

GUIADO *por la* **LUNA**

**Shamanismo y uso ritual
de la ayahuasca
en el culto de Santo Daime**



Edward MacRae

GUIADO POR LA LUNA
SHAMANISMO Y USO RITUAL DE LA AYAHUASCA
EN EL CULTO DE SANTO DAIME

GUIADO POR LA LUNA
SHAMANISMO Y USO RITUAL DE LA AYAHUASCA
EN EL CULTO DE SANTO DAIME

EDWARD MACRAE

Ediciones Abya-Yala
Quito 1998

**GUIADO POR LA LUNA
SHAMANISMO Y USO RITUAL DE LA AYAHUASCA
EN EL CULTO DE SANTO DAIME**

EDWARD MACRAE

1ª Edición Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf: 562-633/506-217/506-251
Fax: (593 2) 506255
Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org
Página electrónica: <http://www.abayala.org>

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-439-6

Impresión digital: Docutech
U.P.S. / XEROX
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 1998

A la memoria de *Padrino* Sebastião Mota de Melo,
guía y maestro en la fuerza de San Juan

Alan Godfrey Gonçalves MacRae, hermano querido y
compañero de todas las horas

Glauco Rodrigues Bueno,
que dio testimonio de fe

Severino do Ramo,
poeta de lo cotidiano



Maestro Irineu

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es fruto de una investigación financiada por el CNPq (fondo de nuevos doctorados e investigadores visitantes) y por la FAPESP (fondo de ayuda a la investigación). Durante el trabajo de campo inicial conté con el valioso auxilio de María Etelvina Reis de Toledo Barros, la querida Telva; Carlos Viccari Jr. y Cristina Flora de Oliveira, del Instituto de Medicina Social y de Criminología de São Paulo - IMESC.

La elaboración del primer informe de investigación ocurrió en un período en que atravesaba serios problemas familiares debido a la enfermedad y muerte de un hermano. En esas horas de gran dolor pude contar con el cariño y la impresionante fuerza de mi madre Dulce Baptista das Neves Gonçalves MacRae. También fue crucial la colaboración y el apoyo que recibí de amigos que me acompañaron en mis retiros académicos lejos de São Paulo, durante los cuales poco a poco fui armando este texto: Julio Assis Simoes, Oswaldo Lobo Fernandez, Ulisses Ferraz de Oliveira, Pedro de Souza, Lorivaldo P. Rocha y Néstor Perlongher.

Agradezco también la ayuda de Suzana Cabral y de los profesores Eduardo Luna, Clodomir Monteiro da Silva, Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Anthony Henman, Marion Aubre, Fernando de la Roque Couto, André Lázaro, Walter Dias Junior, Alberto Groisman, Vera Fróes e Hirochika Nakamaki, que me permitieron acceder al material de investigación así como a sus propios escritos sobre el tema. A Claudio Leme, director musical (*comandante da música*) en la Iglesia Flor das Aguas, quien a más de darme coraje constantemente y enriquecer las

sesiones de Daime con su bella flauta, me ayudó con las partituras de los himnos.

Una vez terminada la primera versión en un estilo pesadamente académico, conté con la ayuda inestimable de Julio Dias Gaspar quien leyó el texto en varias ocasiones señalando cambios necesarios para su publicación. Esta reelaboración la realicé cuando participaba en el Programa de Orientación y Atención a la Adicción de la Escuela Paulista de Medicina, a cuyo director -Dariu Xavier da Silveira- y demás participantes agradezco por las estimulantes discusiones al respecto de la narcodependencia y por la confianza que depositaron en mi trabajo, proponiendo al Departamento de Psiquiatría que permitiera la continuación de mi investigación sobre el Santo Daime. Agradezco también al trabajo de secretaría prestado por Paulo Bettinelli y João Garcia Neto, así como sus comentarios sobre algunos de mis textos. Fueron también muy útiles las sugerencias de cambios de algunos pasajes del original dadas por Caio Graco da Silva Prado, de la Editorial Brasiliense.

En 1991, durante un viaje a Céu do Mapiá, sufrí un grave accidente en el igarapé. En el largo viaje de regreso a Boca do Acre me acompañó Fernando Orvath, quien me ayudó mucho a mantener elevados el ánimo y la esperanza en el restablecimiento. Quiero también resaltar la amistad y solidaridad de Ulisses Ferraz de Oliveira quien, después de mi mejoría, me acompañó en un viaje de regreso a la región, el cual no hubiera sido realizado sin un compañero de tanta confianza.

Finalmente, deseo agradecer a los miembros del culto del Santo Daime, que compartieron conmigo sus conocimientos sobre el uso de la *ayahuasca* y sobre las Santas Doctrinas, quienes me brindaron la posibilidad de realizar no solo un trabajo académico, sino también la de desarrollar un mayor autoconocimiento y un contacto con las cuestiones de la espiritualidad. Maria Cristina Cunha Bueno, la Madrina Kiki, me prestó un importante apoyo psicológico durante ese período y me concedió una rica y valiosa entrevista para mi estudio. El

Padrino Alex Polari de Alverga se dedicó varias veces a conversar conmigo sobre mi trabajo y también constituyó un valioso incentivo para la continuación de mis investigaciones, así como lo hizo Clara Iura. No puedo olvidar la acogida que me dieron los demás hermanos daimistas, especialmente los de la iglesia *Flor das Aguas* y los de Céu do Mapiá. A los *padrinos* Sebastião Mota de Melo, Manuel Corrente, Alfredo Gregorio de Melo y Wilson Carneiro les debo enseñanzas e inspiraciones que sobrepasan en mucho el campo de interés meramente académico.

En 1998, mi amigo Nelson Martinesi me ha ayudado con la revisión de esta traducción al castellano

1992

Año del centenario del nacimiento de Raimundo Irineu Serra,
Mestre Imperio Juramidam.

IBA GUIADO POR LA LUNA



Iba guiado por la Luna
Y las estrellas de una banda
Cuando yo llegué encima de un monte
Yo escuché un gran estruendo

Ese estruendo que yo oí
Fue Dios del Cielo quien lo causó
Diciendo para todos nosotros
Que tiene poder superior

Yo estaba paseando
En la playa del mar
Escuché una voz
Que me mandaba a buscar

Ahí yo regresé a ver
Ahí viene una canoa
Hecha de oro y plata
Y una señora en la proa

Cuando ella llegó
Me mandó embarcar
Ella me dijo
Nosotros vamos a viajar

Nosotros vamos a viajar
Para el punto destinado
Dios y la Virgen Madre
Que van a nuestro lado

Cuando nosotros llegamos
En los campos de esta Flor
Esta es la riqueza
De nuestro Padre Creador

INDICE

Introducción - Psicoactivos y shamanismo	13
1. Shamanismo en la Amazonía occidental	29
2. Concepciones mestizas de la enfermedad y el uso de la <i>ayahuasca</i>	51
3. El desarrollo del culto de Santo Daime.....	65
4. Los rituales del culto de Santo Daime	105
5. El uso controlado de la <i>ayahuasca</i> y sus efectos estructurantes en los rituales del Santo Daime	123
6. De los solitarios vegetalistas al shamanismo colectivo de Santo Daime	135
Conclusión	149
Anexo - El Cruzeirinho de Maestro Irineu	157
Bibliografía.....	171

INTRODUCCION

Psicoactivos y shamanismo*

El culto de Santo Daime surgió durante los años 30 en la Amazonía y, en las últimas dos décadas ha tenido un enorme crecimiento. De hecho, ese crecimiento puede ser considerado pequeño si se lo compara al de otras religiones que se han ido instalando en Brasil. Pero la proyección social de algunos de sus devotos y el uso sacramental de la ayahuasca, una infusión de propiedades psicoactivas, han contribuido a despertar un gran interés en los medios de comunicación, que frecuentemente tratan del tema de forma parcial y sensacionalista.

La propuesta de este trabajo es examinar más profundamente los orígenes de esta religión, investigando también el uso de su bebida sacrada. Voy a analizar los valores que la orientan y los tipos de control social que ejerce sobre sus devotos.

Hoy se habla mucho sobre los peligros del uso no medicinal de sustancias psicoactivas. Ellas son satanizadas, consideradas causantes de degeneración física y moral. Cualquier opinión discordante al respecto tiende a ser cuidadosamente ignorada, cuando no atrae la ira o la ridiculización. Pero aquí voy a tratar justamente de un ejemplo contrario: la ayahuasca, infusión técnicamente clasificada como alucinógena, eje de un

* Investigación realizada en el Instituto de Medicina Social y de Criminología de Sao Paulo - IMECS - y en el Programa de Orientación y Atención a la Adicción - PROAD- del Departamento de Psiquiatría de la Escuela Paulista de Medicina, financiada por el CNPq y el FAPESP.

culto urbano que combina elementos de prácticas indígenas, africanas y esotéricas sobre una base cristiana. De acuerdo con los diversos trabajos académicos sobre este culto, los devotos son individuos comunes, que solo se distinguen por su fervor religioso y por la rigidez de su adhesión a los patrones éticos fundamentales de nuestra cultura.

Para entender mejor este fenómeno en que una sustancia psicoactiva parece tener un efecto contrario a aquel que generalmente es enfatizado por los propagandistas de la guerra a las drogas, se vuelve importante reflexionar, en primer lugar, sobre las implicaciones del uso de ciertos términos empleados en este tipo de discusión. Con esto, evitaré connotaciones que transmitan un significado contrario al pretendido.

Por ejemplo, en este trabajo voy a evitar el término droga, ya que está demasiado contaminado por la carga peyorativa que contiene al ser empleado como sinónimo de algo que no es correcto. En su lugar, opto por sustancia psicoactiva o psicoactivo, indicando una sustancia que activa la *siquis* o actúa sobre ella.

Al tratar de contextos rituales, también prefiero evitar el término alucinógeno, por el fuerte juicio de valor respecto a la naturaleza de las percepciones que una sustancia puede producir -alucinar significa errar, engañarse, privar de la razón, del entendimiento, desvariar, enloquecer. Tal palabra no permite comentar con imparcialidad los beatíficos y trascendentes estados de comunión con las divinidades que, de acuerdo con la creencia de muchos pueblos, determinados individuos pueden alcanzar mediante la ingestión de ciertos psicoactivos.

Estas consideraciones han llevado a varios estudiosos a proponer términos alternativos como psicodélico¹ y fanerotismo². Prefiero usar el término enteógeno, derivado de *entheos*, palabra del griego antiguo que significa literalmente “dios dentro”, la cual era utilizada para describir el estado en que alguien se encuentra cuando es inspirado o poseído por un dios que entró en su cuerpo. Esta palabra era aplicada a los trances pro-

féticos, a la pasión erótica y a la creación artística, así como a los ritos religiosos en los cuales se experimentaban estados místicos a través de la ingestión de sustancias que compartían la esencia divina. Por lo tanto, enteógeno significa aquello que lleva a alguien a tener lo divino dentro de sí.³

El estudio de los efectos del uso tradicional de enteógenos

Al abordar la relación entre las sustancias psicoactivas, el usuario y el medio social en que vive, es preciso tomar en cuenta tres factores:

1. La sustancia y su actuación en la fisiología del cuerpo humano.
2. El *set*, estado psicológico del individuo en el momento del uso de la sustancia, incluyendo la estructura de su personalidad.
3. El *setting*, medio físico, social y cultural donde ocurre el uso de la sustancia.

Generalmente, en los estudios hechos por médicos y psicólogos se privilegian los dos primeros factores. En este trabajo, por el contrario, el *setting* será el tema de mayor atención, considerado como la base a partir de la cual es posible comprender las experiencias vividas por los individuos que consumen el enteógeno.

Esta visión tripartita de la acción de los psicoactivos, hoy normalmente aceptada, comenzó a ser difundida ampliamente en la década de los 60. Uno de sus dos grandes divulgadores iniciales fue el psicólogo norteamericano Timothy Leary, el padre del psicodelismo y del uso del ácido lisérgico (LSD). En sus prédicas Leary enfatizaba que, al embarcarse en un “viaje de ácido” era necesario estar atento para que tanto el estado del espíritu del viajero (*set*), cuanto el medio ambiente (*setting*), fueran adecuados para proporcionar una experiencia tranquila y armoniosa.

Leary y su colaborador Ralph Metzner llegaron inclusive a proponer experiencias psicodélicas programadas, en contraste con el uso libertino de las drogas. Tomaban como base las prácticas shamánicas, tales como el uso ritual del cactus peyote por los indios mexicanos o inclusive la recitación del texto funerario tibetano conocido como El libro de los muertos. Esas experiencias enfatizan en detalles como la música de fondo, la comida apropiada e insisten en la necesidad de la presencia de una persona más experimentada para cumplir el papel de guía, que ejerce la función de shamán, conduciendo la sesión y evitando los bad trips (*malos viajes*). El propio concepto de experiencia alucinógena como viaje tenía sus orígenes en modelos shamánicos.

Para entender el concepto antropológico de shamán, es preciso recordar que la palabra es originaria de la tribu de los Tungus de Siberia, pero denota prácticas ampliamente difundidas en todo el planeta. Durante un rito shamánico, un visionario inspirado o shamán, entra en trance profundo y, en nombre de la sociedad a la cual sirve y con la ayuda de espíritus protectores, establece relaciones con las entidades espirituales.⁴ El shamán, entonces, viaja en dirección a una realidad extraordinaria para ayudar a los miembros de su comunidad. Esto puede ser hecho con la intención de diagnosticar/tratar ciertos males o con el propósito de adivinación/profecía, o, inclusive, con el objetivo de conseguir fuerza a través del contacto con espíritus, animales de poder, aliados tutelares y otras entidades espirituales.⁵

Tal viaje, o trance, ocurre durante lo que se acostumbra llamar “estado alterado de la conciencia”, rótulo que agrupa experiencias en que el sujeto tiene la impresión de que el funcionamiento habitual de su conciencia se modifica y que él vive otra relación con el mundo, consigo mismo, con su cuerpo, con su identidad.⁶

Estos estados pueden ocurrir espontáneamente, o ser inducidos a través de técnicas de meditación, ejercicios de respiración, ayunos o por la ingestión de sustancias psicoactivas.

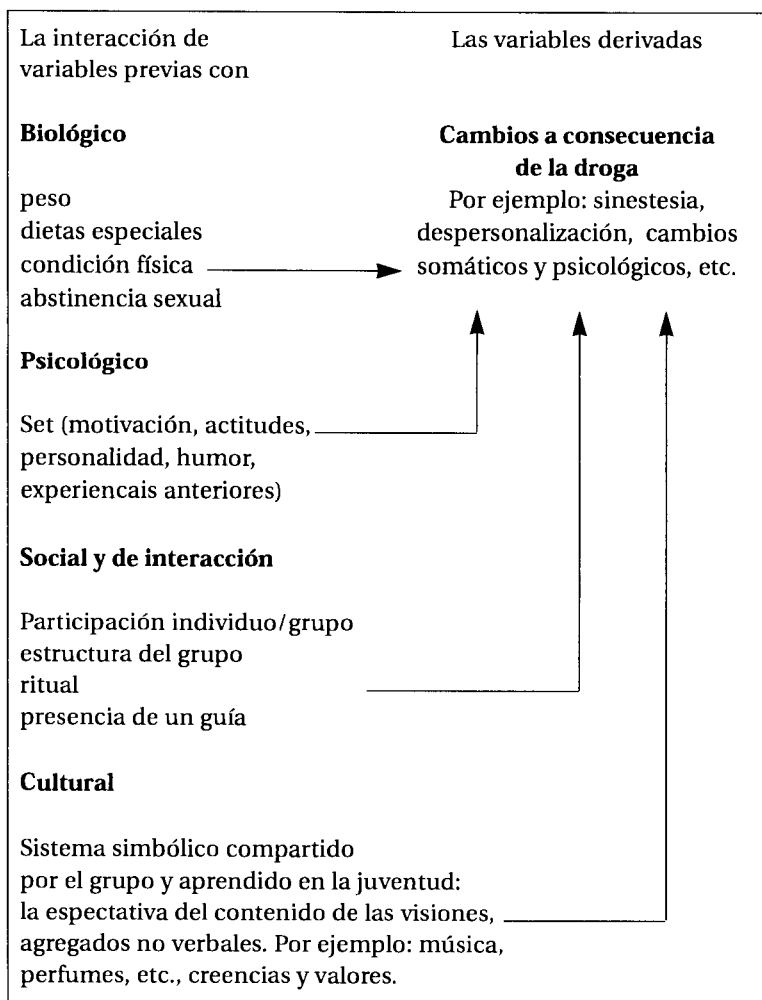
Los trabajos de Leary sirvieron para reactivar el interés sobre el shamanismo y los estados alterados de conciencia durante las décadas de los 60 y 70. Así como él, muchos otros estudiosos fueron al campo para observar rituales indígenas, principalmente en América Central y América del Sur, donde los estados de trance se producen por el uso de sustancias psicoactivas o instrumentos de percusión. Otros investigadores adoptaron un método inverso, procurando reproducir el fenómeno bajo condiciones más controladas, generalmente suministrando alucinógenos a voluntarios en hospitales o laboratorios.

Más allá de la observación de las prácticas indígenas y de los relatos etnográficos, corresponde a los antropólogos hacer comparaciones transculturales, documentando las diversas maneras de usar las sustancias y determinar el papel desempeñado por las variables culturales, como las creencias, las actitudes, las expectativas, y los valores que contribuyen a la estructuración de la experiencia con enteógenos.

Figura 1

Esquema antropológico de las visiones inducidas por drogas de origen vegetal

Una teoría sobre los efectos de sustancias psicoactivas consiste en:



Marlene Dobkin de Rios, antropóloga norteamericana que estudió el uso de la *ayahuasca* entre curanderos peruanos, sugiere que sus efectos están condicionados tanto por la disposición y el orden del medio ambiente mediato cuanto por factores adicionales, como las creencias y los valores relacionados al uso de las plantas. Tales variables pueden ser previas o posteriores a la administración de la substancia. El antropólogo en el trabajo de campo no tiene condiciones para medir las variables que corresponden al tipo de reacciones somáticas, habilidades intelectuales o motoras, cambios en la percepción visual u otros efectos posteriores. Puede, sin embargo, contribuir al estudio de las variables previas, un área poco sistematizada en sus aspectos teóricos. También puede analizar el sistema de creencias que circunda al grupo usuario y la utilización del contenido visionario, así como las expectativas de los miembros de la comunidad que esperan determinadas visiones y que, de hecho, relatan con frecuencia.

