

Notas sobre o uso de ayahuasca e peiote no México: um campo enteógeno emergente¹

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ²

BEATRIZ LABATE³

Introdução

Na vasta literatura dedicada ao xamanismo e ao uso de plantas enteógenas, muito pouco se indagou sobre as convergências e entrelaçamentos ou – para dizer de maneira mais coloquial – sobre as combinações no uso de plantas com propriedades psicoativas associadas a diferentes tradições, culturas e, por que não, a diferentes territórios. Duas exceções notáveis – e referências valiosas para este capítulo – são: a tese de Isabel de Rose e a dissertação de Henrique Ressel sobre a “aliança de medecinas” que abrange a articulação ritual entre a tradição do Santo Daime, as tribos guaranis do sul do Brasil e uma vertente pouco ortodoxa

//////////
¹ Tradução: Paula Salem Carpio. Supervisão: Cleci Bevilacqua.

² E-mail: mhikuri@gmail.com

³ E-mail: blabate@bialabate.net

da Igreja Nativa Americana, conhecida como o Fogo Sagrado de Izta-chilatlan (Rose, 2010; Rose, Langdon, 2012; Ressel, 2013). O conceito de *aliança das medicinas* tornou-se uma referência genérica para definir os contatos entre duas ou mais tradições ou correntes rituais que mantêm, no centro de suas variadas práticas, o uso de alguma substância de origem natural com propriedades psicoativas que, como indica seu nome, são tidas como expansoras da consciência; são as plantas mestras professoras ou guias espirituais (ler Scuro neste volume). No debate entre acadêmicos e praticantes de tais rituais ocorrido ao longo de várias décadas, foi discutida a denominação correta destas substâncias. Assim, por exemplo, evita-se chamá-las de drogas ou alucinógenos, pois os seguidores deste tipo de culto insistem em suas virtudes terapêuticas e espirituais, enfatizando que seu uso é controlado e mediado pelo ritual. Ao mesmo tempo, foram apresentados argumentos baseados em pesquisas que apontam a sua natureza não viciante e ponderam suas virtudes como precursoras positivas de personalidade, autoconhecimento, introspecção e saúde mental e psicológica. Faremos aqui uma referência ao peiote (*Lophophora williamsii*) e à ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*) como substâncias “enteogênicas”⁴, visando respeitar as noções *emic* dos usuários (embora este termo possa também ser criticado)⁵.

No contexto deste estudo, a aliança das medicinas representa uma espécie de “modelo para montar” formado por elementos, configurações, doutrinas, mitos e práticas rituais de origens diversas. Em boa medida, isto é indicador do ecletismo ou hibridação que hoje caracteriza o panorama religioso contemporâneo no mundo todo, e, particularmente, aquele que surge a partir da reindianização, da *neoindianização* e, falando de substâncias enteogênicas, do neoxamanismo. Essa natureza



⁴ O termo enteógeno foi proposto por Ruck et al. (1979) e refere-se ao efeito induzido por estas substâncias de gerar ou criar a experiência da divindade na consciência individual.

⁵ Para uma discussão sobre termos como enteógeno, alucinógeno, planta de poder etc., ver Goulart, Labate e Cameiro (2005).

eclética parte de uma visão nativa baseada no seguinte princípio holístico: todas as plantas mestras professoras proporcionariam – sempre que utilizadas nos contextos rituais apropriados – a expansão da consciência. Dita expansão, enquanto experiência cognitiva e sensorial, seria o ponto de partida da sanção ou cura – física, espiritual e psíquica – que induziria os indivíduos a reconstituírem suas personalidades e seus relacionamentos em um horizonte mais harmônico e equilibrado em relação ao contexto socioambiental.

A reflexão que apresentamos neste capítulo se refere aos contatos e intercâmbios entre usuários de ayahuasca e de peiote em contextos rituais no México. Diferentemente do que opinam outros autores (ver De la Peña neste volume), os contatos e usos alternados ou combinados dessas substâncias enteógenas não acontecem de forma descontextualizada, constante ou desterritorializada. Essas novas formas revelam negociações ou acordos baseados em princípios éticos de ordem e estruturação e, ao mesmo tempo, tensões e disputas que anunciam o surgimento de um campo enteógeno vibrante que tem sua própria legitimidade cultural e merece ser estudado.

Este capítulo está dividido em quatro partes. Na primeira, caracterizamos a aliança das medicinas como parte do movimento Nova Era. Na segunda, apresentamos um panorama sintético do uso de enteógenos no México. Na terceira, mostramos as articulações entre o uso do peiote e da ayahuasca e suas mediações. Na quarta, apresentamos evidência etnográfica desse campo enteogênico emergente no México.

A aliança das medicinas e as redes e circuitos Nova Era

A partir da perspectiva de nossos informantes, como participantes do universo Nova Era, os contatos e entrelaçamentos contemporâneos remetem a um passado caracterizado pela associação de povos de nativos americanos que, a partir de rotas comerciais e dos encontros de seus

sábios para sincronizar os calendários, compartilhavam e intercambiavam suas plantas sagradas. Mesmo faltando referências históricas palpáveis, a reinvenção histórica projeta-se como um relato fidedigno que tem sustentação nos sonhos, nas miragens ou visões dos anciãos e dos homens de conhecimento que começam a lembrar quando seus avós falavam sobre essas plantas de poder que havia mais ao norte ou mais ao sul de seu território⁶.

No contexto das alianças medicinais, os formatos rituais abrem-se e permeiam-se, tornam-se flexíveis e, mesmo sem serem deformados, abrem espaço para interessantes diálogos interculturais que não estão isentos de atritos e desentendimentos. A recuperação das tradições implica uma espécie de reinvenções e adaptações, ocorrendo o mesmo com a translocalização das práticas. Podemos oferecer três exemplos: 1) o uso da ayahuasca e de San Pedro (*Echinopsis pachanoi* – também conhecido como wachuma –, um cacto rico em mescalina) nas cerimônias da meia lua na linha do Fogo Sagrado de Iztachilatlan; 2) a *astequização* dos cantos no tipi ou na tenda do suor (temazcal); 3) a castelhanização dos cantos e a incorporação da Virgem de Guadalupe ao calendário ritual nas igrejas mexicanas do Santo Daime, uma religião ayahuasqueira brasileira.

