Somente depois, com dias de convivência, e mais com o compartilhar de toda a história relativa à minha avó paterna, benzedeira com ascendência indígena, senti que passei a ser mais aceita. Mas mesmo assim, sempre era reprimida com palavras do tipo: "*¡Eres muy niña! ¡Tienes mucho que aprender!*". Quiçá, para Teresa, muito bem eu encarnasse aquela "ignorância-*torpeza*" de que Rodríguez (2015: 84) postulava revestirem-se os forasteiros.

Da mesma forma que a presença de um *curita* parecia agradar aos *chjota chjinga* que manipulavam *santitos,* que conheci em campo e que atendem especialmente mazatecos (e não tanto estrangeiros), a presença de uma antropóloga, mulher estrangeira e jovem (com 'pinta de andrógina', como eu), incomodava. E o incômodo aumentava ainda mais quando lhes visitavam forasteiros em busca de experiências místicas – mas neste caso específico, a coisa toda parecia se resolver bem em dinheiro.

Mesmo as campanhas feitas pela Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), antigo Instituto Nacional Indigenista (INI), e por outros órgãos não religiosos, que buscavam melhorias desenvolvimentistas por meio de uma visão integracionista, não pareciam atrair tanto a atenção de Teresa e de seus companheiros *chjota chjinga* ou ex-integrantes de CEBs. E menos ainda quando os projetos realizados por tais órgãos se mostravam declaradamente vinculados ao projeto de conversão de Huautla em *Pueblo Mágico*.

Talvez – e mesmo pressionados pelo governo federal e pelo governo do Vaticano sob a suspeita de serem comunistas –, os teólogos da libertação tenham encontrado uma real vantagem na valorização das práticas rituais que se vinculavam com '*los secretos-palabras-cantos*

de los antiguos', somada à reflexão que permitiam e incentivavam sobre os mesmos. Para estes indígenas, e nesse sentido, a contraparte maligna do espaço ritual, tão evocada por mazatecólogos clássicos (Boege, 1996 e Incháustegui, 2000) e relembrada por Barabas (2015), poderia agora, mais do que nunca, se encontrar na experiência comercializável em forma de produto, onde a "ancestralidade" se converte em *marketing* e, portanto, em *chisme*. De um lado ou de outro, os cantos parecem figurar como pilares sustentadores, e seus discursos tratam de versar a determinante ética preferível.

E os *curitas*, neste sentido, para alguns dos lados pareciam ganhar uma vantagem no acesso a espaços rituais, mostrando serem dotados (certas vezes) de uma ontologia de outro tipo: seu 'estrangeirismo' parece ser único e, muitas vezes, bastante valorizado, quase como, e assim suponho – deixando também este tema para uma futura análise mais detalhada –, alteridades com forte poder de influência (tais como *señores principales*, e suspeito, certos *chjota chjine*).

1.3 "DE QUE NOS SERVE A IGREJA?": DON GENARO E EX-INTEGRANTES DAS CEBS

Teresa me dizia para falar baixo naquele taxi que nos levava até San Mateo de Yoloxitlán, um município vizinho de Huautla: poupar a fala, segundo ela, fazia parte da dieta obrigatória e prévia à *velada*. O taxista, um simpático rapaz chamado Lenin, talvez impressionado com a presença de uma brasileira branquela em seu carro, cobrou menos e nos deixou bem na frente do caminho de descida que deveríamos tomar para chegar à casa de Don Genaro – e assim pudemos economizar algum tempo de pura subida, do centro até o Bairro de La Reforma, onde Genaro vivia com sua família.

Bastou descer a pequena estrada de terra, margeada de plantações particulares de milho, para chegarmos ao pátio central da casa. Quem nos atendeu foi Xoño Xoxa (nome que em mazateco significa, literalmente, "orvalho-orquídea"), filha de Genaro, uma garotinha de 14 anos, que naquele frio de uns 12° C, tinha os pés descalços e trajava um curto *huipil*. A *muchachita* esquentou café, e nos convidou a sentar. Outras criancinhas brincavam no pátio entre um cômodo e outro (lembrando a particularidade da estrutura de uma moradia mazateca que, delimitada por pátios e corredores de terra batida, apresenta casas diferentes para cômodos diferentes, como para a cozinha, os quartos, o banheiro – recordando choças de tempos pré-hispânicos[207]).

[207] Detenho-me mais a estes detalhes na parte 2, seção 2.1.

Genaro não demorou a vir nos atender, e Teresa fez todas as honras. Ele me cumprimentou seriamente, não conversou muito e logo pediu licença: "Desculpem-me, devo sair porque estou cortando cabelo". E realmente, como numa distância de uns sete passos para fora da cozinha, ele cortava os cabelos de seu cunhado.

Fiquei um pouco desconcertada com a tamanha frieza daquele senhor que passava uma imagem de alguém muito calmo e prudente, e sobre quem eu tinha uma ideia extramente otimista (a partir, principalmente, dos comentários de Teresa e dos que encontrei em Brissac, 2008). Sua filha nos serviu mais café, e Teresa, percebendo minha inquietação, me disse: "Vá lá com Genaro para conversarem um pouco e não perderem tempo". "Será que posso ir mesmo, Tere?", perguntei-lhe, ao que ela me confirmou enfaticamente: "*¡Véte ya, niña!*".

Fui. Genaro seguia com sua tarefa de cortar os cabelos de um rapaz que parecia contundentemente evitar dirigir seu olhar para mim, mantendo os olhos 'des-titubeantes' para o horizonte. Saudei os dois e comecei a puxar assunto; mas confesso que ficava realmente preocupada em falar qualquer coisa, pois para responder, aquele senhor de aparência jovial e covinhas no rosto, parava o seu trabalho de corte para falar-me com atenção, calma e suavidade. E realmente, soavam-me muito criteriosas as suas respostas.

Decidi, então, ir direto ao ponto. Disse-lhe que eu estava sabendo que naquele dia haveria uma *velada*, e que eu gostaria de acompanhá-los. Perguntei se haveria algum problema nisto. Eis que ele respondeu, com uma cara mais séria: "Já, já, conversaremos. É que há alguns regulamentos entre nós. E agora, vou terminar de cortar os cabelos de meu cunhado". Sua resposta me soou muito cortante, olhei ao horizonte, o céu nublava cobrindo as montanhas que ao longe imperavam. Decidi que deveria deixá-lo em seu trabalho, pedi licença com um sorriso de lado e regressei à cozinha, sentando-me ao lado de Teresa. Ela quis saber, e eu lhe disse o que havia escutado e da minha preocupação. "Ele te disse isso?", ela quis confirmar exaltada; "Então, daqui a pouco saberemos".

Nisso, chegaram *unos niños*, dois deles filhos de Genaro, irmãos mais novos de Xoño, junto de outros priminhos. Vieram até mim e me convidaram a jogar *canicas*[208]. Eles agarraram minhas mãos e me levaram ao pátio de terra batida, perto de onde Genaro terminava seu trabalho. Ficamos ali por um tempo considerável, rindo muito juntos. Às vezes, em vez de jogar da "forma tradicional", eles inventavam suas próprias regras, e eu as seguia livremente, fazendo pausas para fazer malabares com as bolinhas, o que deveras lhes encantavam. Genaro terminou

[208] Bolinhas de gude.

o corte, nem nos olhou muito e entrou na cozinha: decidi continuar divertindo-me com as crianças até que notasse que poderia tentar retomar alguma conversa com ele.

Já começava a escurecer, quando nos convidaram a comer. Na cozinha, Genaro e Teresa conversavam intensamente. "Sente-se, Anita". Sentei-me e eles começaram a me compartilhar a conversa. Genaro foi bem direto, e me disse: "Veja, você pode ir conosco desde que diga que vem para viver o rito, e não a investigar", explicando-me que o rito "não avançaria" caso eu seguisse com a ideia de "investigação", pois os demais participantes se sentiriam incomodados com a minha "*extranjera*" presença.

Enquanto sua esposa nos servia o jantar, contei-lhe, então, um pouco de mim e dos motivos que me levavam a estar ali. Don Genaro, a todo tempo, tratava de enfatizar que um rito não se investiga, um "rito se vive". Explicou-me que ele integrava um grupo que se juntava já há quatro anos, formado de pessoas que se desligaram das Comunidades Eclesiais de Base da Igreja desde a saída de José Luis Sánchez e dos demais religiosos (de linhagem josefina), em 2005, desde a, então, reforma eclesial que o novo bispo, diocesano, impôs às celebrações realizadas na Igreja, cuja consequência primeira foi a diluição das assembleias da 'pastoral indígena'. Os dois diziam-me com revolta que o governo da presidência municipal teria tido sua parte em escolher a dedo os novos presbíteros; e assim o fizeram, contribuindo para uma nova política clerical que "não se preocupava com *el pueblo*".

Exatamente às 19 horas, levantamo-nos e nos despedimos da família. Fomos caminhando pela noite, em meio aos *bosquecitos* e as ruas de terra lamacenta, até a casa onde se realizaria o rito. Tardamos mais ou menos uns 40 minutos de caminhada, no breu que por vezes iluminávamos com lanternas (aliás, Teresa era quem me informava quando é que eu devia ter minha lanterna acendida, pois não era sempre: não devíamos chamar a atenção das pessoas, explicáva-me ela, "*¡hay que saber cuando encender la linterna!*"). Genaro levava um bastão protegido por um tecido amarrado em sua ponta superior.

Quando chegamos, ordenou-me Tere: "Tire o teu chapéu por enquanto". Genaro entrou, e diante da mesa, ele se ajoelhou e beijou o chão. Ficou um bom tempo ajoelhado, observando fixamente a mesa que servia como um altar, segurando em suas mãos aquele bastão. Terminando sua oração, beijou novamente o chão, levantou-se e encostou o bastão na mesa.

A mesa me chamou muito a atenção: uma estrutura que apresentava na superfície uma grande quantidade de barro acumulada, com plantas fincadas nele: junco, guaco, flores, galhos diversos, ainda guardando seu verde e seu aroma fresco (ver fig.16). Havia no centro uma es-

tátua de *la Virgencita de Guadalupe*, que em seguida recebeu à sua frente duas grandes e grossas velas, unidas por um cordãozinho que em cada uma prendia uma flor. Aliás, a todas as velas e bastões (que agora já pareciam não precisar mais dos paninhos protetores), Genaro tratava de amarrar uma florzinha.

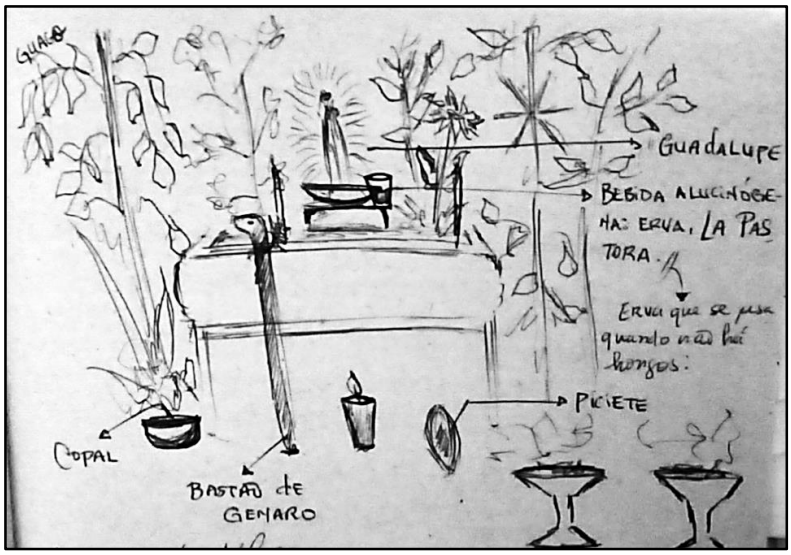


Figura 16 – Elementos rituais na casa de Julia (esquema ilustrativo). Desenho esquemático, registrado em meu diário de campo, da mesa e dos elementos relacionados à *velada* que pude presenciar na companhia de Genaro e outros ex-integrantes das CEB's.

As pessoas começaram a chegar, e os objetos todos ganhavam mais flores. Tudo passava a ter flor e, a partir do momento que algo ganhava flor, era fincado naquela terra. A mulher que nos recebeu perguntou se eu era americana, e Teresa riu dizendo que eu era também latino-americana. Eu expliquei que vinha conhecer e conviver, e que admirava muito a cultura mazateca (cuidando para mostrar-me de acordo e simpática aos conceitos que Genaro me mostrou serem positivos para aqueles celebrantes). Mas também resolvi ser um pouco 'rebelde': conteilhes que eu era antropóloga (o que por sorte não lhes pareceu causar ojeriza).

Não demorou muito, todos os que chegaram foram para a porta e começaram a acender as *copaleras*. Genaro começou a entoar 'palavras-melodiosas', e todos o seguiram. Ele veio da porta segurando o bastão, e duas mulheres que estavam ao seu lado, segurando as *copaleras*, acompanharam-no movimentando aquele recipiente que fazia a resina queimar, de modo a fazer nublar com mais rapidez todo o espaço daquela casa.

Minha real vontade era a de estar gravando aquelas palavras cantadas… Mas eu havia sido duramente proibida de fazê-lo pelas mulheres que nos receberam. A canção durou bastante: eram três ou quatro versos que se repetiam. Genaro e as mulheres que pareciam ter papéis principais (duas mulheres de nome Julia e mais outra, chamada Isabel), que estavam vestidas em preto, dançavam, engajando-se em curtos e simétricos passinhos laterais, de um lado a outro,

como para marcar o ritmo, e Genaro tocava seu bastão levemente no chão, e dois rapazes que também portavam bastões semelhantes, faziam o mesmo, com sincronismo.

Enquanto cantavam, duas das mulheres vestidas de preto voltaram à porta de entrada para pegar algo de importante, e logo se dirigiram até a mesa, carregando um extenso tecido que, trazia bordados diversos desenhos de simbólicos instrumentos que eram utilizados em ritos mazatecos (ver fig.17): treze velas acesas, treze sementes de cacau, *guajolote*, ramos para fazer *limpia*, bastões, *copaleras*, grãos de milho, *santitos*, *piciete* em cuia, jarro, entre outros elementos. Este tecido foi esticado e preso em uma espécie de varal que estava por sobre a mesa de terra, sustentado por varas grandes de bambu e outras plantas, escoradas ao lado da mesa. Pendurado o tecido, as moças de preto voltaram a se unir à dança.

Confesso que pensei que eu não aguentaria e acabaria dormindo naquele rito: as vozes dos presentes eram muito doces e suaves, e eu já estava bem cansada. Mas me mantive desperta, e atenta; só tive, por umas três vezes, a sensação de ter entrado em uma espécie de dimensão onírica, chegando, inclusive, a ver minha casa no Brasil e de ter falado com meus pais (mas vi também, coisas bem estranhas…).

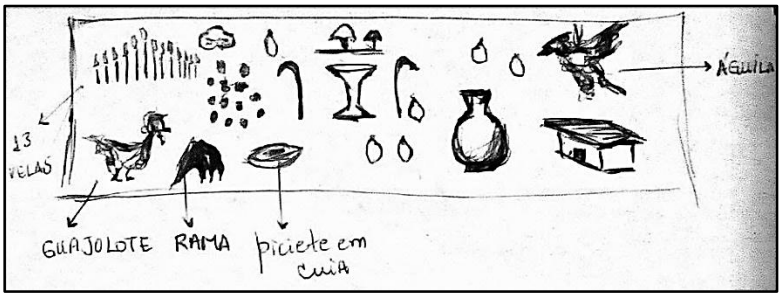


Figura 17 – Elementos rituais bordados em tecido (esquema ilustrativo). Registro, feito em meu diário de campo, do tecido composto de bordados que representam os instrumentos utilizados em rituais mazatecos, tecido que fora trazido pelas duas mulheres vestidas de preto, e pendurado por sobre a mesa de terra.

Parecia haver umas três ou quatro famílias ali: o quórum teria sido de umas quinze a vinte pessoas. Havia crianças, uma delas pequenininha se deitou na cama que havia naquele quarto; as outras de uns dez ou doze anos, pareciam se esforçar para se manter acordadas, estando uma delas, ao parecer, incumbida de anotar em um caderno determinações importantes que pudessem surgir durante a *velada*.

As orações eram longas e, cada um dos participantes teria um momento apropriado para fazer a sua. Mas todos deveriam orar. Notei que no início o que ocorreu foi uma ‘oração em conjunto’: todos entoaram suas próprias orações, ao seu modo, porém em voz alta. Aquele conjunto de falas sobrepostas integrava-se a um corpo que se movimentava sincronizadamente: eles se ajoelhavam, primeiramente, com as pernas no chão e o tronco ereto (para cima) e, de repente, o tronco passava a se rebaixar num movimento em que quase se uniam por trás, glúteos

e calcanhares. Todos realizavam esse movimento em conjunto, como se o tivessem ensaiado; e aquela longa oração terminava com um beijo, coletivo, no chão: todos deveriam beijar o que Genaro chamava de "*Chjon Ngui*", nossa "Mãe Terra".

As luzes todas se apagaram, e ficamos à luz das velas que se espalhavam bem a frente da mesa. Após essa oração em conjunto, entraram em jogo as 'orações individuais'. Genaro tocava leve e constantemente seu bastão no chão, como numa percussão que parecia animar os presentes e pedir deles as suas orações (pois às vezes, quando alguém demorava a tomar o turno, ele batia mais forte, e quando a pessoa começava a falar, ele suavizava o toque).

Chegou um momento em que Julia sentou-se numa cadeira, ao lado de Genaro, bem a frente da mesa, e agarrou um copinho de vidro com um concentrado líquido esverdeado, que estava localizado ao lado da estátua da *Virgencita*. Fez-se silêncio e, inclusive o bastão de Genaro deixou de tocar o chão, até que Julia tomasse todo o líquido. Terminada a ingestão, todos se ajoelharam novamente e teve início mais um momento de oração em conjunto que finalizava com mais um beijo no chão.

Teresa explicou-me depois que aquele líquido era um composto feito de uma erva a qual chamavam de *La Pastora*: tratava-se de folhas de *Salvia divinorum*, uma planta com propriedades psicotrópicas, que segundo Tere, é geralmente utilizada quando na ausência de *santitos*. Ela também propociona visões, muito parecidas, inclusive, àquelas propriamente psilocíbicas, mas, diferentemente, e conforme me foi explicado, a duração é menor. Seu princípio ativo, de acordo com Schultes & Hoffmann ([1979] 2000: 165) é a *salvinorina A*, uma substância que, diferentemente da psilocibina, não apresenta a estrutura de um alcaloide, sendo assimilada pelo receptor opióide kappa, como um neuropeptídeo[209].

A isso, seguiram-se horas de 'orações individuais', e de batidas do bastão de Genaro no chão (que se iniciavam leves), em tom-semitom, tom-semitom, um compasso que a cada oração feita parecia ganhar mais força. Em seguida, passaram uma cuia com o *piciete* (tabaco moído e fresco). Teresa, que estava ao meu lado naquele desconfortável banco de madeira localizado bem ao fundo da sala (o que me proporcionava uma visão estratégica, mais panorâmica, permitindo-me observar os movimentos de todos os participantes), parecia estar nervosa em me ter

[209] Indólicos alcaloides, como Schultes & Hoffmann (op.cit.: 184-185) explicam, têm estrutura molecular composta de nitrogênio, e se parecem muito a hormônios cerebrais como a serotonina ou a noradrenalina. Este não seria o caso da *Salvia divinorum*, que assim como o cânhamo (*Cannabis*), apresenta apenas carbono, hidrogênio e oxigênio. O composto psicotrópico da sálvia (semelhantemente ao do cânhamo) ativa os receptores neuropeptídios, sendo muito parecido à molécula de endorfina, encefalina, ou dinorfina A, moléculas que provocam anestesia. Os receptores apropriados à salvinorina A são os receptores opióides do tipo *kappa*, estruturas protéicas que controlam alterações da percepção de dor, da consciência, do controle motriz e do humor (James I.F.; Chavkin, C.; Goldstein, A., 1982).

ali: tudo o que eu precisava fazer com o *piciete*, ela me explicava com o canto do rosto tensionado. E ela me informava: "Passe o *piciete* em teus braços (mostrando as articulações dos cotovelos), tuas pernas (mostrando o tornozelo), testa e peito, em forma de cruz! ¡*De cruz!*". E eu que não sabia bem como fazê-lo, e que ademais me encontrava com muita dificuldade com o tanto de roupa que eu portava, recebia suas reprimendas: "Como você vai se proteger nesta viagem se não passa corretamente o *piciete*? Como?".

Passei o *piciete* como pude: o tempo era curto para isso, pois a cuia precisava ser passada ao próximo presente. Depois que todos passaram aquele tabaco moído nos pontos determinados, alguém começou a entoar uma 'palavra-melodiosa'. O frio aumentava. Todos olhavam para a mesa e quando 'cantavam', 'cantavam' com os olhos voltados para a mesa como um todo. 'Cantar' e 'orar' eram tarefas que demandavam da atenção visual inteiramente voltada para a mesa.

A *velada* teve sua conclusão por volta das 2 horas da manhã, com uma grande e forte oração, e mais um beijo coletivo e sincronizado no chão. Levantaram-se e depois do rito, as mulheres vestidas de preto acenderam a luz do recinto. Os homens deixaram ali seus bastões, encostados na mesa, e outras senhoras trouxeram *tamalitos de pollo*. Montaram uma mesa ali dentro, e todos se sentaram ao redor dela, para poder compartilhar as visões e as sensações da *velada*. Teresa foi quem falou primeiro.

Ela tentava dizer o que havia visto, e em um momento, perguntou-me se eu havia tido visões. Respondi dizendo que achava que havia tido (na realidade, ainda não sabia se poderia afirmar que aquilo que tive seriam "visões de uma *velada*": o que tive parecia-me mais às cenas de um princípio de sonho, que surgem, mas logo se dissolvem). Mas balancei positivamente a cabeça, ao que me disse Teresa: "Você foi até onde estão os seus pais, certo?". E isso me impressionou porque, realmente, eu havia visto meus pais e minha casa nesses breves instantes. Mas eu também avistei uma árvore grande, e eu podia cruzar a superfície do seu tronco forte, sem machucá-la, como se fosse um fantasma… Nessa mesma visão, não demorava muito e eu já estava deitada nas raízes dessa árvore. Minhas visões lhes causavam muito riso, embora Teresa dissesse que havia me visto vendo tudo aquilo.

Ali, todos sentados, e já abrindo seus *tamalitos*, começaram a criticar enfaticamente a incorporação de Huautla ao projeto de *Pueblos Mágicos*. Para entrar no assunto, disse-lhes que este era um ponto em que me preocupava muito. E Julia dizia com fervor: "Eles nem sabem o que é 'mágico'! Isso tudo que fazemos, não é 'mágico' para nós, pois tudo é 'real'! Não é magia, é verdade!".

Eles pareciam ser um grupo de ‘conspiradores puristas’, decepcionados com o Estado, com o neoliberalismo, com o etno-turismo e, também (e eu diria principalmente), decepcionados com a Igreja. “De que nos serve a igreja?”, asseverou Julia em algum momento. Todos começaram a rir, então, quando Julia descobriu que Teresa me levava algumas vezes à Igreja. “Por que você a leva à igreja, Tere? A igreja já não nos serve!”.

Discutimos algumas coisas a mais, e todos ali pareciam compartilhar a visão de Julia, quem dizia que os ‘cantos’, as ‘orações’ e os ritos em si eram revelados por “Deus Pai-Mãe”, pela “*Naturaleza-Madre*”.

Conversamos até umas 3h50 da manhã, quando os participantes se levantaram, despediram-se e começaram a ir embora. Um por um deles me cumprimentaram e me abraçaram. Talvez os termos chaves, “conviver”, “viver a cultura”, “aprender” ademais de minha declarada preocupação com relação à incorporação de Huautla ao projeto de *Pueblos Mágicos*, tenham sido suficientes para que se sentissem à vontade com minha presença.

ENTRE A “VIDA” E A “EXPERIÊNCIA”

“Viver” *versus* “experienciar”. “Experimentar o campo” *versus* “viver o rito”. Etnografar o que aparentam ‘ser’ as ‘as coisas em si’ *versus* ‘viver’ tais ‘coisas em si’. “Resgatar” isso que seria de uma ordem puramente ontológica para aquele grupo, significava “resgatar o *antigo*”. Aliás, foi o que me repetiu, por várias vezes, Don Genaro, durante o momento da janta na sua casa, e no momento em que comemos os *tamalitos* juntos, após velarmos. Isso significava “*reverdecer*”, fazer “*maxkuen*”: conectar-se com “*las palabras de los antiguos*”. Conectar-se com esta ‘linguagem’, materializada em ‘cantos’ e ‘orações’, significava entrar em contato com uma espécie de ‘teoria organizadora’, um contraponto que poderia “diagnosticar problemas” e oferecer a via de “suas soluções”. Mas da forma como me contavam, essas ‘palavras antigas’ pareciam ‘frias’, ‘imparciais’, ‘certeiras’, quase como que ‘científicas’ no sentido calculista deste termo. Eles buscavam vida: “*Vida es lo que ves en un rito. ¡Por eso, lo vienes a vivir!*” (palavras de Don Genaro).

Sob uma perspectiva extremamente anti-*Pueblos Mágicos* e anti-*Iglesia*, aqueles ritos deveriam ser feitos entre (*puros*) mazatecos, dando ênfase e atenção aos produtos daqueles ‘discursos-outros’: os ‘sonhos’, as ‘visões’ e as ‘intuições’ deveriam ser comunicados entre eles, para que pudessem ser trabalhados em grupo. Conforme me explicava Genaro, estas palavras (do discurso onírico, visionário e intuitivo) poderiam dar as pistas daquilo que acontece de problemático dentro da pessoa e da sociedade.