Así, Dobkin de Rios propone el esquema de la figura 1 para una comprensión antropológica de las experiencias inducidas por enteógenos.⁷

El uso de psicoactivos en culturas tradicionales generalmente ocurre en el contexto de un ritual. Algunos estudiosos atribuyen a esa peculiaridad el hecho de que ese uso raramente es nocivo para quienes participan de él. Para entender mejor ese fenómeno, es útil tener en cuenta el esquema desarrollado por el médico norteamericano Norman Zinberg, quien analizó el uso de psicoactivos ilegales en su sociedad. Según él, el control ejercido por el medio social sobre los resultados producidos por la utilización de psicoactivos, es sumamente eficaz tanto en términos de la percepción de efectos por quien los ingiere cuanto en relación a las consecuencias sociales de esas prácticas.

Para entender mejor cómo se da ese control social, se puede emplear el siguiente esquema:⁸

Controles sociales informales

1. Sanciones sociales. Determinan cómo cierta sustancia debe ser usada. Pueden ser informales, compartidas por un grupo o formalizadas en leyes y reglamentos. Consisten en valores y reglas de comportamiento.

2. Rituales sociales. Son los patrones estilizados de comportamiento esperados en relación al uso de psicoactivos. Sirven como refuerzo y símbolo de las sanciones sociales. Los ritos sociales están directamente relacionados con:

- métodos de adquisición y consumo de la sustancia;
- la escuela como medio físico y social para el uso;
- las actividades desarrolladas después del uso;
- las maneras de evitar o de lidiar con los efectos negativos.

Este esquema fue inicialmente elaborado para estudiar el uso de la *Cannabis* y de la LSD, en la década de los 70, con el objetivo de entender por qué la rápida difusión de esa costumbre entre la población norteamericana no estuvo acompañada de los catastróficos efectos previstos por los observadores más alarmistas. Al desarrollar la investigación, sin embargo, el punto de atención se centró en el uso de la heroína. Para sorpresa de los investigadores, tanto como de los usuarios de esa sustancia, que se caracteriza por la rapidez e intensidad con que provoca dependencia física y síquica, había un pequeño grupo que no sucumbía a la dependencia debido a la acción entre ellos de efectivos controles sociales del tipo señalado arriba.⁹

Como se puede notar, los esquemas propuestos por Dobkin de Rios y Zinberg contienen básicamente los mismos elementos. De esa forma, los antecedentes biológicos actuarían sobre los aspectos farmacológicos de la sustancia en sí; los psicológicos delimitando el set; y las variables sociales, de interacción y culturales corresponden al setting. Las sanciones y los rituales sociales de Zinberg corresponderían al cuadro de las variables culturales.

Dobkin de Rios, a más de dar importancia a aspectos sociales como el ritual y la presencia de un guía experimentado en el uso de la sustancia, considera crucial la existencia de un sistema cultural compartido por todos para el éxito del shaman. De esa forma, él puede guiar a los individuos por sus experiencias particulares en dirección a las metas consideradas deseables.

Estos dos esquemas dirigirán mi análisis. Procuraré establecer las relaciones entre las experiencias que siguen a la ingestión ritualizada de la *ayahuasca* y sus bases culturales. Sin embargo, no podemos olvidar por completo que frecuentemente se constata que ciertos temas presentan una inesperada regularidad en las experiencias de los individuos pertenecientes a culturas tradicionales sumamente diferentes. Son comunes los relatos de percepción alterada del tiempo, el papel de los animales en revelar al hombre las propiedades de las plantas enteógenas, o el papel de la música en evocar las visiones, la atribución de vida espiritual a las plantas, las transformaciones shamánicas en animales fabulosos y fenómenos paranormales como telepatía y precognición.¹⁰

De igual forma, experimentos científicos realizados con individuos pertenecientes a una cultura moderna, y que no sabían cuál sustancia les estaba siendo administrada, concluyeron en relatos de experiencias semejantes a las de los indígenas. Eso ocurrió con 35 chilenos blancos que, después de tomar harmalina, el alcaloide activo de la *ayahuasca*, narraron una gran variedad de experiencias, que incluían vuelos y visiones a partir de un punto de vista muy alto, encuentros con serpientes, cocodrilos, reptiles en general, tigres, leopardos, gatos, pájaros, vampiros. Quince de esas personas también relataron imágenes, sentimientos o preocupaciones religiosas: diablos, ángeles, la Virgen, Cristo, el Paraíso y éxtasis místicos. Otras visiones tenían calidad mística, con ambientaciones típicas de cuentos de hadas, incluyendo castillos, reyes, trajes medievales, etc.¹¹

Para el médico Claudio Naranjo, autor de ese trabajo, tales experiencias parecen ser representaciones del ser y del llegar a ser, de libertad y de necesidad, de espíritu y de materia, que arman el escenario para el drama humano en su lucha entre el bien y el mal y su reconciliación y fusión final, después de ceder la muerte y la destrucción. Es un proceso esencialmente religioso, en que son tratados los temas centrales de la vida humana; esto lleva a los investigadores a considerar algunos de los conceptos shamánicos más como expresión de experiencias universales que de elementos de la cultura o tradiciones locales.¹²

Otros investigadores, usando diferentes alucinógenos, también relatan una calidad místico-religiosa en las experiencias de sus sujetos. Eso me lleva a pensar que el contenido de las visiones presenta trazos fácilmente atribuibles a la cultura de quien las vive. Además, alguna cosa en esas visiones parece estimular niveles más profundos de la psiquis que se manifiestan a través de lo que se puede llamar un sentimiento místico frente al cosmos, que sería, al menos potencialmente, común a toda la humanidad.

Siguiendo la visión teórica esbozada anteriormente, en la cual se enfatiza la importancia del *setting*, este trabajo pretende, en primer lugar, establecer el contexto sociocultural del uso de la ayahuasca en los rituales de Santo Daime. Empezamos por presentar los antecedentes mestizos e indígenas de esas prácticas en la Amazonía. Aunque la mayor parte del material etnográfico citado en los dos capítulos pertinentes se refiere a la Amazonía peruana y boliviana, considero que la homogeneidad cultural de la región, a la cual muchos autores aluden, vuelve relevante esta información para el estudio de la religión brasileña.

Los orígenes y el desarrollo del Santo Daime, sus relaciones con el proceso cultural y social de la Amazonía y del Brasil en el siglo XX son el tema del tercer capítulo. El capítulo siguiente profundiza la descripción y la discusión de varios ri-

tuales en los que la infusión enteógena es utilizada. El quinto capítulo procura aplicar de forma sistemática las teorías de Zinberg sobre el control social informal que se desarrolla entre los devotos al culto en su vida cotidiana, especialmente durante los rituales. Finalmente, el sexto capítulo busca entender las relaciones entre esas prácticas de origen mestizo y la sociedad urbana de las grandes metrópolis del sureste de Brasil, en donde esa religión está ejerciendo una fascinación especial entre la juventud culta y libertaria de las clases medias. A pesar de –a primera vista– parecer sorprendente, este interés se relaciona a lo que ya ha sido llamado como “la nueva conciencia religiosa”, actualmente bastante difundida en ese segmento de la población, y visible en la creciente importancia atribuida a los aspectos místicos, orientalistas o esotéricos que componen la Cultura de la Nueva Era.

Para finalizar, me gustaría hacer una consideración metodológica sobre el concepto de observación participante adoptado en esta investigación y mi relación personal con la religión.

Trabajando hace algunos años en investigaciones sobre el uso de psicoactivos y en la prevención de su abuso en el Centro de Estudios del Instituto de Medicina Social y Criminología de São Paulo, me interesé por el culto en 1988. Al considerarlo interesante, tando desde el punto de vista académico cuanto desde el existencial, participé de la creación de la Iglesia Flor das Aguas en São Paulo, en ese mismo año. Desde entonces, he asistido a un gran número de sesiones, durante las cuales ingiero la bebida con los otros participantes.

Por el hecho de compartir el uso de la sustancia, me sitúo dentro de la misma vertiente de investigadores que vienen realizando estudios académicos sobre el Santo Daime, la *ayahuasca* o el uso ritual de otros psicoactivos. Esa misma metodología de investigación dirigió, por ejemplo, disertaciones de maestría y doctorado, libros, artículos y obras clásicas, brasileñas y extranjeras referidas a este tipo de asuntos.

Se puede objetar que para el devoto al Santo Daime, la ingestión de la bebida presupone una disposición, aunque mínima, de conversión, -esto es, de participación en la vida religiosa del grupo-; esta objeción suele aplicarse a casi cualquier participación en rituales por parte de antropólogos que están estudiando diversos grupos religiosos, incluyendo a las Comunidades Eclesiales de Base. Obviamente, es necesario evitar que categorías nativas contaminen el trabajo del investigador, pero él no puede mantenerse totalmente apartado de las prácticas cotidianas de los sujetos de su estudio, so pena de perder importantes informaciones y *insights*. Para mantener la objetividad, utilicé diversos recursos empleados normalmente por el antropólogo en el campo, así como mi experiencia adquirida en investigaciones anteriores, que, además de mi tesis de doctorado, incluyen cuatro años de trabajo con usuarios de diversos psicoactivos.

En cuanto al impacto personal de este trabajo, considero que tuve experiencias no siempre placenteras, pero que en diversas ocasiones me forzaron a encarar aspectos de mi vida y de mi personalidad que hasta entonces tendía a evitar. Siento también que entré en mejor sintonía con una especie de voz interior, capaz de señalarme actitudes y conductas apropiadas en ciertos momentos de confusión e incertidumbre. Así, a partir de mi propia vivencia, considero positiva la participación en esos rituales, que siempre me recuerdan la importancia de pautar la vida por los principios de Amor, Armonía, de la Verdad y de la Justicia.

En este libro, sin embargo, procuro dejar de lado tales cuestiones subjetivas y espero haber conseguido dar un panorama del culto del Santo Daime que sea concordante con los métodos y conceptos corrientes en la disciplina de la antropología social.

Notas

1. Humphry Osmond propone este término divulgado posteriormente por Timothy Leary y Ralph Metzner
2. Término propuesto por Aldous Huxley para la mescalina
3. Ver Carl A. P. Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Gordon Wasson, "Enteógenos", en *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 2, n. 1 y 2, enero y junio de 1969.
4. Hultkrantz 1989: 47.
5. Harner 1989: 14.
6. Lapassade 1987: 5.
7. Dobkin de Rios 1977: 299
8. Zinberg 1984: 5
9. Zinberg 1984: 152
10. Dobkin de Rios 1977: 297.
11. Naranjo 1976: 201
12. Naranjo 1976: 204.

1. Shamanismo en la Amazonía occidental

La ayahuasca, el shamán y el vegetalista

Antes de iniciar la discusión sobre el culto del Santo Daime, es conveniente examinar los antecedentes del uso de la *ayahuasca* en la Amazonía occidental. En aquella región, desde hace mucho tiempo esta bebida ha sido utilizada ceremonialmente, no solo entre grupos indígenas, sino también por la población mestiza o cabocla.

El relato que haré sobre el uso tradicional de la *ayahuasca* se basa, principalmente, en los detallados estudios hechos independientemente por los antropólogos Eduardo Luna y Marlene Dobkin de Rios. El centro de atención de esos estudios fueron las actividades de los curanderos mestizos que actúan entre la población de la Amazonía peruana, principalmente en las ciudades de Iquitos y Pucalpa. El que estos estudios hayan sido realizados en Perú no disminuye su importancia para entender el culto del Santo Daime. Ya que, finalmente, el fundador de la religión brasilera, Raimundo Irineu Serra se inició con el enteógeno en la selva fronteriza entre Brasil y Perú. A más de eso, la Amazonía forma un área cultural de notable homogeneidad, que trasciende su división entre diversos países.

Entre los pueblos indígenas de esa región, se encuentra una figura con funciones, técnicas y atributos bastante uniformes: el shamán. Este personaje, como sus equivalentes en otras partes del mundo, se encarga de establecer contacto con

el mundo sobrenatural, buscando influir en la cura de las enfermedades, servir de oráculo, lograr buenos resultados en la cacería, evitar las catástrofes naturales y organizar ceremonias religiosas.

Con excepción de pocas tribus, este papel es ejercido por hombres. Se considera que sus poderes son adquiridos por vocación personal, por la voluntad de agentes sobrenaturales, o, algunas veces, por herencia. Las circunstancias en que se descubre ese don varían, pero pueden incluir la aparición repentina de un ancestro o de un espíritu animal, o el que sufra algún tipo de crisis psicósomática.

El shamán recibe sus poderes a partir de contactos con espíritus. Eso ocurre directamente, a través de la inspiración o, después de la iniciación, bajo la dirección de un maestro. Tal iniciación consiste en un período de aislamiento, con dieta especial y abstinencia sexual. La ingestión de preparados hechos con la corteza de ciertos árboles y tabaco le permite entrar en contacto con el mundo espiritual. Él debe obedecer las instrucciones de los espíritus y prestar atención a los cantos y melodías que le son susurradas, para aprender sus secretos.

El poder del shamán es concebido como una sustancia mágica, que puede estar contenida en una serie de objetos: espinos, hongos, cristales de cuarzo -cuanto más objetos, mayor es el poder. Él siempre lleva estos objetos consigo, y los identifica con sus espíritus auxiliares. La figura del shamán es vista, sin embargo, con ambivalencia: se le atribuye tanto el poder de curar cuanto el de hacer el mal.¹

Los shamanes son grandes conocedores de la selva y de las propiedades de las plantas, que usan con frecuencia, especialmente para actividades de curación. Son también especialistas en la utilización de enteógenos, que los emplean principalmente para entrar en contacto con el mundo espiritual. Una de las sustancias usadas con más frecuencia es la infusión producida a partir del bejuco *Banisteriopsis caapi* y de la hoja *Psychotria viridis*, a la cual se puede añadir algunas otras

plantas. Este preparado recibe diversos nombres, como nate-ma, yajé, nepe, kahi, caapi. Pero genéricamente se le conoce con el término quichua *ayahuasca*, que significa “liana de los espíritus”.

Antropólogos y botánicos han enumerado una serie de usos de esta preparación:

1. La *ayahuasca* y lo sobrenatural

a. Rituales mágicos y religiosos. Para recibir orientación divina y comunicarse con los espíritus que animan las plantas; para recibir un espíritu protector.

b. Adivinación. Para saber si están viniendo extraños; descubrir el paradero de enemigos y cuáles son sus planes; para saber si un cónyuge ha sido infiel; para prever el futuro con claridad.

c. Hechicería. Causar enfermedades por medios psíquicos; prevención contra las malas intenciones de terceros.

2. La *ayahuasca* y el tratamiento de enfermedades

Para determinar la causa de una molestia y/o curarla.

3. *Ayahuasca*, placer e interacción social

Para producir estados placenteros o afrodisíacos, para reforzar la actividad sexual, para provocar el éxtasis o un estado de intoxicación; para facilitar la interacción social entre los hombres.²

Actualmente la población indígena es minoritaria en la región; predominan los mestizos generalmente descendientes de indios, portugueses, españoles y negros. A pesar de la colonización ibérica, la actividad misionera y la economía del caucho que han producido cambios radicales en la región y del éxodo de los habitantes de la selva en dirección de los grandes

centros urbanos locales, las prácticas shamanísticas continúan hasta hoy. Es verdad que presentan alteraciones considerables y están sometidas a muchas nuevas influencias. Pero, entre los curanderos mestizos, o vegetalistas como son conocidos, ellas todavía mantienen elementos de los antiguos conocimientos indígenas sobre las plantas, su uso y su relación con el mundo espiritual.

La caracterización de esa población como mestiza debe ser entendida más desde el punto de vista social y cultural que desde el racial. Entre los vegetalistas, muchos podrían pasar por españoles, portugueses o italianos, mientras otros tienen facciones indígenas. Pero, aunque ahora todos tengan el castellano como lengua materna, en términos ideológicos ellos actúan de acuerdo a los patrones del difuso complejo cultural del alto Amazonas. De esa forma, el término mestizo equivale al caboclo brasileiro. El grupo a través del cual ellos mantienen contacto con el mundo espiritual no es una comunidad tan definida como una tribu, ni siquiera como un grupo étnico, pero sí una comunidad de contornos bastante definidos, y, en ella, esos tipos de curanderos desempeñan un papel importante.

El término vegetalista no se refiere solo al hecho de que esas personas usan muchas plantas en su trabajo sino al origen de sus conocimientos, atribuidos a los espíritus de ciertas plantas, que serían los verdaderos profesores de los shamanes. Estas plantas son llamadas doctoras, y a ellas les son atribuidos los conocimientos de medicina y los elementos mágicos -cantos, melodías y la baba-, herramientas de trabajo de los shamanes. El profesor vegetal más importante es la *ayahuasca*, pero otros varios son utilizados, generalmente adicionados a la mezcla básica de bejuco y hoja, pues se cree que a través de ella se puede alcanzar el espíritu de las plantas para usufructuar de sus poderes curativos.

Ese shamanismo mestizo es heredero directo del shamanismo indígena, cuyos secretos fueron aprendidos por los seringueiros, que vivían aislados de la sociedad occidental y te-

nían que valerse de los conocimientos médicos indígenas. El principal trabajo de esos shamanes está dedicado a la curación, incluyéndose ahí la manipulación de fuerzas espirituales para el alivio de problemas financieros y emocionales.

Entre la población mestiza, se encuentran varios tipos de participantes, conocidos genéricamente como curanderos o empíricos. Los vegetalistas forman una subcategoría de estos últimos, y son llamados frecuentemente como maestro, doctor, médico, viejito o bobito. En ciertos casos, vegetalistas altamente considerados por su vasto conocimiento y poder son tratados con el término "*banco*". Ellos se colocan con la cara volteada hacia el piso y se dejan poseer por los espíritus. En este caso, *banco* podría referirse a un asiento de poder. Otras denominaciones para los vegetalistas son brujo o hechicero, generalmente con connotación peyorativa, usados para los considerados practicantes del mal.³

Los vegetalistas tienden a ser marginalizados y despreciados por las clases dominantes. Eso no les preocupa, pues son muy respetados por su propia comunidad. Su inserción en esos grupos es mucho mayor de la que tienen las autoridades médicas locales, frecuentemente incapaces de percibir o comprender los problemas cotidianos de su clientela.