Outro aspecto notável da aliança das medicinas refere-se à discursividade pan-americana que atribui o nascimento de uma nova consciência espiritual ao continente americano. A esse respeito, encontramos duas referências centrais valorizadas por sua importância profética dentro do Nova Era (De la Peña, 2012). Por um lado, reivindica-se a transposição do eixo de espiritualidade planetário que tem duração de 200 anos. Um ciclo finalizou-se na cordilheira do Himalaia e abriu-se



⁶ Por exemplo, quando um idoso da tribo pieroa, da Venezuela, experimentou o peiote em uma de suas visitas ao México, afirmou: “Ah, já conhecíamos essa planta. Nossos avós falavam dela” (AR. 27 de agosto 2014). Esta é, claro está, uma exegese particular que dá sentido ao fenômeno da combinação ritual contemporânea de diferentes enteógenos, assim como a sua internacionalização.

um novo que transita desde a cordilheira dos Andes até o Alaska. Esta concepção esotérica nos mostra expressões regionalistas que confluem em uma mesma ideia, mas implica, de certa forma, uma reativação dos lugares sagrados, das rotas de peregrinação e dos sítios arqueológicos. Por outro lado, diversas fontes fazem referência à profecia do condor e da águia, aves cuja origem é atribuída ambivalentemente aos hopis da América do Norte e aos incas do Peru. A mencionada profecia anuncia o reencontro entre a águia do norte e o condor do sul, e essa metáfora pode ter diversas interpretações complementares (Moliné, 2013). Diz-se que a profecia anuncia uma mudança de era “em que os povos indígenas de todo o continente se levantarão após 500 anos de escuridão e opressão” (Domingo Días Porta⁷, no Encontro de Anciãos e Sacerdotes de Amerikúá, realizado na Guatemala, em 1992). Esse levante não aconteceria por meio de armas ou de violência, mas faria alusão a um despertar da cultura e da consciência cósmica dos povos originários, à recuperação de seus conhecimentos e suas práticas rituais ancestrais, entre as quais estão aquelas que empregam enteógenos. Uma exegese da profecia do condor e da águia tende a aparar as arestas etnocêntricas e apresenta, em consequência, uma leitura que favorece a cultura de todos os povos, inclusive os mestiços. No fundo, a profecia tem tido uma ampla repercussão entre os dirigentes nativos adeptos do Nova Era e, certamente, entre os neoíndios mais do que entre o grosso da população indígena (Moliné, 2013; Galinier, Moliné, 2006).

As alianças das medicinas podem ser desdobradas de formas variadas. Um dos modelos mais aceitos e documentados na literatura é o estudado por Rose (2010) e Ressel (2013), mencionado anteriormente. Aqui



⁷ Domingo Días Porta é de origem venezuelana e fez uma aproximação, como dirigente da Grande Fraternidade Universal (GFU), às tradições dos nativos americanos. Também foi protagonista na organização de eventos pela comemoração dos 500 anos do descobrimento da América e propiciou o encontro de homens de conhecimento de diferentes grupos indígenas do continente. Mais tarde, em razão de sua separação da GFU, fundou o MAIS – Mancomunidad de la América Iniciática Solar, em espanhol – (García; Gutiérrez, 2012).

encontramos um alto grau de formalização e continuidade. Por exemplo, em 2016, ocorreram as cerimônias de aliança que comemoravam os 13 anos do seu início na igreja do Santo Daime Céu do Patriarca São José, em Florianópolis. Em outros casos, a aliança remete a encontros isolados ou a relações e contatos intercambiáveis. Este é, por exemplo, o caso das cerimônias de peiote das quais participavam membros da igreja do Santo Daime de Tepoztlán, que foram realizadas durante quatro anos consecutivos, mas que, a cada ano, foram dirigidas por um marakame diferente (ver parte IV).

A aliança das medicinas implica uma mudança ritual com um significado político evidente. Não se trata apenas de uma busca hedonista ou da proclamação reivindicativa de um mercado emergente do turismo do neoxamanismo do tipo Nova Era. Embora não se desconheçam a mercantilização de práticas associadas ao consumo de enteógenos, a manipulação do público e a charlatanaria, identificamos – tanto na associação quanto no intercâmbio – discursos e práticas que aspiram à criação de rituais e práticas profundamente significativos para seus membros. Discursos esses que se nutrem de diversas fontes, mas que se sincronizam justamente em uma leitura alternativa da ideologia dominante e de seus modos de vida. Não consideramos justa a apreciação do neoxamanismo como mero consumo e evasão. Para isso, valem as indagações sobre os contextos enteógenos particulares.

Panorama do uso de plantas sagradas no México

Desde o surgimento da primeira edição em espanhol do livro *Plantas dos deuses*, de Schultes e Hofmann, e inclusive desde o lançamento do livro *Os ensinamentos de Don Juan*, de Carlos Castaneda (1969), até hoje, a cultura enteógena, no México, sofreu transformações substanciais. Em termos gerais, tornou-se mais ampla, rica e complexa. No território mexicano, algumas plantas ou substâncias foram redescobertas e agora são

empregadas tanto em círculos de medicina quanto em ambientes psico-náuticos. Ao mesmo tempo, determinados grupos dentro do país têm recebido um intenso fluxo de plantas psicoativas, procedentes principalmente da América do Sul e também da África. Por outro lado, os cultos e cerimônias que têm origem mexicana indígena se transnacionalizaram, os grupos mexicanos adeptos a tais práticas se internacionalizaram, e o país se converteu em uma das mecas ou dos destinos privilegiados do turismo xamânico global.

Esta realidade gera novas questões e abre um espaço para a pesquisa acadêmica em diferentes áreas, pois está vinculada de forma direta à política de drogas, às demandas de liberdade religiosa, aos assuntos de saúde pública e aos processos de individuação, bem como a assuntos clássicos da antropologia, como identidade, autenticidade e território. Nesse sentido, observamos que há uma defasagem entre esta nova realidade e a produção sociológica, antropológica – para não mencionar outras disciplinas – que, assim como o Direito, a Psicologia, a Neuropsiquiatria e a Medicina, entre outras, teriam muito a contribuir. Apesar do indubitável interesse de trazer para a discussão o assunto dos enteógenos por parte da sociedade civil, dos acadêmicos e das instituições do Estado, as referências etnográficas – básicas para o entendimento do fenômeno – ainda persistem e, com isso, limitam-se à indianização, para não dizer à folclorização, deixando de lado as expressões contemporâneas. Expressões estas que, do nosso ponto de vista, evidenciam interessantíssimos fenômenos de interculturalidade, troca, contágio, articulação, adaptações, emergências e ressignificações (Guzmán, 2016). Nesse sentido, vale afirmar que as próprias ontologias e cosmovisões ameríndias (e não apenas o neoxamanismo) não são modelos acabados, mas processos em construção.

Contudo, é preciso levar em consideração que, no México, a proscrição legal destas substâncias – ou seja, fora dos grupos indígenas que fazem uso ancestral – prevê penas que vão até cinco anos de prisão (por exemplo, para os casos em que a pessoa produza, transporte e consuma

peiole [consultar Labate e Cavnar, 2016]). Isso criou uma ruptura na pesquisa, pois ela se mostrou refratária ou limitada para abordar e dar conta dos usos contemporâneos entre os grupos não indígenas.

A seguir, apresentaremos dois números recentes da revista *Cuicuilco* (números 53 e 55, ambos do ano de 2012) dedicados a explorar o uso de enteógenos e as novas expressões da mexicanidade, a religiosidade e a neoindianidade, respectivamente. Também foi consultada a obra coordenada por Antonella Faggetti (2010) *Iniciaciones, trances, sueños...* (Iniciações, transe e sonhos, em tradução livre) e a obra compilada *Pharmacotheca*, de Jonathan Ott (2011). Faremos alusão direta às referências etnográficas produzidas a partir de nossas próprias investigações (Guzmán, 2016; Labate; Cavnar, 2016), além da nossa própria investigação de campo em diversas regiões do país.

No México, encontra-se a maior diversidade mundial de plantas e substâncias com propriedades psicoativas (Ott, 2011; Schultes; Hofmann, 1982). A partir da península da Baixa Califórnia até a de Yucatán, podem ser encontradas referências históricas e usos contemporâneos, embora a maior diversidade esteja no centro-sul da República Mexicana.