Foi nesse sentido (como Teresa me ajudou a entender), que Julia, a que tomou o líquido verde de *La Pastora,* começou a dizer que alguém ali precisava parar de comer e tomar coisas que pudessem fazer mal aos rins, pois os teriam já sensíveis ou comprometidos. Ou seja, *La Pastora*, alternativa aos cogumelos, permitia, naquele caso, essa espécie de 'janela de contemplação de problemas'.

De acordo com Brissac (2008: 280), como um resultado da tradução inculturativa, há uma faceta da Virgem Maria que tem uma extensão semântica com *La Pastora*. Teresa lhe explica que se trata da "*Virgen xka Pastora*", que se materializa ('em-carna') na própria planta em si, a "folha da Pastora" (ou a "folha da Virgem"), da mesma forma que o *santito* "é o corpo e sangue de Cristo". Estes aspectos mais híbridos parecem manter-se em partes entre *las gentes de Don Genaro*: o líquido verde que se ingere é o próprio "corpo-carne" (como Rodríguez, 2015, retoma de Pitarch) de *Chjon Ngui, la* "*Madre Tierra*", e na mesma linha, os *santitos* não perdem sua face 'Jesus Cristo'.

Fervorosamente anti-*Pueblos Mágicos,* eles se diziam contra a venda e a compra de *santitos,* afirmando que aquelas *cositas* (do mazateco '*ndi tso jmi*'), não podiam pertencer a pessoa alguma. Aliás, sim existia uma pertença, mas esta era direcionada aos mazatecos. "*Los santitos son del pueblo, y son de Dios.*", assim me disse Julia (a que tomou o líquido de *La Pastora*).

Um ponto que me deixou aturdida, e me fez entender, em partes, também, o porquê de Genaro insistir tanto para que eu não dissesse que vinha a investigar. Para eles, a antropologia e a arqueologia eram mais uma parte da política de "exploração *del pueblo y de los indígenas*". Diziam que graças a esses gringos que vieram "em nome da ciência", tantas "desgraças" lhes havia acometido, desde "que María Sabina se tornou *una mercancía*" (palavras de Genaro). Gordon Wasson e Benítez haviam profetizado mudanças no povoado, mas acredito que não tivessem pensado que essas mudanças tomassem estas proporções cosmopolíticas.

Foi possível perceber, nas performances, nos cantos, orações e discursos pós-rito, os componentes inculturativos resultantes da empresa dos josefinos. Houve uma 'palavra-melodiosa' que, quando entoada, tentei cantarolá-la apesar de não entender coisa alguma do que diziam. Pareceu-me linda a sua melodia, e embora não a tenha gravado, durante o restante do campo, sempre me lembrava dela, e me referia a ela para Teresa Ríos como '*la canción misteriosa*'. Teresa, faltando uns três dias para meu retorno à Cidade do México, resolveu cantá-la para que eu gravasse, e mostrou-me a letra, que estava presente no livro da "Escuela de Ministerios Indígenas", publicado pela Prelazia (de 1994). Segue a canção, com sua tradução:

Tabela 6 – "Nguixkuin nguindso'bai" ("Oferendas"), composição de Heriberto Prado

Faixa 06 do CD	**"NGUIXKUIN NGUINDSO'BAI"** (Composição: *Heriberto Prado*) – Tradução: "Oferendas"
LETRA EM MAZATECO	**TRADUÇÃO POR HERIBERTO PRADO**
I tiNnali'i, i tiNnali'i Nguixkuin nguindso'bai I tiNnali'i, itiNnali'i Kjuanda na jin nd'ei (2x) Je chjine en, chjine kjua na jin Jesukristo (4x) Katabicholi Ñña nga tiNnai Je ndi kjuanda na jin na'in Tichikoson ji tichikot'in ji Jin mixa je (2x) I tiNnali'i, i tiNnali'i (…) Nanda tjijinli jos'in tiyo jin Jokji kjuañ'ini nsa bitjatojin Tisenko na jin naxinandali Me bisitjen jin (2x) I tiNnali'i, i tiNnali'i (…)	Aquí te ofrecemos, aquí te ofrecemos Ante ti, ante tus ojos y boca Aquí te ofrecemos, aquí te ofrecemos Nuestro don (2x) Nuestro intercesor es Jesucristo (4x) Que llegue hasta donde Tú estás Nuestro don, Padre Bendícelo en ésta misa (2x) Aquí te ofrecemos, aquí te ofrecemos (…) Tú bien lo sabes como lo estamos pasando Que estamos en tiempos difíciles Ayúdanos a nosotros, tu pueblo Pues queremos levantarnos. Aquí te ofrecemos, aquí te ofrecemos (…)

Este 'canto' era entoado sempre no momento das oferendas durante a missa. Como me contou Julia, estas palavras e esta melodia teriam surgido durante uma *velada*, e teriam sido submetidas aos josefinos, até que o, naquele então, padre Heriberto Prado Pineda as recopilou e traduziu (modificando e 'catologizando' um pouco). Notei que ele é utilizado até hoje nas liturgias católicas (pude perceber isto alguns dias depois, quando acompanhava Teresa às '*mixas*': escutei este mesmo 'canto' numa missa dominical).

Posso supor, diante disto, que muitos daqueles 'cantos' entoados na cerimônia de *maxkuen*, marcados pela percussão de Genaro, possam ter passado pela análise inculturativa, compondo os roteiros da "Escuela de Ministerios Indígenas". Canta-se a oferenda de um "*don*" que no caso da *mixa* igrejeira se materializa em *copal*, e no meio da canção, a fumaça toma toda a nave. Neste canto, Jesus Cristo é um "*chjine'en / chjine kjua*" ("sábio em palavras" / "sábio em problemas"), um "intercessor", na tradução de Don Heriberto.

Genaro me explicava, com a aprovação de todos ali presentes: "*Todos podemos ser chjota chjine, sólo que algunos tienen más facilidad que otros*". Nestas palavras consigo ver deflagrado um leve 'rompimento' com os incentivos promulgados pelos josefinos, como se a sabedoria fosse um fluído capaz de se encaixar em qualquer pessoa. No caso deles, havia facilidades, que uns têm e outros não.

Percebi o tamanho zelo com que cuidavam daquele acontecimento: desde os momentos em que Teresa me pedia para, no caminho da ida à casa de Julia, tomar cuidado ao acender

minha lanterna – e eu notava que este cuidado aumentava quando outro caminhante desconhecido passava ao nosso lado, insinuando a necessidade de evitar que notassem a presença de uma estrangeira entre eles –, até o retorno, em que Teresa me comentou que eu deveria ficar por quatro dias sem me banhar, sem ter sexo, e sem comunicar a pessoa alguma, o que havia visto naquela *velada*.

O bastão, que em mazateco é referido pelo termo "*nise*", comporia um difrasismo que Brissac (2008: 217) sinaliza no conjunto das "Palabras de los Antiguos", com o sentido de "autoridade": "*tsi ya, tsi nise*", "tua a vara, teu o bastão". Ele não era exclusivo de um só senhor, mas notei que nenhuma mulher o carregava. Havia um rapaz bastante jovem (que parecia ter por volta de uns 25 anos de idade); ele carregava o bastão e cumpria com aquela leve percussão que Genaro puxava. Isto me leva a deduzir que não existe uma idade definida para a posse dessa vara de mando, mas claramente, o público púbere não o portava. O que notei é que, os homens que levavam o bastão pareciam representar a família ou os amigos que os acompanhava.

Feito de madeira, conforme explica Cortés Prudencio (*apud* Neiburg, 1988: 132-133), o bastão representa a própria "tomada de poder" no campo político, visto que ele circula perfazendo uma linhagem de senhores que mandam no povoado, mediante o chamado *Consejo de Ancianos*: "existe a tradição da entrega do bastão de mando" significando a passagem de poder, e geralmente o entregam, em cerimônia política, para outros senhores ingressantes, ou para presidentes municipais (visto que o regime republicano e democrático funciona em toda a Serra).

Aqueles que compõem esse Conselho de Anciãos são senhores mais velhos referidos como "*chuta chinga*" (na grafia de Neiburg – '*chjota chjinga*', como já comentei anteriormente, trata-se dos senhores de maior idade), são "*señores principales*". Dentre eles, o que deve fazer o ritual de entrega é sempre o "*principal entre los principales*", é dizer, "o mais velho de todos", que recebe o nome de "*chuta chinga Di thó*"; os demais ancianos são chamados de "*chuta chinga Ten Guî*" (sigo aqui a grafia de Neiburg, *idem*).

Algo de interessante, e que talvez possa me levar a pensar em Don Lorenzo, *chjota chjinga* curandeiro a quem Teresa respeita muito, como talvez alguém que também esteve vinculado em algum momento à política (informação que infelizmente não tive em campo); aliás, de acordo com Neiburg (op.cit.: 162-163), *los chjota chjinga*, também evocados pelo autor como "pessoas principais" ou "pessoas caracterizadas", apresentam em comum com os *chjota chjine* o dom de manejar uma "linguagem especial". Para o autor, os *chjota chjinga* teriam como habilidade o domínio de uma linguagem "bela e respeitosa", e os *chjota chjine* teriam a

habilidade de dominar uma linguagem de ordem "sobrenatural", e "tanto uns quanto outros" são respeitados como "homens de conhecimento", "portadores da tradição oral", "porta-vozes da história", e até como "sistematizadores da prática cotidiana mazateca".

Neiburg (op.cit.: 164) percebe a partir destas coincidências que, aquilo que se verifica como "função política" não pode categoricamente ser separada da "vida simbólica" dos mazatecos. E o próprio autor discute, inclusive, que estes termos não são paradigmáticos e desbastantes, afinal, é possível que um senhor exerça as duas funções ao mesmo tempo, sendo 'gente velha' e 'gente de conhecimento'.

Outro aspecto a respeito destes *señores principales* do campo político é que, de acordo com Neiburg (op.cit.: 137), eles representam de qualquer modo, "a totalidade das famílias" e, consequentemente, o *Consejo de Ancianos* acaba por encontrar-se representado por toda a *población mazateca*[210]. Como o autor explica, isso se dá pelo fato de que, cada conselheiro ancião parte, no quadro de uma família extensa mazateca, de uma necessidade de ser avô ou bisavô (ou até tataravô, já que lá é impressionante como vivem bastante: encontrei senhoras e senhores de mais de 90 anos ainda muito ativos nas atividades ligadas a terra, e participei de velórios de senhores que faleceram com 104 anos).

A função dos anciãos que formam o Conselho é a de realmente representar estas famílias quando nas decisões coletivas, e também a de ajudar a eleger e a de controlar a governabilidade do presidente municipal e de seus regidores. Sua linguagem nos ritos políticos, como narra Neiburg (op.cit.: 160) de um informante seu, habitante de San José Tenango, eles usam "*palabras preciosas que los jóvenes no saben utilizar*", palavras que expressam carinho, e nunca agressividade ou crítica; uma retórica, que como afirma este informante, inspira "respeito *a los demás*".

Provavelmente, o fato de a sabedoria ser uma aptidão que se apresente mais privilegiadamente em uns, e menos em outros, para Genaro *y su gente*, pode ter uma explicação nesta especialidade de ordem linguística: nestes *chjota*, velhos ou sábios, pode ser que esteja guardada essa maior faculdade; mas todos os *chjota enima*[211] que participam na cerimônia, parecem aspirar a este domínio retórico de alguma maneira.

[210] Como Rodríguez (2015: 81) bem pontua, desde 1970, Huautla de Jiménez teria passado por uma contundente mudança em seu cenário político: o sistema presidencialista teria se sobressaído em detrimento do sistema do *Consejo de Ancianos*. Em outras palavras, a partir dessa década, extingue-se o sistema político tradicional desse povoado, para o mantenimento de eleições municipais. Na seção seguinte (de número 2), este tema será retomado.
[211] Como anteriormente já se comentou, trata-se de uma terminologia que literalmente se traduz por "gente humilde", um etnônimo para "mazatecos", partindo de Boege (*apud* Brissac, 2008: 38).

De qualquer forma, estes senhores que seguravam o bastão, naquele *maxkuen*, havendo decorado sua parte superior com flores, representavam, como fazem os *chjota chjinga*, um núcleo familiar. Embora fossem do sexo masculino, o protagonismo das mulheres no rito não foi inferior ao deles. Mas falando-se de cantos, notava que aqueles que figuraram como líderes, ou tiveram uma atuação mais aguerrida nos grupos de base durante o período de inculturação josefina, como o próprio Genaro, as duas Julias e Isabel (além de Teresa Ríos), eram os que mais puxavam as 'palavras-melodiosas'.

Aventurando-me a utilizar de uma observação que, em primeira mão, pode soar univocamente, aquela terra da *mixa* se mostrava como a própria 'metáfora' da superfície terrestre: com Guadalupe figurando ao centro, cercada de flores e ramos, as velas eram acesas por cada um dos participantes, com uma longa oração. Conquanto à gente dessa vigília coletiva, como bem trataram de defender, a igreja já não importasse, as 'palavras-melodiosas' que teriam sido produzidas mediante um trabalho intenso de tradução inculturativa pelos teólogos da libertação, pareciam ser sempre benvindas. Sendo, quiçá, um tema bastante caro para uma próxima investigação, não caberá a esta traçar (por falta de tempo e de dados) análises profundas sobre este evento; mas me disponho a traçar perguntas que procurem dar a conhecer possíveis equívocos a serem controlados[212]: como os aspectos que tornam estes 'cantos' igrejeiros, perante uma lógica simbólica que resolve se opor ao catolicismo, parecem ter sido tão sublimados? Em que medida se faz existente uma 'antiguidade' que os perpasse? Ela seria suficientemente responsável por isto?

1.4 A SERPENTE DE SETE TETAS: REVELAÇÕES ONÍRICAS A DON HERIBERTO PRADO

Teresa e eu havíamos ido antes fazer uma breve visita a Don Heriberto Prado, em Chilchotla, para sanar uma intuição que havíamos tido, juntas, numa *velada*. Ela se preocupava com a incorporação de Huautla em Pueblo Mágico e me dizia: "Anita, *para esto veniste*, para me animar a seguir lutando pelo meu povo. Precisamos lutar contra isto que estão querendo fazer *aquí en mi tierra*". Iríamos à casa de Don Heriberto para marcar um possível encontro próximo, em que eu pudesse falar com ele e conversar a respeito daquelas contemporâneas conjunturas. Quando chegamos, ele pareceu se assustar um pouco, pois estávamos bem enérgicas, *las dos*.

[212] A etnografia (narrativa) que nesta seção eu tratei de apresentar, manifesta uma entrada para possíveis investigações futuras: acredito que a observação de apenas uma noite de *velada* não tenha me disponibilizado suficiente material para uma análise mais concreta. Não obstante, sua apresentação aqui pretende cumprir com a tarefa de fazer notar que as ritualísticas dos integrantes das CEBs que procederam as traduções inculturativas sofreram alterações intensas na ordem de sua administração simbólica.

Compramos alguns *pancitos* que ele e sua esposa vendiam, trocamos algumas palavras, mas não nos demoramos muito.

No dia 25 de fevereiro de 2016, então, Don Heriberto Prado Pineda me recebeu *solita* em sua casa. Ele havia sido padre, e antes de ingressar à vida monástica, já trabalhava para a Igreja, como 'compositor de cantos'. Seu problema político com a Igreja veio sendo parte de um processo que culminou num abandono da 'profissão', por "problemas com o celibato" (como ele me contou).

Um senhor muito sério, porém bastante atencioso. Tomamos um café juntos, com *pancitos dulces* (e eu tremia de frio, naquele dia em que um nevoeiro havia tomado Chilchotla).

"Quando estava trabalhando como padre, eu tomava *santitos* às solas… E com isto, passei a ter revelações: eu precisava renunciar todas as instituições europeias, a escola, a igreja e também a política… *Era lo que me pedían ellos, los principales de los santitos*". Nesse entremeio, de uso de cogumelos e visões conspiradoras, foi precisamente quando ele conheceu sua esposa, e com ela empreendeu relação afetiva. O clero josefino pressionou sem descanso, mas de nada adiantava; até que o governo episcopal federal precisou intervir.

"*Después que salí de la Iglesia*, me reuni com alguns amigos, e com minha família, criamos uma *espiritualidade distinta*, à qual chamamos 'Camino de los Antepasados'". Uma corrente cosmopolítica que não utiliza a Bíblia, nem óstia e nem santos, mas sim uma "mesa com arco de flores", e também de uma rigorosa postura ascética, de orações, e de um amor incondicional àquela que chamam de Na Ngui, "*la Madre Tierra*".

Ele criticava a Igreja de Huautla, dizendo que jamais teria sido "indígena", como propunham os ascetas josefinos, senão, "indigenista". Sua atitude "integrativa" a aproximava das metodologias do governo mexicano, visto que os projetos com os quais lidava, não permitiam, de acordo com ele, um protagonismo mazateco verdadeiro. Como ele propunha, mostrando-se bastante inspirado nas teorias de Guillermo Bonfil Batalla ([1987] 1990)[213]:

> *Si la Iglesia quiere servir verdaderamente, tendría que asumir proyectos indígenas y renunciar a su proyecto indigenista; a sus conceptos de: seminario, obispos, sacerdotes, etnias, etc. Que en definitiva también es el México imaginario… Tendría que dejar la coordinación a los indígenas.*

[213] Don Heriberto citava muito os conceitos do libro "México profundo: una civilización negada", de Bonfil Batalla. Este autor faz uma dicotomia entre o que chama de "México imaginário", o México da televisão, turístico, o México filtrado, purificado, maquiado e asséptico, do "México profundo", o México real, as verdadeiras reminiscências desse material que passou pelo tal filtro. Este livro, após lançado, teve grande impacto nas Ciências Humanas como um todo.

Por mais que se interessasse pelas tradições indígenas, esse interesse vinha pautado por uma Teologia que buscava atender as próprias instituições. E desta forma, como ele defendia, "nunca tomavam em conta os valores, costumes e tradições dos mazatecos".

A SERPENTE DE SETE TETAS

Bastante revoltado, e imerso nestas questões, certa noite aconteceu-lhe algo imprevisto: ele despertou de um pesado sono e, quando abriu os olhos, avistou diante de si uma serpente gigantesca, com sete tetas avantajadas. Confessadamente aturdido com os efeitos deste encontro, tempos depois, Don Heriberto o narrou num livro bilíngue, editado por ele próprio, ao qual chamou de "Je ye 'mba ye nia" (literalmente, "a serpente gigante"). Compartilhando comigo seus escritos, e seus contos, a todo tempo ele me dizia que um dos motivos de minha presença naquelas terras era justamente a de lutar ao lado deles nesse projeto "rebelde"[214].

Seu livro, inteiramente escrito em versos, segundo ele, poderia ser diretamente cantado em *veladas*, ou mesmo, servir de base para o que seria uma elaboração instantânea de cantos nisto que ele definiu como "uma entrevista com *Dios Padre y Madre*". Em função da importância destas relações trazidas por esta serpente descomunal, apontarei brevemente alguns dos pedidos que ela lhe fez.

O encontro, segundo Heriberto, foi de uma conversa bastante longa, e ela lhe *regañaba fuerte*: dizia-lhe sentir tristeza pelos mazatecos que por conta das instituições estrangeiras, estavam se esquecendo da tradição *de los antiguos*. Surpreso com aquela inesperada aparição, tempos depois, Heriberto realizou em grupo uma *velada*, para buscar explicações ao ocorrido.

Como ele diz ser bastante típico das *velada*, ele teria passado por um processo difícil no início de todo o percurso. Mas "com muita fé" teria, posteriormente, conseguido acessar os *Seres Principales*, que habitam nesse espaço outro, e estes o direcionaram àqueles com quem ele poderia tratar diretamente sobre a serpente. A conversa com estes senhores pareceu ser uma confirmação dos pedidos daquele ser estranho. Teriam dito ao ex-sacerdote:

La serpiente gigante,
Como la llamas tú, es el tiempo
Pasado, presente y futuro.
No le viste la cabeza ni la cola
Porque no está al alcance de la vista
Nadie sabe sino nuestros creadores
Cuándo empezó y cuándo terminará.
Sólo nos toca convivir con él

[214] Talvez a figura de uma antropóloga parecesse interessante como parte de seu próprio projeto cosmopolítico. Mais de uma vez ele chegou a repetir a seguinte frase que ele dizia ser de Linda Ellerbee: "*Si crees de corazón que estás en lo cierto, lucha con todas tus fuerzas por hacer las cosas a tu modo. Sólo los peces muertos no van jamás contra la corriente*".

Un pequeño espacio de nuestras vidas,

Cada anillo que tiene ese animal,
Es un solo día transcurrido.
En ese único día a que me refiero
Están las siete tetas.

Seis das sete tetas, conforme ele afirma que lhe explicaram *los Principales*, referiam exatamente à relação de alimentação que se orienta do meio externo para o sujeito mazateco. A sétima, também denotaria uma alimentação, mas no sentido contrário: indicaria aquilo que todo mazateco deveria fazer para alimentar a Na Ngui, *la Madre Tierra*, a quem Don Heriberto também se referia como *Madre Naturaleza*. A alimentação, neste último caso, teria a prática da 'oração' como substância: deveriam ser cinco, realizadas a partir das duas da manhã e consecutivamente com o intervalo de cinco horas entre cada uma até o horário das dez da noite; para realizá-la, o fiel deveria postrar-se com direção ao oriente, onde nasce o sol.

Ademais disto, antes de proceder com o almoço, a janta, ou qualquer refeição, como me explicava Don Heriberto, era necessário que se lhe ofertasse a Na Ngui um pouco da comida. Disse-me que tinham separado um pequeno recipiente, e sempre antes de começarem a comer, ele e sua família realizavam uma oração e separavam um pouco do conteúdo de seus pratos. Após selecionarem *ese poquito*, eles saíam e o depositavam na terra. Só então, podiam comer.

A esta *madre*, Don Heriberto evocava como "Chjon ch'a tsji ch'a tsja", literalmente, "a mulher administradora que distribui". E ela lhe teria dito durante sua aparição, conforme conta em seu livro:

Tus antepasados me honraron
Y convivieron conmigo.
Pero cuando llegaron los españoles
Las nuevas generaciones
Me abandonaron y me cambiaron
Por la tal Magdalena.

Magdalena era a santa que o episcopado colonial decidira como o protetora de Chilchotla (não a toa, o município recebe o nome de Santa María Magdalena Chilchotla). Não obstante, esta mesma *Madre* lhe teria revelado que todos os seus filhos mazatecos deveriam voltar a ter fé no consumo dos *santitos*, que seria na verdade, "o sangue e o corpo de Jesus Cristo". Ela lhe explicava que assim ocorria porque, há mais de 2 mil anos, quando os soldados romanos perfuraram o corpo de Jesus crucificado, dele despreendeu-se o sangue que jorrou e foi absorvido pela terra, distribuindo-se, assim, por todas as partes do mundo (ver fig.18).

Figura 18 – Desenho feito por Heriberto, representando a absorção do sangue de Jesus Cristo pela terra, até atingir a serranía mazateca.

Para ele, Jesus Cristo e o povo hebreu eram parecidos aos mazatecos, por coincidentemente terem sofrido subjugações tirânicas; e isto me leva a perceber que pode não ter sido complicado aos mazatecos receberem-no como figura salvadora em seu panteão de 'alteridades divinatórias', e muito menos de 'transformarem o conteúdo de seu corpo' na própria 'substância dos cogumelos'. Não é estranho notar, neste sentido, que a campanha católica, que propunha a transfiguração do pão e vinho em corpo e sangue de Cristo, tenha realmente tido sucesso em sua fase inculturativa, 'transpondo' o pão e o vinho deliberadamente aos cogumelos psilocíbicos. Quiçá, inclusive, daí venha essa sua "santidade"[215]: um 'cogumelo-planta' que não se submete a qualquer 'comer', pois deve-se 'saber-como comê-lo'.

Assim, por mais que se devesse, como se lhe incumbiram a Don Heriberto, abandonar toda e qualquer instituição estrangeira, a figura de Jesus Cristo se mantinha acolhida na própria fala da quimérica serpente e dos *Señores Principales*… Mas esse "Jesus" tinha características muito particulares: parecia muito mais com o 'libertador' promulgado pelos josefinos, sem, porém, atender a expectativas sumamente católicas e inculturativas, pois o que buscava nesta cosmopolítica como um "*camino a los antepasados*", era precisamente a negação destas instituições. Em outras palavras, para virar 'substância cogumélica', Jesus se tornava um 'libertador anti anti-relativista'[216]! Era assim que ele se tornava o próprio 'corpo-carne' do 'mundo da alma

[215] Os próprios agentes da inculturação se referiam aos cogumelos psilocíbicos por "*santitos*".
[216] Antagonicamente ao Jesus dos ascetas das correntes católicas universalistas mais conservadoras, este Jesus trabalhava por uma salvação íntimamente parecida a um 'resgate de tradições', muito semelhante àquele promulgado pelas correntes inculturativas.

santa', esse 'intermediário-outro' (para se utilizar termos de Rodríguez, 2015), mediante essa reconfiguração da 'transubstanciação'[217].

A ojeriza às coisas europeias marcava definitivamente essa cosmopolítica que ele definia como "muito rigorosa". A dieta para os iniciantes deveria seguir à risca os cuidados praticados por *los antiguos*: 53 dias sem contato sexual, sem banho, sem oferecer comida a ninguém, falando o mínimo possível, e jamais praticando *chismes*[218], antes e depois do consumo de *santitos*. A *velada*, portanto, como ele mesmo me explicou, "começava muito antes", e precisava de todos estes cuidados, no sentido de que, seu real objetivo era o de mudar a vida da pessoa. Uma vez 'iniciada', ela deveria ficar pela Serra Mazateca, trabalhando para *el pueblo*, e jamais empreender alguma saída definitiva daquele lugar, e as próximas *veladas* seguiriam um processo de dieta de 4 dias anteriores e posteriores, mas com toda a prática de orações a cada cinco horas durante todo o dia.