La faja etaria de los vegetalistas cubre un gran espectro, aunque Luna había escogido como informantes a las personas más viejas, generalmente de más de sesenta años de vida. A pesar de la avanzada edad de ellos, el antropólogo consideró que disponían de fuerza física, salud y lucidez notables, estando –probablemente– entre los individuos más brillantes de sus comunidades. Luna dice que quedó impresionado con el conocimiento general de esos vegetalistas. Eran frecuentemente grandes narradores de historias, dotados de talento artístico y de una memoria extraordinaria. Eso está de acuerdo con las observaciones hechas en otras partes del mundo, y desmiente la noción del shamán como un individuo psicótico y desequi-

librado, como algunas veces todavía es representado en la literatura.⁴

Esos viejos son representantes de un shamanismo transicional, en fase de extinción, en el cual todavía se preserva el conocimiento indígena sobre las plantas. Los más nuevos, aunque todavía continúan usando la *ayahuasca*, ya están más integrados a la vida urbana, sustituyendo el conocimiento detallado de las plantas por tradiciones esotéricas de origen europeo. Desde el punto de vista económico, los más viejos también se encuentran en una posición intermedia, entre el sistema de agricultura de subsistencia con pequeñas propiedades de tierra y la economía de mercado. En su juventud, tuvieron un contacto estrecho con la selva, conociendo bien su flora y fauna. Igualmente fueron testigos de su reciente depredación y tuvieron una prolongada exposición a la vida urbana.

La iniciación del vegetalista

En todo el mundo hay muchos ejemplos de culturas con tradiciones shamánicas, y son varias las formas de adquirir el status de shamán. Algunas veces, es un llamado o un sueño o una visión. Otras veces es escogido por un shamán más viejo, para ser entrenado como su sucesor. En algunos casos, al final de la etapa preparatoria, ceremonias públicas marcan su iniciación propiamente dicha, que ya había ocurrido antes del reconocimiento formal por el maestro y por la comunidad.⁵

En el caso de los vegetalistas, como ellos no se identifican con ningún grupo tribal específico, ni cuentan con el apoyo de la comunidad, tampoco hay un ritual público en que se reconozca su status de vegetalista. Su iniciación es una cuestión de opción personal o de vocación, y su aceptación como vegetalista por parte de la comunidad o por sí mismos solo ocurre gradualmente. Es un proceso bastante individual y, más que aprender de un maestro experimentado, el neófito siente que

recibe enseñanzas directamente de las plantas y de sus espíritus.⁶

La iniciación generalmente ocurre a través del uso del tabaco y de la *ayahuasca*. Es la disposición personal del individuo, su habilidad para soportar el duro entrenamiento y los peligros físicos y psicológicos inherentes a la iniciación shamánica los que determinan su grado de desarrollo.⁷ Cuando existe cerca un shamán más experimentado, él debe proteger al aprendiz contra los malos espíritus y los brujos, así como instruirlo sobre la dieta y los preceptos que deben ser seguidos.

La utilización correcta de las plantas permite el aprendizaje del conocimiento que será necesario para sus futuras prácticas shamánicas. Su mente está "abierta" para que él pueda explorar adecuadamente la fauna, la flora y su localización geográfica, así como recordar todo eso posteriormente. Las plantas se comunican con él a través de visiones y sueños y, más allá de la "sabiduría", le transmiten también la "fuerza", o sea las cualidades físicas como resistencia a los vientos, a la lluvia y a las inundaciones.

En las historias de vida de los vegetarianos, parece que se repiten ciertos patrones, como en el caso de los shamanes indígenas. Generalmente comienzan sufriendo una enfermedad grave, con síntomas de naturaleza fisiológica, que la medicina oficial no consigue curar. Entonces, recurren a un vegetariano o toman *ayahuasca* por cuenta propia, y, a más de curarse a sí mismos, desarrollan la habilidad de curar a otras personas. Entonces ocurre un fenómeno observado por Mircea Eliade, estudioso de las religiones en general y del shamanismo en particular. De acuerdo a sus planteamientos, es de esta forma que los shamanes aprenden el mecanismo o la teoría de la enfermedad.⁸ No siempre, sin embargo, aquel que recibe las enseñanzas de las plantas se vuelve un curador. Posiblemente su interés sea de naturaleza más filosófica que humanitaria, ya que el conocimiento de las artes de curación es solamente uno de los aspectos de las enseñanzas transmitidas en ese proceso.

Uno de los principales aspectos de ese período de aprendizaje/iniciación son los preceptos dietéticos y sexuales, cuya observación es considerada por todos los informantes de Luna como algo esencial para que las plantas revelen sus lecciones. Ellas pueden ser transmitidas al neófito por un instructor más experimentado o directamente por las plantas.

El tiempo de observación de esos preceptos es diverso, teniendo un período mínimo de seis meses y pudiéndose prolongar en ciertos casos hasta por doce años. Frecuentemente implica también un alejamiento de la vivienda habitual y el viaje hacia la selva u otro lugar apartado, en el cual las enseñanzas pueden ser recibidas más directamente de la naturaleza. Pasado algún tiempo, la dieta puede ser interrumpida y retomada más adelante. En ciertos casos, inclusive los vegetelistas más experimentados siguen estas reglas por lapsos más cortos, a fin de renovar sus energías y aumentar sus conocimientos. En general, se considera que ese tiempo de observación determina el conocimiento de las diferentes plantas y la incorporación de sus poderes.

Las principales funciones de la dieta son la limpieza del organismo que permite la actuación integral de las plantas y protege contra los efectos adversos producidos por la mezcla de ciertos alimentos con esos vegetales. Generalmente, se considera que la dieta ideal consiste en llantenos o plátanos cocinados, algunos tipos de pescados ahumados y carne de ciertos animales silvestres. Algunos *ayahuasqueros* aceptan también el consumo de arroz y mandioca. Se debe evitar el consumo de sal, azúcar y otros condimentos, grasas, alcohol, carne de cerdo y de gallina, frutas, legumbres y bebidas frías. Todos los shamanes insisten en la importancia de no consumir carne de cerdo.

Otros preceptos regulan los contactos de los aprendices con el sexo opuesto. Debe haber una abstinencia sexual completa y, en el caso de los hombres, deben evitar totalmente tener contacto con mujeres en edad fértil. La comida debe ser

preparada por una niña que todavía no haya menstruado o por una mujer que haya pasado la menopausia.

Otras restricciones similares deben ser seguidas durante la preparación de ciertos remedios, filtros de amor y otras actividades shamánicas, así como antes y después del consumo de la ayahuasca y de otras plantas profesoras.

Todos los vegetarianos afirman que seguir la dieta es el camino de la sabiduría.⁹ Ellos dicen que la dieta no enflaquece y que, aunque perdieran peso, sus cuerpos se tornan más fuertes y resistentes y hasta cambian de olor. También afirman que cuando siguen esta dieta, sus mentes funcionan de forma diferente, la observación y la memoria se agudizan. Es la misma naturaleza que les revela sus secretos. Sus sueños se vuelven claros e instructivos. De esta forma, la dieta puede tener una función de desencadenar un estado de conciencia alterada durante el período de aprendizaje.

Ciertas prohibiciones son difíciles de entender y tal vez su origen debe buscarse entre los tabúes sexuales y alimenticios de las comunidades indígenas, que los prescriben para diversas ocasiones de la vida individual y social. Los jíbaros, pueblo indígena de la Amazonía, por ejemplo, hacen ayuno y se abstienen del sexo durante la época de preparación del veneno para sus flechas.¹⁰

Los preceptos dietéticos y sobre el comportamiento deben ser seguidos por el vegetariano y por sus clientes que van a ingerir la bebida. Para ellos, se dice que la desobediencia produce la interrupción del efecto de las plantas y que éste va disminuyendo hasta perder totalmente su fuerza. Además, ciertas plantas profesoras son consideradas muy "celosas" y pueden sancionar la falta de respeto con enfermedades o inclusive con la muerte.

La existencia de tabúes alrededor del uso de remedios, aún de los que provienen de la farmacopea oficial, parece bastante generalizada en toda la región amazónica. Raymundo H. Maués, antropólogo paraense, investigando una comunidad

de pescadores en la región del estuario del Amazonas, observó que el practicante de la medicina popular, al recetar un remedio debe “dar su *fineza*”, o sea prescribir la dieta alimenticia o de otra naturaleza que el enfermo debe seguir durante el período de ingestión del medicamento. Los remedios son llamados “*finos*”, que significa “peligrosos”, pues son “venenos que matan la enfermedad”. Esa restricción parece ejercer una función importante en la experiencia del tratamiento, pues Maués afirma que escuchó frecuentes quejas contra terapias hechas por médicos que muchas veces “no daban la *fineza*” de los remedios que prescribían.¹¹

Esa concepción tal vez puede estar relacionada con la idea de que ciertos alimentos no pueden ser mezclados. Una comprensión plena de este tema es importante en el enfoque que sobrepasa las consideraciones puramente fisiológicas, para tomar en cuenta también el significado atribuido a los tabúes dentro del sistema cultural de la región.

Las plantas profesoras y la ayahuasca

El uso de psicoactivos para diversos fines, pero principalmente para la búsqueda de curación y contacto con lo divino, ocurre históricamente en muchas regiones del mundo. Los textos sagrados de India y los poemas épicos de Homero, en Grecia, contienen relatos sobre el uso de las plantas y de otras sustancias naturales para provocar alteraciones de la conciencia. Hasta en regiones tan distantes como Siberia se consumen hongos alucinógenos con fines shamánicos.

América es la zona en que se concentra el mayor número de esas sustancias, y donde hasta hoy se hace más frecuentemente uso de ellas. Su empleo en esta región del mundo está más ligado a los fines sagrados, no recreativos, para validar o ratificar la cultura, y no como una manera de escapar temporalmente de ella. Es posible que la mayoría de las tribus indígenas de la región de la cuenca Amazónica y del Orinoco use pre-

parados hechos de una o más plantas psicotrópicas en funciones centrales de su vida religiosa y cultural.

De todas esas plantas, la que tiene un uso más difundido es la *Bannisteriopsis*, cuyas variedades *caapi*, *quitensis*, e *inebrians* son utilizadas en la preparación de la *ayahuasca*. Las recetas de esta bebida varían y los distintos grupos incorporan diferentes hierbas, dependiendo de sus tradiciones y de los fines a los cuales se destina. Generalmente incluyen la *Diploteris cabrerana*, la *Psychotria carthaginensis*, o, más comúnmente, la *Psychotria viridis*, que se consideran eficientes para reforzar y sustentar las visiones inducidas.¹²

Más allá de buscar sus efectos medicinales, los indios de la Amazonía dicen tomar *ayahuasca* para conocer el “mundo verdadero”, o el mundo de los espíritus de donde vienen todos los conocimientos. Los vegetalistas la consideran como una “doctora”, un ser inteligente, de espíritu fuerte, con el cual es posible establecer relaciones. Se cree que de ella se puede aprender mucho, una vez que se hayan seguido sus preceptos.

La *ayahuasca* pertenece a la clase de plantas que tienen “madres” o espíritus protectores, una idea común entre varios grupos indígenas de la región.

Las plantas “doctoras” o “plantas que enseñan” son aquellas que:

1. producen estados alterados de la conciencia
2. alteran el efecto de la *ayahuasca*, de alguna forma cuando se las cocina con ella;
3. producen mareo;
4. tienen fuertes cualidades eméticas o catárticas;
5. provocan sueños, especialmente esclarecedores.

Acerca de la *ayahuasca*, se dice que trae enseñanzas sobre la flora y la fauna, y ayuda a la memorización de esos conocimientos. Como otras plantas profesoras, se dice que ella enseña cantos en varias lenguas indígenas y también en español y que además enseña esos idiomas. Ella también aumenta las habilidades artísticas e intelectuales de quien la ingiere. Algu-

nos vegetalistas alegan que las plantas profesoras les enseñaron largas plegarias.¹³

Existe una gama de aproximadamente cincuenta plantas que son mezcladas con la *ayahuasca*, sea por los pueblos indígenas o por los curanderos mestizos. Los vegetalistas que desean conocer los efectos de ciertas plantas incorporan partes de ellas durante la preparación de la *ayahuasca* observando entonces los cambios que se producen y las visiones y sueños que generan. Interpretando estos hechos, desarrollan conceptos sobre las propiedades y aplicaciones. De esta forma, ciertas plantas permiten “ver”, otras “viajar”, “curar”, “perjudicar”, otras “dan fuerza”, etc. También aprenden que ciertas plantas pueden ser utilizadas juntas, pues se “conocen entre sí”, mientras que otras “no se llevan bien”.¹⁴

El mundo de los espíritus en la Amazonía

Gran parte de la población amazónica, inmersa en el uso de la *ayahuasca*, todavía vive en pequeños poblados ribereños íntimamente relacionados con la naturaleza. También los informantes de Dobkin de Rios o de Luna, que viven en ciudades como Iquitos o Pucallpa mantienen todavía contacto con la vida rural o conservan pequeñas áreas de roce. Muchos alternan períodos entre el campo y la ciudad o son recién llegados a la región urbana.

En el lado brasileño de la Amazonía, la situación social es similar: una considerable proporción de la población de las pequeñas comunidades agrícolas y de las ciudades, como Rio Branco, en Acre, está formada por antiguos recolectores de caucho expulsados de sus “sitios” en la selva por las alteraciones socioeconómicas que han afectado la región a lo largo de este siglo¹⁵ Sin embargo, persisten antiguas creencias de origen indígena, en seres espirituales que habitaron la selva, el agua y el aire. Resultado de esta fusión de las cosmologías de los diversos grupos culturales indígenas y del sincretismo con

las concepciones europeas como el catolicismo, el espiritismo, el esoterismo, además de las influencias de las religiones de origen africano, esas creencias frecuentemente dan la impresión de ser una yuxtaposición poco coherente de fragmentos de otros sistemas. Pero la diversidad y la forma en que son integrados los elementos dispares, reflejan los cambios brutales que vienen ocurriendo en la región: rápidas incorporaciones de nuevos contingentes poblacionales, que traen consigo diversas instituciones sociales, económicas, tecnológicas e ideas religiosas.

De la misma forma que el mestizo amazónico (caboclo) se siente a merced de fuerzas sociales que no comprende, él concibe su vida como influida para el bien o para el mal por entidades sobrenaturales. Tales entidades pueden adoptar la forma de animales, shamanes indios o mestizos, negros, empresarios extranjeros, blancos, caucheros, princesas salidas de los cuentos de hadas europeos, ángeles armados de espadas de la iconografía cristiana, oficiales del ejército, médicos célebres o hasta seres extraterrestres provenientes de otros planetas.¹⁶

A pesar de recibir nombres diferentes en el lado peruano y en el brasileño, se repiten las ideas de seres como las sirenas que viven en "reinos encantados" en el fondo de los ríos, cobras enormes, *currupiras*, hormigas, animales fabulosos, etc. Cada especie animal tiene su "madre", entidad protectora capaz de castigar, robando la sombra a los cazadores que matan indiscriminadamente a los animales o solamente a los de una especie, por ejemplo. También tienen "madres" los peces, ciertos ríos, lagunas, pozos y hasta los puertos donde atracan las canoas. Para evitar la "malidicencia" de esas "madres", el caboclo adopta una serie de precauciones y evita actitudes que puedan ser provocativas. Esas entidades tal vez sean el resultado de la fusión de conceptos indígenas (sobre seres que serían "dueños" de ciertas partes del ambiente y de los animales), con leyendas europeas sobre hadas, sirenas, lugares encantados y las innumerables identidades de Nuestra Señora, de la axiolo-

gía católica.¹⁷ Ya vimos que los shamanes mestizos peruanos también atribuyen “madres” a ciertas plantas. Para el caboclo amazónico, hasta las zonas urbanas son habitadas por seres sobrenaturales, aunque en menor número. Son hombreslobos, *matintapereras*, y otras entidades resultantes de la transformación de seres humanos en animales.

A pesar de esas creencias, el caboclo de la Amazonía brasileña, como el peruano, generalmente se considera católico, aunque recientemente otros sistemas religiosos como el protestantismo y el espiritismo vayan incorporando numerosos devotos. En la región brasileña, y especialmente en los centros urbanos, donde fue mayor la presencia de esclavos o la migración originaria de otras regiones del país con fuerte presencia negra, se destacan también las influencias africanas: casas de mina, cultos de mestizos y ciertas prácticas de hechicería. Pero, en general, la religiosidad amazónica se manifiesta sobre todo en el culto de los santos o, más exactamente, de sus imágenes locales que son investidas con el carácter de divinidad y con poderes de acción inmediata.¹⁸

El culto a los santos es una manifestación colectiva y cada poblado tiene su calendario propio para la realización de liturgias, fiestas y novenas. En los pequeños sitios y poblados la estructura principal y más bien puesta es la iglesia. A su lado, muchas veces se levanta la ramada, gran barraca en la cual se realizan los bailes que siempre siguen a la liturgia en la iglesia y que constituyen una de las principales atracciones de las fiestas. Algunas veces, la capilla y la ramada están dentro de una sola estructura. En esos casos, el altar es aislado del espacio reservado al baile por una cortina, abierta durante las oraciones.

Los santos son concebidos como benevolentes entidades domésticas que protegen al individuo y a la comunidad, asegurando el bienestar general, la cura de las enfermedades, el éxito en la cosecha o de las actividades a las que el individuo se dedica. La promesa es el punto focal de las relaciones entre los hombres y los santos y hay poca elaboración al respecto de la

vida después de la muerte, dada la certeza que el individuo posee de que todo irá bien si es que no falta al respeto y cumple las promesas hechas a los santos.¹⁹

Aunque poderosos, los santos son considerados impotentes contra los animales fabulosos, las entidades espirituales protectoras de la naturaleza relativamente inofensivas, que se vuelven malignas para el hombre cuando sufren cualquier abuso. Los santos son criaturas benévolas, más ligadas al hombre que al ambiente físico. Por ello es que las formas de lidiar a estos dos tipos de entidades son diferentes. Mientras los santos son invocados a través de oraciones, promesas y fiestas, los animales fabulosos son evitados o enfrentados a través de ciertas prácticas mágicas y de los rezos, que más que un medio de comunicación con lo divino, sirven como fórmulas de encantamiento.