Começamos por *Rivea corymbosa* ou *Turbina corymbosa*, anteriormente identificada como *Ipomea sidaefolia*. Essa planta é chamada de *ololiuhqui* – “coisa redonda” – entre os náuatles; *x-tábentun*, entre os maias; e *semilla* ou *manto de la virgen* (semente ou manto da virgem), entre a população mestiça. Esta última designação refere-se à semente da planta, que contém o alcaloide amida de ácido lisérgico semelhante ao LSD (amida de ácido D-lisérgico), e à sua semelhança com o desenho das flores do manto da Nossa Senhora de Guadalupe. O *ololiuhqui* é utilizado pelos maias, os náuatles, mazatecos, chinantecos e zapotecos; em alguns casos, como entre os mazatecos de Oaxaca, combinados com cogumelos com fins de adivinhação e como remédio terapêutico em sessões de parto, dado que ajuda a contrair o útero. As sementes da virgem não devem ser confundidas com outras sementes pertencentes à espécie *Ipomea violácea* – badoh negro (glória-da-manhã), assim conhecida

pelos zapotecos, mas também chamada de *quiebraplatos* (quebra-pratos, em tradução livre) – que, para alguns grupos, possuem efeitos mais potentes do que a *Rivea corymbosa* (García; Eastmond, 2012; Glockner, 2010, p. 453; Schultes; Hofmann, 1982, p. 158-163; Ott, 2011, p. 118-120). Os usos atuais por pessoas não indígenas permanecem discretos. Apesar da relativa facilidade para ter acesso a essas plantas, que crescem abundantemente nas cercas das casas de várias cidades e povoados mexicanos, não detectamos “grupos de ololuhqui”, seja em território nacional ou internacional, embora haja registros de casos isolados de pessoas que narram sua experiência com o uso de cogumelos, principalmente na Sierra Mazateca.

Falando nisso, os cogumelos com propriedades psicoativas (que têm psilocibina e psilocina como princípios ativos) fazem parte de circuitos enteogênicos Nova Era, um tipo de turismo místico ou psiconauta, e, em algumas regiões como Oaxaca e o Estado do México, os rituais indígenas ainda são praticados. De acordo com a nossa observação empírica, a Sierra Mazateca ainda é uma referência importante, porém, deixou de ser o único epicentro, principalmente a comunidade de Huautla, de onde era originária María Sabina. Com a perda dos bosques da região – habitat natural dos cogumelos – e a grande demanda por parte de visitantes em busca de experiências com cogumelos, alguns coletores frequentemente se deslocam até municípios vizinhos e alguns preferem a Sierra de Juárez, nos arredores da localidade de San José del Pacífico. Mais ao sul, no estado de Chiapas, encontramos centros de consumo, por exemplo, nas imediações da região arqueológica de Palanque e San Cristóbal de las Casas. Do mesmo modo, registramos a venda desse tipo de cogumelos nas ladeiras dos vulcões Popocatepetl e Iztaccíhuatl, nos estados de Morelos, Puebla e de México. Neste último lugar, particularmente em San Pedro Nexapa, algumas senhoras dedicadas à colheita de cogumelos nos comentaram que elas gostariam que alguém com conhecimento fizesse uma sessão ritual, dado que eles haviam perdido esse costume há muito tempo. Em outros lugares, como em San Pedro Tlanixco, no Estado de

México, entre os matlatzincas, ainda é possível participar de noitadas que incluem um ritual com rezas.

Os enteógenos utilizados em diversas partes do México foram proibidos e perseguidos pelos espanhóis e por meio da Santa Inquisição durante a época da Colônia. Por isso, foi preciso estabelecer estratégias para preservar e manter em sigilo um conhecimento que era considerado não apenas sagrado, mas frequentemente exclusivo de determinados especialistas. No caso dos cogumelos, a violação desse caráter sacro coincidiu definitivamente com a difusão do trabalho científico e com o contexto da contracultura da década de 1960. Outras plantas, como o hueytlacatzintli (*Solandra guerrerensis*), foram zelosamente resguardadas por grupos náuatles da montanha de Guerrero e recentemente começaram a ser identificadas (González, 2012, p. 302; Aedo, 2011). Durante muitos anos, manteve-se um manto de mistério em relação ao *kieri*, uma planta consumida pelos indígenas wixaritari (também denominados huicholes) e estudada por Aedo (2011), que é quem proporciona a referência etnográfica mais consistente. O *kieri*, segundo o autor, é utilizado pelos indígenas como a antítese do peiote: enquanto que o primeiro se associa à dimensão obscura, ao inframundo, o segundo está associado àquilo que é luminoso, solar. O *kieri* ou hueytlacatzintli tem uma variedade silvestre – já referida anteriormente – e uma domesticada (*Solandra gandiflora*), o *kieri* dos huicholes estudados por Aedo, mas ainda temos muitas perguntas sobre seus usos. Aparentemente, não há relatos de sua adoção por outros grupos além dos indígenas mencionados. No entanto, um pós-doutorando nos informa sobre sua utilização entre os migrantes náuatles de Guerrero, que se deslocam em direção ao litoral de Jalisco e Nayarit (Rodolfo San Juan, comunicação pessoal, janeiro de 2016).

Uma inovação interessante para o campo enteogênico mexicano é uma substância que segrega um sapo que se reproduz em uma região semiárida do norte do México, nos estados de Sonora e Sinaloa. Não encontramos referências etnográficas sobre seus usos no passado nem entre culturas indígenas contemporâneas. O *Bufo alvarius* (*Inciliu salvarius*),

chamado de sapo do deserto de Sonora ou sapo do Rio Colorado, é uma espécie que “hiberna” debaixo da terra durante os meses mais secos e, com a chegada das chuvas, torna a reativar seu metabolismo, hidratando-se e saindo em busca de alimento – principalmente insetos. Na parte dianteira e traseira de seu corpo, o sapo possui quatro glândulas, duas em cada lado, das quais se extrai um líquido que, uma vez seco em lâminas, é fumado. A substância psicoativa foi identificada como 5-MeO-DMT, muito mais potente do que a dimetiltriptamina (DMT) – o mesmo princípio ativo da ayahuasca. Ao que parece, de acordo com a nossa própria observação, seu uso disseminou-se pelo país e, pelas facilidades de transportá-la, já chegou a outras partes do mundo. Devido ao fato de que seus efeitos são intensos, mas de curta duração, o uso dessa toxina adaptou-se muito bem a sessões do tipo Nova Era, ou seja, em ambientes agradáveis e com música eletrônica para realizar meditação. Também observamos sua utilização na finalização de cerimônias de peiete ou de ayahuasca, paralelamente a qualquer círculo de medicina, entre um grupo restrito e de forma bastante discreta⁸.

Outra substância que não foi mencionada anteriormente é a jurema (*Mimosa hostilis*), como é conhecida no Brasil e que, no México, tem uma variedade chamada de *tepezcohuite* (*Mimosa tenuiflora*). Embora existam algumas diferenças entre uma e outra espécie, os usuários não duvidam em reconhecer as mesmas propriedades psicoativas derivadas do DMT contido em sua casca. Na farmacopeia mexicana, o *tepezcohuite* é conhecido por suas propriedades cicatrizantes, mas ainda não eram conhecidos seus usos como planta sagrada. Temos notícia de cerimônias realizadas tanto com jurema importada do Brasil quanto com *tepezcohuite*, às quais é preciso adicionar *Peganum harmala* (procedente do Irã) ou *Banisteriopsis caapi*. Ambas as plantas possuem a enzima inibidora da monoaminoxidase, substância que pode ser adquirida no mercado de enteógenos da internet. Esse é um exemplo claro de como o

////////////////

⁸ Isso também acontece com outro sapo de origem amazônica chamado kambô (ver Labate y Lima, 2014).

campo enteogênico contemporâneo opera a partir da adaptação de novas substâncias ou da reapropriação/reinvenção do uso de substâncias tradicionais.