Este espaço ritual tão rigoroso teve já seus efeitos. Como me contou, com o seu grupo cosmopolítico, eles já começaram a colocar em prática as questões que lhes surgiam nas cerimônias ritualísticas. Um feito, que me narrou com grande alegria, por exemplo, foi o de terem se dedicado a limpar as nascentes do rio que cruza Chilchotla: teriam sido muitas as "*entrevistas con Dios*" que lhes solicitaram isto.

Don Heriberto não se considera '*chjota chjine*', e afirma estar bem longe disto. Todavia se considera sim um privilegiado por ter recebido de Na Ngui a incumbência de liderar uma cosmopolítica que se preza a deliberadamente mudar a rotina dos participantes, e com isto, oferecer-lhes um modo diferente de viver, retomando aspectos rituais que ele diz terem sido "vividos pelos *antiguos mazatecos*".

. . .

A respeito da serpente que aparece a Don Heriberto com amplitude infinita, e à qual se acoplam sete tetas, acredito, qualquer mente acostumada à lógica cartesiana a caracterizaria

[217] Pode ser interessante notar que a lógica simbólica da transubstanciação mazateca se mostra vetorialmente oposta à lógica ocidental: enquanto os mazatecos transformam o 'cogumelo-planta' em corpo, os ocidentais transformam o corpo em hóstia (em planta, já que sua matéria-prima é vegetal). Essa vegetalidade parece erigir uma fronteira abismática entre as duas tendências com diferentes responsabilidades: no caso mazateco, essa vegetalidade dá acesso ao "mundo da alma santa", em que o corpo é antes planta, e no caso dos ocidentais, parece evitar um consumo de ordem canibal, já que a planta é antes corpo. (Estes aspectos fazem recordar as palavras de Viveiros de Castro em sua palestra no Café Filosófico, no dia 16/10/2009, com o título: "A morte como quase acontecimento", vídeo disponível na íntegra em sites livres como o Youtube; também alguns conceitos presentes em Viveiros de Castro, [2009] 2010).

[218] Ele me explicou que, na verdade, tratava-se de um conjunto de 52 dias, mas que ele prefiria dizer 53 porque, o quinquagésimo segundo dia deveria ser inteiramente cumprido também: "*Decimos 53 porque el día termina en la media noche*".

como um ‘ser absurdo’. Diante disto, aporto, ainda que brevemente, de Descola (2005) a sua discussão sobre “sociedades analogistas”, para iniciar um debate que proponho seguir numa possível investigação futura.

Em comunicação pessoal com Aristóteles Barcelos Neto (setembro de 2016[219]), ele falava sobre a constituição de máscaras andinas do chamado Supay, ou “diabo”, para as comemorações da Diablada. Estas se mostravam igualmente híbridas, mesclando imagens animalescas de modo diverso – uma, por exemplo, da década de 1940, apresentava a cabeça de um gorila, em meio a tantas outras cabeças que brotavam de uma estrutura cefálica maior. Barcelos sugere, a partir de Descola (2005), que num “analogismo típico” – caso de grupos andinos, mesoamericanos e asiáticos – o mundo se torna um ambiente altamente hierarquizado, onde os deuses configuram como representantes perfeitos do cosmos, sendo seres altamente habilidosos em realizar façanhas que seres humanos não podem fazer.

Descola (op.cit.: 92) admite como “analogista” um universo onde não ocorrem relações diretas entre pessoas ou entre humanos e não humanos, existindo sim, porém, uma “similitude de efeitos”, que recaem a todos os que compartilham do universo. É nisso que ele verifica uma “linguagem cosmocêntrica”, constituída de uma “gradual descontinuidade de essências”. É dizer, e como explicou Barcelos (na referida comunicação pessoal, 2016), neste sistema a imagem da alteridade é gradual e irregularmente radical.

No caso andino narrado por Barcelos, pelo menos, a analogia permite uma “acomodação da diferença”. Como resultado, as “divindades” (ou ‘alteridades’) do que seria um extrato indígena anterior à assimilação cristã da Conquista (caso do Deus Wari, por exemplo), seriam superiores aos santos católicos que só podem ser os ‘santos católicos’ e agir como ‘santos católicos’. Sem embargo, estes dois conjuntos têm a incumbência de “prestar homenagens” a entidades como Virgem Maria, feitas de substância de outro tipo. É dizer, há uma hierarquia estabelecida de “prestações honrosas”, mas tanto os deuses quanto os santos não deixam de proteger coisas ou suministrar cuidados. A descontinuidade dos corpos, que neste caso, e como pontua Barcelos (*ídem*) se assemelha muito ao “sistema animista”, é aberta e infinita. E isto se reflete, em sociedades deste tipo, no corpo e organização sociais, no sentido de que, classes mais abastadas, por exemplo, aproximam-se bastante do panteão divino, sendo capazes de realizar muito mais artifícios que outras classes mais baixas.

[219] Nossa comunicação pessoal se deu no dia de abertura da disciplina eventual que Aristóteles Barcelos Neto veio a lecionar na Unicamp: “Artes visuais da Amazônia Indígena”, com programa disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/ifch/pf-ifch/public-files/noticias/45041/programa_-_artes_visuais_da_amazonia_indigena.pdf.

Diante destas questões todas, em primeira instância, as delimitações descolarianas parecem se mostrar muito afins ao caso mazateco. A serpente quimérica, de acordo com as palavras de Don Heriberto, passa a figurar como a própria Na Ngui, demonstrando uma dimensão incalculável aos humanos. Ademais disto, a sua posição solicitante moral, de um regresso às crenças e às tradições *de los antiguos*, parece redefinir um 'cosmocentrismo' que pareceria ter se perdido em meio a tantas instituições que propõem um centrismo de outra ordem. Contudo, acredito que o caso demande maior atenção antes que um julgamento deste tipo: muito embora o caso de Don Heriberto pareça demonstrar que a alteridade é um tema de extrema importância aos mazatecos, e que ela pode tomar proporções inimagináveis às mentes que funcionam sob a lógica dos forasteiros, talvez seja interessante aos rumos que tomam esta obra, problematizar essa 'proporção-outra' de modo a não limitá-la, buscando, justamente, controlar possíveis equívocos.

2. HUAUTLA E MAGIA

"Abrir la mente significa adaptarse a lo nuevo. Es por esto que trabajo por el Pueblo Mágico"

(Don Alfonso García[220])

"*¿No has ido a conocer a la abuela Julieta Casimiro Estrada?*", perguntavam-me todos aqueles que trabalhavam nas regedorias *de la Presidencia Municipal*. Não foi por falta de tentativa minha, mas aquela senhorinha parecia realmente bastante requisitada naqueles dias de festa. E não era para pouco, ela fazia parte da equipe da *Mayordomía* que organizava a festa do Señor de las Tres Caídas. Todas as vezes que a busquei, ela estava em reunião, sempre muito concentrada, discutindo incessantemente.

Os regedores municipais me faziam sentir que aquela senhora personificava um grande '*marketing* internacional': era "*la abuela global*", como diziam alguns. Contaram-me que ela integrava o "*Consejo de las 13 abuelas del mundo*[221]", e que teria sido a última a ser chamada para completar essa equipe de 'treze mulheres anciãs'. Este conselho, idealizado por membros

[220] Diário de campo, dia 26 de fevereiro de 2016.

[221] Página web do Conselho: http://www.grandmotherscouncil.org. As *abuelas* vêm, como foi dito, dos "quatro cantos do mundo", a saber: (da Ásia) *abuela* tamang, do Nepal; *abuela* do Tibet; (da África) *abuela* omyene, do Gabão; (da América do Norte) *abuela* takelma siletz, de Oregon; *abuela* yup'ik, do Círculo Polar Ártico; *abuela* arapahoe cheyenne, de Montanna; *abuela* oglala Lakota, de Black Hills, Dakota do Sul; *abuela* hopi havasupai Tewa, do Arizona; (da América Central) *abuela* mazateca, de Huautla de Jiménez; *abuela* maya, do Novo México; (América do Sul) duas *abuelas* da Amazônia brasileira.

da chamada Igreja Nativo-Americana (*Native American Church*, N.A.C.[222]) – conforme me contou um dos regedores da Municipalidad de Huautla – atendia às profecias reveladas em sonho de uma 'mulher que curava' de etnia kiowa ("xamã" nas palavras do regedor), as quais diziam que o mundo entraria em colapso e as sete gerações próximas precisariam de uma proteção espiritual mais intensa: era necessário unir mulheres dos quatro cantos do mundo para que pudessem trabalhar juntamente[223].

Este conselho, que afirma não possuir fins lucrativos, de fato atraía muitos estrangeiros: pude conhecer, em poucos dias, pelo menos uns cinco *güeros* (mexicanos e gringos), que se mostravam deslumbradíssimos com os "poderes de cura da *abuelita*", e todas as vezes que cheguei a visitar sua casa, eu os encontrava ali, bastante contentes com aquela "atmosfera xamânica" (como me diziam).

Mas a história de Julieta teria sido difícil. Como ela conta em entrevista oficial à equipe do Conselho[224], tudo "começava com a pobreza"; seu marido trabalhava numa oficina, e ela também tratava de ajudar na obtenção de recursos, porque o dinheiro era escasso, e ela tinha dez filhos. De acordo com o Prof. Álvarez (comunicação pessoal, 2016), a *abuelita* teria presenciado a introdução de Huautla nestas políticas de integração ao "projeto de nação mexicano" (para usar termos de Brissac, 2008): ela teria vivido os impactos da construção da estrada que liga Huautla a Teotitlán, bem como a chegada dos forasteiros entre as décadas de 1960 e 1980.

Rodríguez (2015: 79) conta que Julieta chegou a ser presa por alguns dias, juntamente de seu esposo, durante a proibição da presença de forasteiros *hippies* e *jipitecas* na Serra, que ocorreu a partir do ingresso dos 'psicotrópicos' na *Ley General de Salud*, por iniciativa do presidente Díaz Ordaz (quem mobilizou militares para cumprir com a tarefa). Ela e seu esposo haviam visto na atenção a estes forasteiros uma alternativa rentável, mediante a comercialização dos 'cogumelos-plantas' que colhiam. Tantos outros mazatecos, que ofereciam quartos ou cabanas, ou que como eles, vendiam os '*ndi naxó*' aos estrangeiros, sofreram com as represálias da polícia estatal.

[222] Igreja Nativo-Americana, conhecida também por Igreja Peyotista. Ela teve sua origem em Oklahoma, no final do século XIX, com especial atuação de indígenas kiowa e cheyennes (etnias que há poucos séculos atrás, passaram a utilizar peyote nos rituais realizados nas cabanas tipi). Tendo uma doutrina que consiste num misto de tradições de extração indígena, com elementos do protestantismo e uso sacramental do peyote, os devotos acabaram por levantar num movimento Pan-indígena, a ideia de uma unidade que se dá a nível continental. (Beyer, 2015).
[223] Devo estas explicações a Don Juan Cerqueda Estrada, tesoureiro da Municipalidad, diretor de Turismo em Huautla e secretário do presidente (vigente durante meu campo), David García, filiado ao PRD, Partido de la Revolución Democrática – partido de orientação 'centro-esquerda' (Diário de campo, dia 23 de fevereiro de 2016).
[224] Página web da entrevista: http://www.grandmotherscouncil.org/who-we-are/grandmother-julieta-casimiro

Mas hoje, livre das ameaças policiais, Doña Julieta Casimiro continua comercializando suas '*florecitas*', e também, *veladas* com 'palavras floridas' de vários tipos, a todos os *güeros* que chegam em Huautla, com um detalhe especial: um respaldo da ONU, a fama de integrar o "Conselho das 13 avós do mundo", de ter conhecido Dalai Lama, e de espalhar cura e mensagens de paz a todos os habitantes do mundo, recordando que "*hay que cuidar a la Madre Tierra*".

2.1 UM PROGRAMA DA SECTUR

Ouvi de muitos mazatecos que, aquilo que Doña Julieta fazia era um tremendo engano. Para estes críticos, em primeiro lugar, não se deve cobrar, jamais, pelos *ndi naxó*. E em segundo lugar, Julieta se dedica a atender exclusivamente os estrangeiros, e nunca a mazatecos. E ela mesma o confirma: "*Soy embajadora internacional*".

O Programa de Pueblos Mágicos[225], aprovado e colocado em prática pela Secretaria de Turismo do governo federal mexicano, de fato, parece ter encontrando na figura de Doña Julieta, bem como em seu estilo de fazer *veladas*, um perfil mercadologicamente certeiro. Ela, assim como suas *veladas* e 'palavras floridas', e outros fatores com aspectos bastante semelhantes, tais como a 'memória' de María Sabina (com seu museu institucionalizado), e a presença de outros curandeiros e vendedores de *ndi naxó* a forasteiros, ademais da gastronomia, do idiossincrásico clima, e topografia montanhosa, das covas e grutas subterrâneas e outros acidentes geográficos, acabaram por servir de grande marco fundante da possibilidade da inscrição de Huautla como Pueblo Mágico.

Mas, para se fazer uma tradução pela diferença (Viveiros de Castro, 2004) deste programa, buscando entender suas equivocações entre os forasteiros e os mazatecos, convém entender um pouco mais das propostas que configuram em forma de edital.

Inscrita pelo Programa Nacional de Turismo, entre os anos de 2001 e 2006, a proposta dos Pueblos Mágicos surgiu como um projeto do governo panista[226] de Vicente Fox, passando depois ao governo de outro panista, Felipe Calderón. Levantando, como politicamente se usa fazer, uma imagem de que o turismo pode gerar crescimento econômico, especialmente em regiões consideradas "em vias de desenvolvimento" (Almanza & Guerrero, 2014), este projeto

[225] O Programa tem como símbolo um cata-vento todo colorido e desenhado de modo a mostrar-se em movimento. Conforme explica o presidente da Comisión de Pueblos Mágicos, Don Alfonso García Martínez, este cata-vento representa algo que está "*en evolución, en cambio*". O leitor pode acessar informações no portal web que se encontra no link: http://www.pueblosmexico.com.mx/ (acesso em novembro de 2016).

[226] O termo 'panista' designa a pessoa filiada ao PAN, Partido Acción Nacional, um partido de direita, que defende e propagandeia o Humanismo e a Democracia Cristã.

(que entrou em vigor como um programa) revela uma preocupação em apoiar o desenvolvimento turístico municipal, estatal e regional, propiciando desenvolvimento sustentável, fomento da oferta turística, e favorecendo a melhoria de uma infraestrutura que favorece o turismo (SECTUR, 2001-2006: *marco referencial*).

Sendo um programa que se retroalimenta sistematicamente, ele se funda, ademais, sobre alguma "singularidade" presente na região onde se pretende aplicar, visando a "geração de produtos turísticos baseados nas diferentes expressões da cultura local; artesanato, festividades, gastronomia, e tradições" (op.cit.: *objetivos*). Esta 'singularidade' pode se ampliar a outras gamas daquilo a que os elaboradores do programa denominam de "produtos turísticos", acatando, por exemplo, o turismo de aventura, de esporte extremo, ecoturismo ou pesca esportiva, e outros que permitam maior atratividade dentro do território da localidade que se inscreve.

Ou seja, seria possível dizer que há uma sorte de possibilidade de 'invenção' e 'introdução' de 'produtos' que previamente inexistem em sua forma e substância, na localidade em questão. Mas, o que afirmam ser grandes objetivos, também, relacionam-se a um aproveitamento daquilo que previamente existe na localidade, mediante um esforço de valorização, consolidação ou avigoramento do elemento em questão, de modo a gerar um gasto maior "em benefício da comunidade receptora (artesanatos, gastronomia, amenidades e o comércio em geral)", bem como a "criação e/ou modernização dos negócios turísticos locais". E o que se busca, como afirmam, é "que o turismo local se constitua como uma ferramenta do desenvolvimento sustentável das localidades que se incorporam ao programa" (*idem*).

Como me explicava o panista Don Gabriel Silva Martínez, responsável pela Regedoria da Saúde, o programa funciona semelhantemente a uma franquia, é dizer, "como uma figura comercial que tem recursos próprios". A partir de sua nomeação, o governo federal passa a proporcionar um apoio às atividades, um apoio que por sua vez é direcionado por um comitê regulador, e este, por um grupo de sócios aderentes. Como acontece com uma franquia, os "municípios mágicos" passam a ter que pagar encargos ao comitê, de modo a que se retroalimente. Portanto, para manter-se como um Pueblo Mágico, um município deve "investir muitos recursos e demonstrar trabalho": periodicamente, especialistas turistólogos vinculados ao Programa realizam visitas aos *pueblos* franquiados para supervisionar e informar aos diretores gerais do Programa, as situações em que se encontram. Assim, e pensando a conversão de um município a essa "magia", o importante não é ter esse título, "*lo importante es mantenerlo*".

Uma das vantagens, de acordo com Don Gabriel, é que uma vez incorporado ao Programa, o município passa a ser "ordenado", "limpado", reconhecido como "rico em cultura, gastronomia e tradições". Disse o regedor que a concorrência era muito grande, e Huautla não tinha tanta infraestrutura no momento de sua inscrição: alguns itens essenciais que constavam no edital não eram tão bem atendidos, tais como os referentes a arquitetura, ou presença de edifícios emblemáticos, ou mesmo o acesso *a la Sierra* partindo-se de alguma cidade que tivesse algum mercado emissor, demorando mais do que o estipulado no edital (mais de duas horas entre Tehuacán e Huautla). "*Fue Dios, porque competimos con pueblos mucho más ordenados*", disse-me Don Gabriel.

Estas explicações que comparavam o programa a um sistema de franquias, davam a entender que, mediante a transformação de Huautla em Pueblo Mágico, os cogumelos 'psicotrópicos', os rituais e as tradições, passavam a ingressar em um processo de patrimonialização, recebendo, inclusive, um respaldo da ONU e da UNESCO. "*Lo que se busca es salubridad en los espacios, sean hoteles, restaurantes, o rituales, para que el turista se sienta bien y seguro… Porque transformarse en Pueblo Mágico es darse a conocer al mundo*".

Quando lhe perguntei especificamente sobre os *ndi naxó*, Don Gabriel me disse que jamais recomendaria a um "turista" que empreendesse a esses espaços rituais, pois para ele, não se tratava de algo "universal", e chegou inclusive a comparar com o sexo: "*el sexo es placentero y es universal, todos tenemos acceso al sexo en la cultura; lo mismo no acontece con drogas como el hongo*". Mas, logo em seguida, ele afirmou ter consciência de que essas "drogas" eram as mesmas que atraíam aos estrangeiros, e que eles vinham a consumir e comprar, buscando estes espaços ritualísticos. Segundo ele, a Comisión de Pueblos Mágicos estava muito consciente disto, e tinha como um real objetivo, inclusive, o de controlar este comércio, a que chamou de "*comercio mágico*".

Uma vez transformado em patrimônio nacional, e condecorado com um respaldo da ONU e do selo da UNESCO, o que se verifica, como nas palavras do próprio regedor, é algo da sorte de um universalismo que busca atender e controlar as expectativas dos estrangeiros. E estas expectativas se dão, para os profissionais do Programa, em termos de 'magia'.

Ora, como consta no edital, logo da inscrição de um município ao programa, uma das exigências, ademais das tantas outras, é o de se "sustentar uma tese sobre a magia da localidade" (op.cit.: *criterios de incorporación al programa*). Em outras palavras, os interessados devem procurar por "atributos mágicos que justifiquem a candidatura", provando seu "potencial para a incorporação ao programa". Neste sentido, o edital do programa declara ser indispensável que

se ressaltem os "atributos e os valores histórico culturais da localidade, das pessoas e do espaço físico". A incorporação, portanto, só se confirma mediante a comprovação da existência de uma "magia", uma que possa ser vendida.

DE QUE MAGIA SE FALA?

De acordo com o tesoureiro e Secretário de Turismo, Don Juan Cerqueda Estrada, havia uma antropóloga trabalhando conjuntamente à Comisión de Pueblos Mágicos, realizando em Huautla um intenso trabalho de catalogação, de moradias tradicionais e também de pessoas especialistas em 'artes de cura': tratava-se da Mestra Estela Vega de Loya[227]. O objetivo desta catalogação, segundo Don Juan, era o de exibir, mais adiante, em um portal web, uma relação detalhada a respeito dos pontos mais "exóticos" do município, e também dos "xamãs", por meio da qual o "turista" pudesse ter acesso a informações pormenorizadas sobre a *velada*, desde o preço do ritual e do cogumelo, até hospedagem e alimentação na casa destes "senhores de cura": "*El objetivo es darle al foráneo un turismo de curación, un turismo mágico*".

De acordo com ele, essa "magia" de Huautla repousa em todos os aspectos que lhe concedem a possibilidade de consistir em um "turismo espiritual", da mesma forma como acontece com o "turismo católico" de Cholula (Pueblo Mágico do estado de Puebla) e com o "turismo de pirâmides" de Mitla (Pueblo Mágico de Oaxaca). Fariam parte deste "turismo espiritual", uma série de elementos que o tesoureiro afirma serem singulares ao município, tais como a presença de "xamãs" e "curandeiros"[228], a presença do maior sistema de covas da América Latina – o Sistema Huautla[229] –, o Cerro de la Adoración (que, segundo ele, seria um ponto

[227] Ma. Estela Vega de Loya, integra a equipe do Comisión de Pueblos Mágicos, atuando como especialista em Antropologia. Trabalha na área de consultoria sobre investigação e desenvolvimento.

[228] Don Juan divide em dois tipos aqueles que participam do que seria uma 'economia de administração simbólica': primeiramente aqueles que ele chama de "xamãs", senhoras e senhores que se utilizam dos "*hongos alucinantes*"; e em segundo lugar, aqueles que ele chama de "curandeiros", senhoras e senhores que se utilizam de "*hierbas, y que hacen temazcal y sobados*".

[229] De acordo com Chris Jewell, quem encabeçou um grupo de espeleólogos britânicos, estadunidenses e canadenses, o Sistema Huautla, localizado no povoado de San Agustín Zaragoza em Huautla de Jiménez, apresenta 1546 metros de profundidade, 17 entradas e mais 56 km de comprimento – seis dos quais são galerias –, sendo um sistema de sótãos e cavernas, o maior do continente americano e do hemisfério ocidental (cf. website: http://www.jornada.unam.mx/2013/04/21/estados/028n1est, acesso dia 07 de novembro de 2016). As expedições teriam começado logo da descoberta das grutas, feita por este grupo de *güeros*, em 1977, durando até a atualidade. Os mazatecos, como bem informa Rodríguez (2015: 61), estiveram em total desacordo com estas atividades, pois acreditavam que "os gringos só queriam roubar as riquezas que se encontravam nas cavernas do Chikon". Por comunicação pessoal, Rodríguez (novembro de 2016) contou-me que um dos grandes projetos da equipe de administração do chamado Projeto Espeleológico, após a conversão de Huautla em Pueblo Mágico, parece ser a de aproveitar as possibilidades hidráulicas do Sistema Huautla. Sobre esta questão, Don Alfonso, presidente da Comisión de Pueblos Mágicos, havia dado a entender que um dos objetivos do projeto quando em sua fase de inscrição, era mesmo o de "ampliar a rede de água". Tanto para Don Alfonso como para Don Juan (tesoureiro e secretário de Turismo), este seria um empreendimento para melhorar a infraestrutura e sofisticar a salubridade municipal.

turístico "especial" e "energético"[230]), as festas do Señor de las Tres Caidas e dos huehuentones, e a culinária singular.

De acordo com Don Alfonso, presidente da Comisión de Pueblos Mágicos, desde antes Huautla já era "mágica", por seus "lugares sagrados", por suas "covas mágicas". Ele, que parecia bastante orgulhoso de ter como sogro o falecido Felix Cid Cerqueda, quem foi presidente municipal duas vezes (entre os anos 1941-1942, e 1947-1948, havendo, portanto, "convivido com María Sabina", nas palavras de Alfonso), dizia acreditar que o "padrão de curandeiros" vinha sendo, mediante a incorporação de Huautla ao programa de Pueblos Mágicos, levado à UNESCO, por ser um especialista de "práticas ancestrais": para ele, urgia uma certificação a nível municipal e estatal dos "curandeiros" (ou como quase sempre variava, "xamãs" – dando uso ao termo de maneira diferente ao que lhe dava Don Juan). Os "curandeiros" ou "xamãs", assim sendo, uma vez "protegidos" por esta certificação, seriam os responsáveis por "movimentar a economia".

Em campo, e em diálogo com os regedores, com o presidente da Comisión de Pueblos Mágicos e o tesoureiro e secretário de Turismo, não consegui saber (por mais que os perguntasse) se passaria a existir uma relação de pagamento de imposto sobre estas 'artes de cura' transformadas em "produtos turísticos", por aqueles que as praticassem[231]; contudo, esta era uma suspeita bastante comentada entre os 'anti-Pueblos Mágicos', algo que, segundo eles, poderia, inclusive, decorrer em morte àquele '*charlatán*' que permitisse que oficialmente certificassem seus feitos.

De acordo com Don Alfonso, portanto, a "magia" recai sobre duas "teses", a que encontra nos "*hongos*" um elemento fundante, e a que encontra outro desse elemento nos "huehuentones". E o "selo" de Pueblos Mágicos proporcionaria, segundo ele, um "*plus*" a estas mesmas atividades no sentido de vinculá-las ao mercado externo mais diretamente, propiciando maior facilidade em elaborar projetos de cunho diverso: "*Buscamos el orden, vivir de manera ordenada, generando más posibilidades de tocar ventanas de personas que están en el poder*".