Pero esos dos órdenes espirituales no desembocan en dos tipos de religión, ni llevan a la creación de categorías distintas: religión y supersticiones populares. En el imaginario del caboclo, las dos son parte de su religión, que define su universo propio poblado de santos y de animales fabulosos. Técnicas específicas son empleadas para tratar con unos y otros, y su conjunto compone una "ciencia utilizada por el caboclo para dominar su medio ambiente"²⁰

Los poblados de la amazonía están generalmente aislados y distantes de los centros urbanos, quedando durante largos períodos muy poco expuestos a las innovaciones y a la tutela de las instituciones nacionales. En esa situación, la vida social termina siendo en buena parte estructurada en torno a las hermandades religiosas, que extrapolan sus funciones específicas inmiscuyéndose en los asuntos de la vida profana.

La dirección de esas hermandades, compuesta por los hombres de mayor prestigio local, acaba por presentarse y funcionar como el "gobierno" del poblado. Pero las rápidas transformaciones socioeconómicas de la Amazonía tienden a quebrar ese aislamiento. En los centros urbanos y semi-urbanos

hacia los cuales convergen esos poblados, se quiebra la antigua homogeneidad socio-económica en la cual todos eran campesinos o recolectores de caucho, y las hermandades pierden su cohesión al transformarse en órganos subsidiarios de la iglesia oficial, bajo la tutela de un párroco o de un vicario residente. Entonces, la novena se distingue del baile por las diferencias entre lo sagrado y lo profano, y hasta el culto a los santos pasa a incorporar, de cierto modo, los preconceptos de clase o de color, revelando el proceso de diferenciación social.

También ocurren cambios en el sistema de creencias, especialmente en lo que se refiere a las entidades sobrenaturales no católicas, que dejan de ser la expresión de las realidades que el caboclo creía que dominaban su medio ambiente natural, para adquirir el carácter de supersticiones o de creencias de poca importancia para el hombre urbano.

De esta forma, también los vegetalistas de la Amazonía peruana estudiados por Luna están seriamente influenciados por la urbanización y por el cristianismo. Pero, el grado de importancia del elemento cristiano en las sesiones de consumo de *ayahuasca* varía de acuerdo al vegetalista. A pesar de que todos concuerdan en que Jesús es el Ser Supremo y que todo el mal viene de Satanás, los shamanes peruanos más viejos raramente invocan elementos cristianos, relacionándose más con las cosmologías amazónicas. Ahora, algunos comienzan la sesión invocando a Jesús y a María, mientras otros más jóvenes realizan generalmente las sesiones alrededor de una cruz recitando oraciones católicas comunes, además de otras sacadas del libro de *La Santa Cruz de Caravaca*. Son también frecuentes las alusiones al catolicismo popular. Entre los más jóvenes, se nota un interés por la Orden de los Rosacruces y de otras ramas del esoterismo de tradición europea.

Dones de los espíritus

La empresa shamánica es entendida como un viaje o una batalla en la cual los individuos se exponen a varios y graves peligros, como ataques de los espíritus malignos o de los vegetalistas envidiosos y celosos. Los enemigos asumen la forma de cobras y de otros animales peligrosos, o de hongos mágicos (*virotos* para los peruanos). Por ello, el vegetalista debe cuidar sus defensas. Una de las principales es la *arkana* (del quichua *arkay*, que significa impedir, bloquear, cerrar), generalmente concebida como una armadura creada a partir del humo del tabaco. Puede también tomar la forma de animales, pájaros, ángeles blandiendo espadas, soldados con armas de fuego y hasta aviones de guerra. En su auxilio, pueden venir espíritus antropomorfos de plantas profesoras, maestros curadores, (shamanes indígenas o mestizos), médicos occidentales célebres, sabios de países distantes, y hasta seres de otros planetas. En algunos casos, durante estas sesiones, los shamanes son poseídos por espíritus que realizan las curaciones. En otras ocasiones, los vegetalistas conversan con los espíritus en voz alta.²¹

A más de tales auxilios de las entidades espirituales, el vegetalista también recibe ciertos dones de ellos, como pueden ser melodías mágicas o ícaros, la saliva *yachay* y los virotos. Este es el arsenal de su arte, que se le entrega durante su período de iniciación cuando está aislado y bajo una dieta especial.

Ícaros. La asociación del uso de alucinógenos con melodías o cantos mágicos es común en toda América, desempeñando un papel importantísimo en las ceremonias en torno el cactus *peyote*, del cactus San Pedrito, del rapé *epena*, la hierba Santa Rosa y el tabaco. Se cree que cada planta profesora enseña al vegetalista un canto o una melodía que representa la esencia de su poder que puede ser usado para curar y protegerse, así como para atacar y hacer el mal a otros. Esos cantos llamados ícaros (del quichua *yakaray*, que significa aspirar humo

para curar), son usados en todas las actividades shamánicas con o sin sustancias psicoactivas.

Sirven para invocar al espíritu de una planta profesora o de un shamán muerto, viajar a otros mundos, curar, cazar, pescar, etc. Ciertos ícaros sirven para apurar o cambiar las visiones producidas por los enteógenos, pudiendo aumentar o disminuir su intensidad, alterar la percepción de los colores, dirigir los contenidos emotivos, etc.

De esta forma, los ícaros ejercen una función importante en la estructuración de las visiones. Sus cualidades especiales solo pueden ser percibidas durante los rituales. Las letras son frecuentemente poéticas y evocativas, y las melodías son reproducidas a través de cantos o silbidos, pudiendo contener los dos elementos. A través de los ícaros, se dice que los vegetalistas son capaces de crear una visión colectiva, percibida por todos los participantes de la sesión, y la habilidad de producir visiones bellas y determinantes es uno de los factores de la distinción entre ellos. En algunos casos esto puede conducir a una serie de rivalidades durante una sesión, cuando hay varios vegetalistas presentes y algunos de ellos tratan de controlar la calidad de las visiones producidas.

Luna afirma que nunca ha escuchado que dos personas canten exactamente el mismo ícaro y, de hecho, cuando varios maestros participan en una ceremonia, frecuentemente cantan sus ícaros al mismo tiempo, produciendo un efecto muy sugestivo, que contribuye a profundizar el estado emocional de los presentes, afectando sus visiones.

Aún en ausencia de la *ayahuasca* o de otro psicoactivo, los ícaros pueden producir un estado de trance. Luna cuenta que uno de sus informantes tomaba *ayahuasca* solamente una vez por semana, pero realizaba tres o cuatro sesiones de curación en ese período. En esas ocasiones, él entraba en trance simplemente cantando el ícaro y fumando uno o dos cigarros *mapacho*, hechos con un tipo de tabaco de la región, muy usado por los shamanes. Como él no inhala grandes cantidades de

humo, el trance no puede ser atribuido al tabaco y es probable que fuese inducido a través de la concentración y del silbido de las melodías mágicas.

Los ícaros son considerados importantes medios de curación y protección. A más de estar dotados de poderes curativos que sirven para tratar las picaduras de víboras, por ejemplo, también son eficientes como armas de combate contra el poder de un hechicero maléfico, que esté provocando daños a una persona. En ese caso, si el ícaro del vegetalista sanador no es más fuerte que el de su adversario, él corre el riesgo de ser asesinado.

En la Amazonía, debido a las condiciones socioeconómicas, la vida emocional de sus habitantes tiende a ser muy inestable y es muy común la ruptura matrimonial o la disgregación de las familias. En esas situaciones, una de las principales funciones del shamán es dar solución a los conflictos afectivos. Para eso, se recurre generalmente a baños de hierbas y a ícaros específicos para suscitar el amor.

Por lo tanto, el repertorio de ícaros de un vegetalista es uno de los principales determinantes de su poder y de su posición en la jerarquía del prestigio de los shamanes. Cuanto más melodías mágicas él posee, mayor respeto impondrá a los otros.²²

La baba y los hongos mágicos. Los otros dos instrumentos básicos del shamán vegetalista, son considerados de gran importancia aunque reciben menor atención en este trabajo ya que son rasgos culturales que no contribuyen a la comprensión de la tradición del culto del Santo Daime. Aquí nos limitaremos a decir que todos los vegetalistas estudiados por Luna afirmaban poseer en su pecho una substancia conocida con los nombres de *yachay*, *yausa* o *mariri*, que sería una especie de baba o goma densa presentada por los espíritus. Ella funcionaría como un imán capaz de extraer *virotos* u otros objetos mágicos usados por hechiceros o vegetalistas malignos para invadir el cuerpo de las personas y hacerles mal. Generalmen-

te el vegetalista regurgita la saliva y la utiliza para chupar ciertas partes del cuerpo de sus pacientes, en donde estarían alojados los objetos causantes del mal. Después de chupar, separa de su *yachay* el objeto extraído y lo escupe en algún lugar fuera de su casa.

Los virotes, que además de ser agentes patógenos son también dones de los espíritus, son descritos como una especie de goma que los shamanes mal intencionados mantienen suspenso en su *yachay* y que pueden entrar por sus bocas para dañar el cuerpo de sus víctimas. Entonces ellos adquieren formas variadas transformándose en setas, osos, espinos, *gilletes*, insectos, etc.

El *yachay* y los virotes tienen en común la característica de regresar a quien los envió. Son seres vivos a las órdenes del vegetalista y pueden ser colocados en la categoría general de los espíritus auxiliares.²³

Finalmente cabe aquí tratar sobre la existencia de vegetalistas benignos y malignos. Como generalmente ocurre en los casos de magia, la distinción entre esas categorías es muy difícil. Los vegetalistas acostumbran decir que, durante su período de iniciación, los espíritus de las plantas se les aparecen ofreciendo presentes de varios tipos: ícaros con poderes variados, perfumes para pociones de amor, *yachay*, virotes, cobras y otros animales de defensa y ataque, etc. El neófito es quien debe escoger los presentes que va a aceptar. Se dice que es más fácil tornarse un hechicero maléfico que un shamán curador, ya que los espíritus primero ofrecen grandes poderes y presentes que pueden causar el mal. Si el iniciado es débil y los acepta se convertirá en hechicero. Solamente más tarde los espíritus ofrecen los presentes con los cuales se puede realizar curaciones o magias de amor.

Vale resaltar que cuando la influencia cristiana es débil, no existe una distinción clara entre vegetalistas volcados hacia el bien o hacia el mal. En este punto, entra en juego la personalidad y las decisiones individuales. La tentación de variar hacia

el mal parece ser constante, pues, cuanto mayores son el poder y el conocimiento adquiridos, mayores son las posibilidades de usarlos incorrectamente. Ciertos hábitos, como la costumbre de tomar bebidas alcohólicas, también pueden conducir al mal. De tal forma, un vegetariano que haya practicado el bien durante mucho tiempo, puede terminar por ser un hechicero maligno.

Notas

1. Luna 1986: 30
2. Dobkin de Rios 1972: 45
3. Luna 1986: 33
4. Luna 1986: 34
5. Eliade 1982: 105
6. Luna 1986: 43
7. McKenna, Luna y Towers 1986: 80
8. Eliade 1982: 43
9. Luna 1986: 160
10. Luna 1986: 52
11. Maués 1990: 205
12. Análisis químicos revelaron que la *Banisteriopsis caapi* contiene los alcaloides de beta-carbolina: harmnina, harmalina y tetrahidroharmina. La *Diploptis cabreana* y las *Psychotrias* contienen el alcaloide alucinógeno N-dimetil-triptamina (DMT). Esta sustancia tomada sola y por vía oral, es inactiva aun en altas dosis, debido a la acción de la monoamina oxidase (MAO). Los análisis muestran que las beta-carbolinas encontradas en los preparados están en dosis demasiado bajas para manifestar sus propiedades alucinógenas, ellas parecen desempeñar un papel en la inhibición del MAO, librando así el DMT de su acción y permitiéndole manifestar sus propiedades psicotrópicas. Ese proceso es explicado por los usuarios de la infusión que entienden que el cipó (*Banisteriopsis*) da la fuerza y la hoja (*Psychotria*) trae la luz. Esa comprensión de la forma de actuación del chá = té se vuelve más complicada cuando se conoce algunos relatos del efecto alucinógeno de la *Banisteriopsis* cuando es

usada pura en la forma de infusiones, humo o inclusive mascada. Además de sus efectos psicotrópicos, se ha demostrado que los componentes de ese chá = té (infusión) tienen un gran poder emético, antimicrobiano, y antihelmíntico, lo que los vuelve efectivos en el combate de los parásitos ascáridos, así como de los protozoarios, los tripanosomas y las amebas. Esa sería la explicación para el uso de la infusión como emético y purgante, en la limpieza del organismo, contra todo tipo de impurezas. También se señala que el chá es útil en el combate de la malaria (Luna 1986: 57-59).

13. Luna 1986: 62-64
14. Mc Kenna, Luna y Towers 1986: 78
15. Monteiro da Silva 1983: 23 y 41
16. Luna 1986: 73
17. Galvao 1983: 8
18. Galvao 1983: 4
19. Galvao 1983: 4 y 5
20. Galvao 1983: 6
21. Luna 1986: 94
22. Luna 1986: 97-109
23. Luna 1986: 110:113

2. Concepciones mestizas sobre la enfermedad y uso de la *ayahuasca*

En muchas partes del mundo donde predominan las concepciones mágicas al respecto de la salud y la enfermedad, los aspectos que se toman en cuenta cuando alguien enferma son diferentes de las preguntas formuladas por la medicina occidental. Mientras ésta intenta comprender cómo ocurre la enfermedad, cómo se desarrolla y se transmite, entre los devotos del pensamiento mágico lo que interesa es saber por qué alguien fue atacado por determinado mal. Vale la pena recordar que, para mí, el término enfermedad abarca una amplia categoría que incluye no solo problemas de orden somático, sino también perturbaciones psicológicas y dificultades emocionales y económicas.

Actuando dentro de este esquema, los vegetalistas elaboran sus concepciones sobre las causas de las dolencias y sus posibles formas de curación de un modo que parece ser bastante difundido por toda la Amazonía.¹ Las enfermedades están clasificadas en dos grandes categorías:

1. **Enfermedades naturales o enviadas por Dios.** Males simples como resfriados, dolor de garganta, problemas de la piel, etc., que pueden ser tratados con remedios de farmacia, inyecciones (preferiblemente las dolorosas), etc.

2. **Enfermedades mágicas.** Cuando una enfermedad natural no puede ser resuelta con los métodos de la medicina oficial, se sospecha que puede ser causada por razones sobrenaturales. La sospecha se refuerza si ocurren dolores repentinos en partes específicas del cuerpo. En estos casos, se vuelve ne-

cesario consultar a un vegetalista. Esas enfermedades mágicas pueden ser provocadas por personas mal intencionadas, que actúan movidas por despecho y envidia, usando muchas formas de brujería como dardos mágicos o robando el alma de su víctima.

Otros agentes causantes de las enfermedades pueden ser las propias entidades espirituales, ya que su mundo es percibido como repleto de peligros y básicamente hostil para el hombre, señala Luna. Pero, debido a los cambios en el medio ambiente y al proceso de urbanización, actualmente es más común atribuir los males a personas que actúan directamente o recurren a los servicios de un especialista en hechicería.

Cuando un vegetalista es consultado, una de sus principales preocupaciones es determinar la causa del mal que aflige a su paciente; si ésta es de orden natural o mágico. En este último caso, primero debe buscar la razón, para después elaborar una estrategia de tratamiento.

Para ello, se acostumbra indagar al paciente acerca de sus síntomas y de su vida afectiva y financiera. También realiza un examen de su cuerpo y toma su pulso. Algunas veces, estas acciones son suficientes para que el vegetalista diagnostique el mal y recete un tratamiento. En otros casos, es necesario recurrir a la *ayahuasca* que podrá ser tomada solo por el vegetalista o por él y su paciente. Entonces pueden ocurrir visiones vivamente coloridas y dotadas de un fuerte contenido emocional, en las que son comunes la manifestación de figuras humanas o de animales conocidas o desconocidas y, en algunos casos, hasta de la imagen del propio sujeto de la experiencia. Hay también relatos de *autocospia*, o sea de un viaje por dentro del cuerpo y una inspección de su funcionamiento. Pueden también ocurrir manifestaciones corporales más variadas como temblores, sentimiento de frío, náusea, vómito,² diarrea, y en algunos casos, hasta la sensación de morir.

Tales experiencias y las interpretaciones hechas por el vegetalista tienen un gran impacto, llevando al paciente a una re-

flexión integral sobre su vida y sobre las diversas tensiones a las que está expuesto. Muchas veces es posible llegar a determinar la causa del mal a partir de esos signos y así se puede atribuir la causa de la enfermedad a la influencia maléfica de determinada persona, cuya identidad se manifestó en las visiones. En ese caso, el shamán tendrá que entablar una batalla espiritual para revertir tal actuación. La noción de que el hechizo puede ser vuelto en contra del hechicero es más un elemento tranquilizador para el paciente, ya que contribuye a satisfacer su sentimiento de justicia y de orden cósmico.

Por otro lado, generalmente se concibe que la causa del estado de enfermedad es una condición de impureza del individuo, y la enfermedad es comprendida como una inmundicia (porquería) que ha tomado al organismo. Se cree que la acumulación interna de impurezas es debida a la desobediencia de las reglas de dieta y conductas consideradas inapropiadas. Se entiende así la eficacia de la *ayahuasca* y de otras plantas que son usadas en estos casos, dadas sus propiedades eméticas/catárticas que producen sensaciones de limpieza y alivio.

Los tratamientos recetados por los vegetalistas son conocidos por su fuerza y por los efectos secundarios que producen en sus pacientes. Por esa razón, los pacientes acostumbran ir a las consultas acompañados de alguien de su círculo más íntimo, que pueda darles seguridad y ayudarlos a regresar a su casa, lo cual contribuye a que el trabajo del vegetalista muchas veces asuma las características de una terapia familiar.