Duas substâncias merecem nossa atenção: o tabaco (*Nicotiana rustica* e *Nicotiana spp*) e o rapé – um pó que é preparado a partir da mistura de diferentes plantas com uma base de tabaco e que é cheirado. Algumas publicações e etnografias descreveram as misturas ou empréstimos de uma determinada tradição ritual em que o tabaco é ingerido principalmente com ayahuasca, cogumelos mágicos, cacto São Pedro ou peiote. Nesses casos, assume-se a importância do tabaco como o entrelaçador ou bom complemento das substâncias enteógenas. Em algumas cerimônias, os xamãs afirmam que o tabaco é o “avô” de todas as medicações, que foi a primeira planta medicinal e que, por esse motivo, combina tão bem com todas as outras plantas⁹. A cerimônia lakota da Meia Lua, no âmbito da aliança promovida pelo movimento do Caminho Vermelho, também é chamada de “cerimônia dos quatro tabacos”, pois, entre cada uma das fases e o oferecimento da palavra, utiliza-se a *chanupa* (cachimbo) com esta planta (Rose, 2010; Rose; Langdon, 2012; Ressel, 2013). O tabaco é combinado nas cerimônias com diferentes plantas para fazer limpezas, para tirar a energia pesada e para invocar proteção. Com a chegada de especialistas em rituais amazônicos, começaram a se desenvolver “cerimônias de tabaco” em que este é consumido como chá purgante e dentro de um modelo de iniciação xamânica. Temos registrado essas práticas sendo desenvolvidas por um ayahuasqueiro estrangeiro, formado na tradição dos indígenas shipibo do Peru e que incorporou o tabaco em processos de sanção com peiote, e agora radicado na região em que cresce o peiote.



⁹ Nos círculos de enteógenos, principalmente no México, utiliza-se muito a palavra abuelo/a [avô\avó] para identificar respeitosamente as pessoas mais velhas que, mesmo não sendo muito idosas, são consideradas sábias. As pedras usadas no temazcal são chamadas de abuelitas [vovozinhas] e também a pessoa mais velha que participa nas cerimônias. Por analogia, chama-se o peiote de abuelo [avô] e a ayahuasca de abuela [avó].

Nos últimos dez anos, incrementou-se o uso de rapé nos círculos de Medicina. Calcula-se que haja tantos tipos de rapé quanto povos amazônicos e fabricantes, dado que cada um deles adiciona plantas e flores e segue procedimentos próprios, derivados de seu rico conhecimento etnobotânico. A fabricação de rapé, em alguns casos, faz parte dos procedimentos de iniciação xamânica que devem seguir vários grupos amazônicos. Como exemplo, mencionamos os yawanawá¹⁰, cujos rapés – embora sejam escambados, vendidos e comercializados em diferentes circuitos cerimoniais – devem ser diferenciados das versões industrializadas que se vendem na Europa e no Brasil, normalmente mais aromáticas. No amplo leque desses pós, encontramos, em um extremo, rapés com poderosos efeitos psicoativos que não são utilizados no dia a dia. Exemplo disso é o yopo (*Anandenanthera peregrina*) – também denominado cahoba, nopo ou paricá, de acordo com a região. No outro extremo, há rapés mais ou menos fortes, mas que não produzem efeitos psicoativos e que são utilizados para limpar as vias respiratórias e dar clareza mental, principalmente em cerimônias com ayahuasca, mas também em situações cotidianas.

Uma última referência que, de acordo com o nosso entendimento, expõe a complexidade cultural e enteogênica mexicana, é o caso da iboga (*Tabernanthe iboga*), uma planta originária da África equatorial que é utilizada sobretudo no Congo e no Gabão. Como essa planta não foi proibida no México, mas sim nos Estados Unidos, nos últimos anos, foram inaugurados vários centros de terapia e reabilitação para dependentes de diferentes tipos de substâncias psicoativas – principalmente opiáceos, como a heroína e a morfina. Há, pelo menos, 17 clínicas privadas em diferentes estados mexicanos que têm variados níveis de infraestrutura. Nelas são realizadas sessões terapêuticas e cerimoniais em que

////////////////

¹⁰ Os yawanawá são um dos 247 grupos indígenas brasileiros e pertencem aos grupos de língua pano. Habitam no Território Indígena de Rio Gregório, que compartilham com os Katulina e que fica no município de Tarauacá, AC.

participam principalmente estrangeiros (Clare Wilkins, comunicação pessoal, 2016)¹¹.

O veado e a ayahuasca: a articulação do peiote e a ayahuasca

*Esta Aliança veio do astral
Do astral, do astral superior
Ela é divina e consagra as medicinas
Estas flores tão finas
Do nosso Pai Criador*

*Sagrado Tabaco, Peyote, Santo Daime
Santa Maria, São Pedro clareou
Estes são os Sacramentos Divinos
Da nossa Mãe Terra
Cristo vivo Redentor*
Hino da Aliança, Madrinha Beth

Uma pergunta que surge ao falar sobre articulações entre a ayahuasca e o peiote é: por que os rituais sul-americanos que utilizam enteógenos – principalmente ayahuasca – têm se expandido tanto pelo México? Aparentemente, a existência de variedades de plantas com essas propriedades no México não é suficiente. Outro fator que facilita seu uso e adoção é que tanto o cacto sagrado quanto a bebida amazônica estejam, de alguma forma, respaldadas pelas suas respectivas tradições. Ambas as plantas – a ayahuasca e o peiote – estão proibidas no território nacional para uso não indígena. No entanto, a diferença do peiote, o uso urbano e não indígena da ayahuasca é legal no Brasil e no Peru. No Brasil, as igrejas ayahuasqueiras são reconhecidas pelo Estado. No Peru, existe uma permissividade aberta que possibilita o acesso irrestrito a essas plantas

//////////

¹¹ Recomendamos consultar a página: www.ibogaineconference.org.

nos mercados públicos e, inclusive, são reconhecidas como parte do patrimônio cultural nacional. A regulamentação de plantas psicoativas tradicionais no México é ambígua e contraditória (ver Labate; Cavnar, 2016). As proibições, que surgiram na época colonial e que continuam vigentes nos códigos penais e leis sanitárias, apagaram e até fizeram desaparecer vários rituais associados ao consumo de plantas sagradas. Em muitos casos, esses usos foram mantidos na clandestinidade ou semiclandestinidade e, em função de uma nova espiritualidade mexicana, têm se revalorizado.

Uma primeira resposta que esboçamos é: no território mexicano, há uma confluência entre o sul – com o processo institucional das regiões ayahuasqueiras – e o norte – com a expansão da *Native American Church* (NAC). Ambas as correntes se deslocaram até o México levando consigo um grau de formalidade e de institucionalidade já ausente e cuja fusão nos sugere duas fontes: as práticas rituais wixaritari (dos huichóis) e o movimento de mexicanidade entre os grupos de dança asteca ou conchera. Do mesmo modo, essas misturas e confluências têm promovido uma série de disputas internas entre os grupos em nível nacional e internacional sobre a permissividade ou a justificativa para que as tradições sejam compartilhadas e que os não indígenas façam uso delas e as adaptem às suas circunstâncias.