[230] De acordo com Don Juan, o Cerro de la Adoración seria um "lugar turístico", onde "*uno puede ir y a llenarse de energía*". Ele dizia que um dos projetos quando da inscrição, seria o de patrimonializar este *cerro*, e de ampliar o acesso à ele, para que os "turistas" pudessem aproveitar da "vista" e de sua "magia". Por comunicação pessoal, contou-me Rodríguez (novembro de 2016), que a Comisión de Pueblos Mágicos empreendeu obras de acesso ao *cerro*, um novo caminho que pode ser subido até certo ponto em carro. Muitos mazatecos que se posicionavam 'anti-Pueblos Mágicos', caso de Teresa Ríos e Don Genaro, diziam-me serem favoráveis também de uma patrimonialização, mas que com relação ao Cerro de la Adoración, por exemplo, esta se desse mediante a transformação da "*morada del Chikon*" em uma "*reserva ecológica*", de modo a que obras deste tipo – de construção de estradas –, devessem jamais acontecer.

[231] Chegava a ser incrivelmente interessante a forma como estes senhores desviavam suas respostas destas perguntas que eu fazia.

E é assim que, para Don Alfonso, Doña Julieta Casimiro[232] figura como um grande expoente, como uma "xamã" especial. Uma "xamã" de sorte parecida com a de María Sabina, quem, segundo ele, era uma "xamã de origem divina", e quem se haveria convertido na "primeira sacerdotisa em toda a América Latina".

Don Bernadino, filho de Don Filogónio (e portanto, bisneto de María Sabina), dizia-me que Huautla de Jiménez se perdeu nos objetivos relativos à sua ingressão ao Programa de Pueblos Mágicos. Como ele defendeu, Huautla de Jiménez se fez famosa por María Sabina. Ele se mostrava revoltado, por exemplo, com o monumento que se localiza logo na entrada do município, um monumento que qualquer forasteiro desavisado logo imagina ser a representação de María Sabina: estátua de senhora huauteca de braços abertos e altivos, olhando para os céus, vestida com típico *huipil*. De acordo com ele, essa estátua representa a avó do antigo presidente municipal Agustín Sosa, e não a sua bisavó Sabina.

Bernadino, que se define como um representante oficial do bairro Fortín, afirma dedicar-se a resgatar e a cuidar da memória de sua bisavó. Contou-me que o Fondo de Cultura, com sede na capital federal envia sempre um montante a Huautla pela imagem de María Sabina, reconhecida como patrimônio da "memória nacional", mas que a esse montante, nem o município e nem seus familiares têm acesso: "*¡A esa lana, ni la vemos nosotros! ¡Seguro se queda toda a la presidencia!*".

Ele, que se diz preocupado com as decisões políticas de seu bairro, e também se considera empresário da "*memoria de la abuelita*", ademais de "guia espiritual" (portanto, realizando *veladas* com "*hongos*", ou acompanhando o seu consumo por forasteiros mesmo que à luz do dia), narrou-me um pouco dos projetos que tem levado a cabo. Levou-me a conhecer aquela que será a Casa de Cultura María Sabina, uma espécie de "centro de tratamento espiritual", que vem sendo construída nas imediações do Bairro Fortín, perto do Hospital Municipal e do Museu María Sabina. Disse-me ele que este projeto recebe apoio da Comisión de Pueblos Mágicos, "*personas con quien viene trabajando*". Ademais, contou-me que um dos projetos é o de transformar toda a estrada de terra que passa por ali, vindo desde a entrada no bairro Fortín até o Cerro de la Adoración, com o objetivo de dar uma outra 'estética' à localidade: "*en poco tiempo, todo lo que es tierra se verá como piedra*". Por último, Bernadino contou-me que o Museu

[232] Segundo Don Juan, Doña Julieta é "financiada pela princesa de Mônaco", fato que a teria aproximado bastante da equipe que idealizava o Conselho das Treze Avós mundiais, estando a *abuelita* bastante envolvida com a organização de festas (e portanto, com a Mayordomía), e com a política do município em geral.

María Sabina, o qual administra junto a seu pai, ganhará um monumento que expressa a "magia" que sua avó possuía.

. . .

Tema clássico da Antropologia, a "magia" teria sido considerada por muitos investigadores como um dos pilares elementares do desenvolvimento de uma intelectualidade humana. Frazer, quem para Evans-Pritchard ([1965] 1978: 44-45) teria introduzido uma confusão às teorias de Tylor[233], haveria colocado a "magia" num patamar primordial a partir da qual se fundaria a "religião"; por sua vez, a partir desta última, se fundaria a "ciência".

Frazer teria arrebanhado muitos seguidores e também muitos críticos com esse 'fundante tripé hierárquico'. Seu trabalho, que se dedicava a um estudo das "superstições primitivas", buscava provar que "as inteligências mais atiladas provavelmente descobriram que a magia não alcançava realmente seus fins", entretanto, e como ele dizia, por serem "ainda incapazes de superar suas dificuldades por métodos empíricos e de enfrentar suas crises por meio de uma filosofia refinada", os primitivos optavam por "uma outra ilusão: a de que havia seres espirituais capazes de lhes prestar ajuda".

É assim, portanto, que a "magia" vai se configurando, como um fazer que nem sempre funciona. Das correntes evolucionistas às correntes funcionalistas, a "magia" teria ganhado outras atribuições. Marett, que se utilizava da expressão "mágico-religioso" e, como muitos de sua mesma linhagem metodológica, fazia também o uso do termo melanésio "mana" (op.cit.: 52). Ele defendia uma "explicação emocionalista" para essa tal "magia-religião": para ele, estes dois estágios não se separam, e eles se fundam nas "tensões emocionais" (no sentido de que sensações às quais o homem sucumbe, tais como o "ódio" ou o "amor"). Para ele, o "mago" estaria bem consciente da diferença entre "símbolo e realização", não confundindo, como postulava Tylor, "uma conexão ideal com uma real". Por conseguinte, a magia se torna uma "atividade de substituição nas situações em que faltam meios práticos para conseguir um objetivo; e sua função é catártica e simuladora, dando ao homem coragem, alívio, esperança e tenacidade".

[233] Tylor teria proposto a teoria do "animismo", uma palavra cunhada por ele – estando implícita na palavra "anima" a ideia de "alma", e não de "fantasma". Sua teoria daria conta, de acordo com Evans-Pritchard ([1965] 1978: 45), da ambiguidade que recai ao "animismo" nos contextos de tratamento antropológico, a saber: a "crença, atribuída a povos primitivos, em que não só as criaturas, mas também os objetos materiais estão dotados de vida e personalidade, algumas vezes com o acréscimo de que tenham também almas". Evans-Pritchard (op.cit.: 49) demonstra que Frazer teria divergido radicalmente de Tylor com relação ao fato de postular que a religião teria sido precedida por uma "fase mágica".

Malinowski, por sua vez, teria tratado a "magia" e a "religião" como coisas separadas e relacionadas com o "profano" e o "sagrado" (respectivamente) (op.cit.: 60). Para ele, o "sagrado", a diferença do "profano", estaria ligado diretamente com atos que ocorressem em meio à "reverência e o temor". E, embora, para ele, as duas tivessem "função catártica", a "magia" se diferiria da "religião" no sentido de que os "ritos religiosos" apresentariam "propósitos ulteriores, estando seu objetivo no rito mesmo, como nas cerimônias que ocorrem durante os nascimentos, puberdade e morte"; a "magia", por outro lado, se fundaria na crença de que "o fim 'é obtido' através dos ritos, mas não está neles mesmos, como ocorre nos rituais da pesca ou da agricultura".

Já Freud, teria aportado de Van der Leeuw (op.cit.: 62) que, "os povos primitivos" não seriam capazes de perceber "o que está por trás de muito do que pensam", visto que lhes imperaria uma necessidade afetiva que impossibilitaria "a visão da verdade"; e precisamente nesse sentido é que esse autor desenvolveria seu postulado sobre a "magia": os primitivos veriam apenas "aquilo que querem ver". Ele compara a "magia" a algo da sorte de um "autismo", em que o sujeito optasse pela "fantasia" quando diante de um "obstáculo", e analisa o fato de como os "mágicos acreditam que por palavras, encantamentos, podem alterar o mundo" pertencendo assim à "nobre categoria das pessoas que supervalorizam o pensamento", caso das "crianças, mulheres, poetas, artistas, amantes, místicos, criminosos, sonhadores e loucos" (ou seja, todos aqueles que em alguma medida 'subvertem certa ordem simbólica').

E a figura dessa 'subversão' parece tomar mais forma quando Freud postula as "três fases da libido" – o "narcisismo", a "descoberta do objeto" e o "estado de maturidade" – e as corresponde àquilo que (aparentemente tomando das distinções frazerianas) seriam os "três estágios do desenvolvimento do homem" – o "animístico" (ou "mágico"), o "religioso" e o "científico". Como bem resume Evans-Pritchard (op.cit.: 63), para Freud, a chamada "fase narcísica" corresponderia à "fase mágica", no sentido de que, por exemplo como ocorre com o infante, "incapaz de satisfazer seus desejos através da atividade motora, se oferece uma recompensa, superando suas dificuldades através da imaginação, substituindo o ato pelo pensamento". E Freud teria feito uma extensão semântica dessa magia ao sujeito neurótico também, onde ocorre uma "superestima do pensamento". Para ele, portanto, é uma "tensão", uma "aguda sensação de frustração", a responsável por originar o "ritual mágico", destinado a um aliviamento, de modo que a magia se torna uma "realização-de-desejo na qual o homem se gratifica através de alucinações motoras".

Pode ser realmente interessante pensar essa 'magia' que Evans-Pritchard (op.cit.: 35-70) explora em seu capítulo sobre "Teorias Psicológicas", como essa espécie de 'subversão narcísica', essa que 'supervaloriza o pensamento'[234]. Ora, uma década depois, Wagner ([1975] 2010: 60), postulando a "cultura como criatividade", teria trazido uma imagem parecida ao considerar a "magia", "feitiçaria" e "xamanismo" como empreendimentos que buscam desenvolver e entesourar "técnicas muitas vezes secretas a fim de garantir o sucesso pessoal".

Não longe disto, ele (op.cit.: 109) explora a "propaganda" como um feito "mágico", no sentido de que ela "se parece com a 'magia' dos povos tribais, que também objetifica a atividade produtiva por meio de outras imagísticas". Seu mecanismo básico é o de redefinir sutilmente "que tipo de resultados as pessoas 'desejam' ao falar de seus produtos em termos desses desejos", de modo a que conseguir "vender" os desejos e a qualidade de vida neles implicadas, signifique também "vender" o produto que "esses desejos e essa vida objetificam". E muito parecido com o que acontece entre os povos tribais, a propaganda busca uma "efetividade", que por sua vez, "depende da crença do usuário no encantamento e na significância de sua transformação" (op.cit.: 110).

Mais frequente ainda, de acordo com Wagner (*idem*), é a promessa de que o produto, já de por si, "funciona como se fosse mágica": ou seja, é "como a propaganda, a magia por meio da qual ele é interpretado e apresentado ao público". O que acontece, por fim, é um "encaixe" desses produtos nas vidas que a propaganda "cria", de modo a tornar-se preciso "participar dessas vidas para usar e usufruir os produtos" (op.cit.: 113). E o final é que a propaganda acaba levando-nos a "viver num mundo de 'magia' tecnológica, onde maravilhas fabricadas pelos homens curam males e fazem da rotina de todos os dias um milagre contínuo". Essa dimensão taumatúrgica do efeito propagandístico, se aferra a essa "'natureza' particular e diferenciante que nos cerca (o Meio Ambiente) e infunde (o 'sistema' comportamental humano)", unificando e ao mesmo tempo traçando distinções (*idem*), resultando, portanto, em uma objetificação "altamente tautológica: sintetizamos sistemas e particularizamos particularidades".

Seguindo os raciocínios aqui aportados, ouso dizer, reservando-me a uma chave 'ocidental', que seria possível afirmar que tornar-se 'Pueblo Mágico', significa também, tornar-se 'propaganda' (no sentido wagneriano), na medida em que os seus 'encantamentos' respondem a 'necessidades emocionais' (como em Marett), mediante a possibilidade de uma 'catarse' dessas

[234] Semelhanças com as questões levantadas em "Psicosfera Fúngica" (primeira seção da parte 2 desta dissertação), como levemente já se comentou, podem não ser meras coincidências.

emoções (como em Malinowski), pela via de uma 'supervalorização do pensamento', transbordante num estágio narcísico (como em Freud). Este relacionismo talvez demonstre complexamente uma equivocação deste conceito, bastante caro à Antropologia, de modo a demonstrar como as disciplinas com preocupações 'psicológicas' poderiam ter se aventurado a pensar certas práticas ritualísticas de outras sociedades. E no caso de um sistema neoliberal, essa 'propaganda-mágica' passa a "inventar uma cultura", uma "identidade".

2.2 "*NOSOTROS SOMOS DINERO*": O VALOR E O PREÇO DOS 'CANTOS'

Don Alfonso afirmava que com "12 meses de trabalho com *honguitos*" uma pessoa pode se converter em "xamã", mesmo na condição de forasteiro. Ele me propunha *veladas* com '*hongos*' que tinha guardados em sua casa: "*¡en la casa tenemos todos los materiales culturales necesarios!*". Ele falava com um tom verdadeiramente deslumbrante das *veladas* que realizava, *veladas* com "*cantos ancestrales*", chegando até mesmo a demonstrar visões, com atuações[235]: "*¡Significa abrir la mente, adaptarse a lo nuevo, y por eso aquí es un lugar mágico!*". Seu discurso ('propagandístico') parecia realmente, a primeira instância, muito bem estruturado para os ouvidos estrangeiros, destes estrangeiros que buscam uma 'catarse' pela realização de um desejo. Mas enfatizava sempre seu valor monetário: "*1200 pesos, con toda la asistencia*".

Em 2013, Don Filogónio teria cobrado dos psiconautas *chilangos* algo como 2500 pesos pela *velada* (sem contar os 'cogumelos') na qual participamos minha amiga artista plástica e eu. Não houve 'palavra florida' durante o ritual em si – no sentido de que não escutamos absolutamente palavra alguma da boca dele enquanto nos *limpiaba* com as ervas embebidas em *copal*, antes de entregar-nos os '*honguitos*' –, e Don Filogónio nos deixou sozinhos. Somente depois de um tempo, depois de sentirmos mais forte aquilo que pensávamos serem os 'efeitos psilocíbicos' (o que nos pareceu horas), ele regressou e nos *limpió* novamente… E foi então que ele começou um discurso. Ele falava um espanhol com um marcante substrato mazateco, o que resultava um tanto complicado entendê-lo plenamente (ao menos a mim[236]).

Ele falava que não se devia matar, nem roubar, nem desejar a mulher alheia. Mas também dizia que muitos "turistas" lhe ofereciam "aviões", ou "casas altas e grandes"; dizia que esses mesmos "turistas" lhe convidavam a sair de Huautla, e lhe ofereciam dinheiro, "muito di-

[235] Ele mexia muito as mãos, arregalava os olhos, e houve um momento em que subiu numa cadeira, olhando para baixo, como se estivesse diante de um precipício.
[236] Quem sabe, minha dificuldade de entendimento se devesse ao fato de eu ser falante de português, ou ainda aos persistentes 'efeitos psilocíbicos'!

nheiro". Mas que ele nunca aceitava essas ofertas, porque primeiramente, Huautla era o "umbigo do mundo, o lugar onde o Sol nasce primeiro", e segundo porque considerava que "todos somos dinheiro" e que "devemos ser humildes". Mas é claro que o intercâmbio da *velada* pelos 2500 pesos, mesmo com esta afirmação, realmente aconteceu.

Ele finalizou seu discurso com as seguintes frases: "*¿Para qué quiero dinero, si soy dinero? ¡Nosotros somos dinero!*". Perguntei-me, naquele então, de que 'dinheiro' ele podia estar falando. Três anos depois, levei esta reflexão a Don Heriberto Prado[237], quem me explicou que os mazatecos usam o termo "ton" para se referirem a "dinheiro" (esse 'papel-dinheiro'), mas que em tempos pré-hispânicos (e como já foi tratado nesta parte 3), utilizava-se sementes de cacau como "*monedas de cambio*", que em mazateco se diz "ng'ió". A diferença do que propunham os teólogos da inculturação, de que o dinheiro e o cacau se diferem na medida em que o segundo traz em si um símbolo de "vida" mais do que de comércio[238], Don Heriberto me explicou que o uso era o mesmo: servia como um "gancho para satisfazer necessidades".

Quando lhe contei da frase de Don Filogónio, Don Heriberto advertiu-me que independentemente de eu e os psiconautas (que figurávamos como pacientes naquele então) sermos turistas, e também, independentemente de ele não haver tomado os *santitos*, quem falava ali não era Don Filogónio, senão o próprio cacau, ou Deus:

> *Haz de saber que cuando el sabio se expresa de esa manera, no es él quien está diciendo eso. Quien lo está diciendo es el cacao o es Dios, dependiendo del contexto. Hay sabios que no tienen que velar para que los honguitos los posesionen.*

Don Heriberto me explicava que, o que talvez o cacau tenha expressado através de Don Filogónio, tenha sido algo como "*yo soy dinero, puedo satisfacer tus necesidades si haces lo que yo te pido; no tienen que recurrir a ningún otro, pídenme lo que quieras y lo tendrás*"[239].

Esta expressão de Don Filogónio, se seguíssemos as explicações de Don Heriberto, poderia ser algo da ordem de uma 'palavra-semente', 'palavra-cacau', 'palavra-planta-que-satisfaz-necessidades'. 'Palavra-dinheiro'.

[237] Até tentei estabelecer comunicação direta com Don Filogónio para tratar destes temas, mas não tive sucesso. Ele sempre estava muito ocupado, e sem tempo para conversar comigo. Por isto, recorri a Don Heriberto, com quem estive estabelecendo uma comunicação mais constante.

[238] O catequista Juan Manuel García Quintanar defendia, que as moedas de cacau são "vida em si", diferente do 'papel-dinheiro', pois podem ser plantadas e reproduzidas.

[239] Don Heriberto explicava que, diferentemente do cacau, outro ser que também pode conferir dinheiro e abundância é "El Chato", um ser "diabólico" (como me explicou), que vive no interior de covas: "*Este te da dinero a manos llenas imediatamente, pero eso implica abandonar a Dios, a su proyecto y a someterse a la voluntad del mal. Es un personaje que te va a cobrar*".

Ora, se pensássemos que o "mundo da alma santa" (Rodríguez, 2015) se revela mediante a luz dos *ndi naxó*, e que estes se materializam como os 'cogumelos psilocíbicos', não precisando necessariamente ser ingeridos (visto que esse mundo é e está no mesmo tempo e espaço do "mundo visível"), e se relacionássemos estas questões com as palavras de Don Heriberto, poderíamos ter algo como: o "corpo-carne" do "mundo da alma santa", que são os *ndi naxó*, poderiam estender essa sua qualidade de 'vegetal' (de 'flor', que também pode figurar como 'planta ou semente'), para além dos próprios 'cogumelos', podendo assim terem as sementes de cacau uma especialidade no momento dessa 'posse' da 'palavra'.

E Don Heriberto continuou sua explicação:

> *Él no te da de forma directa. Él o ellos te van poniendo las cosas o personas que te van a ayudar a resolver tus necesidades. Si no lo hacen, es quizás porque no convienen a tus intereses, o tal vez te vaya a perjudicar.*

Quando perguntei quem eram "eles", Don Heriberto disse que se tratava de "ricos", e que "*si te cobijas con su sombra, te cobijarán*". Ou seja, muito parecido à relação da materialidade que se subjetiviza no caso dos 'cogumelos psilocíbicos' e as 'florzinhas' ou '*santitos*', as 'sementes de cacau', que ganham corpo de 'dinheiro', não seriam apenas 'sementes de cacau', mas seres de outra ordem, muito poderosos, e dotados de riqueza. Assim, para Don Heriberto, quem dizia ali não era Don Filogónio, senão estes próprios seres ricos: "ton ne jin", "*nosotros somos dinero*".

Ainda cética, problematizei a questão de Don Filogónio atender apenas a estrangeiros e jamais a mazatecos (caso também de Doña Julieta Casimiro). Mas Don Heriberto insistiu dizendo que os sábios fazem isso: atendem também pessoas que não são mazatecos.

Independentemente de aquelas palavras de Don Filogónio aparentarem ser apenas espécies de "encantações" (no sentido wagneriano, [1975] 2010), para ganhar os forasteiros com um 'carisma' que recorda as tendências de sua avó María Sabina (a 'curandeira *good vibe*' que não cobrava aos estrangeiros[240]), as explicações de Don Heriberto parecem sinalizar uma economia de administração simbólica de fato diferente da dos psiconautas. O que parece acontecer entre os mazatecos é que, o que poderíamos chamar de 'coisas-do-mundo' parecem ser ou tomar-a-forma-de 'muitas coisas'.

O "corpo-carne" (Rodríguez, 2015) do "mundo da alma santa" é *ndi naxó* ('*florecitas*'), sendo, portanto, algo da sorte de um 'cogumelo-planta', que pode se corporificar em 'cogumelo psilocíbico', em 'folha' (*La Pastora*), ou em 'semente' (*semilla de la virgen*), podendo tomar

[240] Esta teria sido a primeira impressão que aos psiconautas *chilangos* a fala de Don Filogónio deixara.

o corpo também de algo como o ‘cacau’, que também é semente. Mas, como cada um destes itens, o ‘cacau’ apresentaria uma especialidade, de modo a que sua ‘palavra florida’ fosse “én ng’ió”, “palavra-cacau”, valendo como “palavra-dinheiro”. De qualquer forma, esse ‘cogumelo-planta’ que proporciona uma ‘vegetalidade’ à ‘palavra’, acaba sendo ‘algo que se arranca’ da terra, do caule, da flor, do fruto[241], e que se subjetifica em ‘alteridades-com-poder’, tomando posse da ‘pessoa sábia’ responsável por fazer as intermediações às ‘pessoas outras’ na *velada*.

E no caso de Don Alfonso e Don Filogónio (e também no caso de Doña Julieta Casimiro), estas ‘pessoas outras’, acabam portando uma alteridade bastante marcada já no corpo (*güeros*) e na palavra (idiomas distintos). Os forasteiros podem ser os próprios “ricos”, como me disse Don Heriberto: desde os próprios ‘estranhos’ que te assessoram no cumprimento de necessidades pessoais, até os próprios mazatecos que “passam a ter dinheiro em abundância do dia para noite sem ninguém saber como é que o obteve”, essa “riqueza” se corporifica. ‘Pessoas-cacau’ (“chjota ng’ió”), ‘pessoas-dinheiro’ (“chjota ton”).

O que pode existir nessa ‘vegetalidade’, que de fato parece tomar conta do corpo das pessoas durante a *velada*, parece revelar algo da espécie de uma organização metonímica[242], no sentido de que, todas as ‘coisas que brotam e são arrancadas’ (da terra, do caule, da flor, do fruto), constituem *pars pro toto* do ‘cogumelo-planta’, que simplesmente é a corporificação do “mundo da alma santa”. Mas o interessante aqui, é que a metonímia não se dá apenas no campo abstrato do significante, mas também, no campo do concreto, do significado: o ‘cogumelo-psilocíbico’ parece ter uma preponderância material sobre todas as outras coisas que, como *ndi naxó,* ele pode ser. O corpo da coisa que se ‘vegetaliza’, no caso, realmente importa, porque ele parece dar pistas da alteridade que toma a palavra.

. • .

Agora, proponho um outro exercício de tradução pela diferença que se reserve a pensar o lado dos ‘forasteiros’ e das relações possíveis que, desse contato com os mazatecos, podem surgir. Entre o ‘poder de se converter em “xamã”’ e ‘ser dinheiro’, segundo o entendimento estrangeiro, poderia repousar uma relação interessante. Em ambos os casos, as vozes pareceram prometer uma condição que está aberta à possibilidade do ‘recaimento de algo’ sobre a figura de um ser que encarna marcadamente a alteridade. Estes termos ‘xamã’ e ‘dinheiro’, tais como

[241] A propósito, na *velada* registrada por Nicolás Echevarría (1979), María Sabina diz as seguintes ‘palavras-floridas’: “Soy la mujer que brota / Soy la mujer arrancada”.
[242] A relação metonímica se constitui no sentido que Jakobson (1992) explica, mediante suas análises de casos de afasia. Trata-se de uma relação que se organiza com a contiguidade, no sentido de que determinado significado se disperse, partindo de um significante a outro que em algo se identifique com este primeiro. É assim que temos, por exemplo, “fumaça” por “cachimbo”, “comer” por “torrada”, “preto” por “luto” (op.cit.: 49).

aqueles tocados pela ‘inculturação cristã’, poderíamos dizer, teriam sido tocados por uma economia simbólica de cunho ‘integralista’ e ‘estatal’, com ares de um ‘multiculturalismo’ tendenciosamente unívoco.

Ora, desde a década de 1970, Huautla de Jiménez teria sofrido uma mudança no contexto de sua administração política: o município passou a adotar, a partir dessa época, um sistema de eleições presidenciais, em detrimento do sistema tradicional de “*Consejos de Ancianos*”, passando a receber, ao mesmo tempo, grande contingente populacional estrangeiro. Hoje, o contingente estrangeiro continua chegando a Huautla, ainda que em quantidade reduzida à das décadas de 1960-1980, e a esses ‘seres-outros’ os mazatecos se referem, como já se pontuou anteriormente, genericamente por “turistas” (Rodríguez, 2015: 81).