Entre las opciones de tratamiento y atención médica que se presentan para las masas pauperizadas de la región, los vegetalistas son de las más reconocidas y que mayor prestigio tienen.³ Eso es fácilmente comprensible ya que los profesionales de salud oficial de la región tienden a no ser suficientemente preparados y a ser infidentes cuando no a tener prejuicios en relación a esta población. Por otro lado, los vegetalistas no solo están más próximos a ese público económica y culturalmente sino que ofrecen un tratamiento más personalizado, capaz

de producir efectos psíquicos de gran profundidad a través de métodos cuyos presupuestos básicos son más fáciles de comprender, ya que se fundamentan en un cuerpo de creencias compartido por la población mestiza de la región. Son por lo tanto, más accesibles y, en muchos casos, percibidos como más eficaces que los médicos y sus auxiliares.

Las sesiones de ayahuasca

No hay una única manera considerada correcta para la organización de sesiones de *ayahuasca*, pero siempre se mantiene un clima de encantamiento propio de la manipulación de sustancias sagradas y de la preparación del espíritu para experiencias trascendentales.

Las sesiones pueden ocurrir tanto en lugares urbanos como en las zonas de la selva de acceso relativamente fácil para los habitantes de la ciudad. En las áreas urbanas, estas sesiones ocurren generalmente dentro de una casa en donde es más fácil aislar los sonidos externos, a los cuales el individuo que ingiere la bebida queda extremadamente sensible. Es también necesario mantener un mínimo de discreción en relación a los vecinos y las autoridades ya que, en Perú, aunque es permitido el uso de la *ayahuasca*, es prohibida la práctica del curanderismo. Esas sesiones son generalmente presididas por vegetalistas profesionales o semiprofesionales, que pueden realizarlas varias veces por semana o hasta diariamente. Se reúnen grupos de hasta veinte personas que frecuentemente no se conocen y no son presentados durante la sesión.

En algunos casos, los mismos vegetalistas pueden resolver llevar grupos pequeños a una zona selvática cercana, realizando sesiones al aire libre, generalmente en las noches sin luna. En esas ocasiones, la sesión pierde un poco la rigidez ritual, adquiriendo un clima más informal. Luna cita también diferencias entre las sesiones realizadas por vegetalistas de las ciudades de Iquitos y Pucalpa y de las regiones menos urbaniza-

das en donde serían menos frecuentes las referencias cristianas. Mas él mismo advierte que ésta puede ser una generalización burda, ya que hay una gran movilidad de los vegetalistas y una extensa red de contactos que une a los practicantes urbanos con los moradores del campo o viceversa. Llama también la atención el que exista una gran tolerancia y hasta curiosidad al respecto de las variaciones en los rituales presididos por diferentes vegetalistas.

Esas sesiones, conocidas como “trabajos”, no tienen que estar dedicadas exclusivamente a las curaciones. Es común que los vegetalistas se reúnan entre sí de dos a cuatro veces por mes, para beber *ayahuasca* juntos, aprender con sus visiones y renovar sus fuerzas.

Es posible considerar que el ritual se inicia con la preparación de la bebida. En algunos casos, el *ayahuasquero* ya la adquiere lista, pero generalmente prefiere realizar su preparación personalmente, a partir de las plantas recogidas de la selva o cultivadas en pequeñas áreas de tierra de su propiedad, conocidas como “chacras”. Luna relata un caso en el cual el vegetalista comenzó la preparación a la madrugada recogiendo los ramos del bejuco con mucha ceremonia. Después de limpiarlos y cortarlos en pedazos de treinta a cuarenta centímetros los reunió en manojos de treinta pedazos. En seguida, los colocó en un lugar sombreado y cubierto de hojas, para aumentar la protección. Simultáneamente, recogió las hojas de chacrona (*Psychotria viridis*)⁴.

La bebida se hace en un lugar reservado únicamente para ese fin y, en el caso específico relatado arriba, el proceso fue ejecutado por una mujer y su hermano. La preparación comienza a las seis horas, cuando con la ayuda de una piedra o de una madera dura, se machacan los pedazos de bejuco. Grupos de hojas y del bejuco son alternadas y colocadas en una gran olla de aluminio -las de barro son consideradas más adecuadas, pero las de aluminio son más fáciles de adquirir y, por lo tanto, más usadas. Mientras machaca cada grupo, el vegeta-

lista va echando bocanadas de humo de tabaco. En seguida, agrega de doce a quince litros de agua en la olla que se reducirán al hervir a apenas un litro, el cual será trasladado a otra olla. La operación se repite siete veces. El extracto recolectado es hervido nuevamente quedando reducido a medio litro; el producto final es un líquido espeso de color terroso.

La ceremonia, sesión o trabajo, comienza más o menos a las nueve de la noche, aunque los participantes acostumbran llegar con varias horas de anticipación. Los participantes son:

- a. pacientes que pueden o no tomar la bebida
- b. personas sanas en busca de "limpieza" o de visiones;
- c. acompañantes de los pacientes u observadores curiosos que permanecen en sus lugares, participando un poco de la sesión.

Todos los que van a tomar *ayahuasca*, deben haberse abstenido de ingerir alcohol, condimentos, sal, dulces, grasas y ciertas carnes por veinte y cuatro horas antes de la sesión. La dieta debe ser guardada al menos durante un día después de la sesión.

La sesión es dirigida por el vegetalista que puede ser ayudado por su mujer. Durante algunas horas, él habla sobre muchísimos temas profanos y espirituales, cuenta historias, algunas hasta de naturaleza picaresca, pregunta sobre familiares o amigos presentes, etc. Esta conversación es considerada importante para preparar a los presentes para las experiencias que están por vivir.

Cuando el shamán *ayahuasquero* considera que ha llegado la hora de comenzar, todos tratan de acomodarse cómodamente, sentándose en costales, en el piso, o en bancos. Se procura formar un círculo en torno al *ayahuasquero* como forma de protección contra las fuerzas maléficas que se pueden acercar durante la sesión.

En una de las ceremonias descritas por Luna, el vegetalista tiene frente a sí una *schacapa*, que es una especie de maraca hecha de hojas de cierta gramínea, usada para acompañar

los cantos y rezos y también para agitarla sobre la cabeza y en torno al cuerpo de los participantes para evocar visiones o liberarlos de las enfermedades o los espíritus malignos. A su lado hay una garrafa de alcohol, varios cigarros de tabaco *mapacho*, para usarlos durante la ceremonia, un pequeño frasco de perfume para calmar a quienes se asustan y para los que tuvieren náusea o diarrea, papel y una linterna. En ciertas ocasiones, hay también fotografías o papeles con los nombres o direcciones de personas ausentes para quienes se pretende invocar ayuda. Ni el vegetalista ni los demás participantes usan ningún tipo de ropa especial. En algunos casos pueden estar presentes elementos claramente cristianos, como la cruz o imágenes de santos.

La ceremonia comienza con una serie de oraciones. Una de ellas, muy usada en esas sesiones, comienza por invocar “Cristo, Padre celestial, Creador del Cielo y la Tierra”, pidiendo permiso para usar la planta y protección contra los malos espíritus que quieran penetrar el círculo. La oración termina de la siguiente forma:

“Padre, en este Vuestro círculo no hay envidia, venganza, brujería, nada de malo. Todo está de acuerdo con Vuestras leyes. Nosotros curamos a los enfermos, como mejor podemos. Obedecemos a Vuestro mandato, Padre.”

Varias otras oraciones pueden ser rezadas, incluyendo el Credo católico e invocaciones a la Virgen. También es muy usado el libro de *La Santa Cruz de Carabaca - Tesoro de Oraciones*. Esta recopilación es conocida en toda América Latina y España. Muy asociada con rituales de magia, fue publicada originalmente en Valencia, España en el siglo XIX. Contiene una serie de oraciones en torno de la cruz de Caravaca, una cruz doble, relacionada en ciertas leyendas con la visita realizada por Santa Elena a Tierra Santa en el año 326. Otros relatos hablan de su actuación milagrosa en la conversión de un líder musulmán durante la ocupación mora a España.

El *ayahuasquero* toma la garrafa con la bebida, lanza una bocanada de humo de tabaco sobre ella e invoca al espíritu de la *ayahuasca*, pidiendo que envíe determinadas visiones a los participantes. Puede también pedir que alguien vea su futuro, que identifique quién es el responsable de una enfermedad mágica, o aun que se le aparezca un pájaro como el *beija-flor*, por ejemplo o que se le presente una visión subterránea de las raíces de los árboles para que un paciente vea cómo ellas absorben los alimentos y la fuerza de la tierra.⁵

La bebida se sirve en una pequeña calabaza. No todos los presentes beben, y algunos como las mujeres o los que la beben por primera vez, reciben una cantidad menor. Antes de beber, los participantes soplan un poco de humo sobre la calabaza y hacen una rápida oración. Una vez que todos se han servido, el vegetalista toma su dosis y manda que se apaguen las luces, con excepción de una, en el altar, por ejemplo.

Se hace silencio por veinte o treinta minutos, hasta que el vegetalista, sintiendo la llegada de la *mareación*, comienza a tocar la maraca y a cantar ícaros para aumentar los efectos de la bebida. De cuando en cuando, se dirige a algunos de los participantes, preguntando si están *mareados* o para soplar humo del tabaco sobre sus cuerpos. Aquellos que están enfermos reciben atención específica, y el shamán eventualmente sopla ciertas partes de sus cuerpos, presentando luego un espino u otro objeto maléfico que había estado alojado en el cuerpo del paciente causando el problema. Los otros participantes permanecen en silencio, absortos en sus visiones. De vez en cuando alguien se puede retirar momentáneamente para vomitar o defecar.

El efecto de la bebida parece venir en olas. Cada cuarenta minutos puede ocurrir un intervalo, cuando cesan las canciones y los participantes hacen comentarios o inclusive bromas sobre las visiones. Después de un momento, los efectos retornan y los participantes se callan. Si estuvieran otros vegetalistas presentes, ellos seguirán tocando sus maracas y cantando

sus ícaros en todo momento, sin ninguna coordinación. Las letras de las canciones también pueden ser en otros idiomas: castellano o aymara, siendo el quichua muy utilizado en esas ocasiones.

Después de cuatro o cinco horas, los efectos de la bebida comienzan a amainar. Aunque los participantes habían comenzado la sesión como extraños, ahora reina un ambiente de amistad. Poco a poco empiezan a conversar y comentar sobre la sesión. Al final algunos regresan para sus casas, mientras otros se quedan fumando y conversando hasta que se quedan dormidos.

Tomar *ayahuasca*, que también es conocida como la purga, es entendido como una manera de “sacar para afuera” las enfermedades, estados negativos del espíritu u otras fuentes de problemas e infortunios. La confianza en las cualidades profilácticas que le son atribuidas, aliada a la experiencia de su efecto emético y catártico, sin duda contribuyen mucho para la creación de una sensación de limpieza y al clima de alegría y despreocupación que reina entre los participantes después de la sesión.

Una de las maneras de juzgar al *ayahuasquero* es por la fuerza de la bebida que él sirve. Esta, además de producir “limpieza” a través del vómito o de la diarrea, debe producir visiones nítidas y buenas. Muchos participantes de esas sesiones van allá justamente en busca de esas visiones: algunas veces esperando ver a parientes o amigos que están lejos, otras para descubrir al culpable de un infortunio. Frecuentemente se relatan casos de visiones con un fuerte contenido erótico: mujeres desnudas, sirenas, etc. Mas la actividad sexual antes, durante e inmediatamente después de la sesión está rígidamente prohibida, señalando que si se incumple esta regla la bebida podría causar graves daños a la persona.

El buen *ayahuasquero* debe también ser capaz de controlar las visiones de los participantes, haciendo que cada uno responda sus propias preguntas y aleje de sí las experiencias

más desagradables. Para eso, él cuenta con diversos recursos como el uso de diferentes tipos de ayahuasca, específicos para ciertos fines, o el uso de ciertos ícaros de su repertorio, perfumes y el sonido de las maracas.

Para una sesión de trabajo shamánico, se considera necesario lograr un buen grado de concentración, que vuelve más claras a las visiones. Un clima de armonía entre los presentes también es considerado importante, y se cree que en esos casos, los ícaros cantados por los participantes sirven para reforzar las visiones colectivas “juntando las mareaciones”. Así, buscando el clima de armonía, tranquilidad y confianza es que grupos de vegetalistas amigos se reúnen regularmente para renovar sus fuerzas. Igualmente se considera peligroso tomar la bebida con extraños, pues no se sabe cuál será su actuación bajo la influencia de la *ayahuasca*.

En sus visiones, los *ayahuasqueros* procuran explorar áreas de difícil acceso durante el estado de vigilia de la conciencia, así como otros “mundos supra-sensibles”. Al tomar la bebida ellos sienten que rompen las barreras físicas normales y consiguen el acceso a otros niveles de la realidad. Al respecto, son constantes los relatos que recuerdan las experiencias de otros tipos de shamanes en otras regiones del mundo y que hablan de viajes y vuelos a lugares distantes. Esos viajes pueden darse de las más variadas maneras, sea asumiendo la forma de animales, sea transportándose por espíritus auxiliares, por aviones o hasta por seres extraterrestres en platillos voladores. Las experiencias vividas durante esos momentos también son muy variadas. Algunos pueden sentir que van a mundos subterráneos, y son provocados por monstruos amenazantes. Otros van a metrópolis distantes, donde tienen la prosaica experiencia de viajar en carro o subir en elevador. Algunas veces, esas experiencias pueden ser aterrorizantes: las personas son atacadas o transformadas en animales o les entran serpientes por la boca, etc. En esos momentos se vuelve valiosa la ayuda de un maestro experimentado, que recuerde la importancia de

mantener la calma y de no tener miedo. Tales experiencias desagradables pueden ser atribuidas a faltas cometidas por el individuo, como no haber mantenido la dieta alimenticia o al rompimiento del tabú sexual, por ejemplo. También pueden ser atribuidos a espíritus malignos o al descuido en la preparación de la bebida. Contra ese tipo de efecto, uno de los informantes de Luna, por ejemplo, dice que es importante colocar tres o cuatro cigarros de tabaco entre las raíces del bejuco, durante su siembra.

Además de la *Bannisteriopsis* y de la *Psychotria*, muchas otras plantas pueden ser usadas en la preparación de la bebida. El número no tiene límite, pues la *ayahuasca* es considerada como un medio para la investigación de las propiedades de nuevas plantas y sustancias, a través de las modificaciones que provocan en la experiencia y en el contenido de las visiones.

Existen muchas plantas profesoras, y de acuerdo con Luna, el tabaco puede -de cierta forma- ser considerado hasta más importante que la *ayahuasca*, pues él actúa como un mediador entre el vegetalista y los espíritus de las plantas. Como dice uno de sus informantes: "Sin tabaco no se puede usar ningún vegetal...". El tabaco es tenido como purificador del cuerpo y expulsa la enfermedad. También es considerado como la comida de los espíritus. El dominio del uso del tabaco, fumado, ingerido o inhalado por la nariz es un aspecto de la iniciación shamánica de todos los informantes de este investigador. El tabaco está siempre presente en las sesiones de *ayahuasca* realizadas por los mestizos peruanos.⁶

La sensación de comprender las causas de las enfermedades u otros problemas que afligen a los individuos puede ser un poderoso auxiliar en el alivio de las tensiones, permitiendo en muchos casos que el organismo encuentre por sí mismo el camino del restablecimiento. Como ya vimos, el tratamiento dado por el vegetalista es generalmente más cuidadoso y atento de la personalidad del paciente que el que las poblaciones po-

bres reciben de la medicina oficial. Se comprende entonces que muchos recurran a esos curanderos, buscando un tratamiento para sus males. Entre estos, uno de los más comunes es el alcoholismo, uno de los grandes problemas sociales de la Amazonía.

Para ser eficaz, el vegetalista debe ser capaz de transmitir un aura de omnipotencia, convenciendo a sus pacientes de que él realmente es capaz de frecuentar mundos a los cuales pocos tienen acceso y en donde él puede enfrentar y derrotar feroces seres malignos responsables de sus males. Para crear y mantener esta aura el vegetalista acostumbra relatar sus hazañas sin escatimar elogios. En ciertos casos, el mismo éxito económico o político puede ser invocado como reflejo de su poder shamánico. Dobkin de Rios relata casos de curanderos bastante ricos y poderosos. Cita, por ejemplo, un famoso curandero de Pucalpa preso por práctica ilegal de medicina, que tuvo que ser liberado por las autoridades debido a las manifestaciones políticas que se dieron luego de su prisión.⁷

El vegetalista frecuentemente puede convertirse en un importante árbitro moral de la sociedad al atribuir la causa de ciertos maleficios a conductas inadecuadas y al promover la noción de que ciertas personas son capaces de causar el mal, siendo por lo tanto, merecedoras de castigos. Estos pueden ocurrir a través de actos de contrahechicería o de otras formas más directas de acción.

Una de las constataciones que sobresalen en esos relatos es que aunque mantienen sus raíces en las tradiciones indígenas, el vegetalismo mestizo de la Amazonía está dotado de un gran dinamismo y plasticidad, adaptándose a las nuevas condiciones creadas por la urbanización y la paulatina destrucción de las culturas indígenas.

Aún si los viejos shamanes dejaran pocos sucesores dotados del mismo grado de conocimiento respecto a las plantas y a la cosmología del pueblo de la floresta, el uso de la *ayahuasca* persistirá. Surgen nuevos tipos de shamanes, me-

nos individualistas en sus prácticas y más entregados a los aspectos colectivos de la experiencia shamánica. Luna y Dobkin de Rios hacen rápidas referencias a una nueva generación de *ayahuasqueros* en cuyos trabajos los ícaros dejan de ser cantados por un solo individuo siendo entonados en coro por todos los participantes, lo que es una práctica de la religión del Santo Daimé.

La declinación del saber amazónico tradicional es compensado por la adquisición de nuevos elementos tomados de las tradiciones europeas, africanas y hasta orientales. Hoy proliferan, entre los shamanes amazónicos, los rosacruces, el gnosticismo, el espiritismo, el umbandismo, etc. En el lugar de los solitarios curanderos, surgen instituciones organizadas jerárquicamente en forma de religiones. Y las antiguas nociones espiritualistas al respecto de la naturaleza conviven con un ecologismo de vanguardia.