A igreja do Santo Daime é uma religião composta basicamente por participantes mestiços rurais e de classes médias urbanas. Já no caso da NAC, embora haja alguns gestos de integração racial, o contato com os grupos mexicanos fez como que eles estivessem mais abertos a trocas interculturais. Em seu artigo sobre as significações mexicanas da dança do sol, Aldo Arias (2012) apresenta um valioso documento que resgata alguns aspectos centrais das origens expansionistas dos rituais da NAC e as apropriações e empenhos para manter certa ortodoxia e, ao mesmo tempo, criar uma marca ou estilo que estivesse enraizado na mexicanidade. De acordo com as nossas próprias observações, o interesse dos indígenas norte-americanos pelo peiote do México também contribuiu

para impulsionar uma série de alianças e trocas com grupos mexicanos Nova Era, dado que esse recurso foi se tornando cada vez mais escasso na América do Norte.

É evidente que as articulações entre os grupos pressupõem imaginários de pureza, autoctonia e ancestralidade, e que a busca por legitimidade depende exclusivamente de como se conjugam os critérios de prestígio, moralidade e ética. Mesmo quando os próprios líderes transgridem esses princípios, é possível ver como determinados setores se mobilizam, criando separações, ou orientam os consensos e as interpretações para encaminhar os processos de fusão e reunificação. Apoiando-se em Frigerio, Alejandra Aguilar (2013) afirma que as articulações entre práticas religiosas díspares são realizadas de duas formas entrelaçadas: a) os elementos de tipo cognitivo/simbólico e semântico, onde estão incluídos os objetos ou conceitos com cargas simbólicas rituais de determinado tipo, e b) os processos em que se inserem tais objetos ou em que os conceitos – e essa é uma interpretação nossa – entram em negociação, mobilizando emoções e gerando disputas de diversas índoles (raça, classe, gênero). Isso é evidente no processo de reindianização do Santo Daime estudado por Labate e Coutinho (2014), em que diversos grupos indígenas colocam o contato com o fundador da doutrina como argumento para se inserirem como atores políticos no campo ayahuasqueiro e nos debates públicos do Brasil.

Corpos doutrinados: entre a disciplina e a ordem

Certa tarde, em uma reunião entre os membros *fardados* do grupo daimista da localidade de Tequisquiapan, Juvenal, um dançarino asteca com mais de 25 anos de experiência, disse para o padrinho brasileiro Enio Staub: “diga-me, padrinho, o que eu vou dizer para meu grupo de dança depois de tantos anos... *Eu já me fardei no Santo Daime e agora rezo para Jesus Cristo*, sendo que a minha mensagem sempre foi que com a cruz nos conquistaram e nos arrebatarem nossos deuses”. Havia se

formado um grupo maior, cercando os dois, esperando para ouvir a opinião de um líder que se abriu para diferentes tradições indígenas e, com isso, transformou vários aspectos da identidade da comunidade espiritual sob seu comando. Então, Enio respondeu diretamente para Juvenal, dizendo:

O princípio é o irmanamento que surge do coração e que vai além das formas. Quando eu vou a um ritual onde é preciso vestir plumas, eu visto e não entro em conflito, pois o que eu procuro é a essência e não crio complicações a partir da razão procurando a diferença. (Enio Staub, Tequisquiapan, Querétaro, 2010).

Essa justificativa prática, no entanto, não é facilmente assimilável para muitas pessoas que frequentemente participam em círculos de medicinas e para quem há diferença entre religião e espiritualidade. No primeiro caso, afirmam, há dogmas e princípios doutrinários que tendem à submissão da vontade. Por sua vez, quando se referem à espiritualidade, mencionam certa dissolução desses princípios. A conexão com o sagrado se tornaria mais fluída e o sujeito estaria livre para entrar e sair. Algumas pessoas – entre elas, *new agers* praticantes ou crentes de alguma religião oriental e neointígenas – chegaram ao Santo Daime e, posteriormente, saíram para ingressar em círculos de uso de peiote, seja em cerimônias de tipo huichol ou da NAC. Essas pessoas dizem ter um conflito com os símbolos católicos, com o uso do uniforme e com as celebrações rituais que se realizam em locais fechados. Por causa disso, elas estão mais dispostas a participar de rituais ayahuasqueiros xamânicos ou em sessões neoxamânicas, onde podem se deitar e não são coagidas a manter-se sentadas ou em pé, dançando e cantando ao longo de toda a sessão. Por outro lado, há quem combine sua participação nos cultos do Santo Daime com os trabalhos neoayahuasqueiros com guias peruanos – como Alonso del Río – e brasileiros – como Irineu, quem afirma fazer uma mistura do Santo Daime com um estilo xamânico guarani –, ou com expressões conhecidas como *Purendaime*, que é uma suposta mistura de tradições dos indígenas purépechas com o Santo Daime.

Esses desdobramentos e variações sugerem um campo aberto em que é possível identificar diversos itinerários nos círculos de medicina e, também, inclinações eletivas. A participação em um círculo de medicina abre a possibilidade de que as pessoas se interessem por outros rituais e se disponham a seguir um itinerário livre em que, ao concluí-lo, encontrem seu lugar e assumam algum tipo de compromisso. Esse compromisso remete, de uma ou outra forma, aos assuntos da disciplina e da ordem que antecipam e que dão sentido a toda a lógica ritual: os sentidos e direções de circulação da energia, as preparações prévias dos participantes, a disposição e a localização precisa dos elementos rituais e a participação continuada, sem a qual a ideia de círculo perderia seu sentido.

É provável que o xamanismo, no geral, sugira um modelo histórico de adaptações e empréstimos. Nesse sentido, o neoxamanismo daria continuidade a um processo de reinvenções e estabelecimento de alianças e trocas contínuas. Da mesma forma, indagamos até que ponto estas novas versões contemporâneas – sejam elas de origem amazônica ou mexicana – representam rompimento e descontinuidade com o xamanismo (ver Labate; Cavnar, 2014). Também compreendemos o xamanismo e suas versões neoxamânicas como o ponto de partida de dispositivos dialógicos e híbridos orientados para a cura ou sanção espiritual (Rose; Langdon, 2012).

As variações surgidas a partir das maneiras de consagrar a ayahuasca e o peiote ou apenas a ayahuasca dentro e fora do daime são assumidas pelos participantes como parte de um estudo focado no princípio holístico da “religação espiritual”. De acordo com o ponto de vista nativo, a partir da participação em diversos rituais, seria possível ampliar os conhecimentos e relativizar as “normas do ritual”, algumas delas consideradas acessórias ou derivações “culturais” não essenciais, e outras entendidas como indispensáveis para pautar o recebimento de mensagens, a compreensão de emoções, as instruções para a vida cotidiana etc.