Rodríguez (op.cit.: 82-84), retomando aportes de Tania Flores, verifica que, atualmente, a Serra Mazateca recebe, em geral, dois tipos de forasteiros, aqueles que buscam um “turismo de investigação” e aqueles que buscam um “turismo medicinal”. Mas nos dois casos, o que eles procuram é um encontro com um “ritual pré-hispânico como tal”. É dizer, os “turistas” que ali chegam, são turistas ávidos de uma “autenticidade”, que inclusive, recai sobre a *velada* de maneira específica, dependendo de seu estilo (investigativo ou medicinal).

Em geral, trata-se de um “turismo muito particular e pouco convencional” (nas palavras de Rodríguez, *idem*). E os mazatecos bem sabem disto: diga-se as atividades dos experientes Don Filogónio, Don Alfonso, Doña Julieta…, e de tantos outros que, do ponto de vista da economia de administração simbólica mazateca, atendem mais, ou exclusivamente, a ‘turistas’ do que a seus paisanos. E mais do que isto, promulgam pela via de um “neoxamanismo” (do qual bem fazem ciência) a possibilidade de um estrangeiro se converter em “curandeiro”. Isso que wagnerianamente ([1975] 2010) eu poderia chamar de, (uma espécie de) ‘propaganda do exotismo’, portanto aqui, realmente ganha um “*plus*” (para usar um termo de Don Alfonso) ao satisfazer necessidades puramente ‘narcísicas’ (recordando as questões aportadas de Freud por Evans-Pritchard, [1965] 1978) por uma propaganda de cunho ‘esotérico’.

A palavra “xamã” acaba tendo, portanto, seus atrativos, por verificar à figura daquele que seria um ‘*chjota chjine*’ uma espécie de ‘atualização terminológica’, trazendo toda uma carga semântica com grande consistência imaginativa. E, ao mesmo tempo, a figura da ‘humildade’ com a ‘valorização de si’, uma valorização que localiza o sujeito forasteiro no mesmo lugar daquilo que (talvez os mazatecos tenham certeza) seria o item mais valorizado de sua sociedade: o ‘dinheiro’. No caso, essa ‘humildade’, contudo, nada tem a ver com os 2500 pesos combinados anteriormente como pagamento ao rito.

Diria eu, com tom provocativo e percorrendo pela senda da equivocação controlada, que talvez estivéssemos diante de duas potenciais 'palavras floridas' pertencentes a uma economia de administração simbólica de um tipo distinto à dos mazatecos 'anti-Pueblos Mágicos': é dizer, elas também ritualizam, mas dentro de um tipo-outro de 'magia'. Duas potenciais 'palavras floridas' que servem de "encantamento propagandístico" (em termos wagnerianos, [1975] 2010). Mas advirto, esta provocação só teria validade se colocássemos lentes estrangeiras, e se tomássemos as explicações de Don Heriberto como um "estilo de criatividade" (*idem*), é dizer, algo da sorte de uma 'interpretação criadora'.

Esse "turista" que os visita não é qualquer um: é um turista exigente. É "a busca de encontros autênticos" que o motiva, na medida em que, "quanto maior for a alteridade do outro, tanto mais satisfatória a experiência" (Van der Berghe *apud* Rodríguez, 2015: 82). Caso ela não seja encontrada, a aventureira 'sensação da busca' passa a dar lugar à 'desilusão' – como quando se encontram com as ("desconcertantes e incômodas") imagens católicas.

. . .

Em dezembro de 2015, segundo Teresa Ríos, o governo de Huautla distribuiu gratuitamente, a todos os lares de Huautla, e também de seus anexos, um aparelho televisor com sistema digital. Tratava-se do programa nacional Televisión Digital Terrestre (TDT). A saber, este programa pretendia causar um "apagão" no sistema analógico, dando preferência ao sistema digital. Conforme consta no edital desse programa (publicado em 13 de maio de 2014[243]), estes televisores seriam pagos com uma redução de 8% de seu valor acumulado, o que resultava um preço acessível às populações mais necessitadas. Porém, a informação que recebi de Teresa Ríos e de outros mazatecos foi a de que, sob a presidência municipal do perredista[244] David García, estes televisores foram gratuitamente distribuídos, juntamente do sistema de instalação digital. E assim, mesmo nos *cerros* mais distantes do centro, notei que as casas contavam com essa tecnologia, esparzida pela tal iniciativa do governo, que permite imagem e som de alta qualidade, sem as possíveis "nuvens" ou "falhas" típicas de um sistema analógico. E, sendo digital, os beneficiados teriam acesso a inúmeros canais gratuitos.

Com o televisor em casa, como bem defende o edital do programa TDT, a "cultura aumenta", ficando mais disponível. Mas a "cultura" aumenta, também, na medida em que as 'propagandas' ficam acessíveis. As relações com as coisas passam a tomar forma a partir de uma

[243] Edital do Programa de Trabajo para la Transición a la Televisión Digital Terrestre (TDT), registrado no Diario Oficial de la Federación, da Secretaría de Gobernación Federal: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5344585&fecha=13/05/2014 (acesso, novembro de 2016).
[244] Termo que faz referência ao político filiado ao Partido de la Revolución Democrática (PRD).

objetificação, necessária, e que se reitera. O que acontece, segundo Wagner ([1975] 2010: 114) é que a "propaganda redefine e recria o significado da vida cotidiana" investindo produtos de "novas possibilidades para ajudar as pessoas a levar vidas plenas de significado". Ou seja, "o produto torna-se o meio pelo qual a visão mágica da vida proposta pelo anunciante pode se tornar a própria vida do consumidor" (*idem*). Em última instância, torna-se próprio da "propaganda" essa capacidade de "tornar nossa a magia que há nela".

O mesmo acontece com as "notícias", o "jornalismo", o "entretenimento", a "exploração científica e artística", as "mensagens de Deus" e o "mundo 'marginal'" (op.cit.: 116). São coisas da sorte de uma estética que responde a uma economia simbólica específica, e que por meio do televisor, podem ser consumidas gratuitamente.

Ter acesso a esta estética, entretanto, postulo, não acaba por afastar de forma aterradora os mazatecos daquilo que eles 'são' ou 'podem ser'. De fato, acaba por tratar-se de mais uma alteridade com que se lidar, em meio a inúmeras outras. Contudo, não desconsidero que essa lida pode acabar também, proporcionando alguns impactos um tanto 'irreversíveis' sobretudo a públicos de menor idade, que não trabalham no campo[245].

Diferentemente disto, para os forasteiros, essa estética acaba ganhando um lugar sobrestimado: enquanto aquilo, que seria um 'contato com o mundo da alma santa' para os mazatecos, os proporcionasse uma 'palavra florida' (que os permitisse uma comunicação com alteridades pela via da alteridade), no caso da 'magia' dos forasteiros, os 'discursos' acabam sendo da ordem da busca de uma 'satisfação do si', por mais que o caminho se configure pela senda da alteridade. Não que o 'si' dos mazatecos não possam ser satisfeitos, mas no caso dos forasteiros que chegam à Serra, isto acaba figurando como questão primal[246].

A propaganda da 'magia de Huautla' inventa e reinventa a 'cultura do forasteiro', na medida em que inventa e reinventa a 'cultura do mazateco', ou a sua 'identidade'. Afinal, como bem explica Wagner (op.cit.: 61), para que algo faça sentido no contexto de um contato, deve-se existir um "controle adicional sobre a invenção" daquilo, é dizer, a invenção "precisa ser plausível e plena de sentido nos termos de sua própria imagem de cultura".

[245] Este impacto de ampliação de redes de comunicação, mediante um sistema unívoco, não vem somente com a televisão digital: ela se estende pelo uso de celulares (com a ampliação da rede telefônica pela serrania), e portanto, pelo uso de redes sociais gratuitas como o Facebook, o Whats App, e outras tantas (fato que poderia ser um tema de interessante exploração em futuras investigações).

[246] Sejam eles *hippies*, *jipitecas*, artistas, músicos, antropólogos, biólogos, teólogos, investigadores em geral – que, mesmo respondendo a alguma instituição de pesquisa, vão às serranias buscando sanar interesses e curiosidades próprias.

Ora, a ‘invenção do mazateco’ pelos profissionais que comandam o Programa de Pueblos Mágicos, é uma invenção que se ajusta àquilo que seria a ‘imagem de cultura’ dos forasteiros. E as idiossincrasias que por esta ‘imagem’ não são capturadas, acabam sendo fadadas a um apagamento nada sutil. O registro dessa ‘imagem’, realizado maiormente pelo linguista Don Alfonso e pela antropóloga contratada, Estela Vega de Loya[247], é feito sob uma égide que não se propõe a pensar os serranos e suas práticas para além das relações ‘turista-mazateco’. Recorrendo a conceitos wagnerianos (*idem*), seria possível entender essa “‘invenção’ hipotética”, feita por estes profissionais, como constituídas de um “ato de extensão”, que em si, “é uma ‘derivação’ nova e singular” de um “sentido abstrato de cultura” destes próprios profissionais.

E assim, o Programa, para tratar de ‘encantar’ aos mazatecos que frequentam o centro de Huautla, com a iniciativa da Municipalidad, passa a ofertar-lhes ‘propagandas-encantamentos’ em forma de ‘eventos-mágicos’, como: o “Concurso de la Reina Mágica”[248], que ocorreu entre os dias 12 e 13 de fevereiro de 2016, e que tinha como missão escolher a rainha da Calenda (desfile) que se realizaria ao findar das celebrações do Señor de las Tres Caídas; concursos de basquete e futebol; Calenda ‘diferenciada’, com distribuição gratuita de licor de maracujá, e a presença do grupo *poblano*[249] Sexy Cumbia, desfilando seminuas num carro alegórico logo atrás do carro onde estavam *la Reina mágica y su rey*; a Guelaguetza[250] na quadra central, com ‘danças típicas’ e patrimonializadas, de várias regiões do México; e a apresentação de grupos

[247] O fato de a Ma. Estela, que se dedica a catalogar construções antigas (além de pessoas habilidosas em ‘artes de cura’, leva-me a pensar na importância que o Programa de Pueblos Mágicos concede, também ao aspecto ‘arqueológico’ dos mazatecos, e portanto, do município. Verifico, portanto, que essa ‘importância à ancestralidade’ também acaba sendo um item de grande peso em todo o conjunto que confere a Huautla e a essa ‘invenção de uma cultura mazateca’, uma ‘magia’.

[248] Tratava-se de um concurso de beleza, que selecionava garotas entre 15 a 24 anos de idade, com estatura mínima de 1,50 m, solteiras, com disponibilidade de tempo e “carismáticas”. No início, se apresentavam em desfile e dança, e logo, uma por uma tomava o microfone, dizendo desde o seu nome, idade e ocupação, até *hobby*, comida favorita e desejos futuros. Quem ganhou o concurso foi a senhorita Érica Carrera Montoya. Conferir informações prévias ao evento: http://lavozenlace.com/ELEGIRANREINADELAFERIAANUALDEHUAUTLA2016.html (acesso em novembro de 2016). Este concurso já era de praxe, voltado à realização da Feira Anual de Huautla, pela festa do Señor de las Tres Caídas, mas, neste ano de 2016, o nome do concurso ganhou a ‘magia propagandística’ do Programa Pueblos Mágicos: “Concurso de la Reina Mágica”.

[249] Gentílico daquele que é nascido ou próprio do Estado mexicano de Puebla (vizinho do Estado de Oaxaca).

[250] Trata-se de uma festa, surgida em 1930, que periodicamente se realiza na capital do Estado de Oaxaca, durante o mês de julho, tendo como atrativos as apresentações de danças tradicionais, consideradas patrimônio cultural imaterial da Federação mexicana. “Guelaguetza” vem do termo zapoteco “guendalizaá”, que significa “cooperar” (conferir informações: http://www.mexicanisimo.com.mx/guelaguetza/#header, acesso em novembro de 2016). Ela é, igualmente, realizada em outras regiões do México, geralmente em situações parecidas com a que foi realizada em Huautla: festejar alguma data ou decisão política importante, como foi, desta vez, a conversão do município em Pueblo Mágico.

musicais famosos, como "Calibre 50" – grupo que arrebanhou grandíssimo público –, com estilo *música de banda sinaloense*[251] (um estilo musical provindo do norte, bastante comparável ao sertanejo no Brasil em nível de popularidade e público-alvo).

Ora, se pensarmos que Don Alfonso, Don Filogónio e Doña Julieta Casimiro são mazatecos que pertencem a classes mais abastadas em comparação a tantos outros mazatecos – um por ser o Presidente da Comisión de Pueblos Mágicos, o outro por ser um (visitadíssimo por estrangeiros) neto de María Sabina ("*que lleva su sangre*"), e a outra por ser membro do Conselho das 13 Avós – logo nos recordaremos que não falamos de quaisquer mazatecos. Não são eles os mesmos que os mazatecos monolíngues do alto do *cerro* de Loma Chapultepec, tampouco aqueles das imediações de Peña Blanca (outro bairro de Huautla)[252].

Trata-se de mazatecos que participam da vida política ao lado de representantes de partidos com ideologia política de direita, partidos que pensam um 'progresso' mediante a inserção crescente *de los pueblos* aos trâmites políticos e econômicos do Estado, da Federação, e das relações dos mesmos com o capital internacional. Não resulta, diante disto, esdrúxulo afirmar que, o Programa de Pueblos Mágicos acaba por figurar como um projeto inventivo muito mais satisfatório a pessoas parecidas a Don Alfonso, Don Filogónio e Doña Julieta, que a tantos outros mazatecos.

Portanto, essa "magia", que tanto promulgam os 'pró-Pueblos Mágicos', não consiste, pura e simplesmente da descrição de uma série de práticas tradicionais (como aparece, por exemplo, nas tipologias de García-Cerqueda, 2014). Ela é, declaradamente, a invenção de uma 'identidade mazateca', uma 'identidade' que se funda numa 'especialidade' transformada em 'coisa', igualmente inventada, e traduzida univocamente para um público bastante específico. Não de longe, ela se configura, de fato, como um projeto de iniciativa de um segmento da sociedade mazateca, um segmento com preocupações também bastante específicas, com um "estilo de criatividade" próprio (para se usar um termo wagneriano[253], [1975] 2010).

Por conseguinte, essa 'magia' que tanto propõem os senhores interligados ao Programa de Pueblos Mágicos (seja na Serra Mazateca, e ouso dizer, também em outras localidades do México), antes de significar uma busca por se valorizar as 'artes da cura' e as 'festas', buscando-

[251] Estilo chamado de "banda sinaloense", ou também de "tambora sinaloense", é um estilo que teve suas primeiras aparições no Estado mexicano de Sinaloa. Um estilo, que à primeira vista lembra muito um estilo de fanfarra, hoje se utiliza em geral de tubas, trompetes, trombones, saxofones, clarinetes, acordeons, bateria com caixa ressoante (ou *tarola*), por meio do qual cantam-se corridos, rancheiras e polcas.
[252] Loma Chapultepec e Peña Blanca, dois bairros huautecos que pude conhecer durante o campo.
[253] Wagner ([1975] 2010: 61) explica que "cada estilo de criatividade é também um estilo de entendimento", na medida em que a "percepção e compreensão dos outros" só precede através de uma "espécie de analogia", que se estende daquilo que semanticamente se nos é familiar.

se uma compreensão dos sentidos que elas têm para os próprios mazatecos, parece instituir sobre elas uma 'magia de ordem' e uma 'magia de salubridade', e ao mesmo tempo (e paralelamente), uma 'magia de exotismo' e uma 'magia de ancestralidade', mediante uma linguagem hegemonicamente compartilhada e internacionalmente atrativa.

Essa promessa sobre a qual se inscreve o Programa desde seu edital, que figura como um "turismo-desenvolvimento", acaba constituindo um "dilema" que "favorece a expansão da indústria e a transformação do território" (Almanza & Guerrero, 2014: 46) de interesses calcados numa economia simbólica compartilhada por uma classe dominante; e é assim que ficam claras, portanto, as relações decorrentes que Almanza & Guerrero (op.cit.: 52) recordam de Young (1990), como duas condições principais que definem uma "injustiça social": a "opressão – a restrição institucional ao auto-desenvolvimento", e a "dominação – o constrangimento institucional à autodeterminação".

Talvez não seja estranho, como alertam muitos mazatecos, que os *ndi naxó* e Chikon Tokoxo estejam "fugindo de Huautla": era comum escutar de Teresa Ríos e de Don Genaro, que Chikon Tokoxo "*se enojó con la gente de Huautla, que ensucia y profana su Cerro y sus bosques*", e que *las florecitas* já não dão, porque "*nadie las respeta*". O mesmo, sobre os '*ndi naxó*', teria advertido Rodríguez (2015: 20): sua escassez seria um reflexo não de fatores externos, como a mudança climática ou coisa parecida, mas sim da "forma em que os mazatecos se relacionam com eles".

O Programa de Pueblos Mágicos, assim sendo, é realmente condizente com os projetos de desenvolvimento de um (wagneriano) "estilo criativo" nacional, baseado na geração de lucros, e preocupado com uma "fabricação de memórias". Muito embora em tese se proponha como pauta que este desenvolvimento chegue aos lares de todos os indígenas, concedendo-lhes melhores condições de vida, estas acabam sendo 'condições de vida' que pretendem responder univocamente a um "estilo" que se promulga, utilizando-se ainda, de uma espécie de 'fetichização do espetáculo': é dizer, o rito passa a fazer brilhar, 'propagandisticamente', aos olhares forasteiros as suas idiossincrasias tradicionais.

Não obstante, e como Don Heriberto bem explanou, parece ser próprio dos mazatecos (ou de alguns deles, mais sábios), essa capacidade de lidar com 'pessoas-cacau', 'pessoas-dinheiro'. Quem sabe estas 'palavras-floridas' ambíguas para os "turistas" (configurando a eles, inclusive, como 'propagandas mágicas'), dos discursos destes senhores, de classes mais abastadas, que só atendem (ou atendem mais) aos estrangeiros, venha a ser mais uma oportunidade diferente de os mazatecos colocarem em prática esta habilidade, que já possuem, na lida com a alteridade.

Mas, algo é certo: a menor preocupação do Programa Pueblos Mágicos, como sua estruturação e funcionamento bem vêm demonstrando, é com o mazateco, pois o lucro com uma 'imagem-mágica-inventada-dos-mazatecos' é o que lhes importa mais.

O mais preocupante, e me proponho a pontuar precisamente, é que os projetos da Comisión de Pueblos Mágicos, têm a intenção de recair sobre itens que se constituem como básicos ao sistema de reciprocidade do que viria a ser uma 'economia de administração simbólica mazateca': a sujeira e o desmatamento no Cerro de la Adoración, o aproveitamento do Sistema de Grutas em Huautla para a construção de uma estrutura hidráulica, a própria venda de 'cogumelos-planta' (sejam eles os próprios 'cogumelos psilocíbicos' ou as *veladas*) de maneira não condizente com as recomendações de sábios, e a 'espetacularização' dos *cha xo'o* e da *fiesta de muertos*, podem acabar por configurar problemáticas às relações com as alteridades do "*mundo da alma santa*" (Rodríguez, 2015). Quem sabe, realmente, estas problemáticas não sejam efeito e sintoma da 'palabra-chisme' (én ndiso) wassoniana (sua "traição", como nas próprias palavras de Wasson, 1983 *apud* Estrada, 1998: 17), que revelou a figura de María Sabina aos forasteiros?

'CANTOS ANCESTRAIS', 'ODE À MAGIA' E O PERIGO DE MORTE

Don Alfonso defendia que seus "cantos" eram muito especiais, porque eram "ancestrais". E ele dizia que invocava aos *chikones*, mais do que muitos outros curandeiros em Huautla, mas que também invocava aos santos, à Virgem e a Jesus Cristo, porque isto era "*muy importante*". Ele defendia ser responsável por ministrar uma *velada* "xamânica" em que o "turista" pudesse provar da "ancestralidade" em segurança, pois todas as coisas que ele passaria a ver teriam o selo da UNESCO, e eles só precisariam dispender de 1200 pesos mexicanos. Ele dizia ter "45 anos de experiência" com *veladas*, atendendo a mazatecos, mas também a "turistas", e ter, por conta da vida que levava "*con mucho respeto*", "*mucho éxito*".

Por mais que utilizasse predominantemente o termo "*ancestral*", o que denotava uma verdadeira preocupação com isto, muitas vezes chegou a revelar o termo "*antiguo*", logo após demonstrar-me alguns "cantos". Essa preocupação com a 'ancestralidade', como já explorei em seção anterior, não possuía a mesma substância que a preocupação com a 'antiguidade' que, por exemplo, tanto parecia ter Don Genaro, quando do '*maxkuen*' 'vivido' em San Mateo Yoloxochitlán.

O primeiro dos "cantos"[254] que entoou a mim, durante uma conversa, Don Alfonso dizia ser cantado no início de uma *velada*, 'canto' em que o sábio deve pronunciar o nome do paciente diante de Deus e de todos *los dueños*.

Jo' nga sin jo'nga nda, Ana	"Amabilidad, con salud, Ana"
Jo' nga ny'a, jo' nga 'yo'ba	"Con tranquilidad, con transparencia"
I ya ng'a 'mi	"En el cielo"
I t'aa nangui	"Sobre la tierra"
To 'ña a ni tso	"Donde sea siempre íntegro"
Ana, 'ña a ni tso	"Ana, sea siempre íntegra"

O segundo 'canto', segundo ele, já se referia a um momento em que o sábio trata de fazer voltar o paciente, para que o paciente deixe de "viajar" e regresse ao espaço da *velada*.

Ñña tinnai nd'ei 'ndi	"Hijo, ¿dónde estás?"
I tinna ndi nali	"Aquí está tu madre,"
Ñña tinnai nd'ei 'ndi	"Hijo, ¿dónde estás?"
Tinna j'tekaona pañona	"Sobre la tierra"
|| *An ne an nale 'ndile naina*	|| "Soy yo la madre del hijo de Dios"
|| *Xi tsjua kjuabinnachon* (2x)	|| "Que la vida nos da" (2x)

Estas 'palavras floridas' que Don Alfonso melodiosamente entoara, segundo ele, haviam sido entoadas por muitos outros "xamãs", em tantas outras *veladas*, sendo portanto "*ancestrales*", e algumas poucas vezes, como em lapsos chegava a afirmar, "*antiguos*".

A 'antiguidade', como já relacionei em seção anterior, poderia revelar uma relação íntima com a palavra dos *chjota chjinga*, '*señores principales*' que cuidam de guardar a tradição, e com a palavra dos *cha xo'o*, pessoas que passam a habitar o infra mundo no *post-mortem*. Ela se difere dessa 'ancestralidade', tão promulgada por Don Alfonso, na medida em que o 'ancestral' tem como preocupação primeira algo da sorte de uma 'qualidade arqueológica': não à toa, Don Alfonso parecia sempre legitimar essa 'ancestralidade' dos 'cantos', mediante a recordação e reafirmação do trabalho da Ma. Estela Vega de Loya, tratando de provar também que se aliava constantemente com tantos outros pesquisadores que passavam pela região (caso do Prof. Dr. Gabriel Álvarez da UFG).

Esta 'ancestralidade', dedicada a 'museologizar' o mazateco, na medida em que o 'inventa', acaba por 'objetificar' o conteúdo da 'palavra florida' melodiosa, estabilizando-a como um 'canto' de mais uma população de extração indígena, pré-hispânica, e portanto anterior a

[254] Estas 'palavras floridas' podem ser escutadas nas faixas 07 e 08 do CD que acompanha esta dissertação

um projeto homogeneizante de uma nação preocupada em manter-se compromissada com o capital estrangeiro. Seu lugar aos olhos deste Estado, para tanto, acaba sendo no de um 'passado', não um passado que se configure como '*én kixi*' ('palavra verdadeira'), mas sim, como 'história' ou 'memória nacional'.

É dizer, o processo que leva algo "vivo", como Don Genaro diria ("vivo" porque "*antiguo*"), a algo "ancestral", é um processo que se utiliza, em primeira mão, de uma estagnação do conteúdo dessa 'vida' para transformá-la em algo 'para ser assistido', ou em algo que 'quase ou já não se vive mais'. Postulo aqui, portanto, a existência de duas traduções de 'passado'.

Assim, nisso, que freudianamente (1901, cap.V) eu poderia chamar de 'ato falho' (ou *lapsus linguae*), do discurso de Don Alfonso – este aparecimento deslizante da palavra '*antiguo*' –, posso ver um sinal de que, ainda que se esteja utilizando de um vocabulário 'pró-Pueblos Mágicos', ele não deixa de estar engajado numa economia 'outra' de símbolos, uma que, em vez de 'objetificar as relações', as 'subjetiviza'. Suas 'palavras floridas' acabam sendo 'antigas' na medida em que retomam o '*én kixi*' daqueles que já as entoaram, permanecendo, dessa maneira, em 'vida'. Porém, seu engajamento na economia de símbolos que rege a tendência 'pró-Pueblos Mágicos' lhe obriga a utilizar-se de termos, que também, acabam por cumprir com uma função 'propagandística' (no sentido wagneriano, [1975] 2010), e é desta mesma forma que ele se utiliza do termo "xamã".

De acordo com o Prof. Dr. Álvarez (comunicação pessoal, 2016), Don Alfonso, assim como Doña Julieta Casimiro, foram responsáveis por realizar uma "atualização do ritual". Não discordo dele, na medida em que nessa "atualização" esteja implícito esse engajamento por uma tendência que trata de catalogar e transformar elementos ritualísticos em 'história', 'memória', 'objeto museológico' consistente de um 'passado nacional remoto' por ser 'anterior à Nação Mexicana'. E acaba sendo muito interessante pensar, que nesta mesma economia forasteira, aquilo que pertence ao passado é o que se 'experimenta': Don Alfonso, pelo menos, parecia também policiar-se muito para referir-se ao contato com "*los hongos*" como um contato que se dá pela via do "experimentar" (e não do "viver", como defendia Don Genaro).