Notas

1. Esas concepciones guardan, por ejemplo, numerosas similitudes con los esquemas estudiados por Maués (1990) en una región próxima al estuario del Amazonas.
2. El médico americano Andrew Weil afirma que el reflejo que produce el acto de vomitar se origina en el sector del cerebro llamado la médula oblonga, cuyos mensajes son transmitidos al canal alimenticio a través del nervio vago, uno de los principales componentes del sistema nervioso parasimpático. Durante el acto de vomitar ocurren descargas de gran potencia en el nervio vago, produciendo diversos efectos fisiológicos, más allá de la expulsión de los contenidos del estómago. Weil especula que, de esa forma, el vómito sirve para extender la influencia del córtex hasta el centro del área inconciente del cerebro, la médula. Weil considera que la acción de vomitar puede cambiar dramáticamente las experiencias conscientes del individuo de tres maneras:
 - a. expulsando del cuerpo la materia indeseada;
 - b. expulsando sensaciones desagradables como dolores de cabeza y malestar;
 - c. después del uso de psicoactivos, expulsando emociones indeseables provocadas por la ansiedad y la resistencia a dejarse llevar por los efectos de la substancia.La concentración de esas resistencias y ansiedades bajo el aspecto de sensaciones físicas en el estómago, y su expulsión a través del vómito sirve como importante forma de alivio de esas emociones desagradables (Weil 1980: 8-13). Se entiende de esa forma la concepción positiva que los usuarios de la ayahuasca tienen respecto del vómito, que es visto como una forma de "limpieza" que inclusive es estimulada.
3. Dobkin de Rios 1972: 67
4. Luna 1986: 144
5. Luna 1986: 147
6. Luna 1986: 159
7. Dobkin de Rios 1972: 135

3. El desarrollo del culto del Santo Daime

Orígenes

La selva tropical sudamericana ocupa un área de 6,5 millones de kilómetros cuadrados, en donde predominan planicies y la mayor parte de la cuenca amazónica, extendiéndose en dirección al norte de las Guayanas hasta la confluencia del Orinoco. A pesar de esa extensión, la región constituye una unidad extraordinariamente homogénea, debido a su historia geológica, al clima uniforme y a la posición ecuatorial. En su libro sobre la adaptación del hombre a la ecología amazónica, la antropóloga Betty Meggers comenta que una de las características más sorprendente de la vida en la Amazonía actual es la ausencia de diferenciación regional. Según ella constata, a lo largo de todos los ríos principales y de algunos afluentes menores, el pueblo come la misma comida, viste ropas semejantes, vive en el mismo tipo de viviendas y participa de las mismas creencias y aspiraciones.¹

Muchos otros estudiosos han hecho afirmaciones semejantes y, en lo que respecta a la uniformidad de las costumbres y de las creencias de los mestizos amazónicos de hoy, el antropólogo brasileño Eduardo Galvão lo atribuye a la acción de los misioneros y colonos que, a partir del siglo XVII, impusieron el catolicismo a través del desmembramiento de las sociedades indígenas y su incorporación a las aldeas misioneras. A pesar de que los indios dieron sus propios sentidos a esos nuevos patrones y concepciones, predominaron las instituciones católi-

cas, en parte porque en las culturas nativas no se desarrolla un ritual complejo, capaz de responder a las nuevas prácticas. Subsistieron las creencias más directamente ligadas al medio ambiente, que no tenían sustituto o equivalente en el cristianismo. A más de eso, la difusión de una “lengua general”, variante del tupi-guaraní, contribuyó también a nivelar las diferentes formas de expresión. Según Galvão, eso produjo una tendencia a atribuir importancia tal vez exagerada a la contribución indígena en la cultura mestiza, en una región expuesta también a otras fuertes influencias.²

El antropólogo Clodomir Monteiro da Silva, discutiendo específicamente sobre la Amazonía occidental, llama la atención sobre momentos de efervescencia social ocurridos durante los flujos migratorios inter e intra regionales. Inicialmente, la población de la región se había dado con la llegada masiva de flagelados y huidos que venían a ocupar los seringales, hasta que la depresión económica de los años 20 y 30 estancó el flujo. Al perder importancia el caucho amazónico, debido al ascenso de las plantaciones de caucho en Malasia, la población del área tuvo un fuerte descenso. Un nuevo flujo migratorio para la Amazonía comenzó a partir de 1940, cuando por la Segunda Guerra el caucho amazónico recuperó su importancia mundial.

Pero los cambios socio-económicos también desencadenaron un acelerado proceso de urbanización, iniciado por aquellos que habían conseguido capitalizar recursos y que se dirigían a las capitales en busca de una vida más confortable. Ellos fueron seguidos por la masa rural de mestizos y de antiguos migrantes nordestinos de los años 40 y de sus descendientes que, viendo frustradas las ambiciones de mejorar sus vidas, pasaron a vivir en las ciudades intermedias y pequeñas del interior. Después de un período más o menos corto, comprobaron que en ellas tampoco encontrarían las condiciones deseadas y empezaron su éxodo a las grandes ciudades, principalmente a las capitales. En las últimas décadas ese proceso

de urbanización se aceleró, agravando la situación de las ciudades que enfrentan un proceso de rápido crecimiento poblacional marginalizado.

El régimen militar instaurado en 1964 adoptó entre sus metas prioritarias la “integración del territorio nacional” y la inserción plena de la Amazonía brasileña a la economía mundial. Los cambios socio-económicos derivados de esa decisión se presentan como el reverso de la medalla a la desorganización de las rústicas poblaciones primitivas y a la alteración del orden urbano. Ese proceso de sustitución de las antiguas relaciones socioculturales dio margen a una serie de fenómenos característicos, entre los cuales está el desarrollo de la utilización ritual de la ayahuasca dentro del culto del Santo Daime, que vamos a analizar en este trabajo.

Maestro Irineu

Los devotos al culto del Santo Daime acostumbran considerar 1930 como la fecha de fundación de su doctrina. En ese año, después de un período de iniciación, y luego de varios años de contacto con el uso de la *ayahuasca* en la región fronteriza de Brasil con Perú y Bolivia, el cabo de la Guardia Territorial Raimundo Irineu Serra, el Maestro Irineu, como sería conocido posteriormente, dio inicio a sus trabajos espirituales en Rio Branco, capital del entonces territorio de Acre.

Descrito como negro, alto y fuerte, nació el 15 de diciembre de 1892, en São Vicente de Ferré, en Maranhão,³ y murió el 6 de julio de 1971 en Rio Branco. En 1912 migró hacia la Amazonía occidental, junto con el flujo de personas que viajaban a la región atraídas por la quimera de obtener fáciles ganancias con la extracción del látex.

Inicialmente se asentó en Xapuri, donde residió durante dos años, pasando después tres años trabajando en los seringales de Brasiléia y otros tantos en Sena Madureira. En esa época trabajó también como funcionario de la Comisión de Lími-

tes, creada por el Gobierno Federal para servicios de delimitación de la frontera de Acre con Bolivia y Perú.

En los años que pasó trabajando en la selva amazónica, profundizó su conocimiento sobre la población mestiza local y sobre su cultura. Tuvo contacto con los grupos Caxinawá brasileños y peruanos, que en la época ya estaban en acelerado proceso de asimilación de los valores de las culturas hegemónicas de esos países.⁴

Durante algún tiempo tuvo como compañeros a los hermanos Antonio y André Costa, también negros y coterráneos suyos de São Vicente de Ferré. Con ellos, conoció el uso de la *ayahuasca* en la región de Cobija, en Bolivia. Relatos obtenidos por Monteiro da Silva y por el antropólogo Fernando de la Roque Couto, indican que cierto *ayahuasquero* peruano, conocido como Don Crescencio Pizango, cuyos conocimientos eran atribuidos a un rey inca de nombre Huáscar, fue quien convidó inicialmente a Antonio Costa a tomar la bebida. Éste, a su vez, lo presentó a Raimundo Irineu Serra.⁵

Aunque los detalles disponibles sean escasos, hay indicaciones de que a partir de tales experiencias, los hermanos Costa abrieron un centro, en la década de 1920, llamado Círculo de Regeneración y Fe (CRF), instalado en la ciudad de Brasiléia, en Acre. En este grupo también participaba Raimundo Irineu Serra.

La organización del centro, considerado ahora como el precursor del Daime, obedecía a una jerarquía de corte militar, que iba de "soldado" a "mariscal", y -durante cierta época- parece haber enfrentado una disputa entre Antonio Costa y Raimundo Irineu Serra por la jefatura efectiva.

Los relatos sobre ese período son pocos y adquieren un cierto tono de mito fundador. Eso podría comprometer su confiabilidad ya que pudieron ser adaptados a las tradiciones generalmente asociadas al uso de la bebida. Al parecer, el Maestro Irineu debió haberse sometido al proceso tradicional de iniciación y desarrollo shamánico ya descrito para los



Maestro Irineu en el centro de la foto, acompañado por sus seguidores

de iniciación y desarrollo shamánico ya descrito para los *ayahuasqueros* y vegetalistas de la Amazonia.

Sus primeras experiencias habrían incluido la visión de lugares distantes como su Marañón natal, Belém do Pará y otras localidades. Pero la principal sería la repetida aparición de una entidad femenina, llamada Clara, y que fue identificada con Nuestra Señora de la Concepción o con la Reina de la Selva. Durante esas apariciones, ella le habría dado instrucciones sobre una dieta que debería seguir, preparándose para recibir una misión especial y convertirse en un gran curador.

Obedeciendo esas recomendaciones, Raimundo Irineu Serra se dirigió a la selva en la que se quedó por ocho días tomando *ayahuasca*, sin conversar con nadie, evitando especialmente a las mujeres, pues las instrucciones decían que no debía verlas ni pensar en ellas.

Su alimentación se restringió a "*macaxeira insossa*", es decir mandioca cocida sin condimentos, ni sal ni azúcar. Resalto este hecho ya que se cuenta que un compañero suyo (a veces identificado como Antonio Costa) iba a colocar sal en la mandioca, cambiando de idea a última hora. El Maestro Irineu, que no estaba presente en ese momento, fue avisado del hecho por una voz. Más tarde comentó el incidente con su compañero, que confirmó la verdad y quedó impresionado con los poderes que iba adquiriendo el Maestro Irineu.

Otro episodio que suele ser relatado sobre su período de iniciación es la visión que tuvo de la luna aproximándose a él, trayendo en su centro un águila. Era Nuestra Señora de la Concepción, o la Reina de la Selva, que venía a "entregarle sus enseñanzas". Esa "visión" tuvo fundamental importancia en el posterior desarrollo del trabajo del Maestro Irineu, pasando a constituir el tema de su primer himno, además de constituir uno de los principales símbolos del culto del Santo Daime, en el cual la luna representa la idea de que esa doctrina fue enseñada por la Virgen Madre y el águila hace alusión al gran poder de visión que es dado a sus seguidores.

Por lo tanto, vemos que Maestro Irineu, como otros vegetalistas de la región, después de pasar una temporada aislado de la convivencia social y siguiendo una dieta estricta, recibió valiosas enseñanzas directamente de la planta profesora o del espíritu asociado con ella. También el tratamiento de “Maestro” que le fue concedido parece apuntar a su filiación a la tradición vegetalista, donde quienes obtienen los niveles más altos son llamados de esa forma.

Después de un período de participación activa y de disputas con Antonio Costa por el liderazgo del CFR, Maestro Irineu se mudó para Sena Madureira, viajando para la ciudad de Rio Branco, en Acre en 1920. Ahí ingresó a la Guardia Forestal, corporación en la que permaneció hasta 1932, cuando fue dado de baja con el grado de cabo.

En 1930, radicado en el barrio de Vila Ivonete, que entonces hacía parte de la zona rural de Rio Branco, inició los trabajos públicos con la *ayahuasca* que empezó a llamar como Daime. Inicialmente se volvió conocido entre la pequeña comunidad negra local cuyos miembros formaban la mayor parte de su clientela. Con el pasar de los años, su doctrina se fue consolidando y las sesiones comenzaron a ser frecuentadas por personas de otras razas, hasta que sus poderes curativos llegaron a ser tan conocidos en toda la región, que llamaron la atención de las mismas autoridades.

En esa época estaba en vigencia una política oficial de represión a la hechicería, basada en el decreto del 11 de octubre de 1890, que introdujo en el Código Penal los artículos 156, 157 y 158, referidos a la práctica ilegal de la medicina, de la magia y que prohibía el curanderismo y el uso de “substancias venenosas”. Todos esos artículos podían ser usados contra el Maestro Irineu y, de hecho, así fueron empleados. Pero la persecución dirigida hacia terreiros y otros centros no era homogénea, y ciertas casas lograron la protección de las élites locales: sus actividades recibían el status de religión, quedando fuera del alcance de la policía.⁶

La antropóloga Yvonne Maggie, estudiosa de las persecuciones oficiales al espiritismo, trabajando con material de Rio de Janeiro que –según ella– le permite hacer generalizaciones, trata de demostrar cómo los mecanismos reguladores creados por el Estado en lugar de extirpar la creencia, fueron fundamentales para la constitución de las formas actuales, incentivando ciertas características y eliminando otras. Así, antes que liquidar la práctica general de la magia, lo que se buscaba era identificar hechiceros, autores de magia maléfica.⁷

De esta forma, conservándose dentro de ciertos parámetros y enfatizando su “compromiso con el bien”, esos pobladores llegaban a establecer provechosas relaciones con miembros de las élites políticas e intelectuales. Estos, a su vez, usaban sus relaciones con estas casas para los más diversos fines. Algunos recurrían a servicios de magia propiamente dicha, otros procuraban adquirir un poco del prestigio que estas tenían frente a la masa de electores.

El Maestro Irineu también contaba con este tipo de amistades y tenía el apoyo de personajes influyentes en la política local: cierto coronel Fontanelle de Castro y el gobernador de Acre, Guiomard dos Santos, gustaban de aparecer a su lado en épocas electorales.⁸ El antropólogo paulista Walter Dias Jr. especula que en función de ese tipo de apoyo, y de la necesidad de conseguir respetabilidad, Maestro Irineu habría buscado en su nueva doctrina dar mayor importancia a los elementos rituales “blancos” católicos o del espiritismo esotérico, minimizando las cuestiones de la posesión, a veces asociada al uso de la *ayahuasca* en la tradición de los curanderos amazónicos.

Siguiendo la misma lógica de Dias, yo podría también considerar que es esa la razón por la cual, en la doctrina no hay resquicio de antiguas concepciones o prácticas shamánicas y vegetalistas que permitan el uso de la fuerza mística de forma moralmente ambigua, como en el ataque a enemigos o en la fabricación de filtros de amor, por ejemplo.

Con la influencia del gobernador Guiomard dos Santos, Maestro Irineu obtuvo, en la década de 1940, la donación de la Colonia Custodio de Freitas, situada en la zona rural de Rio Branco, cuyas tierras fueron divididas entre las familias seguidoras del culto.

En esa colonia, que pasó a ser conocida como Alto Santo fue construida una iglesia, sede del culto, bautizada con el nombre de Centro de Iluminación Cristiana Luz Universal, CICLU, con una gran cruz de Caravaca en lo alto, de cinco metros de alto. La fama del CICLU se expandió y, en ciertos días, hasta seiscientas personas llegaban a participar de sus rituales.

Las tierras, divididas informalmente entre más de cuarenta familias, eran explotadas en un sistema comunitario, muy común en la región y permitían la producción agrícola suficiente para el sustento de todos.

Entre sus seguidores, Maestro Irineu desempeñaba el papel de patriarca benevolente, y en el día a día de su comunidad, sería tanto como abogado, cuanto como juez y hasta como delegado en las disputas que surgían. Se consideraba así mismo como un "árbol que da sombra"; su temperamento alegre y hospitalario atraía visitas de todos lados y, en ciertas épocas, su casa reunía diariamente de 25 a 30 visitantes. A todos acogía de manera afable y no discriminatoria. Aun cuando estaba en desacuerdo con alguien, era cuidadoso en la forma de expresar sus divergencias, adoptando un tono amigable y paternal.⁹

De esa forma, se consiguió mantener un espíritu de cooperación y fraternidad entre sus seguidores durante los últimos años de su vida. Pero la importancia de su carisma personal se tornó todavía más evidente después de su muerte, cuando la comunidad pasó a ser dividida por disputas sobre el liderazgo espiritual, la posesión de las tierras y divergencias personales entre sus miembros.

Las Santas Doctrinas

Conforme ya narré anteriormente, luego de conocer el uso de la *ayahuasca* a través de Antonio Costa, quien a su vez fue iniciado en esa práctica por el peruano don Crescencio, Maestro Irineu empezó a tener visiones en las cuales una figura femenina identificada como la Reina de la Selva o Nuestra Señora de la Concepción le hacía una serie de revelaciones. Fue así como aprendió a llamar a la bebida como Daime, relacionándola al verbo dar y a las invocaciones “Dai-me amor” (dame amor), “Dai-me luz” (dame luz) y “Dai-me forza” (dame fuerza), que serían características de la doctrina que surgía. La Reina de la Selva le habría dado también el título de “Jefe Imperio Juramidam”, identificándolo con otras entidades espirituales incaicas, precursoras de la utilización de la *ayahuasca*, como el rey Huáscar. Así como la Reina de la Selva se identificaba con la luna, también otros astros como el sol y las estrellas serían manifestaciones de seres divinos. El propio Daime sería el sol o Dios.

Conforme dice Vera Fróes, investigadora y líder de un núcleo daimista: “La misión del Maestro Irineu es la misión de Juramidam, entidad divina que representa a Cristo, revelando las enseñanzas de la doctrina a través de los himnos, que corresponden a la Sagrada Biblia.”¹⁰

Los himnos son versos musicalizados simples, considerados como “recibidos” por una persona a través de la captación divina. A pesar de recibir inicialmente llamadas, melodías sin letras que ejecutaba silbando, después de cierto tiempo Maestro Irineu comenzó a recibir los himnos que irían formando su *Himnario del Cruzeiro*, considerado la formulación básica de la doctrina del Santo Daime. En ellas se describen las visiones de Maestro Irineu, en las cuales estaban presentes “seres divinos” de la “corte celestial”, englobando entidades cristianas, indígenas y africanas.