Há vários exemplos que nos remetem a isso. Nos rituais do Santo Daime, é proibido cruzar as pernas e braços para facilitar que a “corrente

de energia” circule por todo o grupo. No entanto, nas vigílias de peiote, os participantes se sentam ao redor do fogo exatamente dessa forma e, para os participantes desses ritos, a energia circula seguindo a preeminência do fogo e os deslocamentos ao redor dele. O uso de uniforme no Santo Daime representa uma adesão formal ao grupo, mas pode ser entendido um excesso e até uma certa incoerência entre os peioteiros acostumados a vestimentas casuais ou *hippies*. Não obstante, de acordo com a ótica nativa, a formalidade da vestimenta deixa de ser uma imposição a partir de duas perspectivas: por um lado, ninguém é obrigado a *vestir farda* e, por outro, o uniforme – como seu nome indica – seria adotado como um “equiparador”, ou seja, o traço a partir do qual se expressa a vontade de formar parte da irmandade do Santo Daime. Essas interpretações não coincidem com a perspectiva mais ortodoxa dos participantes originários – principalmente do norte do Brasil –, não obstante, para os círculos Nova Era, não parece haver contradições.

Alguns peioteiros que transitaram pelo Santo Daime desfazem o caráter normativo e preferem interpretar positivamente os chamados de ordem e disciplina que ultrapassam os aspectos formais. “Apesar de que inicialmente me confrontava com seus valores e formas, o daime melhorou minha concentração e me ajudou a trabalhar com mais foco; isso me permitiu valorizar e compreender melhor o peiote” (depoimento de um daimista mexicano, 2016). Esse tipo de afirmação está de acordo com o que Assis e Labate (2014) chamaram de “psicoatividade”, em referência ao caso do Santo Daime: a dimensão do consumo de substâncias psicoativas parece ser um elemento central do clamor urbano contemporâneo em relação aos temas de espiritualidade e de autoconhecimento.

Concordamos com De la Torre, quem atribui ao Nova Era uma posição móvel e extremamente plural (lábil). Nesse sentido, o identificamos como um caráter da época ou, também, da globalização; afinal, é “uma sensibilidade pós-moderna e contracultural”¹² (De La Torre, 2013,

////////////////

¹² [...] “una sensibilidad posmoderna y contracultural”.

p. 27). Nesse sentido, as buscas espirituais latino-americanas estão marcadas por uma série de entrelaçamentos, contágios e movimentos de ida e volta que se originam em uma abertura e uma disposição cosmopolítica para adicionar, aprender e incorporar os conhecimentos tradicionais e revelá-los a partir de combinações inéditas. Isto não quer dizer que tudo possa ser misturado entre si. Inclusive aqueles líderes ou guias espirituais mais abertos às misturas insistem em que certas regras devem ser respeitadas, enfatizam uma ordem e traduzem, às vezes desde o púl-pito, um “essencialismo situacional”. Esses processos implicam disputas constantes sobre os limites da ortodoxia e a inovação.

É verdade que os não indígenas recorrem a uma fonte indígena para estabelecer um ponto de legitimação em suas práticas, mas também é um fato que os xamãs indígenas estão envolvidos em um intenso processo dialógico para poder ressignificar, isto é, traduzir os significados diante de públicos diversos que hoje demandam seus serviços (ver Labate; Cavnar, 2014). Nesse sentido, os entrelaçamentos discutidos aqui fazem alusão a exegeses ou a interpretações situadas, contextuais, mas que, também, estão vinculadas ao conhecimento indígena, à tradição ou aos “costumes”. O circuito de círculos de medicina que têm como sacramento o peiote, a ayahuasca ou ambos pode ser considerado como uma miríade de círculos entrelaçados com uma maior ou menor correspondência em relação aos usos ortodoxos. No entanto, de acordo com a nossa vivência, na maioria deles há membros que transitam por vários desses círculos. Esse trânsito, essa forma de entrar e sair de um círculo para entrar em outro, de intercambiar postos, de combinar cantos e introduzir variações, por menores que elas sejam, e a combinação de “medicinas do sul” e “do norte” caracteriza e dá um tom especial ao cenário mexicano dos enteógenos. Um cenário que não se limita às plantas e que aqui nos interessa.

Da mesma forma, os líderes espirituais estão expostos aos mais inusitados encontros, congressos, assembleias e convenções, a partir dos quais vão integrando novas perspectivas e formas de desenvolver seu

ritual. O fato de compartilhar com outros públicos exige deles adequações e um esforço para traduzir os significados pouco óbvios: para quem está dirigido o canto?, o que dizem os ancestrais?, o que eles estão pedindo?, como se justificam as mudanças e as adaptações?

Assim, ao discutir e colocar em evidência os entrelaçamentos ou articulações dos discursos e das práticas que põem em contato os universos rituais do peiote e da ayahuasca, não fazemos outra coisa que destacar as expressões de processos de hibridação translocais. Esses processos não são, como poderia se admitir desde o início, arbitrários ou aleatórios, senão que se orientam a partir de uma matriz de sentido ou, como prefere De la Torre (2013), de um ponto de vista interpretativo baseado no princípio holístico. Essa perspectiva permite unir e dimensionar as experiências – seja com o cacto ou com a bebida – e reivindicar uma pragmática de busca e desenvolvimento espiritual e terapêutico inserida em novas formas de associação e sociabilidade. Embora a dimensão psicoativa ou de estados alterados de consciência seja central, é importante notar que os buscadores desse tipo de espiritualidade atribuem valor não apenas aos efeitos psicoativos do peiote e da ayahuasca em si, mas também aos contextos culturais e ecológicos, aos atributos cosmológicos e às culturas indígenas em que se originaram essas duas plantas sagradas. Culturas que, então, são percebidas como aliadas – de forma mais ou menos idealizada – das críticas que buscam desabilitar a sociedade contemporânea ultrarracional e mercantilista.

Cenas do campo enteogênico contemporâneo no México

Na manhã do dia 11 de maio de 2016, com um grupo de aproximadamente 40 pessoas não indígenas e um *marakame* indígena, estávamos reunidos no local sagrado do Kauyumarie, também conhecido como El Bernalejo, dentro do Sítio Sagrado Natural de Wirikuta, em San Luis Potosí. Havíamos passado toda uma noite de vigília em um local próximo

a esse, comendo peiote e seguindo os cantos do *marakame* Eustiquo (pseudônimo). Precisamente ao nascer do sol, culminava a cerimônia e presenciávamos o sacrifício de um bezerro, cuja imolação era entregue aos kakaiyaris (ancestrais), que haviam sido consultados durante toda a noite com relação à grave doença que enfrentava a esposa de um dos participantes. Ele havia solicitado essa cerimônia para esse propósito, pois a gravidade do estado de sua companheira lhe impelia cogitar uma opinião fora do âmbito estritamente biomédico. A grande maioria dos participantes já nos conhecíamos por termos participado nos mesmos círculos de medicina de peiote, por termos estado em várias cerimônias com o mesmo *marakame*, ou por termos compartilhado cerimônias de ayahuasca, temazcais, dança do sol ou busca da visão.

Enquanto era realizado o sacrifício do animal, logo atrás de nós e como se estivesse em uma fila de espera, havia outro grupo mais reduzido de pessoas encabeçado por três wixaritari e aproximadamente sete pessoas que reconhecemos como membros da Igreja do Santo Daime de Tepoztlán, do estado de Morelos. Eles aguardavam para proceder da mesma forma, com a diferença de que preparavam o sacrifício de uma cabra. Após uma breve conversação com os daimistas – judeus, por sinal –, comentamos em voz baixa a natureza completamente híbrida da cena. No entanto, de acordo com a nossa experiência empírica, esse hibridismo não é aleatório, mas segue determinadas regras; essa é uma característica do que defendemos como sendo o “campo enteogênico emergente mexicano”.