A propósito de 'cantos', o Prof. Dr. Álvarez (comunicação pessoal, 2016) tratou de contar-me que Doña Julieta Casimiro "canta muito", e que o conteúdo de seus "cantos" é muito variado: eles vão desde "cantos ancestrais" em mazateco até outros em espanhol, em geral, "cantos católicos" bastante conhecidos – tanto que ele disse até ter conseguido acompanhar, recordando-os de seus tempos escolares –; mas também, Doña Julieta 'inova' o repertório no sentido de que utiliza "cantos infantis" bastante correntes – caso, por exemplo, de um que falava

sobre “arco-íris”, que o Prof. Dr. Álvarez disse ter sido observado por uma colega sua que estava numa *velada* com a “xamã”.

O caso de Doña Julieta Casimiro resulta bastante singular. De acordo com o tesoureiro e secretário de Turismo, Don Juan Cerqueda Estrada, “*la abuela internacional*” cobra cerca de 5 mil pesos mexicanos, senão mais, por *veladas* aos estrangeiros que chegam: “*pues eso cobra por ser tan famosa*”; e como bem pontuou o Prof. Dr. Álvarez (por comunicação pessoal), ela vende ‘cogumelos psilocíbicos’ a esse público por 500 pesos. Observei, ademais, que essa *abuelita* trata de usar um *huipil* que segue a mesma linha dos *huipiles* tradicionais no que diz respeito à disposição das ‘flores’ (na parte que cobre o abdômen) e dos ‘cantos’ (pássaro bordado na parte que cobre o peitoral), mas com algo diferente: estes ‘cantos’ constituem a figura de uma águia que devora uma serpente, pousando sobre um *nopal*.

Da mesma forma como acontece com Don Alfonso, suponho existir um engajamento (quem sabe até mais marcado) a uma economia de símbolos diferente daquela promulgada pelos pró-Pueblos Mágicos, nas práticas de Doña Julieta. Ela, que se diz “*embajadora internacional*”, fazendo parte do “Consejo de las 13 abuelas del mundo”, afirma estar dedicada a “cuidar das sete gerações que estão por vir”; neste sentido, seria possível dizer que ela acaba sendo, em última instância, bastante coerente com o que lhe é proposto, na medida em que estas “sete gerações” se configurem como ‘gerações de pessoas-cacau’.

Devo confessar, como um Quesalid revivificado, as minhas reservas com relação a estas práticas que envolvem grande valor monetário (e sinto pesar por não haver podido participar de alguma *velada* com *la abuelita* para poder ver de perto os processos todos). Mas, se o seu trabalho com ‘cogumelos-planta’ envolve o trato direto com ‘pessoas-cacau / pessoas-dinheiro’, pode ser que as questões levantadas por Don Heriberto possam aqui cumprir com algum sentido: “*si te cobijas con su sombra, te cobijarán*”, ainda que essa relação de compra e venda seja malvista por muitos outros mazatecos. É como se Doña Julieta estivesse em relação de reciprocidade direta com estas ‘alteridades-de-abundância’.

. • .

Don Margarito Mendez, professor e compositor musical, compõe trovas e corridos em espanhol, e também *sones mazatecos*. Nas apresentações da Feria Anual del Señor de las Tres Caídas, prévias à Guelaguetza, ele entoou, junto a seu irmão, dois “cantos” em espanhol no centro da, então lotada, quadra municipal. O primeiro que cantou, fazia referência à “mulher oaxaquenha” (faixa 09) e o segundo, a “María Sabina” (faixa 10).

“La mujer oaxaqueña”
Hermanos García
(Letra: Margarito Méndez García)

Yo te canto mi preciosa, oaxaqueña
Yo te expreso mi poema más sublime

La sinfonía de amor
El aguamiel para ti
Estas notas eróticas
Las escribí para ti

|| *Y la alondra ya llegó*
|| *La calandria*[255] *ya está aquí*
|| *El concierto ya empezó*
|| *Con fervor para tu ser*

|| *Te celebramos aquí*
|| *Porque eres un amor*
|| *Emanación de la vida*
|| *Eso eres, corazón*

Tu sonrisa, mi preciosa oaxaqueña
Resplandece con fulgor mi corazón

Tus labios son para mí
Púrpura, miel de mi alma
Son las notas de amor
Que ciframos con los besos

“María Sabina”
Hermanos García
(Letra: Margarito Méndez García)

|| *María Sabina, María Sabina*
|| *María Sabina, eres un amor*
|| *María Sabina, María Sabina*
|| *María Sabina, no te olvidaré*

Cerro de Adoración
Cuna de Chicón Tokoxo
Tierra santa de Sabina
Reina gloriosa huauteca

|| *Coro*

Mujer que curó el mal
Viajando al más allá
Mujer que trajo el bien
Hablando con el Padre Dios

|| *Coro*

Sabia que dio por la vida
Con los pequeños que brotan
Ella pagaba tributo
Para sanar al enfermo
|| *Coro*

Quando lhe perguntei de onde surgiam suas composições, ele me disse que a inspiração é “algo que se tece” e que “nasce” quando se trata de “decifrar os sentimentos enquanto retoma tudo aquilo que o rodeia”, sejam “*las flores, los ríos, las montañas, las aves, las estrellas, la luna, el sol*”. E é algo que “nasce de repente”, seja em “*una mañana, una noche o tarde, en soledad, en alegría*”. E é algo que ocorre propriamente ao “*chjota see*”, “pessoa-canto” ou “cantor”.

De acordo com ele, isso a que chamam de “poesia” que se “canta” é na verdade, “palavra adornada”, porque é “sentimento adornado”, e precisamente aí é que residiria sua “verdade” implícita. Contou-me que os sábios têm aflorada a capacidade de “adornar as palavras”, mas que ele não era sábio, embora tivesse um “dom”. Os sábios, “*abuelos*”, como me explicou, “dotam as pessoas de valores para fazer o bem, o bem com humildade, o bem com amor”, e que pessoas como ele, com dom mas que não são sábios, recebem destes *abuelos* todas as instruções necessárias para ter boas atitudes e também para ‘compor’ suas ‘canções’.

[255] “Alondra” e “calandría” são termos que se referem a uma espécie de pássaro conhecido, em português, por “calhandra-real”, da família dos aláudidos, com nome científico *Melanocorypha calandra*. Ou como me explicou Don Margarito Mendez, são “nise see”, do mazateco, “*aves que cantan, aves que alegran*”.

> *En lo personal, traigo algunos dones que no he ejercido, porque se necesita ciertos requisitos. Tuve y tengo tíos que fueron curanderos. Tengo un tío todavía de 100 años que sigue viajando con los hongos, lee la suerte con el maíz. Los conocimientos que ellos me han transmitido tienen que ver con la Madre Tierra, con los ríos, con el cielo, con el ser. No me considero sabio, aun me falta mucho para llegar a ese punto. No he tocado la mesa de Dios, no me han autorizado para llegar a ese nivel.*

Don Margarito Mendez se dedica ao magistério, dando aulas a crianças no nível primário da Escuela Doroteo Arango, do Bairro Agua de Temazcal. De acordo com ele, os temas sobre os quais vêm compondo atualmente, em mazateco e espanhol, têm a ver com "*el nombre que lleva cada pueblo*" (como "*Teotitlán, Eloxochitlán, Tejao, Santa María, San José*"), e também com "*platillos y bebidas*" que se usa consumir "*en estas montañas*".

Don Alfonso, presidente da Comisión de Pueblos Mágicos, falava sempre muito bem de Don Margarito, e elogiava muito o seu trabalho de "*chjota see*". Não era para pouco: realmente, trata-se de um trabalho de impressionante esmero. Porém, como esta viagem procura traduzir pela diferença as relações, proponho entender as razões que levavam Don Alfonso a sempre evocar Don Margarito Mendez quando eu levantava perguntas sobre "cantos" e "poesias".

Don Margarito sinaliza claramente que tem um "dom", mas que não é "sábio" porque não cumpre com os "requisitos" que um sábio deve cumprir – suponho, mediante tantas outras conversas (com ele e outros músicos), que ele se referia a questões relacionadas à prática da dieta (sexual/alimentícia). Em conversa posterior, ele me contou que estava em uma crise com o catolicismo. Disse-me que estava querendo se reencontrar com as "palavras dos antigos", e que a Igreja Católica, por mais que lhe parecesse fornecer "*visiones importantes*", acabava não sendo tão poderosa quanto as *veladas* de seus tios "*abuelos*"[256]. E isso, inclusive, era o que o levava a buscar compor "cantos" que refletissem sobre as "tradições" e os "costumes" mazatecos.

Sem embargo, o que parece acontecer, é que Don Margarito acaba por se localizar entre o que poderia ser um "estilo de criatividade" mazateco e outro forasteiro. Sua "palavra adornada" é uma 'palavra de exaltação', uma palavra que se dedica a adornar com elogios os temas que se propõe a 'cantar'. E de fato, aqui existe um 'canto' bem marcado, com um ritmo marcante[257]. Trata-se de um 'canto' que é 'melodia' e que não é 'invocação', ou como diria Munn, "omnimorfismo" (não que estas coisas possam ser opostas): Don Margarito não toma a forma

[256] Note-se que o termo "*abuelo*", amplamente utilizado na Serra, refere-se a "pessoa anciã de conhecimento", não cumprindo com vínculo de parentesco direto com aquele que enuncia (de acordo com Don Margarito Méndez).
[257] Digo que o canto é marcado e o ritmo é marcante, porque no caso da primeira canção de Don Margarito Méndez, a métrica, o *rasgueo* no violão, e o estilo do canto apresentam características de um gênero musical bastante corrente no México: um *huapango*. No caso do segundo, dedicado a María Sabina, trata-se de um *vals* ("valsa").

da "*mujer oaxaqueña*", tampouco de Sabina. É claro que nem toda 'palavra florida' mazateca se compõe, explicitamente, desse "omnimorfismo" no que se refere ao discurso em si – e é possível notar que mesmo nos cantos de *cha xo'o*, nos quais se verifica a ocorrência da 'exaltação' pela 'gente do umbigo', por seu 'humor' e por sua 'sabedoria', algo parecido a esse "omnimorfismo" acontece de outra maneira, visto que a linguagem que se canta é do *cha xo'o* ("*énle cha xo'o*").

Como apresentei na seção "'*Un sueño ácido*': dança, poesia e morte na Serra Mazateca", a 'linguagem-*cha xo'o*' está sujeita a um funcionamento simbólico (e portanto, criação estética) particular: e conforme o próprio Don Margarito me explicara, "*antes las palabras no eran escritas, y las cantaban los mismos cha xo'o en los días de fiesta*", "*los muertitos que regresan*"; hoje, aqueles que as escrevem "*deben tener contacto con abuelos para poder escribirlas*", e somente assim seriam 'autorizados'. Trata-se de uma "*palabra erudita*".

As composições de Don Margarito não seguem esta estética tampouco: por mais que ele visite os '*abuelos*', suas canções não correspondem a uma 'linguagem de *muerto*'. Mas tampouco Don Margarito deixa de cantar a alteridade, e com essa "erudição" que tanto defende ser típica da própria atividade de composição.

Ora, se fôssemos traduzir o estilo das composições de Don Margarito, sem controlar os equívocos, em primeira mão poderíamos evocar dos gregos clássicos, um gênero de produção 'literária' e 'musical' específico: a 'ode' (do grego "ᾠδή"). Etimologicamente proveniente do termo "ἀείδω" ("*aeido*", literalmente, "cantar")[258], a 'ode' acaba servindo de raiz a vocábulos que empregamos em todas as línguas latinas: caso de, "monodia", "melodia", "rapsódia", "prosódia", "tragédia", "comédia". Esta composição pode nos levar a pensar que a 'ode' possa estar de alguma forma implícita nestas atividades todas.

O antigo "ἀοιδός" ("*aedo*"), dominava, com o acompanhamento das melodias de sua *phorminx* (espécie de lira, de organologia pequena, que em muitos textos épicos é descrita ao lado ou confundida com a cítara), a habilidade da composição de 'cantos' mediante uma proteção direta das "Musas" que invocavam, aquelas entidades que, como bem pontua Havelock ([1986] 1996: 113), são filhas de Zeus e de Mnemosine (sendo esta última uma deidade dedicada à "memória"). E era justamente neste respaldo 'nínfico' que se repousava uma garantia ao 'aedo' da 'verdade' de suas epopeias, visto que a elas cabia o "exercício da memória como atividade, isto é, rememoração ou evocação" (op.cit.: 109). O 'aedo', portanto, encarnava algo

[258] Em Pabón ([1967] 1978: 653 e 10), "ᾠδή" designa "*canto, hino, oda*", e "ἀείδω", por sua vez, "*cantar, cacarear, gorjear, croar, etc.; vibrar [la cuerda del arco]; celebrar en el canto, alabar, conmemorar*".

da sorte de uma "função social" de proteger e fazer circular uma "memória", própria das e resguardada pelas Musas; por conta desta relação direta com as Musas, o 'aedo' se diferenciava do 'rapsodo' (em grego, 'ραψῳδός', figura um tanto mais tardia que o 'aedo', na Grécia Antiga), já que o 'rapsodo' apenas se dedicava à recitação de epopeias previamente compostas, sem utilizar lira ou cítara, e sim um bastão que marcava o ritmo.

Se me despreocupasse com equivocações, neste sentido, eu poderia comparar a obra de Don Margarito às destes 'aedos' gregos e, afirmar que o que ele faz é algo da ordem de uma 'ode': ele 'exalta' e 'evoca' a alteridade, sob a proteção das "palavras eruditas" dos *abuelos* (da mesma forma como os 'aedos' dependiam das Musas). Mas como o controle das equivocações constitui a linha desta dissertação, essa 'comparação', por mais que seja bem estruturada, apesar de parecer muito frutífera, pode resultar ineficiente.

Por mais parecidas que possam ser as atividades do 'aedo' e do '*chjota see*', elas não integram economias de mesma ordem. A prática do 'aedo' teria entrado em concorrência com a dos 'rapsodos', e posteriormente, perdido eficiência quando do advento da escrita – "quando a Musa aprendeu a escrever teve que se apartar do panorama vivente da experiência e de seu incessante fluir" (op.cit.: 133). Justamente nessa polêmica entre o oral e o escrito, acredito repousar a diferença entre '*chjota see*' dos 'aedos', pois o que pude perceber, ao menos segundo Don Margarito, é que a escrita não impede que as alteridades se comuniquem.

Aliás, por mais que as 'palavras-floridas' compostas por Don Margarito integrem ritmos que (como poderia dizer o Prof. Dr. Álvarez, da UFG) parecem "atualizar" o formato, como é o caso do *huapango* e da *valsa*, o conteúdo discursivo não se desprende totalmente da economia simbólica dos mazatecos: ele não deixa de ser '*chjota see*', e são as palavras dos '*abuelos*' que lhe concedem essa possibilidade. Ora, e aqui parece, inclusive, ficar mais clara a opção de Don Margarito pelas "palavras antigas" em detrimento das práticas mais propriamente 'cristãs': se a inspiração é "algo que se tece" decifrando o "sentimento", mediante as instruções dos "*abuelos*", o que Don Margarito afirma estar fazendo não foge à chave daquilo que conecta uma 'sabedoria', e portanto, a 'verdade', com o que, por exemplo Teresa Ríos e Don Genaro chamariam de "vida".

Em outros termos, mesmo se tratando de uma 'evocação' escrita e composta para ser 'cantada', 'encaixada' em ritmos (que em primeira instância parecem ser) forasteiros, essa 'palavra-florida' não deixa de ser '*én naxó*'. Poderíamos dizer, neste sentido, que o que Don Margarito se propõe a fazer, inclusive, é tratar do outro em seus "cantos" com estes 'ritmos' também

outros, inovando, e fusionando elementos sonoros huautecos[259]. Ora, se Don Alfonso está mesmo tão preocupado em "*abrirse a lo nuevo*", assim poderia talvez ser explicada a sua grande estima a admiração pelas habilidades deste seu amigo '*chjota see*'.

. . .

Quando Teresa Ríos e eu fomos visitar Don Lorenzo no anexo municipal de San Andrés Hidalgo, para solicitar uma *velada*, ele nos perguntou sobre o motivo que nos levava a viajar. Sugeri como tema o assunto da conversão de Huautla em Pueblo Mágico. Subitamente, Don Lorenzo levantou-se e não aceitou a proposta: "*¿Para qué van a querer saber sobre estas cosas, si estas personas que lo practican van a morir?*"[260].

Contou-nos, então, sobre o caso de San Bartolomé Ayautla, *pueblo* pertencente a Teotitlán del Camino, o qual havia passado, anos antes, por uma situação semelhante à que agora Huautla vinha passando. Como contou Don Lorenzo, havia dois rapazes estrangeiros que investigavam sobre o uso de *La Pastora* (*Salvia divinorum*), com consentimento de alguns senhores que se diziam "sábios". Estes "sábios" lhes vendiam "*las hojas*", e também lhes vendiam "cantos" e "*conocimientos secretos*". Não durou muito, estes sábios morreram.

Confesso que, como um Quesalid revivificado, de primeira não acreditei tanto nesse conto de Don Lorenzo, pois me impressionava o fato de que ele sempre finalizava suas histórias com mortes. Mas, em um café na casa de Don Alfonso, acabei escutando a mesma história com muitos outros detalhes: estes jovens estrangeiros eram Victor Pineda e Ignacio García Madrid[261], de Puebla, e eles haveriam participado da 1ª Jornada de Plantas Medicinales na Universidade de Cuernavaca, no Estado mexicano de Morelos.

Don Lorenzo repetia e repetia que os '*ndi naxó*' não podem ser vendidos, e o mesmo valia para os '*én naxó*'. "*Son cosas de Dios, y cosas de Dios no se venden. El ndi naxó es carne y sangre de Dios. Por eso mueren aquellos que se dedican a venderlos*".

Ao mesmo tempo, porém, Don Lorenzo cobrava caro por suas *veladas*, por suas 'palavras-floridas', e encarregava seu paciente (como me contou Teresa Ríos e como fez comigo, quando lhe solicitei *velada*), de comprar cogumelos frescos e bons (de preferência *derrumbes*). Qualquer forasteiro desavisado poderia sinalizar na fala de Don Lorenzo uma clara contradição.

[259] Como me reservo, na viagem desta dissertação, a estudar a materialidade do som a nível discursivo, não me aventuro, por agora, a analisá-lo a nível 'musical' (evitando tratar, portanto, estrutura, métrica, harmonia, gêneros e possíveis fusões de estilos). Verifico, entretanto, que ao menos na canção que Don Margarito dedica a "María Sabina", a *valsa* se inicia com uma frase musical, tocada em violão, que recorda muito outra frase que inicia o *son mazateco* de nome "Flor de Naranjo". Aqui estaria mais um tema muito interessante para uma investigação futura.
[260] Don Lorenzo não fala espanhol: Teresa Ríos fazia a tradução entre nós dois.
[261] Mais tarde, cheguei a tentar encontrar referências sobre estes investigadores e sobre esta Jornada, sem obter sucesso em encontrar informação alguma.

Uma tradução pela equivocação controlada, porém, poderia auxiliar a perceber outros aspectos para além dessa contradição.

Sua afirmação forte, catastrófica, fúnebre, convida a pensar (eu diria), na materialidade que está implicada nas relações comerciais: parecem existir duas equivocações neste caso, e a que Don Lorenzo evoca não necessariamente se distanciaria muito da dos mazatecos diretamente e aparentemente 'mais favorecidos' com o Programa Pueblos Mágicos (caso de Doña Julieta Casimiro, Don Alfonso e Don Filogónio).

Tendo em vista que estes senhores diretamente e aparentemente 'mais favorecidos' pelo Programa Pueblos Mágicos possuem uma relação de reciprocidade direta com as 'pessoas-de-abundância', a relação de compra e venda não se concretizaria como algo da sorte de um 'comércio pelo lucro', apenas, senão também, como um comércio pela manutenção de um contato suficientemente harmônico com a alteridade.

No caso narrado por Don Lorenzo, entretanto, vender as folhas de *La Pastora* não significava vender, como era para os forasteiros investigadores, apenas folhas dotadas de propriedades psicotrópicas e a cultura micolátrica de uma população de extração indígena. Significava vender também um *ndi naxó* (recordando-se a relação metonímica mencionada na p.239), e portanto, um corpo-carne do "mundo da alma santa" (Rodríguez, 2015). Colocar os *ndi naxó* nessa relação de venda com as alteridades do exterior, como acontecera com o caso de María Sabina, poderia implicar, então, numa sujeição ao 'perigo' da '*palabra-chismosa*' dos compradores, e ao mesmo tempo, ao surgimento de um núcleo "charlatão" no elenco dos responsáveis por administrarem a economia simbólica local. Não à toa, quiçá, e como bem recorda Rodríguez (2015), os cogumelos estão desaparecendo de Huautla. O mesmo acontecia com os próprios *chjota chjine*, fato que, aliás, a própria Teresa Ríos constantemente tratava de enfatizar: neste "Pueblo Mágico" a maior parte dos curandeiros são falsos porque são "charlatões", e se são falsos, consequentemente, são '*chismosos*'.

Por conseguinte, o que parece ser mais complicado para estes *chjota chjine*, como o caso de Don Lorenzo, não é essa troca, não é a venda e a compra em si, ou o 'dinheiro' em si, mas a 'mentira', a 'fofoca' que a economia de administração simbólica forasteira tem prometido e cometido, mediante o contato direto, às práticas ritualísticas dos mazatecos. E seguindo a lógica de Don Lorenzo, é possível que esta ética da '*én ndiso*' ("*palabra-chismosa*") realmente acometa àqueles que dela façam uso, podendo, portanto, causar-lhes morte.

Assim sendo, postulo que "*la magia de este pueblo*", antes de ser uma magia da 'ordem' e da 'salubridade', do 'exotismo' e da 'ancestralidade', como na tradução e promulgação do ato

propagandístico investido na campanha do Programa Pueblos Mágicos, parece, antes e sempre, ter sido a ‘magia da alteridade’.

CONSIDERAÇÕES FINAIS
DE ONDE VEM O 'CANTO'?

"Limbo… Limbo… Limbo.

Entre o campo e as árvores retorcidas,
De grossos caules e folhas finas.
Entre o escuro e o inexplicável,
Por sua sintaxe imagética, hipnótica e estranha.

Entre as vivências das palavras que levam em hálito
as senhoras ervas."

(Desabafo registrado em caderno de campo, alguns dias depois de meu retorno ao Brasil)

Teresa e eu regressamos a Peña Blanca, bairro de Huautla de Jiménez, à casa de Luísa para mais uma *velada*. Teresa estava com dor de estômago e foi se deitar um pouco, rechaçando a janta. Eu sentia um pouco de fome, e acabei indo à *diál'i* (ou "*casa de lumbre*", "cozinha") para comer, na companhia de Godofredo. O cardápio, porém, não era apropriado para uma vegetariana: *taquitos de pollo*. "¿Me van a disculpar? Lo que pasa es que no como *a mis hermanitos pollos*", disse-lhes. Além de Godofredo, perambulavam pela cozinha dona Carmen e dona Aurora, e quando soltei este comentário, todos riram muito. Ofereceram-me, então, café com pãezinhos doces, e aceitei feliz. Eu também tinha dor de estômago, e fiquei receosa de que a azia de Teresa fosse por conta de algo que havíamos comido juntas pela tarde (muito embora, diferente de mim, ela aparentasse estar com uma dor bem insuportável).

Umas 20h, pedi licença para *echarme una siesta*: uma hora de descanso antes do início da *velada* poderia ajudar a acalmar aquela dorzinha fastidiosa. Não demorou muito, Teresa me despertou, arrumando as coisas para a *velada*. Fui ao banheiro para despertar-me bem, e quando regressei ao quarto onde estava *la mesa*, Luísa já estava com Teresa, arrumando as coisas. Conversaram por mais de meia hora, pelo que me pareceu. Teresa pediu minha ajuda: "*¿Anita, tú puedes poner el petate* (tapete de palha) *con cobija aquí cerca de mi silla? Por cualquier cosa, me acuesto*".

Seriam *derrumbes secos*, novamente. Para mim, dois pares. Começamos a velada mais ou menos umas 21h40. Teresa estava agora mais calma comigo, mais do que da primeira vez, provavelmente porque eu já conhecia um pouco mais dos passos.

Passos que desta vez se 'inovaram' um pouco no fim das contas: acender a brasa da *copalera*, acender as velas de cera, orar *el Padre Nuestro* e *Virgen María*, persignar-se: "*Por la*

señal de la Santa Cruz"; persignar-se *con el copal*, pedindo, primeiramente, "*por mí en la velada, por mi familia, por mi trabajo*". Cada pedido deveria ser feito em voz alta, um de cada vez.

Após orar, Teresa passou a fumaça de *copal* aceso em Luísa e em mim, depois nos "*santitos*". Depois disto, nós três os comemos. Mastiguei lento, com os dentes da frente, e dei uns goles na água que me foi oferecida. Quando engoli, desta vez, senti muita vontade de tossir.

Velas apagadas. A azia continuava, mas tentei ignorá-la no início. Teresa pediu que passássemos o *piciete*, e desta vez, tirei o *suéter* (como Teresa o chamava) para passá-lo direito. Não demorou muito, os efeitos começaram. Como da outra vez, um pouco de tontura (um tanto mais forte nesta segunda vez), e uma sensação de formigamento no topo da cabeça. Não obstante, *las visiones* demoravam. Às vezes eu pensava: será que não estarei muito apegada ao que foi minha primeira *velada*? Talvez eu estivesse criando algumas expectativas ou forçando demais os efeitos, mesmo que inconscientemente.

Eu tentava relaxar mais, porém, acredito que a azia estava o tempo todo me 'aterrissando'. Contudo, os efeitos, tontura e formigamento no topo da cabeça, manifestavam-se cada vez com mais força.