Ceremonia (canto oficial de himnos) con la presencia de Maestre Irineu

No se conocen relatos detallados del desarrollo espiritual del Maestro Irineu en los años que siguieron a sus primeras experiencia con el Daime. Se sabe que en 1931, ya definitivamente separado de los hermanos Costa, comenzó a realizar sesiones de *ayahuasca* con unas pocas personas. Las principales actividades consistían en concentraciones y prédicas en las que transmitía las lecciones que el Daime le enseñaba. También se sabe que, interesado por los diversos aspectos de la búsqueda espiritual, Maestro Irineu estaba afiliado al Círculo Esotérico de Comunión del Pensamiento, afincado en São Paulo, así como a la Orden Rosacruz. La influencia de esas dos organizaciones sobre su pensamiento fue bastante intensa, y algunos de los principios de su doctrina, como el énfasis en las cualidades de armonía, amor, verdad y justicia, son reflejos directos de las enseñanzas de Comunión del Pensamiento.

Entre 1935 y 1940, la nueva doctrina fue adquiriendo rasgos más característicos y el Himnario del Cruzeiro ganó cuerpo. Algunos de sus seguidores también recibieron himnos, igualmente considerados expresiones de las Santas Doctrinas, en la medida en que confirmaban las enseñanzas del maestro. Son himnos de curación, disciplina, alabanza y consejos, generalmente dirigidos hacia el momento específico vivido por la comunidad o por ciertos individuos. Forman un gran cuerpo difícil de sistematizar, en el cual se distingue la tendencia a considerar el aspecto material de la vida como secundario e ilusorio, valorizando la vida espiritual y los principios básicos de la armonía, el amor, la verdad y la justicia. Se convierten, por lo tanto, en el sustento ético que dirige la vida cotidiana de los seguidores de la doctrina.

El sistema se apoya también sobre la ideología del parentesco, repitiéndose frecuentemente los términos referentes al padre, a la madre y al hijo. El conjunto de devotos es visto como una hermandad y este parentesco simbólico se extiende a los elementos de la naturaleza y a los seres espirituales de la selva y de las aguas, así como el sol, la luna y las estrellas.

En esas relaciones se enfatiza también el principio de dualidad manifestado por los pares sol/luna, padre/madre, Dios/Nuestra Señora, hombre/mujer o bejuco jagube/hoja chacrona (dos componentes de la ayahuasca). Más que la trinidad Cristiana (aunque no sea totalmente ignorada), ese dualismo sirve como el eje en torno al cual gravitan las principales ideas y ritos del culto del Santo Daime. Así, se considera que durante los trabajos circula entre los participantes una “energía” dotada de polaridades masculina y femenina, susceptible a alteraciones de su fuerza o en su flujo, dependiendo del estado de equilibrio existente entre la parcela masculina y femenina del grupo presente. Coherente con esa visión, hay una tendencia a estimular la adopción de los papeles de género tradicionales, enfatizándose la responsabilidad de las mujeres en actividades como cocinar, coser, cuidar de los niños, mientras cabe a los hombres los trabajos que exigen más fuerza física y gran parte de las posiciones de mayor poder de decisión y prestigio.

El mundo es concebido como permanentemente bajo la influencia de espíritus, en diferentes estadios de evolución. Más allá de su cuerpo o “instrumento” todo ser humano está compuesto de un Yo Inferior y de un Yo Superior. El primero estará relacionado con la materia y tiene naturaleza transitoria, siendo por lo tanto, importante para el perfeccionamiento de su otra mitad, su doble. El “trabajo astral” consiste en gran parte en la develación progresiva de ese doble y en el descubrimiento de la verdadera identidad de cada uno a través de las visiones. De esta forma, el doble pasa a ser fuente de inspiración para la actuación del yo inferior en el mundo de la materia. Las enfermedades, consideradas como marca de transgresión del orden divino, proporcionan a través de su expiación, una oportunidad para la reconquista del equilibrio.¹¹

Para los daimistas, el mundo de los espíritus está lleno de conflictos que se trasladan hacia el plano físico, en el cual los espíritus requieren materializarse para establecer alianzas.

Hay así una constante interacción entre el mundo espiritual y el físico. Estos dos mundos a pesar de ser dos “dimensiones” diferentes, son indivisibles en el cosmos y mutuamente dependientes.¹²

Los trabajos en lo astral son concebidos como guerras o batallas contra la debilidad y la impureza, la duda o la enfermedad. Los devotos son los soldados o los *midam* que al lado de *Jura* (Dios), forman el Imperio Juramidam, que da fuerza a los obedientes, humildes y limpios de corazón. Por lo tanto, Juramidam significa Dios y también Dios y sus soldados, indicando una noción al mismo tiempo individualizada y colectiva de la divinidad.

El Padrino Sebastião

Organizaciones como estas, dependientes en gran parte de la fuerza carismática de un líder, se vuelven notoriamente inestables en épocas de sucesión. Como ya se dijo, después de la muerte de Maestro Irineu, ocurrida en 1971 surgió una serie de disputas entre sus seguidores.

Inicialmente, la dirección de los trabajos pasó a Leoncio Gomes, hijo de un antiguo colaborador de Maestro Irineu y tío de su última esposa. Pero él no logró mantener la unión del grupo, lo que ocasionó muchas deserciones. La más importante fue liderada por Sebastião Mota de Melo, que en 1974 se retiró acompañado por más de cien personas. A partir de entonces, aunque manteniendo la fidelidad a las enseñanzas de Maestro Irineu, pasó a realizar sus sesiones por separado incorporando pocos elementos nuevos al culto.

Luego de la muerte de Leoncio Gomes, él fue sustituido por Francisco Fernandez Filho (Teteu), que luego tuvo altercados con la viuda del Maestro Irineu, doña Peregrina, quien le expulsó de su casa. Teteu, entonces, fundó un nuevo centro, a menos de un kilómetro de la sede original y empezó a reivindicar para sí el registro original de CICLU. Esa disputa continúa

hasta hoy. En su nueva localización, Francisco Fernandez Filho fue sucedido por Luis Mendes y el antiguo centro fundado por Maestro Irineu, donde está su tumba, local de veneración de todos los daimistas, es ahora comandado por Peregrina Gomes Serra.

Existe también en Porto Velho, Rondonia, otra iglesia autónoma, pero con relaciones de hermandad con el CICLU, que es el Centro Ecléctico de Corrientes de la Luz Universal (CECLU), fundado en 1964 por Virgilio Nogueira do Amaral, y que sigue las líneas básicas de la doctrina legada por Maestro Irineu (Nakamaki, s.f.:6).

Hoy la vertiente más influyente y sobre la cual este libro se concentrará es la comandada por Sebastião Mota de Melo, hasta su muerte, el 20 de enero de 1990.

Él, actualmente conocido como Padrino Sebastião, nació en Amazonas, el 7 de octubre de 1920, en un seringal a las márgenes del río Juruá. Desde pequeño comenzó a tener visiones y a escuchar voces, y decía que antes aún de morar en Acre ya estuvo allá en un "viaje astral". Aprendió a trabajar en la mesa de acciones espiritistas, sin consumir *ayahuasca*, con un negro nacido en São Paulo, conocido como Maestro Oswaldo. En esos trabajos, Padrino Sebastião era iniciado por renombrados guías de la línea del espiritismo kardecista, como el médico José Bezerra de Menezes y el profesor Antonio Jorge, atendiendo a enfermos y realizando curas espirituales.

En 1959 se mudó con la familia hacia un área en la periferia de Rio Branco, conocida como Colonia 5000, en donde ya residían parientes de su mujer Rita Gregorio. Durante varios años continuó haciendo sus trabajos de mesa espiritista, y solo empezó a tomar Daime en 1965, cuando buscó a Maestro Irineu para curarse de una enfermedad del hígado. Cuando se sintió restablecido, empezó a frecuentar el Alto Santo, recibiendo himnos y rápidamente logró ocupar una posición destacada en la comunidad.

Después de algún tiempo, fue autorizado por Maestro Irineu a producir daime en Colonia 5000, destinando la mitad de la producción al Alto Santo. El acuerdo fue cumplido hasta la muerte de Maestro Irineu. A partir de ahí, Leoncio Gomes, con quien disputaba el liderazgo del centro, cuestionó la continuidad de la autorización para la producción de daime.

En 1974, con ocasión de una de las esporádicas agresiones policiales contra el culto, Padrino Sebastião, para demostrar su apego al orden, propuso hacer un trabajo para las autoridades que incluía izar solemnemente la bandera brasileña. Leoncio Gomes no estuvo de acuerdo con la idea, diciendo que se quería introducir modificaciones al ritual y que si quería, podía izar la bandera en su propia casa. Esa discusión fue el punto que llevó a la separación definitiva. Según los relatos, Padrino Sebastião se retiró acompañado de toda su numerosa familia y de una significativa cantidad de devotos de Alto Santo, realizando a partir de entonces las sesiones independientes en Colonia 5000.

En ese mismo año, la organización comunitaria de la Colonia fue intensificada, y el antiguo sistema tradicional de trabajo fue substituido por un sistema de cultivo totalmente colectivo. El nuevo centro comenzó a atraer no solo a los colonos de la vecindad, sino también a miembros de la clase media de Rio Branco y a jóvenes llegados de diversas partes de Brasil y del exterior.

Marcando su posición autónoma frente a Alto Santo, pero manteniéndose fiel a las antiguas tradiciones de los vegetalistas *ayahuasqueros*, Padrino Sebastião incorporó varias veces a sus trabajos el uso de otras plantas profesoras. Enfatizaba, sin embargo, la necesidad de usarlas en forma correcta para acceder a los secretos astrales, y nunca como simple diversión profana. De estos otros enteógenos, aquel cuyo mejor uso se confirmó fue la *cannabis*, conocida ritualmente como Santa María, y que corresponde en el plano simbólico-espiritual



Padrino Sebastiao y Padrino Wilson Carneiro

daimista a la Virgen Madre, a la energía femenina que hace contrapunto al Daime, el Padre, que es la energía masculina.

Durante algún tiempo, la Santa María fue usada en trabajos de concentración en un ritual específico empleado para la realización de curaciones. Paralelamente a ese uso religioso, se estigmatizaba la "maconha" (marihuana) que era considerada como un uso inadecuado y abusivo de una planta sagrada. A pesar de ese cuidado, la Colonia 5000 fue invadida en octubre de 1981 por la Policía Federal, que destruyó los Jardines de Santa María como eran llamadas las plantaciones sagradas de Cannabis, y sindicó a algunos de los líderes de la Colonia, incluyendo a Padrino Sebastião. De esta forma comenzó una serie de medidas persecutorias contra todos los centros usuarios de la *ayahuasca*, aun aquellos que no empleaban Cannabis. La persecución culminó con la prohibición explícita de usar la *ayahuasca*, colocada durante algún tiempo en la lista de las sustancias proscritas. Frente a esa reacción, la Colonia 5000 optó por suspender el uso de la Santa María en sus rituales, instando a sus seguidores a hacer lo mismo.

Durante los últimos años de la década de 1970, la Colonia 5000 pasó por un proceso de crecimiento acelerado, atrayendo nuevos miembros y simpatizantes de todas las clases sociales, venidos de diversas áreas de Brasil y del exterior. Hacia el final de la década, el área comenzaba a parecer pequeña para abrigar a los cerca de trescientos o cuatrocientos moradores. El desbroce masivo de la región próxima a Rio Branco comenzaba a evidenciar consecuencias nefastas, como alteraciones en el clima y plagas agrícolas. Esto se sumó a la falta de recursos financieros necesarios para mecanizar la agricultura, provocando la caída de la productividad. Padrino Sebastião comenzó a pensar en la necesidad de cambiar la comunidad a un lugar más apartado de la ciudad y, en 1980, con la anuencia del Instituto de Colonización y Reforma Agraria -INCRA-, comenzó el asentamiento en una franja de tierra considerada devuelta en el Municipio de Boca do Acre (Amazonas). Durante dos años, la

comunidad trabajó implantando una zona de extracción del caucho, llamado Rio do Ouro, que en mayo de 1982 ya ocupaba una área de aproximadamente 13 mil hectáreas con 22 puestos de extracción, 12,5 mil árboles de caucho explotados, 215 personas asentadas y una producción anual de entre 10 y 15 toneladas de caucho.¹³

En esa época, una empresa del sur del país, demandó la propiedad de esa tierra que según ella le pertenecía. Paralelamente, Padrino Sebastião anunció que esa zona no era realmente el sitio determinado por los astros para que la comunidad construya su Nueva Jerusalem.

Así, en enero de 1983, la comunidad se mudó para la nueva área indicada por el INCRA, localizada en los márgenes del Igarapé do Maipá, afluente del río Purus, en el municipio de Pauini, Amazonas. Una vez más, sin disponer de otra fuerza de trabajo que la suya propia y sin contar con ningún tipo de ayuda financiera, la comunidad se empeñó en la aventura de colonizar un trecho de la selva amazónica, aislada de la civilización, con la cual hasta hoy solo se puede comunicar después de días de viaje en canoa.

A pesar del apoyo del INCRA, la colonización de esa nueva zona, bautizada como Céu do Mapiá, sale de los esquemas comunes de asentamientos previstos por aquella institución, ya que el grupo funcionaba de forma totalmente comunitaria, mientras que el Instituto acostumbra considerar sus lotes como arrendados a individuos específicos.

Esas actividades de los daimistas tienen muchos rasgos comunes con los llamados movimientos mesiánicos "en que la reorganización de una sociedad, o la producción de una nueva sociedad, se da en el encuentro y en la acción conjunta de un grupo social y de un personaje de tipo carismático."¹⁴ Tanto Monteiro da Silva, como Fróes, atribuyen características mesiánicas a esos movimientos daimistas, debido a su composición, a la estructura de su liderazgo y a su tentativa de dar una respuesta de tipo religioso a los problemas de la privación y la

anonimia social. Reforzando ese argumento, el propio Padrino Sebastião y su hijo Alfredo anunciaban a Maestro Irineu como el nuevo Mesías que, bajo el nombre de Jura o Juramidam, traerá el Tercer Testamento. Él tenía como tarea construir el verdadero Reino de Dios, la Nueva Jerusalem en la selva, la única región a sobrevivir en el “vuelco que está preparado ahí para el mundo, a través del fuego, a través de la destrucción atómica, a través de la contaminación”.¹⁵ Aunque inicialmente no todos sus seguidores fueron a vivir en Mapiá, llegaría la hora, a las vísperas del gran “desastre”, en que todos serían convocados a ir hacia allá, única área donde estarían a salvo.

Couto no está de acuerdo con ese análisis, y señala que no encuentra en ese movimiento de personas la existencia de un contexto de “exaltación social” de *deprivation* y de destrucción de la familia, generalmente tomados como característicos de los movimientos mesiánicos.¹⁶ Ese antropólogo ciertamente tiene razón al llamar la atención sobre el valor de la familia y su importancia en la organización de la transferencia de la comunidad en dirección de la selva. Pues, aunque se crea una relación mítica entre los miembros de las diversas tendencias del culto, que Couto llega a denominar Familia Juramidam, las relaciones entre los miembros de las familias de sangre se mantienen dentro de los patrones tradicionalmente preconizados por la sociedad envolvente. Igual en el caso de los individuos cuyos familiares no pertenecen a la religión, no existe la exigencia de una adhesión total al nuevo culto y tampoco una radicalización extrema con relación a sus familias de origen o de otras personas que no hacen parte de la hermandad. En todos los casos, se acostumbra preconizar la armonía de esas relaciones.

Conforme ya se señaló, existe una tendencia a reforzar los papeles de género tradicionales, cuyas diferencias son sacramentadas en el ritual. A las mujeres, por ejemplo, les corresponde el cuidado con las hojas de la *Psychotria viridis*; los hombres se dedican a la recolección, a la limpieza y cuidado

del bejuco, así como a la preparación, el almacenamiento y la distribución de la bebida. También se mantienen los tabúes tradicionales que previenen la exclusión de las mujeres menstruantes en ciertas fases de los rituales de hechizo, así como la valorización de la virginidad, que se expresa en las diversas indumentarias y diferentes espacios atribuidos a las “mujeres casadas” y a las “mozas”.

Pero así como ocurre entre la población en general, el esquema tradicional no siempre es seguido rígidamente, dándose casos de bigamia y de relaciones homosexuales entre los devotos. Especialmente entre aquellos provenientes de la clase media urbana, es común el cuestionamiento a las normas tildadas como “machistas”, y algunos centros son dirigidos por mujeres.

Como la antropóloga Alba Zaluar ya observaba entre los campesinos practicantes del “catolicismo popular”, la segregación de papeles crea también distancias dentro de la familia, permitiendo que sus componentes establezcan lazos de solidaridad con personas del mismo sexo pertenecientes a otros grupos.¹⁷ Es determinante, entre los devotos del culto, la existencia de un “mundo de las mujeres”, siendo común la separación entre los sexos también en la vida profana. Aunque el comandante o el padrino del centro tenga autoridad sobre el grupo como un todo, existe siempre una madrina, considerada como la responsable del ala femenina.

Los mochileros y las nuevas iglesias

En la década de 1970, a través de una represión brutal, el sistema dictatorial vigente en Brasil consiguió derrotar a los movimientos armados y a todo tipo de resistencia política organizada. Por otra parte, con un cierto atraso, llegaba al país la ideología de la paz y al amor, promulgada por el movimiento hippie norteamericano y europeo. En esas regiones más desarrolladas, esa ideología surgía como contestación a los valores

de una sociedad que desperdiciaba los recursos en el consumo de futilidades, pero era incapaz de evitar los horrores y la estupidéz de una guerra en Vietnam o la miseria y la marginalización de ciertos grupos minoritarios en su propio medio.

Se volvía entonces común la noción de que no había posibilidades de que se diera una transformación social que no fuese precedida de una revolución interna de los individuos. Surgió así un gran interés por medios o técnicas que ayudasen a la realización de ese tipo de cambio interior, que liberara a los individuos de las concepciones vitales en exceso materialistas o racionalistas. Se buscaban valores alternativos en culturas concebidas como menos "burguesas", surgiendo un interés por filosofías y prácticas religiosas orientales, afro-brasileñas e indígenas.

El uso de ciertas sustancias psicoactivas como la Cannabis, el LSD o ciertos hongos se presentaba también para muchas personas como un camino posible para el desarrollo de la espiritualidad. Como no se conocía entre nosotros ninguna tradición que pudiese ofrecer parámetros para garantizar la seguridad y eficacia de esa vía, el consumo de esas sustancias pronto perdió la seriedad de la búsqueda espiritual, tendiendo a volverse un mero escapismo hedonista.