No mês de julho de 2016, isto é, dois meses depois dos acontecimentos narrados anteriormente, participamos da quarta cerimônia oficial do grupo de Santo Daime de Tepoztlán, em Wirikuta, para consagrar o peiote. Nessa ocasião, assim como nas anteriores, não haveria mistura de ayahuasca com peiote, mas o interessante seria observar e descobrir as posturas dos daimistas no contexto peioteiro. Pelos assuntos que estamos abordando neste capítulo, esse contexto etnográfico nos pareceu ideal. O grupo de Santo Daime de Tepoztlán havia convidado Carlos

Castillejos para que guiasse a cerimônia. Carlos pode ser definido – mesmo que ele não concorde – como um neoxamã que canta em espanhol, mas respeitando muito o “formato” ou “desenho ritual” dos indígenas wixaritari, como descrevem nossos interlocutores.

De acordo com as informações com que nos brindou em uma entrevista realizada durante o trajeto de ida e de volta a Wirikuta, Carlos tem 56 anos, é autor de três livros – publicados em 1996, 1998, 2008 – e é o líder da Mazacalli, A.C., uma instituição que congrega terapeutas, psicólogos, curandeiros e diversos profissionais que confluem no estudo xamânico, na busca espiritual e no autoconhecimento a partir do consumo de plantas enteogênicas. Vale a pena mencionar que realizou sua formação com seu avô, Don Andrés, um *marakame* huichol que, separado voluntariamente de sua comunidade, entregou-se por completo ao ensino dos costumes wixárika aos não indígenas, o que gerou críticas entre integrantes de sua comunidade. Carlos pertence a uma das primeiras gerações de alunos que se formou seguindo os procedimentos e os caminhos de peregrinação aos lugares sagrados da cosmologia desse povo. Atualmente, Carlos é reconhecido entre os não indígenas como um dos personagens mais importantes e emblemáticos da espiritualidade de raízes indígenas pré-hispânicas e contemporâneas. Seu conhecimento e presença são requeridos em várias partes do México e no exterior, onde leva e compartilha uma filosofia que ele mesmo chamou de *neotolteca*.

A separação de Carlos e do avô Andrés coincidiu com a de vários membros do círculo, por não concordarem com certos comportamentos do segundo. Os críticos manifestaram sua rejeição à continuidade dos sacrifícios de animais que fazem parte central da cosmovisão wixárika. Ao se separarem de Don Andrés, eles decidiram trilhar um caminho próprio, recuperar certos aspectos do ritual que os próprios wixaritari já haviam abandonado. Esse é o caso, por exemplo, da peregrinação a pé que os de Mazacalli foram implementando ano após ano, enquanto que os indígenas realizam o trajeto de carro. Ao mesmo tempo, Carlos começou a cantar em espanhol mantendo a entoação melódica dos cantos

xamânicos wixárika – de acordo com ele, sem perder o sentido, a invocação dos lugares sagrados e os pedidos aos ancestrais identificados de acordo com a cosmovisão wixárika. Carlos nos contou que, certa vez, o avô Andrés o questionou, dizendo: “Eu não sei, meu filho, como você faz sem fazer sacrifícios; nesta tradição, faz muito tempo que os ancestrais teriam te cobrado isso”, referindo-se a que teria custado a própria vida do neto. Analogamente ao que acontece no contexto de expansão do xamanismo amazônico da ayahuasca, no caso dos novos círculos mexicanos do peiote, parece haver um processo duplo de reinvenção e de retraditionalização (ou hipertradicionalização) (ver Labate; Cavnar, 2014).

A seguinte narração também contribui para compreender como, no contexto do Nova Era, a ortodoxia e os pontos centrais dos rituais indígenas são reinterpretados ou amalgamados: os daimistas chegaram pela tarde ao planalto de Potosí, no deserto de Wirikuta. Entre eles, havia alguns coletores de peiote experientes, e muitos eram aprendizes. Com o auxílio de habitantes locais, foram até uma região onde, em um par de horas, recolheram plantas suficientes para que 45 pessoas pudessem consumir à vontade e livre arbítrio.

A cerimônia começou assim que o sol se pôs. Todos estavam sentados em volta do fogo, em tapetes estendidos no chão ou em cadeiras. A planta medicinal foi dividida em uma primeira rodada e começou o primeiro de cinco cantos do *marakame* não indígena. Cada canto orienta-se cardinalmente e o quinto canto, que representa o centro, se orienta ao leste para receber os primeiros raios de sol.

Entre o segundo e o terceiro canto, o *marakame* foi até o centro do círculo, ao lado do fogo, e deu uma mensagem para todos os participantes. Suas palavras pausadas narraram o mito da peregrinação ancestral em busca do peiote, segundo a mitologia wixárika. Aqui os traços característicos de seu discurso enfatizaram a importância do peiote e de Wirikuta como a iluminação da consciência. Ele insistiu em uma ideia básica que compartilham vários *marakates* (plural de *marakame*) quando se referem a Wirikuta como uma universidade. Carlos referiu-se a esse

lugar como uma matriz que contém e dá forma e expressão às diferentes manifestações de vida. O peiote, como forma de vida, concentraria os atributos da consciência que se oferta em um momento-chave do mito para o alumbramento do sol.

Em sua essência, o espírito do peiote, do veado, é livre e amolda-se aos diferentes formatos que são projeções nossas. Para ele, o que importa é a intenção, a entrega que se faz desde o coração. Assim como o veado, o espírito viaja e se deleita conhecendo por meio das mentes. Essa é uma espécie de simbiose. A caçada e o sacrifício é uma parte da cosmovisão wixarika, mas nós não somos indígenas, não nascemos aprendendo essa cosmovisão, não conhecemos o pacto que foi estabelecido em tempos míticos. É por isso que devemos encontrar nossa forma e, nisso, devemos assumir o sacrifício como sendo de nossa completa responsabilidade na intenção e na entrega de coração incondicional àquilo que somos e àquilo que somos em nossos relacionamentos. Para nós, o sacrifício ganha então outra conotação¹³.

O sacrifício não consistiria em antepor objetos de oferta, mas em se oferecer a si mesmo para os propósitos de identidade e recuperação da memória que nos inclui como elementos ativos do cosmos. “Se nos colocarmos ao mesmo tempo na mira do veado e do caçador, descobriremos que não há depredação, conquista ou morte, mas um ato de renovação. Isso porque a vida e a morte se tornam alimentos da consciência”¹⁴. As



¹³ En su esencia, el espíritu del peyote, del venado es libre, se amolda a los diferentes formatos que son proyecciones nuestras. A él lo que le interesa es la intención, la entrega que se hace desde el corazón. Como venado, espíritu él viaja y se complace conociendo a través de las mentes. Esta es una especie de simbiosis. La cacería y el sacrificio es una parte de la cosmovisión wixarika, pero nosotros no somos indígenas, no nacimos aprendiendo esa cosmovisión, no conocemos el pacto que se estableció en tiempos míticos. Por eso debemos encontrar nuestra forma y en esto el sacrificio debemos asumirlo como de nuestra entera responsabilidad en la intención y la entrega de corazón incondicional a lo que somos y a lo que somos en nuestras relaciones. El sacrificio para nosotros adquiere entonces otra connotación.