Já estávamos em escuridão, e nenhuma visão. Teresa e Luísa oravam de modo quase frenético em mazateco; até que Teresa rompeu com uma pergunta a mim direcionada: "*Anita, ¿ves algo?*". "*Todavía no, Tere, pero me siento mariadita*", respondi.

Não demorou muito, começou a tocar uma música que me parecia familiar. Subitamente, folhas apareceram, e novamente, um tobogã verde com manchas em caramelo, que me levavam a algum lugar: regressei aos meus tempos de infância. A vista era de cima, eu me via com meu irmão, mais novo que eu, cantando enquanto assistíamos um filme e comíamos bolinhos de chocolate. Fiquei muito quieta, como que admirada pelas imagens, o que talvez tenha preocupado Teresa: "*¿Dónde estás?*". "*Estoy cruzando una planta que se parece a un álamo, y al final, veo a mi hermano, estamos viendo película y comiendo tortitas de chocolate*". "*Ora por él, Anita. Ora por tu hermano*".

Depois disto, Teresa vomitou; ao parecer ela já sabia que vomitaria, porque as duas haviam deixado um balde próximo à mesa. E me disse: "*Está muy difícil. No veo nada, algo está pasando. Me van a tener que limpiar*". Luísa levantou-se e fez uma *limpia* com ervas em sua fiel amiga. As duas oravam forte, e Teresa começou a sacudir seu poncho com furor enquanto Luísa batia contra o seu corpo. Tudo estava escuro, e eu um tanto tonta, apenas podia escutar.

Senti medo. Teresa, então, sentou-se e começou a orar. Não demorou muito, ela me disse: "*Vi a Lorenzo. Él está enojado conmigo y contigo. Pero es que ya no fuimos por él. Está desconfiado de que yo me esté aprovechando de ti, y sacando conocimiento de los sabios por el hecho de que te acompaño*". Respondi: "*¿Qué?*". E Teresa: "*Pues sí, tú trabajo es muy, pero muy delicado, mamacita. Dices cantos, ¿no? ¡Esto es algo muy íntimo!*". Ela começou a orar, em seguida 'cantou' e disse: "*Estoy pidiendo por ti, estoy diciendo que eres inocente, y que vienes por el bien, que no vienes a vendernos, y que estás en contra de esto*".

Senti-me estranha. E, antes mesmo de que Teresa me dissesse tudo isto, ou talvez ao mesmo tempo da visão dela, em que Lorenzo se apresentava, eu tive uma que me pareceu até um tanto insana. Eu me vi como uma pessoa que colecionava orelhas/ouvidos em vez de instrumentos musicais. Na visão, deparei-me com uma caixa lotada de orelhas/ouvidos, de todos os tamanhos e cores, e ao me aproximar de tal caixa, notei que todos eles estavam rotulados, com etiquetas de diferentes cores, que informavam sobre o cheiro e o sabor da cera, o estilo ou tipo de sons que o ouvido aguentasse ouvir, em Hertz e decibéis.

No momento em que Teresa me informou que pedia por mim, contei a ela desta minha visão, e ela só pôde confirmar: "*Sí, Anita, ¿ya ves? Piensan que estás coleccionando nuestros cantos para vendérselos. Pero tú eres inocente, ya se los dije. ¡Ahora habla tú, diles a qué vienes, te escuchan!*".

Eu disse, então, que vinha pelo povo mazateco, pela sua poesia e canto, por suas 'palavras floridas' e sua 'arte de curar', e não pensava em fazer disto um comércio, porque para mim, estas coisas não poderiam pertencer a ninguém.

Não demorou muito, Teresa trocou algumas palavras em mazateco com Luísa, e logo me repetiu: "*Está muy difícil, Anita. Está muy, muy difícil. Tendré que tomar más* santitos". Ela se levantou, tomou e sentou-se outra vez. E então começaram a orar: "*Por mi culpa, por mi gran culpa…*".

(Diário de campo, dia 6 de fevereiro de 2016)

GÊNEROS DE 'PALAVRAS-FLORIDAS'

A viagem que propus pelas 'palavras-floridas', nesta dissertação, me leva a postular uma categorização que se pretende mais uma delimitação organizativa do que paradigmática, baseada numa exploração, em nível discursivo, do extrato, conteúdo e formato da 'palavra' que é 'flor' e que pode, inclusive, ser proferida melodiosamente.

A 'palavra-florida', entre os mazatecos, é uma palavra que circula pelo espaço-tempo do "mundo da alma santa" ("*sondeele nima santo*" em mazateco), um "mundo outro" pelo qual se caminha com uma parte do corpo que se desprende durante *veladas* e ritualísticas afins (*limpias, fiesta de muertos,* contato com alteridades), a mesma parte que se desprende durante o sonho (Rodríguez, 2015: 54). De fato, e como bem recorda Rodríguez (op.cit.: 46), "os *chjota chjine* não se reconhecem como autores intelectuais de suas palavras", e consequentemente, essa "linguagem" radica nos '*ndi naxó*'.

Como tratei de explorar, há uma relação de 'vegetalidade' metonímica repousante nos *ndi naxó*, e estes, podendo ser fungo, planta, semente ou flor, constituem o corpo de um "intermediário-outro", que quando consumido por um "intermediário humano" (op.cit.: 47), se projeta em "linguagem". É essa 'vegetalidade' da qual se 'adorna' a palavra, o que pretendi, portanto, com esta dissertação, delimitar. A fim de tornar mais concisas as considerações levantadas durante todo o corpo do texto, apresento aqui de maneira direta o que proponho chamar de "gêneros de palavras floridas"[262].

- '***Én naxó***' ('palavra-flor'). Palavra que se manifesta em sonho e em *velada,* tem como "intermediário-outro" o *ndi naxó,* que pode ser (preferencialmente) o cogumelo psilocíbico, ou a folha de *La Pastora* e as *semillas de la Virgen*. Seu intermediário-humano recebe essa palavra em forma de "Livro de Sabedoria" ou em forma de "luzes" que caem diante dos 'viajantes' durante os ritos.
- '***Én ng'ió***' ('palavra-cacau'). Trata-se de uma 'palavra-de-abundância'. Tendo sido o cacau a moeda de troca entre os mazatecos em tempos pré-hispânicos, essa "linguagem" se manifesta oportunamente em situações de contato com alteridades que possibilitam a realização de desejos e a satisfação de necessidades. Uma boa relação com a alteridade é o que permitirá que tal "linguagem" se concretize.
- '***Énle cha xo'o***' ('linguagem de *cha xo'o*'). Palavra de *cha xo'o,* palavra de *muerto*. É a "linguagem" dos senhores que regressam do infra mundo durante a festa de Todos los

[262] Advirto ao leitor que não há uma relação hierárquica entre as 'palavras-floridas' que aqui elenco, podendo elas se manifestarem de maneira independente, uma da outra, em diferentes espaços-tempos rituais.

Santos. É uma "linguagem" feita de inversões de efeito humorístico, e ensinamentos sobre *el más allá*. Podem aparecer melódica e ritmicamente acompanhadas de tambor, *vihuela*, *teponaztle*, *güiro*, e violino (ou gaita).

- '***Én ndiso***' ('*palabra-chisme*'). Trata-se da 'palavra-mentirosa', que também pode ser uma 'palavra-fofoqueira' – a versão mazateca de um "mentirar-fofocar" (Franchetto, 1986). É uma fala capaz de enfermar. Este gênero discursivo pode ser realizado fora de contextos ritualísticos (aparentemente) *standards* (*velada, limpias, fiesta de muertos*)[263], mas sempre é realizada na relação com uma alteridade "humana" ou "não humana" – de acordo com Rodríguez (op.cit.: 12), caso de "Deus, virgens, santos, *chikones* e ancestrais"; postulo que, para os mazatecos, entre os "não humanos" também figurem os estrangeiros[264]. Em primeira instância, seria possível dizer se tratar de algo da sorte de uma 'anti-palavra-florida', no sentido de ser a contradição em 'corpo-carne' daquilo que a 'palavra-florida' proporciona (lembrando-se da íntima relação existente entre a 'palavra-florida' e a 'palavra-verdadeira'); apesar disso, a incluo aqui porque ela pode ser um artifício utilizado inclusive por habilidosos da 'arte de cura'. Seu suporte pode repousar nas "ofensas ou violações a espaços protegidos" (op.cit.: 56), seres "não humanos", ou "humanos" em geral.
- '***Én chjine***' ou '***Én chinga***' ('palavra-sábia' ou '*palabra-de-abuelo*'). É a 'palavra de conhecimento', tradicionalmente hereditária e enunciada maiormente por pessoas de idade avançada (aproximadamente, mais de meio século de idade[265]), anciãos que se dedicam a administrar a economia simbólica, estabelecendo relação com alteridades "não humanas" e, muitas vezes, ocupando cargos políticos (já foi comentada a possibilidade de um *chjota chjine* ser também um *chjota chinga*). A 'palavra-sábia', 'palavra de *abuelo*', concede uma espécie de 'autoridade' àquilo que se diz quando, não sendo *chjota chjine* ou *chjota chinga*, se entoa um canto ("*soo*", em mazateco), pois acabam sendo, ao

[263] A '*palabra-chismosa*' pode ser realizada durante a cotidianidade, não necessariamente dentro de um contexto de *velada*, *limpia* ou *fiesta de muertos*. Ela pode ganhar força quando realizada por alguém habilidoso em 'arte de cura', ou alguém que tenha algum contato pactual com entidades como El Chato ou o Tie'e, também conhecido como "El Maligno".

[264] Postulo que sejam alteridades "não-humanas" em vista do tratamento em si, dado pelos mazatecos aos estrangeiros. Como me contou Teresa Ríos, durante *los días de muertos*, somente os *muertitos* e os estrangeiros visitantes podem comer das comidas dos altares dedicados aos *cha xo'o*, e pela mesma senda, Brissac (2008: 192) chega a afirmar que os estrangeiros são representantes destes "senhores que já se adiantaram".

[265] Lembrando-se que um dos requisitos para ser *chjota chjine*, este "intermediário humano" entre o "mundo em que se vive" e o "mundo da alma santa" (nas palavra de Rodríguez, 2015: 57), é não estabelecer contato sexual. Como muitos amigos-interlocutores mazatecos me disseram, por conta deste requisito imperativo, é muito mais fácil tornar-se *chjota chjine* depois de ancião (é dizer, a partir dos 40 ou 50 anos de idade).

mesmo tempo, '*én kixi*', "palavras-verdadeiras". Ademais disso, ela pode se tornar '*énle cha xo'o*' caso um ancião em questão, morto, fale através do corpo 'dançante-cantante' durante as *fiestas de muertos*.

- '***Én najmé***' ('*palabra-maíz*'). É a 'palavra oracular' que se manifesta nos 'jogos de grãos milho', quando o habilidoso em 'artes de cura' se propõe a 'ler o futuro' do paciente. É, desse modo, uma 'palavra de futuro': o curandeiro joga grãos de milho sobre uma superfície, e se põe a 'ler' e 'interpretar' para o paciente, as constelações que, irregularmente, os grãos desenham. Essa 'leitura' e 'interpretação' é antes, a palavra que o milho enuncia ao tomar o corpo do curandeiro.

. . .

Postulo que essa tal 'vegetalidade', que adorna a palavra a ponto de torná-la "linguagem", vem a ser a responsável por recobrir a ponte, permitindo a travessia, que media o "mundo em que vivemos" e o "mundo da alma santa". A organização simbólica dos mazatecos se dá de maneira distinta, outra, à dos forasteiros. É neste sentido que eles não fazem 'poesia', pura e simplesmente; e tampouco 'cantam': são feituras de outra ordem.

Os forasteiros, como tratei de demonstrar, tendem a transformar os discursos dos curandeiros, das *veladas* ou preliminares às *veladas*, em enunciações com acepção e substâncias 'poéticas', parecendo elaborar uma gramática em que a metáfora procura fazer as honras todas: é dizer, o que para os mazatecos é da sorte de um 'adorno vegetal' consistentemente inerente a uma economia de administração de seus símbolos vitais, é capturado e re-inventado (no sentido wagneriano), até servir como metáfora para noções ocidentais, sejam elas, 'poesia', 'canto', 'dança', 'música'.

Os mazatecos, ao contrário, dependem desse 'aspecto vegetal' que se estabelece metonimicamente através do contato com os *ndi naxó,* seja no espaço-tempo do sonho ou da *velada*, um 'aspecto' que figura como 'sujeito', que possibilita a comunicação dos "humanos" com os "não humanos", permitindo a "continuidade da vida", a "cura de enfermidades", o ressarcimento de "danos ou faltas", a revelação da "verdade", servindo como "guia para caminhar em vida" (Rodríguez, 2015: 46).

Postulo, portanto, que o encontro com alteridades, "humanas" e "não humanas" (sobretudo as "não humanas"), entre os mazatecos, constitui em si, a base de seus processos rituais. Assim, relacionar-se com *los chikones*, *los dueños*, *los* Señores Principales, com El Chato ou o Tie'e, com os antepassados, com *los muertos*, com estrangeiros, e até mesmo com certos *chjota*

chjine e *chjota chinga*[266], constitui sempre um acontecimento que envolve muita atenção e energia, porque envolve a reciprocidade, o pagamento, um contato que é também um contrato.

Neste ponto, chego a concordar com Rodríguez (op.cit.: 57) de que o ritual é o "tempo-espaço no qual convergem todas as relações", como numa "confluência de laços entre humanos" e entre "humanos e não humanos". É mediante o trabalho do *ndi naxó*, este "intermediário-outro", e mediante o trabalho do habilidoso em 'arte de cura', este "intermediário humano", que o "mundo da alma santa" fica "ao alcance do homem". E é neste "mundo da alma santa" que reside a "raiz mesma da existência", onde o "passado e o futuro" se expõem, e onde as "possibilidades são infinitas", um "espaço que contém todas as coisas e sobre o qual o homem tem a possibilidade de atuar com repercussões em ambas realidades".

A 'palavra-florida', neste sentido, é a palavra que movimenta e fundamenta os dois mundos. É ela que lhes concede o dinamismo, como numa "atualização" (Demanget, 2000), um dinamismo que diante de situações como a inculturação cristã ou a integração estatal, permitem a resistência e a permanência da solidez dessa organização simbólica.

Ousaria dizer, como tese maior desta dissertação-cogumélica, diante de todas as considerações aqui levantadas, que os mazatecos são especialistas em lidar com alteridades pela via da alteridade. É precisamente isso que constitui o privilégio dessa '*gente-venado*' serrana.

DISSERTAÇÃO-COGUMELO

A Antropologia, como um percurso 'intoxicante', parece ter o compromisso de retratar e promover um espaço no meio de um tempo, ou um tempo no meio de um espaço.

É neste sentido que usei o espaço desta dissertação para narrar as experiências tidas em campo, também apontando para determinados fatores que podem apresentar caráter de "univocidade" (Viveiros de Castro, 2004). Não é que eu não tenha pensado os mazatecos também como tendenciosos a cometer equivocações e determinações unívocas. Todavia, o que este percurso dissertativo me ajudou a evidenciar, diferentemente do que acontece com os forasteiros ocidentais, é que os mazatecos parecem buscar uma relação de trato com a alteridade pela alteridade.

[266] Como "intermediários-outros" (Rodríguez, 2015), ou senhores que ocupam cargos importantes numa administração cosmopolítica, os *chjota chjine* ou *chjota chinga* detêm a característica de possuírem importante responsabilidade na lida com a 'palavra-florida', uma lida que é, portanto e também, uma intermediação. Neste sentido, as relações de reciprocidade entre "humanos" ou "não humanos" e estes "intermediários-outros", acabam ficando bastante enfáticas.

É neste sentido que abordei o Programa de Pueblos Mágicos como um projeto em contraste com a empresa inculturativa cristã. Esta última buscava traduzir, de modo predominantemente unívoco, a cosmologia e ontologia mazatecas, mediante o uso de conceitos 'cristãos libertários', dizendo buscar manter 'viva' aquela que seria a 'pureza da tradição mazateca' (assim "reinventando-a", no sentido wagneriano) e colocando em prática protagonizante os próprios mazatecos interessados. A primeira, por outro lado, trata de estagnar essa 'vida', também mediante uma "reinvenção", mas que não convida os mazatecos em sua elaboração. Nesta dissertação, ressalto que, mais do que tentar enxergar os mazatecos como mais propensos a um lado ou outro da questão, a preocupação deles com a alteridade permanece prevalecente e cotidiana.

O declarado percurso entre uma escrita narrativa e uma escrita mais objetiva acabou gerando um perfil rizomático, tal como a estrutura 'micélica' dos cogumelos. A crítica à 'xamanística' que propus na segunda parte sugeriu colocar em debate o conceito clássico de "êxtase", sob a metodologia aportada de Viveiros de Castro (2004), e procurou demonstrar que o 'xamanismo' parece andar ao lado de outras tantas disciplinas ou tendências que as tradições ocidentais com substrato cartesiano buscaram e buscam para explicar alteridades com noções unívocas. E assim, se no início desta dissertação eu tratava por 'cantos' ou 'poesias' aquilo que, em primeira instância, parecia ser a materialidade de um discurso que surge no intercurso entre doença e cura, vida e morte, agora percebo, realmente, que a questão não é 'material', senão 'subjetiva': o veículo que 'vegetaliza' a palavra não consiste em mero veículo, pois é antes um ser com presença poderosa capaz de manter ou destruir a vida. De fato, para os mazatecos, a questão parece ser metonímica.

Clastres (1968: 90), diante da obra de Lévi-Strauss vê como "privilégio da etnologia" a "inauguração de um diálogo com o pensamento primitivo", encaminhando "nossa própria cultura em direção a um novo pensamento". Foi esta a pretensão quando me propus a traçar um roteiro de perfil rizomático, de demonstrar outras possibilidades ontológicas com relação às coisas e aos acontecimentos no tempo e no espaço.

Espero que as tramas desta 'cogumélica dissertação' possam ter 'en-cantado', mesmo que minimamente, contaminando as estruturas com esse indólico veneno, por vezes (e mais frequentemente) psilocíbico, da embriagante 'palavra florida' mazateca, palavra que nossa tradição metaforiza transformando em 'canto' ou 'poesia'. E espero que *a las finales*, o ar que a mim começou 'andino', enfermo e revelado em sonho, tenha estado bom ao ter se 'mazatequizado'

pelas serranias úmidas de Oaxaca, por entre os acontecimentos que amplamente pareciam prometer um atravessamento entre o "mundo em que vivemos" e o "mundo da alma santa".

Aparentemente, encarnar esse ceticismo *à la* Quesalid proporcionou, ao menos a quem aqui escreve, uma catarse profunda: viajar para fora também pode significar viajar para dentro, e o inverso, igualmente, tem sua validez.

COMO MANDAM FAZER RESSOAR O 'CANTO'

Como tratei de explicitar, minha intenção primeira era a de escrever uma 'dissertação-cogumelo', rizomática do início ao fim, uma que levasse o leitor a viajar pelas sendas dos micélios etnográficos, trazendo ao mesmo tempo, as vozes que os compuseram bem como as inspirações bibliográficas que antecederam e procederam o trabalho de campo.

Ao decorrer do texto, utilizei os adjetivos '(bem) marcado' *versus* 'não-marcado' para facilitar em sinalizações. Isto pode ter ficado mais evidente no caso das análises de 'palavras floridas' 'melódicas', na seção "Huautla e magia". Meu intento foi o de realmente exagerar ponderadamente as possíveis singularidades de uma 'palavra florida' ('*én naxó*') enquanto 'comunicação' e 'palavra verdadeira' ('*én kixi*') *versus* uma 'poesia para se cantar'.

Esta primeira aventura por entre os cantos e as viagens deixa mais perguntas do que respostas. Pontuo, aqui, alguns dos temas que poderiam servir de alimento para investigações futuras.

Os temas do êxtase e do transe foram explorados com uma certa profundidade. A diferença entre 'invocação' e 'evocação' na produção das 'palavras floridas' aflora como um tema do qual, acredito, poderia resultar um polêmico binômio (segundo as impressões que deixam esta dissertação), servindo de escopo inicial para uma próxima ida a campo.

Outras questões ficaram além dos limites desta dissertação. Penso nas possíveis relações entre 'comunicação' e '*silbido*' – a palavra à distância que só se faz possível por conta da tonalidade do mazateco –, e os possíveis impactos e transformações de outros tipos de comunicação à distância, como é o caso das redes sociais de acesso gratuito mediante o porte de celulares e computadores (Facebook, Whats app, entre outras)[267]. Ademais disto, há a possibilidade de existência de outros veículos de 'comunicação', como é o caso daquilo que Franz Val (1986: 125) chama de "telepatia".

[267] A respeito disto, pontuo a importância do meio virtual na própria escrita da dissertação: o contato com amigos-interlocutores mazatecos foi mantido, através de Facebook e Whats app, no período de escrita pós-trabalho de campo, permitindo esclarecimentos de ordem diversa, e uma espécie de possibilidade de reviver as situações ocorridas. Certamente, este caso poderia servir também de escopo para uma investigação próxima.

Penso também nos impactos e transformações causados pela introdução da prática da escrita entre os mazatecos, o que também inclui uma investigação sobre a figura do "Livro da Sabedoria" entregado pelos "*Señores Principales*", do qual María Sabina tanto falava.

Um próximo estudo poderia incluir uma análise mais profunda das melodias e ritmos na Serra Mazateca, de modo a tocar mais amplamente a agenda de uma investigação etnomusicológica. É dizer: buscar registrar e compreender processos de ordem musical que consideram a métrica, o ritmo, a melodia e a harmonia em produções verbais pela região, saindo mais de uma análise do discurso meramente 'poética' ou 'retórica' (como o fiz nesta dissertação) para uma análise musicológica.

Outro escopo possível repousaria em uma atenção ao fenômeno do sonho entre os mazatecos, uma dimensão do "mundo da alma santa", para investigar as possíveis relações entre 'palavra-florida' e '*palabra-chismosa*'. As supostas relações entre o uso do *huipil* e a 'palavra-florida', e os requisitos da dieta prévia às *veladas*, precisariam ser explorados.

Com relação às questões de gênero, gostaria de explorar a relação entre 'mulher-vendida' e 'cogumelo-vendido'.

Enfim, no tocante às relações dos espaços ritualísticos de extração indígena com o catolicismo (inculturativo ou não), um escopo possível seria o de ponderar criticamente a delimitação de essências identitárias. Parece-me também interessante refletir sobre o caso da 'vegetalidade' naquilo que poderia ser a 'transubstanciação' e, ontologicamente, sobre a figura do sacerdote católico (ou de outro engajamento religioso) em seu acesso a espaços rituais.

. . .

Termino esta dissertação com uma 'canção-cogumelo' que compus em Huautla de Jiménez (faixa 11 do CD), uma canção que retrata o caminho dos cogumelos *San Isidro* (ver fig. 19), desde seu brotar até chegar a ser engolido durante as *veladas*. Assim termino, sugerindo a possibilidade de escrever Antropologia de outra forma, ou, em outras palavras, fazer o que fiz nesta dissertação, colocar-me em meio aos acontecimentos.

"Massa"

Tocar o produto
Tocar a fibra
Tocar a massa
Tocar a vida

Massa comida
Massa amassada
Massa de gente
Massa caliente

Tocar o visível
Tocar o intelecto
Mastigar pela frente
Transformar-se em inseto

Dejeto, objeto
Submerso… em gesto
É daí, que vem o verso… Reverso.

Figura 19 – *Psilocybe cubensis*, cogumelos coprófagos (fotografia de minha autoria). São popularmente conhecidos na Serra Mazateca por *San Isidro*.

¡Qué el aire les siga bueno!

. . .

Figura 20 – Fotografia **"Psico-delia"** (Anita Lino)[268]
Data: 23 de fevereiro de 2016
Local: Em frente à Igreja central de Huautla de Jiménez

"El reino de la muerte es silencioso, oscuro y cálido, no hay nada frío, ni hay miedo; hay que estar cerca de la muerte, más cerca de la muerte que de los vivos, tan contradictorios y amantes de la traición".

María Sabina *apud* Zarebska, 2008

[268] Fotografia que registra a chegada de vários grupos mexicanistas *concheros* de diversas partes do México (predominantemente do Distrito Federal). Incrivelmente adornados, levavam consigo plumagens, tambores, violas feitas com a carapaça de tatu (as chamadas *concheras*), estandartes que informavam sobre o grupo do qual faziam parte; e, bem na frente da Igreja central de Huautla, esses grupos grandes colocaram suas velas e começaram a orar, a cantar e a dançar, em honra àquelas que pareciam ser várias divindades do panteão asteca. A divindade a que mais saudavam era Xochipilli, e inclusive, ela aparece na bandeira que figura na fotografia acima.

BIBLIOGRAFIA

ABU-LUGHOD, Lila. “Veiled sentiments: Honor and poetry in a bedouin society”. Los Angeles, California: University of California Press, 1986.

ACSELRAD, Maria. “Viva pareia! Corpo, dança e brincadeira no Cavalo-Marinho de Pernambuco”. Pernambuco: Ed. Universitária UFPE, 2013.

AGOSTINHO, Santo (Bispo de Hipona). “Confissões”. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, [1984] 2015.

ALMANZA, Horacio Alcalde & Guerrero, Rafael Rodríguez. “Paradojas del turismo: entre la transformación y el despojo. Los casos de Mogotavo y Wetosachi, Chihuahua (México)”. Análisis turístico 18, pp. 45-56, 2º semestre de 2014.

AMEDI, Nathália da Costa. “Bartolomé de las Casas”. História – UNEMAT (Mato Grosso), Revista Aulas – Dossiê Religião; (4) abril-julho, 2007.

ANZALDÚA, Gloria. “La consciência de la mestiza / Rumo a uma nova consciência”. Trad. Ana Cecilia Acioli Lima. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, set/dez, [1987] 2005.

ARTAUD, Antonin. "México y viaje al país de los tarahumaras". Prólogo de Luis Mario Schneider. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, [1984] 1984.

BAKHTIN, Mikhail. “Problemas da poética de Dostoiévski”, Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária, 1981.

BALADA, Leonardo. "María Sabina". Orchestra and Chorus of the Comunidad de Madrid, José Ramón Encinar / Naxos, 1970.

BARABAS, Alicia M. “Impactos de la práctica de la Teología India entre los mazatecos de Oaxaca”. ILHA, vol. 17, n. 1, pp. 5-31, jan/jul. Centro INAM, Oaxaca – México, 2015.

BARCELOS, Aristóteles Neto. “O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu” *in* “Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas” / org. Carlo Severi & Els Lagrou. Rio de Janeiro: 7Letras, 1.ed, 2013.

BARDET, Marie. “A filosofia da dança: um encontro entre a dança e a filosofia”. Trad. Regina Schöpke, Mauro Baladi. São Paulo : Martins Fontes – selo Martins, 2014.

BATESON, Gregory. “Metalogue: Why a swan?” *in* “Steps to an Ecology of Mind”. Chandler Publishing Company: University of Chicago Press, pp. 33-37, 1954.

BENÍTEZ, Fernando. “Los hongos alucinantes”. Ediciones Bolsillo Era: México, [1964] 2012.

BETO, Frei. “O que é Comunidade Eclesial de base”, Coleção Primeiros Passos: Ed. Brasiliense, 1985.

BOAS, Franz. “Arte primitiva”. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, [1955] 2014.

BOEGE, Eckart. “El proyecto de desarrollo dominante, la economía de subsistencia, y el manejo de los ecosistemas por los mazatecos” *in* LEFF, Enrique; CARABIAS, Julia & BATIS, Ana Irene. “Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo”. Serie: Seminarios. 1ªed. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, 1990.

_____. “Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual”. México, Siglo XXI Editores, 1988.

BOISSIÈRE, Anne. “André Schaeffner et les origines corporelles de l'instrument de musique”. Methodos, Savoirs et textes - L'instrument de musique, 11 / 2011.

BONELLI, Cristóbal. “Transtornos ontológicos, fármacos psicotrópicos y espíritus malignos en el Sur de Chile”. *In* P. Di Giminiani, S González Varela ; M. Murray & H. Risor (eds.). “Technologías en los márgenes: antropologia, mundos materiales y téchnicas em América Latina” (Colección Heterotopías, (4), México: Bonilla Artigas, 2015.

BONFIL BATALLA, Guillermo. “México profundo: una civilización negada”. CIESAS : México, [1987] 1990.

BOURDIEU, Pierre. “Economia das trocas linguísticas”. SP: Edusp, 1998.

BRISSAC, Sérgio Góes Telles. “Mesa de flores, missa de flores. Os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo”. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFRJ/MN, Rio de Janeiro, 2008.

CARNEIRO, Henrique. “Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência” *in* “Drogas e cultura: novas perspectivas”, org. Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Mauricio Fiore, Edward MacRae & Henrique Carneiro, pp. 65-87. Salvador: EDUFBA, 2008.

CARRERA-GUZMÁN, Celso. “Acercamiento gramatical a la lengua mazateca de Mazatlán Villa de Flores, Oaxaca”. México: INALI, 2011.

CASTAÑEDA, Carlos. “Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento”. Colección Fondo de Cultura Económica – México, [1968] 1998.

CAVALVANTI-SCHIEL, Ricardo. “Música andina”. São Paulo: Memorial da América Latina, coleção “Memo”. Link: http://www.memorial.sp.gov.br/memorial/ContentBuilder.do?open=submemoPu&ma=pu&pagina=memoPu, 2005.

CLASTRES, Pierre. Entre silêncio e diálogo. L'Arc Documentos - Lévi-Strauss, pp. 87-90. Ed. Documentos Ltda: São Paulo, 1968.

COHEN, Jeannie; HANDLEY, Carol; MORWOOD, James & NEVILLE, James. “An independent study guide to Reading Greek”. Cambridge: Cambridge University Press, [1995] 2003.

DELEUZE, Gilles. “Para dar um fim ao juízo” *in* “Crítica e clínica”, pp. 162-174. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DESCOLA, Philippe. “Más allá de la naturaleza y la cultura”. Colombia: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2005.

ECHEVARRÍA, Nicolás. “María Sabina: Mujer espíritu”. Ficha técnica DVD, Centro de Producción de Cortometraje: México, 1979.

ELIADE, Mircea. “O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase”. Trad. Beatriz Perrone; Moisés e Ivone C. Benedetti – São Paulo: Martins Fontes, [1951] 1998.

_____. “O sagrado e o profano: a essência das religiões”. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, [1957] 1992.

ESCOBAR, José A. C. “Observação e exploração visual e do tempo em indivíduos sob o estado ampliado de consciência após o consumo de cogumelos ‘mágicos’” *(Psilocybe cubensis)*. Universidade Federal de Pernambuco. Dissertação (Mestrado em Psicologia Cognitiva), UFPE, Recife, 2008.

ESQUIVEL, Laura. “Malinche”. Bogotá, Colombia: Santillana Ediciones Generales, 1ªed., [2005] 2006.

ESTRADA, Álvaro. “Vida de María Sabina, la sabia de los hongos”. 13ª ed. Siglo XXI. México, D.F., 1977.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. “A dança” *in* “Ritual e performance”, org. Maria Laura Cavalcanti, pp. 21-38. Trad. Igor Mello Diniz. Rio de Janeiro: 7Letras, 1ªed., [1928] 2014.
_____. “Teorias psicológicas” *in* “Antropologia Social da Religião”. Ed. Campus: RJ, [1965] 1978.

FEINBERG, Benjamin. “The devil’s book of culture: history, mushrooms, and caves in Southern Mexico”. University of Texas Press, Austin. EUA, 2003.

FERRAZ, Vinícius & AZEVEDO, Caio. “Psilocibina: posibilidades terapéuticas do cogumelo psilocíbio”. Belo Horizonte (MG): Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Dep. de Psicologia, 2010.

FIKES, Jay Courtney. “Carlos Castaneda, oportunismo académico y los psiquedélicos, años sesenta”. Trad. Clara Escario & Juan Samper. Xlibris Corporation: USA, 2009

FINDLEN, Paula. “Possessing Nature: Museums, collecting and scientific culture in early modern Italy”. USA: University of California Press.

FINNEGAN, Ruth. “Altered states of Consciousness” *in* “International encyclopaedia of Anthropology”. Wiley, in press.
_____. “O que vem primeiro: o texto, a música, ou a performance?” *in* Matos, Cláudia Neiva; Travassos, Elizabeth & Medeiros, Fernanda Teixeira (orgs.), “Palavra cantada: ensaios sobre poesia, música e voz”. Rio de Janeiro: 7Letras, pp. 15-43, 2008.

FOUCAULT, Michel. “Arqueologia do saber”. RJ: Forense Universitária, 2008.

FRANCHETTO, Bruna. “Falar kuikuro: Estudo etnolinguístico de um grupo Karíbe do Alto Xingu”, vol.II. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), 1986.
_____. “Mulheres entre os Kuikuro”. Estudos Feministas, pp. 35-54, n.1, 1996.

FRANZ VAL, E. G. “Conversaciones com María Sabina y otros curandeiros: Hongos sagrados”. Ciudad de México, México: Enrique Gonzalez Rubio Montoya ediciones, 1ªed., 1986.

FREUD, Sigmund. “Lapsos da fala” (cap.V) *in* “Sobre a Psicopatologia da vida cotidiana”. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. VI, 1901.

GARCÍA CERQUEDA, Osíris. “Huautla: tierra de magia, de hongos y hippies – 1960-1975”. Puebla, México: Colección Historia / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1ªed., 2014.

GARIBAY, K. María. “Historia de la literatura náhuatl. Editorial Porrúa”: 2 vol., México, 1953-1954.

GEERTZ, Clifford. “Anti anti-relativismo” *in* “Nova luz sobre a Antropologia”, pp. 47-67. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor [1984] 2001.

GOLDMAN, Marcio. “Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl”. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 1994.

GOODY, Jack. “O mito, o ritual e o oral”. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

GONZÁLEZ, Soledad Montes. “Novias pedidas, novias robadas, polígamos y madres solteras: un estudio de caso en el México rural, 1930-1990” *in* “Hotares, familias: desigualdad, conflicto, redes solidarias y parentales”, org. María de la Paz López B., pp. 29-38. México: Sociedad Mexicana de Demografía (SOMEDE), 2008.

GOULART, Sandra L.; Labate, Beatriz C. & Carneiro, Henrique. “Introdução” *in* “O uso ritual das plantas de poder”, org. Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, pp. 29-56. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

GRUZINSKI, Serge. “O pensamento mestiço”. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.

GUERRERO, Andrés. “Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura”. Quito: Flacso-Ecuador, IEP, 2010.

GUILHON, Giselle Antunes Camargo. “Noite Sufi: música, ritual e êxtase na cena contemporânea parisiense”. In “Antropologia da Dança I” / org. Giselle Guilhon Antunes Camargo, pp. 171-190. Florianópolis: Insular, 2013.

HARTOG, François. “O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro”. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1980] 1999.

HAVELOCK, Eric A. “La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antiguedad hasta el presente”. Barcelona: Paidós, Cultura Libre. 1ª. ed; 1996.

JAKOBSON, Roman. “Linguística e Comunicação”. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. FFLCH, ECA / USP. Ed. Cultrix. São Paulo, 1992.

JAMES, I.F.; CHAVKIN, C.; GOLDSTEIN, A. “Dynorphin is a specific endogenous ligand of the kappa opioid receptor”. Science 215, pp. 413-415, 1982.

KAMENETSKY, Christa. “The Brothers Grimm and their Critics: Folktales and the Quest for Meaning”. USA: Ohio University Press, 1992.

LAGE, A. “O Teatro segundo Artaud ou A Reinvenção do corpo”. Revista FIT- BH (Festival Internacional de Teatro); pp. 63-71, julho de 2008.

LANGDON, E. Jean Matteson. “Prefácio” *in* “O uso ritual das plantas de poder”, org. Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, pp. 13-27. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

_____. “Oír y ver los espíritus: las performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas siona del Putumayo, Colombia”, *in* “Sudamérica y sus mundos audibles: Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas”, org. Bernd Brabec de Mori, Matthias Lewy & Miguel A. García, pp. 39-51. Estudios Indiana 8. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 2015.

LANGDON, E. Jean Matteson & BAER, Gerhard. “Portals of Power: Shamanism in South America”. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

LATOUR, Bruno. “Les microbes : guerre et paix, suivi de irreductions”. Paris: Ed. A. M. Métailié, 1984.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. “Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares”. México, DF: Fondo de Cultura Económica, [1961] 1983.

_____. “El reverso de la conquista”. México, DF: Editorial Joaquin Mortiz, [1964] 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia” *in* “Antropologia Estrutural”. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, 1ªed. Cosac Naify, [1948] 2008.

_____. “Os cogumelos na cultura” *in* “Antropologia Estrutural Dois”. Tempo Brasileiro – UFRJ. Trad. Maria do Carmo Pandolfo, pp. 229-243. Rio de Janeiro, [1973] 1993.

LIN, Tao. “DMT: You cannot imagine a stranger drug or a stranger experience”. Vice, 5 de agosto de 2014. *In*: http://www.vice.com/read/dmt-you-cannot-imagine-a-stranger-drug-or-a-strangerexperience-365 (acesso: 13 de novembro de 2015)

LINO DE JESUS, Ana Paula. “Huautla de Jiménez e as vozes de María Sabina: uma etnopoética pela cura em um espaço afeito ao som”. Anais – Seminário dos Alunos do PPGAS / Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ), 2015.
Acesso: http://www.seminariodosalunos.com/pdf/2015/anita-lino.pdf.

LOPES, Maria Margareth. “Viajando pelo campo e pelas coleções: aspectos de uma controvérsia paleontológica”. Unicamp. Manguinhos, vol. VIII (suplemento); pp. 881-97, 2001.

MATEOS, Agustín Muñoz. “Etimologías griegas del español”. Editorial Esfinge: México, 1949.

MCKENNA, Terence. “El manjar de los dioses: La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal; una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana”. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 1.ed, 1993.

MERCER, Calvin & TROTHEN, Tracy J. “Religion and Transhumanism: The unknown future of human enhacement”. Inbunden, 2014.

MESSIAEN, Olivier. “Técnica de mi lenguaje musical”, (Conservatorio Nacional Superior de Música de Paris). Trad. Daniel Bravo López. Alphonse Leduc, Editions Musicales: Paris, 1947.

MIRANDA-TRIGUEROS, Ernesto. “La etnopoética – Cantos de María Sabina, una aproximación”. Monografía (Antropología Social). UNAM, México, D.F., 2010.

MONTEMAYOR, Carlos (org.) et al. “Diccionario del náhuatl en el español de México” – Nueva edición corregida y aumentada. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2009.

MORENO, Leonardo Martinez (Chano). “Mito mazateco y sus leyendas”. San Andrés Hidalgo: Producción independiente, s/d.

NEIBURG, Federico. “Identidad y conflito en la Sierra Mazateca: el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango”. Colección Divulgación. Instituto Nacional de Antropología e Historia, ENAH. Ediciones Cuicuilco, 1ª.ed. México, D.F., 1988.

PABÓN, José M. “Diccionario manual: griego – español”. Barcelona, España: Vox, 11ªed. [1967] 1978.

PAZ, Octavio. “El laberinto de la soledad”. México: Fondo de Cultura Económica, 3ªed., [1950] 2004.
_____. “La mirada anterior (Prefacio)” *in* “Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento”. Colección Fondo de Cultura Económica – México, [1973] 1998.
_____. “Prefacio: Entre orfandad y legitimidad” *in* Jacques Lafaye, “Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano”, pp. 11-24. Trad. Ida Vitale & Fulgencio López Vidarte. 4ªed., México: Fondo de Cultura Económica, [1974] 2002.

PIÑEIRO, Juanjo. “Psiconautas: exploradores de la concencia”. Madrid: La liebre de marzo. 2000.

PITARCH, Pedro. “La cara oculta del pliegue”. Artes de México y del Mundo: CONACULTA, México, 2013.

PLATÃO. "Teeteto". Trad. Carlos Alberto Nunes. Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: http://br.egroups.com/group/acropolis/.

PRADO, Heriberto P. “Kjuachikonle chita jch’chinga”. Huautla: Escuela de Ministerios Indígenas, 1994.

QUINTANAR, María Cristina Miranda. La música mazateca en la fiesta de muertos de Santa María Chilchotla, Oaxaca. Etnomusicología. Conaculta INAH: México, pp. 67-73, 2007

REYES-GARCÍA, Hector. “Viko Ndiyi: ‘La fiesta de los muertos’. Señales, reencuentros y ofrendas rituales entre los mixtecos”. Vita Brevis - Revista electrónica de estudios de la muerte. Instituto Nacional de Antropología e Historia. “Ideas de la muerte en México” - año 2, enero/diciembre, 2013.

RIENZO, Caterina. “Pensare il corpo in movimento come tensione etica all'otre”. Filosofie del presente – Filosofia della danza, 2011.
http://www.retididedalus.it/Archivi/2011/dicembre/FILOSOFIE_PRESENTE/2_filosofia.htm

RISCHIN, Rebecca. “For the end of time: The story of the Messiaen Quartet”. Copyrighted Material from Cornell University Press, 2003.

RODRÍGUEZ, Citlali Venegas. “La ilusión turística: mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca”. Tesis de Maestría, Tutor Dr. Johannes Neurath Kugler, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, 2015.

ROMAN, Artur Roberto. “O conceito de polifonia em Bakhtin: o trajeto polifônico de uma metáfora”. Letras, Curitiba, n. 41-42, pp. 207-220. Editora da UFPR, 1992-1993.

SANTOS, Eduardo Natalino. “Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas”. Palas Athena: São Paulo, 2002.

SCHNEIDER, David. “American kinship: A cultural account”. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968.

SCHULTES, Richard Evans & Hoffman, Albert. “Las plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas”. FCE. México, [1979] 2000.

SECTUR (Secretaría de Turismo). “Programa Pueblos Mágicos”. 2001-2006.

SEEGER, Anthony. “Por que cantam os Kĩsêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico”. Trad. Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, [1996] 2015.

_____. “Texto, entoação e melodia na música, no mito e outros gêneros de fala ameríndios” *in* “Palavra cantada: estudos transdisciplinares”, org. Cláudia Neiva de Matos, Fernanda Teixeira Medeiros & Leonardo Davino de Oliveira, pp. 15-35. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

_____. “El oído etnográfico” *in* “Sudamérica y sus mundos audibles: Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas”, org. Bernd Brabec de Mori, Matthias Lewy & Miguel A. García, pp. 27-36. Estudios Indiana 8. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 2015.

SEVERI, Carlo. “Anthropologie de l’art”. In: Pierre Bonte & Michel Izard. *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*: 81-85. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

SIMEÓN, Rémi. “Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana”. Trad. Josefina Oliva de Coll. Siglo Veintiuno / América Nuestra: México, [1885] 2002.

STENGERS, Isabelle. “A invenção das ciências modernas”. Trad. Max Altman. São Paulo, SP: Editora 34, [1993] 2002.

SUESS, Pablo. "Cultura indígenas y evangelización". Lima, Peru: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983.

TAKEYAMA-LOSCH, Nanci. “Universal metaphysical symbols and their role in crosscultural inspiration”. Forum on cross-cultural inspiration, learning how worldwide pissibilities are created, pp. 13-43, 2006.

TODOROV, Tzvetan. “A conquista da América: a questão do outro”. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 4ªed., [1982] 2010.

TURNER, Victor. "Dewey, Dilthey and drama: an essay in the anthropology of experience”. In: Turner, Victor & Bruner, Edward M. (orgs.). “The anthropology of experience”. Urbana: University of Illinois Press, p. 33-44, 1986.

VALÉRY, Paul. “Filosofia da dança”. Trad. Charles Feitosa. O Percevejo Online - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas (PPGAC/UniRio). Vol. 03/Num. 02, agosto-dezembro, (1936) 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. EUA: Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). Vol. 2 (1): pp. 03-22, 2004.

_____. “Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural”. Trad. Stella Mastrangelo, Katz conocimiento: Buenos Aires, [2009] 2010.

WAGNER, Roy. “A invenção da cultura”. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. Cosac Naify: São Paulo, [1975] 2010.

ZAREBSKA, Carla “María Sabina: Soy la mujer remolino”. Zare Books: Oaxaca – México, 2008.

. . .

REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS E ELETRÔNICAS

“A morte como quase acontecimento”, Eduardo Viveiros de Castro no Café Filosófico, CPFL-Campinas (16 de outubro de 2009).
Acesso em: https://www.youtube.com/watch?v=nz5ShgzmuW4 (janeiro de 2017)

“DMT: The Spirit Molecule” (2010). Longa-metragem documental. Direção de Mitch Schultz. Produção de Spectral Alchemy. 73 min. EUA.
Acesso em: https://www.youtube.com/watch?v=I-9koq3-AIg (novembro de 2015).

International Council of Thirteen Indigenous Grandmothers.
Acesso: http://www.grandmotherscouncil.org (janeiro de 2017)

“Little Saints: Eat a mushroom, talk to God” (2014). Longa-metragem documental. Direção de Oliver Quintanilla. Produção Revolver Entertainment. 98 min. EUA/Canadá.
Acesso em: https://littlesaintsmovie.com/religion.html (agosto de 2016).

“Los Huehuentones” (s/d). Direção de Joaquín Berruecos, Quetzalli Sotelo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Videoservicios Profesionales para la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe – Secretaría de Educación Pública. 4 min, México.

“Los que desaparecen” (2014). Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH). Composição de Paco Javier Luna (2013).
Acesso: https://www.youtube.com/watch?v=rBklQ1SsBPk (agosto de 2016)

“María Sabina, mujer espíritu” (1979). Longa-metragem documental. Direção de Nicolás Echeverría. Produção: Centro de Producción de Cortometraje. 80 min. México.
Acesso em: https://www.youtube.com/watch?v=-8J8QQQa6BU (janeiro de 2017).

Programa de Trabajo para la Transición a la Televisión Digital Terrestre (TDT). Edital registrado no Diario Oficial de la Federación, da Secretaría de Gobernación Federal.
Acesso em: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5344585&fecha=13/05/2014 (novembro de 2016).

Pueblos Mágicos de México.
Acesso em: http://www.pueblosmexico.com.mx/ (janeiro de 2016).

“Ven a Oaxaca ¡Tienes que Vivirlo! con Lila Downs (TURISMO MÉXICO)” (2015). Produção Maz México. 4 min, México.
Acesso em: https://www.youtube.com/watch?v=0ZhRZrJzYGM (janeiro de 2016).

APÊNDICE A

SONS DA LÍNGUA MAZATECA E SUAS REPRESENTAÇÕES GRÁFICAS[269]

CONSOANTES				
GRAFIA	**DESCRIÇÃO**	**IPA**	**EXEMPLO**	**GLOSA**
b	Oclosiva bilabial (sonora)	[b]	*bakú*	(ele/a) ensina
ch	Africada pós-alveolar (surda)	[tʃ]	*chuva*	medida
chj	Africada pós-alveolar (pré)aspirada (surda)	[tʃʰ]	*chjota*	gente
d	Oclusiva alveolar (sonora)	[d]	*ndava*	sua casa
f	Fricativa lábio-dental (surda)	[f]	*fi*	ele anda
g	Oclusiva velar / Fricativa pós-alveolar (sonora)	[g] / [ʒ]	*ngu*	um (numeral)
h	Fricativa glotal	[h]	*hasu*	morno
j	Fricativa velar	[x]	*jo*	dois
k	Oclusiva velar (surda)	[k]	*kixí*	direito (lado)
l	Aproximante lateral alveolar	[l]	*langa*	meninos (crianças)
m	Nasal bilabial	[m]	*mati*	morcego
n	Nasal alveolar	[n]	*nachja*	banana
ñ	Nasal palatal	[ɲ]	*ñú*	forte
p	Oclusiva bilabial (surda)	[p]	*pañu*	reboço
r	Tap alveolar	[ɾ]	*sera*	abelha
s	Fricativa alveolar (surda)	[s]	*sá*	lua
t	Oclusiva alveolar (surda)	[t]	*tosán*	lima-limão
ts	Africada alveolar (surda)	[ts]	*tsini*	tio
v	Fricativa lábio-dental (sonora)	[v]	*vichi*	gato
x	Fricativa pós-alveolar (surda)	[ʃ]	*xka*	folha
xr	Fricativa retroflexa (surda)	[ʂ]		
y	Deslizada (semivocal) palatal (surda)	[y]	*yamá*	abacate

VOGAIS				
	GRAFIA	**FONEMA**	**EXEMPLO**	**GLOSA**
Simples	a	[a]	*najme*	milho
	e	[e]	*jeya*	devagar
	i	[i]	*lijí*	pasto
	o	[o]	*oxó*	alho
	u	[u]	*niñu*	estrela
Alongadas	aa	[a:]	*yaa*	aí
	ee	[e:]	*tiee*	baila
	ii	[i:]	*jii*	tu (2ª pessoa)
	oo	[o:]	*chjoo*	ovo
	uu	[u:]	*tju*	brotar
Nazalisada	-an-	[aⁿ]	*an ku chjadintsié niskajen*	eu e meu irmão jogamos
	-in-	[iⁿ]	*makjú in nikjiñaa bikikleta*	é muito difícil andar em bicicleta
	-on-	[oⁿ]	*on pexu chjíra ngú ndaxi*	um refresco vale cinco pesos
	-un-	[uⁿ]	*un tsukua ata kitsiska ngujña*	meu pé dói porque joguei ontem
Rearticuladas	a'a	[aʔa]	*tsa'a*	bigode
	e'e	[eʔe]	*tsie'e*	preguiçoso
	i'i	[iʔi]	*chi'i*	bêbado
	u'u	[uʔu]	*xu'u*	ombigo

REPRESENTAÇÃO DOS TONS VOCÁLICOS	ALTO	MÉDIO	BAIXO
EXEMPLOS	á, é, í, ó, ú	a, e, i, o, u	a̲, e̲, i̲, o̲, u̲
	xá (trabalho)	xa (tigre)	xa̲ (suicídio)

[269] Consultas: Jamielson (1988), Carrera-Guzmán (2011), e aulas na escola bilíngue de Loma Chapultepec (Huautla de Jiménez, no estado mexicano de Oaxaca).

APÊNDICE B

FICHA TÉCNICA DO CD ANEXADO

CD que acompanha dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ).

1. **Humming** ("Sussurros") – María Sabina (gravado por Wasson, 1966) [p. 116]
2. **Najni xkaya** ("*Violín loco*") – Cha xo'o Yákoan (2013) [p. 156]
3. **Jósi k'ianga bijnoi** ("*¿Qué haces al sonreír?*") – Cha xo'o Yákoan (2015) [p.158]
4. **Sikjane, sikjane** ("*¡Toquemos, toquemos!*") – Cha xo'o Yákoan (2013) [p. 159]
5. **Los que desaparecen** – Paco Romero Luna (2013) [p. 188]
6. **Nguixkuin nguindso'bai** ("Oferendas") – Escuela de Ministerios Indígenas (cantada por Teresa Ríos) [p. 215]
7. **Abertura de "*velada* mágica"** – Don Alfonso (2016) [p. 247]
8. **Regresso do paciente** – Don Alfonso (2016) [p. 247]
9. **La mujer oaxaqueña** – Don Margarito Méndez / Hermanos García (2016) [p. 250]
10. **María Sabina** – Don Margarito Méndez / Hermanos García (2016) [p. 250]
11. **Massa** – Anita Lino (2016) [p. 266-267]