¹⁴ “Si nos ponemos al mismo tiempo en la mira del venado y del cazador, descubriremos que no hay depredación, conquista o muerte, sino un acto de renovación porque la vida y la muerte se tornan alimentos de la conciencia.”

cerimônias de peiote costumam ser chamadas de *velaciones* (veladas ou vigílias) pelos não indígenas, o que, no sentido literal, consiste em se manter em vigia, acordado até a saída do sol. Velar significa cuidar o fogo, alimentá-lo, cantar, oferecer copal e rezar. Rezar para agradecer, pedir, perguntar e conhecer o caminho correto.

Como se pode observar, nesse contexto sobrevive como exegese da cosmovisão wixarika (o complexo e mítico ritual), de forma reinventada, a preeminência do peiote em sua associação solar, o alimento primordial (milho) e o sacrifício para lhe proporcionar emotividade e constância ao ciclo da renovação necessária de nosso mundo. Embora essas combinações se distanciam em muito da realidade do mundo wixarika, como acontece com as reinvenções contemporâneas do xamanismo amazônico com a ayahuasca (Labate; Cavnar, 2014), do ponto de vista dos participantes, essas experiências fazem sentido emotivamente. Em ambos os casos, as diferentes medicinas – ou ambas combinadas – permitiriam que os participantes experimentassem uma unidade entrelaçada, ou seja, a identidade holística que mencionamos anteriormente.

O que acontece, então, com os daimistas urbanos transformados fugazmente em peioteiros urbanos? Wirikuta – por metonímia, por apropriação e pela articulação de sentidos – recupera o mito wixárika a partir de um canto que faz alusão às virtudes germinativas e ao repositório de oferendas dos que conseguiram deixar um ensinamento para continuar as tradições. A mensagem final foi para todos algo simples, porém memorável: a saída do sol como milagre que, por se repetir todos os dias, passa inadvertido para cada um de nós. Sentimentos semelhantes àqueles experimentados pelos peioteiros ao sair dos rituais do Santo Daime que costumam se estender por toda uma noite.

Conclusões

O uso simultâneo de peiote e ayahuasca, de ayahuasca e maconha, de cacto San Pedro, ayahuasca, peiote, tabaco etc., e a realização e o

surgimento de rituais – que se adaptam em tempo e forma e propiciam a participação de sujeitos adscritos a tradições procedentes de diversos âmbitos geográficos – fazem parte inquestionável da globalização das religiosidades em geral e, particularmente, das religiões e correntes espirituais xamânicas centradas no uso de plantas enteogênicas. Graças à globalização, têm emergido novos cenários, caracterizados pela viagem de pessoas, discursos, práticas, bens e plantas, o que aqui foi recolhido no âmbito da aliança das medicinas. Nesse sentido, falamos do neo-xamanismo – com suas fronteiras imprecisas – e das práticas de consumo ritual de substâncias como um fenômeno próprio da modernidade. As trocas, as alianças, as misturas e as hibridações dos enteógenos fazem parte do Nova Era e têm implicações políticas e não apenas comerciais. Há interessantes debates sobre a religiosidade, os territórios e as identidades a partir das realidades nacionais e a globalização.

Os europeus e os norte-americanos viajam com frequência para América Latina para participar de rituais xamânicos; eles preferem fazer isso, mesmo contando com opções dentro de seus próprios países. O deslocamento constante de guias espirituais, padrinhos e xamãs exerce um efeito de irradiação. Grupos ou círculos de medicina são formados em torno desses personagens e ao redor de uma ou mais plantas. É importante destacar que, diante dos casos que prescrevem e incentivam a combinação ou o uso alternado de enteógenos, também encontramos guias que desaconselham ou até proíbem o uso combinado dessas substâncias. Outros círculos, por sua vez, aceitam determinadas misturas enquanto que consideram inadequadas outras combinações, abrindo espaço para inúmeros debates, inclusive nas redes sociais.

A influência mais significativa para os entrelaçamentos provém de uma prática discursiva e ideológica Nova Era em que as diversas alianças de medicinas não são senão uma parte da religação espiritual das tradições, dos conhecimentos, da sabedoria dos anciãos – os homens de conhecimento. Essa religação, segundo nossos informantes, teria começado a fomentar-se no final da década de 1980, nos anos prévios à celebração

dos 500 do descobrimento de América. Posteriormente, teria sido impulsionada a partir do ano 1992, especificamente a partir das *Jornadas de Paz* e dos diversos encontros de líderes espirituais indígenas e não indígenas convocados pela profecia hopi ou neoinca do condor e da águia.

A confirmação dessa profecia estaria sendo em cada uma das cerimônias e alianças de medicinas. Nesse sentido, a internacionalização da ayahuasca tem um foco de expressão no México e, da mesma forma, os usos e práticas relacionados ao peiote não só se disseminaram por todo o território, mas também foram irradiados a diferentes partes do mundo. Diante desse contexto, a circulação de mexicanos no Brasil e em outros países ayahuasqueiros tem se intensificado. A mesma coisa acontece com xamãs e neoxamãs que encontraram comunidades receptivas e, nesse ínterim, puderam consolidar grupos em diversos estados da República do México.

A alusão aos usos tradicionais das plantas sagradas faz parte do discurso sobre as origens indígenas do Santo Daime no México (Guzmán, 2012). Neste trabalho, foi analisado um episódio – o caso da Igreja do Santo Daime Ceu de Guadalupe, que participa, anualmente, há quatro anos, em uma cerimônia de peiote em Wirikuta, enquanto que alguns de seus membros começaram a realizar cerimônias em grupos mais reduzidos sob a orientação de uma *marakame*.

Os campos contemporâneos do peiote e da ayahuasca podem ser concebidos a partir de um determinado ponto de vista como campos culturais distintivos e separados, com suas próprias dinâmicas e seus limites normativos e discursivos, seus valores e práticas. A referência etnográfica nos mostra, no entanto, que há zonas de articulação e contato que alimentam esse dinamismo. Encontramos, entre os círculos de dança *conchera* ou *mexicanera*, indivíduos que consagram o peiote no mesmo trabalho da dança ou em vigílias, ou que vão até a serra huichola para consumi-lo durante as festas e cerimônias locais. Outros grupos de meditação – praticantes de ioga, sufismo etc. – também foram iniciados em cerimônias de peiote sob a orientação de neoxamãs, de xamãs indígenas

ou bem criando seus próprios formatos. Enquanto muitos peioteiros são independentes, ou seja, estão à margem de grupos e de tradições e não contam com um guia ou líder, vários encontraram grupos de referência e sua “família espiritual”.

Argumentamos aqui que a aliança das medicinas ou as combinações de círculos de ayahuasca e peiote, junto com o surgimento de novas substâncias, sugerem que está emergindo um campo enteogênico mexicano. Esse é, ao mesmo tempo, um fenômeno local e parte da transnacionalização dos novos movimentos religiosos. Apesar dos conflitos e das contradições existentes nesse cenário, distanciamos-nos de um posicionamento radicalmente crítico que entende o uso de enteógenos no movimento Nova Era como algo totalmente desterritorializado e mercantilizado. Os entrelaçamentos entre o avô e a avó no México – que tentamos etnografar pela primeira vez aqui – demandam o olhar rigoroso da antropologia e chamam a atenção para revisar as atuais políticas de combate às drogas que criminalizam seus usuários.