Algunas personas, en su rechazo a los ideales de ascenso social, dejaban estudios y trabajos, buscando implantar comunidades rurales basadas en la agricultura de subsistencia y en el trabajo artesanal o artístico. Otros, aprovechando de las políticas oficiales de integración del territorio brasileño a través de la construcción de carreteras, ponían el pie en la vía, buscando la utopía de una vida en paz y amor, de preferencia próxima a la naturaleza.

En esa época, grandes contingentes de jóvenes de clase media, provenientes principalmente del próspero sudeste de Brasil, partían regularmente para las regiones andinas, teniendo como meta casi invariable las ruinas incas de Macchu Pichu, en Perú. El viaje llevaba a otros a interesarse también

por los pueblos y costumbres de la región fronteriza y, especialmente, de la Amazonía.

Una pequeña porción de ese contingente de jóvenes mochileros acabó yendo hacia Acre, donde conoció la fama del Daime y en ciertos casos, probó la bebida. Para esos individuos, la Colonia 5000 ciertamente representaba una respuesta a sus ansias más profundas. Encontraban allí una comunidad agrícola implantada, liderada por el venerable y hospitalario Padrino Sebastião, que les explicaba su ecléctica doctrina de origen indígena y los dirigía hacia una bien marcada senda de conocimiento iniciático. A través del uso de la *ayahuasca*, desde el inicio se podía tener acceso a experiencias de éxtasis e iluminación que los seguidores de otras escuelas espiritualistas solo pensaban alcanzar al final de sus vidas.

De ese modo, Padrino Sebastião fue conquistando devotos de varias partes del Brasil y del exterior. Frecuentemente, luego de una estadía más o menos prolongada en la región, los visitantes volvían al lugar de origen llevando consigo nuevos ideales de vida, y haciendo proselitismo de la fe recién adoptada entre colegas, amigos o familiares.

Poco a poco se fueron estableciendo pequeños núcleos daimistas en las grandes ciudades del sudeste de Brasil e inclusive en el exterior. Aunque ellos mantenían fidelidad a los principios y prácticas aprendidas, la inserción de la doctrina en un nuevo contexto provocó algunos cambios. La distancia que separa Acre de esos centros urbanos ya imponía una selección de orden económico entre aquellos que lograban realizar el viaje inicial. Por lo tanto, al llegar a esas regiones, la doctrina terminó siendo difundida principalmente entre las clases medias, especialmente entre jóvenes y adultos con intereses anteriores previos sobre cuestiones espirituales y por el uso de alucinógenos.

En noviembre de 1982 se instaló formalmente la primera iglesia de Daime fuera de la región amazónica. Se llamó Centro Ecléctico Fuente de Luz Universal Sebastião Mota de Melo

–CEFLUSME–, más conocido con el nombre de Céu do Mar, construido en la ciudad de Rio de Janeiro, bajo la dirección del psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza. El área es urbana, pero está considerada como reserva forestal por el Instituto brasileño de Desarrollo Forestal.

Algún tiempo después se creó una comunidad daimista rural en Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, bajo el liderazgo del escritor, poeta y ex-guerrillero Alex Polari de Alverga. A partir de entonces, nuevos centros se fueron creando: Pedra de Garatiba y Friburgo, Rio de Janeiro; Brasília, Distrito Federal; Belo Horizonte, Santa Luzia, Caxumbu, Aiuruoca, Minas Gerais; Florianópolis, Santa Catarina; São Paulo.

El Confen y los nuevos estatutos

El rápido crecimiento de la religión en áreas metropolitanas, con la adhesión de segmentos conocidos como formadores de opinión, ocurre en una época en que las autoridades gubernamentales se preocupaban crecientemente con el uso de psicoactivos. En 1985, la División de Medicamentos del Ministerio de la Salud -Dimed-, por cuenta propia y sin la debida autorización del *Conselho Federal de Entorpecentes* -Confen-, incluyó la *Banisteriopsis caapi* en la lista de productos de uso proscrito en el territorio nacional.

Poco después, una religión usuaria de la *ayahuasca* que no era afiliada a la vertiente de Maestro Irineu, el *Centro Espírita Benéficiente União do Vegetal*, con sede en Brasília, dirigió una petición al Consejo Federal de Entorpecientes (Confen) pidiendo la anulación de la medida. En respuesta, el jurista Tício Lins e Silva, entonces presidente del Confen, determinó la formación de un grupo de trabajo para obtener argumentos para las deliberaciones sobre el asunto.

Inicialmente, dos consejeros, los médicos y profesores Isaac Karnoi y Sergio Seibel, fueron a Rio Branco para recolectar información. El criterio que presentaron en la sesión del

Confen del 31 de enero de 1986 fue aprobado por unanimidad. El documento resalta que:

- a. La *ayahuasca* ha sido usada desde hace varias décadas por las religiones sin que haya provocado ningún perjuicio social.
- b. Entre los usuarios de la bebida predominan patrones morales y éticos de comportamiento “similares en todo a los existentes y recomendados en nuestra sociedad, a veces hasta de modo bastante rígido”.
- c. Es necesario examinar de forma global el uso ritual de la bebida hecho por comunidades religiosas o indígenas, tomando en cuenta aspectos sociológicos, antropológicos, químicos, médicos, psicológicos y de la salud en general.
- d. La disposición 02/85 de la Dimed había incluido a la *Banisteriopsis caapi* entre las drogas prohibidas sin tomar en cuenta el parágrafo 1o., artículo 3o. del Decreto 85.110, del 2 de septiembre de 1980, que determina la audiencia previa del Confen a quien cabe la orientación normativa y a quien compete la supervisión técnica de las actividades reguladas por *el Sistema Nacional de Prevencao, Fiscalizacao e Repressao de Entorpecentes*.

En esa misma ocasión, el grupo de trabajo fue reestructurado y, junto con Suely Rosenfeld (Dimed y Ministerio de Hacienda), Isaac Karniol (Asociación Médica brasileña), Sérgio Seibel (Ministerio de Providencia y Asistencia Social), y Paulo G. Magalhaes Pinto (Divisao de Repressao a Entorpecentes de la Policía Federal), fueron incluidos como asesores:

- Francisco Cataxo Rolim, profesor adjunto de Sociología de la Universidad Federal Fluminense;
- João Manoel de Albuquerque Lins, profesor de Filosofía de la Pontificia Universidad católica de Rio de Janeiro y Doctor en Filosofía y Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, Italia;

- João Romildo Bueno, profesor titular del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de la Universidad Federal de Rio de Janeiro.
- Gilberto Alves Velho, profesor y antropólogo del Museo Nacional, Consejero de la Sociedad brasileña para el Progreso de la Ciencia, SBPS, y ex-presidente de la Asociación brasileña de Antropología;
- Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu, profesora y antropóloga;
- Clara Lucía de Oliveira Inem, psicóloga clínica, miembro de la Sociedad de Psicoanálisis del Grupo de Rio de Janeiro y asesora técnica de la Fundación Nacional de Bienestar del Menor, Funaben.

Una de las expediciones a Rio Branco, Boca de Acre y Céu do Maipá contó también con la presencia de Sérgio Sakon, consejero del Confen y Delegado de la Policía Federal.

Para presidir el grupo de trabajo fue nombrado el jurista de Rio de Janeiro, Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá.

Siguiendo las recomendaciones del criterio aprobado, se emitió una resolución del Confen que suspendía la inclusión del *Banisteriopsis caapi* en la lista de drogas prohibidas hasta que el grupo de trabajo concluyese sus estudios.

La investigación demoró dos años e incluyó entrevistas, seguimiento de usuarios, examen de las informaciones al respecto y visitas a varias comunidades.

Las comunidades observadas fueron las de Unión Vegetal y las daimistas de Colonia 5000, Alto Santo, Boca de Acre y Céu do Maipá, en la región amazónica. En el estado de Rio de Janeiro, fueron estudiadas las iglesias daimistas Céu do Mar, en Mauá, además del Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, en Jacarepaguá. En varias ocasiones, los consejeros probaron la *ayahuasca*, experimentando visiones y, en algunos casos, sufrieron vómitos y diarrea. Invariablemente fueron bien recibidos y tuvieron un trato hospitalario de las comunidades.

De esas actividades resultó una serie de constataciones sobre las formas de uso y los efectos de la bebida.

Efectos orgánicos. El médico y profesor Karniol consideró que la actuación farmacológica de la *ayahuasca* la coloca en la categoría de los alucinógenos. Además de los efectos comunes a esa categoría, hay otras acciones periféricas como vómito, diarrea, etc. Según él, todavía no existen elementos que permitan una evaluación más adecuada de las acciones clínicas o mentales del uso prolongado o agudo, tanto entre adultos como entre niños, mujeres embarazadas y los fetos. Sin embargo, las observaciones no controladas, hechas durante las visitas del grupo de trabajo, no registraron anomalías.

Otra constatación: la *ayahuasca* es hecha siempre con especies nativas. Formas sintéticas y concentradas del producto si existen, deberían recibir otro tratamiento de parte de los investigadores.

Efectos sociales. Los efectos sociales observados no pueden ser atribuidos solamente a la actuación de la infusión sobre el organismo, sino al ambiente como un todo, incluyendo la música y las danzas.

Se consideró que las comunidades rurales están muy bien integradas a su contexto natural, y se observó una interacción armoniosa entre los individuos de diferentes edades y clases sociales venidos de diversas regiones y culturas.

A pesar de la distancia geográfica y cultural de las comunidades de la Amazonía y de Rio de Janeiro, se notó gran uniformidad en términos doctrinales y de prácticas dentro de dos grandes tradiciones estudiadas, el Santo Daime y la União do Vegetal.

El acto de preparación por su dificultad es necesariamente comunitario, siguiendo una división de los papeles de género y ceremonias especiales de alto significado simbólico y religioso. Las comunes reacciones de vómito y diarrea también

llevan a suponer que la *ayahuasca* no se presta para el uso fácil indiscriminado y recreativo por el público en general.

El grupo de trabajo no encontró ni un solo hecho objetivamente comprobado que pudiera demostrar perjuicios sociales causados por el uso dado a la *ayahuasca*. Al contrario, los patrones morales mantenidos fueron juzgados severos, los seguidores de la religión parecían tranquilos y felices, siendo orientados por el uso ritual de la infusión a buscar la felicidad social dentro de un contexto ordenado y de trabajo.

El informe final presentado por el presidente del grupo de trabajo, al abordar la cuestión de las experiencias provocadas por la naturaleza psicoactiva de la *ayahuasca* señala: "lo que se puede afirmar es que la búsqueda de una forma particular de percepción, emprendida por los usuarios de la *ayahuasca* en sus diversos trabajos no parece una alucinación, en el sentido de desvarío o insalubridad mental. Hay sí, en todos los grupos visitados, la constatación de un proyecto rigurosamente comunitario en todos ellos: la búsqueda de lo sagrado y del autoconocimiento. No cabe al grupo de trabajo, definir si la forma de experimentar lo sagrado o el autoconocimiento es ilusión, devaneo o fantasía, que son otras acepciones de alucinación."¹⁸

Más adelante, citando a Santo Tomás de Aquino, el informe procura demostrar que "tantas veces, de forma ligera, clasificamos como alucinación la utilización de facultades que todos poseemos pero menos radicalmente."¹⁹ De acuerdo al informe, adoptar el concepto de alucinación para definir la experiencia *ayahuasquera* dificulta el examen del problema, principalmente cuando se asocia con la histeria de la "guerra total contra las drogas", promovida por la American Drug Enforcement Administration (DEA), en los medios de comunicación mundial.

Otra cuestión considerada de gran importancia por el grupo de trabajo del Confen fue determinar si los grupos *ayahuasqueros* de la Amazonía y de Rio de Janeiro compartían o

no la misma cultura, pues es frecuente decir que las prácticas válidas para el Acre no lo son para las grandes metrópolis.

Eso suponía una diferencia entre la cultura de las dos áreas, hecho negado por el grupo de trabajo que constató la presencia constante en Mapiá de peregrinos venidos de las regiones urbanas y por recientes visitas de Padrino Sebastião y de su familia a Rio de Janeiro. Aunque la doctrina adquiriría ciertas características propias de las metrópolis en Rio de Janeiro se mantenían prácticas rituales y de la vida cotidiana vigentes en la Amazonía, así como los valores básicos que enfatizan la importancia de la comunidad sobre el individualismo.

Siguiendo las recomendaciones del informe final, fechado el 26.8.87, la *ayahuasca* fue excluida de la lista de productos prohibidos y liberada para el uso ritual.

El rápido crecimiento de los nuevos centros afiliados a la vertiente del Padrino Sebastião y la instalación de otros, la rebeldía de algunos contra las principales autoridades de la religión, junto con la constante preocupación en demostrar a las autoridades que el uso de la *ayahuasca* se restringía a fines rituales rígidamente controlados, llevó al esfuerzo de formalizar una nueva estructura para la religión que se adecuase mejor a las necesidades generadas por la nueva dimensión que adquiriría.

Significativamente, la elaboración de propuestas de nuevos estatutos quedó bajo la responsabilidad de uno de los líderes surgidos en el sudeste, Alex Polari, padrino de la comunidad daimista de Visconde de Mauá, Rio de Janeiro. Él convocó a los representantes de los otros centros para varios encuentros preliminares, y la propuesta, a más de contar con la anuencia del propio Padrino Sebastião, fue discutida y aprobada en una reunión de representantes de todas las iglesias en mayo de 1989, en Céu do Mapiá.

Por ese estatuto se creó una nueva institución llamada Centro Ecléctico de Fuente de Luz Universal Raimundo Irineu Serra -CEFLURIS-, de ámbito nacional e internacional, al

cual se afiliaron todas las iglesias de la vertiente del Padrino Sebastião. Ellas fueron clasificadas en cuatro categorías, de acuerdo con su grado de desarrollo. En orden de importancia decreciente estaban las iglesias con patente especial (únicas autorizadas a generar nuevos núcleos), iglesias con licencia definitiva, iglesias con licencia provisional y los pronto-socorros espirituales (compuestos por un mínimo de tres devotos, totalmente vinculados y controlados por una iglesia con patente especial).

En el momento de su ratificación, ese estatuto todavía parecía un tanto utópico, debido a la complejidad de las relaciones entre varios centros, que frecuentemente escapaban del burocrático ordenamiento de la propuesta.

Es notoria la tendencia a la segmentación de organizaciones religiosas con estructura semejante a los centros daimistas. Pero, diferente a las religiones en las que el jefe espiritual puede construir la autonomía de su centro a partir del momento que comienza a reunir a sus propios seguidores, las iglesias daimistas, especialmente las localizadas en el área urbana fuera de la Amazonía, dependen para su existencia de la obtención regular de los suministros de la infusión. Actualmente esto solo puede ser hecho por la organización de la institución central. Las plantaciones de *Bannisteriopsis caapi* y de la *Psychotria viridi* son poco desarrolladas y la recolección en la selva amazónica, a más de ser extremadamente trabajosa, demanda del conocimiento de la región y de sus misterios raramente accesibles a los forasteros. Por lo tanto, a pesar de todas las tendencias y fragmentaciones que pueden ocurrir, es probable que, en el ámbito nacional, las organizaciones daimistas mantengan una unidad organizacional y la consecuente uniformidad ritualista y doctrinaria mucho mayor que las de las religiones afro-brasileñas, por ejemplo.

Antes de fallecer, Padrino Sebastião dejó nominado como sucesor a su hijo Alfredo Gregório de Melo, con una larga historia de liderazgo ejercido tanto en la Colonia 5000 como en los

asentamientos en Río de Oro y en Mapiá. Dotado del carisma de ser hijo y heredero nominado por el padrino Sebastião, uno de los fundadores do Mapiá y “dueño” de uno de los himnarios considerados oficiales, Alfredo Gregório de Melo tenía mucho a su favor en la consolidación de su liderazgo. Mientras tanto, precisaba conciliar desafíos derivados de su relativa juventud y el poder político de algunos líderes del Sur. La importancia de esos líderes ciertamente crecía, por su capacidad de tratar con las grandes instituciones de la vida política y económica nacional, áreas con las cuales los daimistas tenían que relacionarse cada vez más. Como ya se dijo, a su padre le correspondió construir la “comunidad”, y a él le tocó la consolidación de la “hermandad”, o sea la organización de la religión a nivel nacional.

Aunque este libro tiene como tema central el culto al Santo Daime, cabe recordar la existencia tanto en la Amazonía occidental cuanto en otras regiones del Brasil, de otras religiones usuarias de *ayahuasca* y también de otras de origen predominantemente urbano, a pesar de sus frecuentes alusiones a la selva.

La religión *ayahuasquera* con mayor número de devotos y la más difundida en el Brasil es el Centro Espírita Benéfico União do Vegetal (UDV), fundada en 1961 por el seringueiro José Gabriel da Costa en Plácido de Castro, en Acre, que tiene a Porto Velho, Rondonia, como su principal centro de actividades. En la década de 1970, la sede del grupo fue transferida a Brasilia, donde se encuentra actualmente, y está bajo el comando de Maestro Braga. De acuerdo al investigador Hiroshito Nakamaki (Nakamaki s.f.: 9), la principal influencia sobre esa religión viene del espiritismo, evitando los episodios de posesión, a pesar de la relación original de Maestro Gabriel con la umbanda. Pero, aunque no niegue las propiedades terapéuticas de las “visiones”, la União Vegetal no utiliza la infusión con esa finalidad, prefiriendo concentrarse en la búsqueda de evolución espiritual del ser humano. En tiempos más recientes, el UDV sufrió dos divisiones.

Otra tradición doctrinaria *ayahuasquera* es aquella fundada por el marañense Manoel Pereira de Matos, quien después de vivir seis meses en Alto Santo, bajo la orientación de Maestro Irineu, inició en 1974 una actividad independiente en Vila Ivonete, bajo el nombre de Centro Espírita Culto de Oração Casa de Jesús Fonde de Luz. Matos falleció en 1958 y, por una disputa interna, algunos de sus seguidores abrieron en el mismo barrio, en 1979, una nueva iglesia, llamada Centro Espírita Daniel Pereira de Matos. El liderazgo de la iglesia inicial quedó en manos de Manoel Araujo. Esas dos religiones enfatizaban mucho en los aspectos africanos de la religiosidad popular brasileña, dando, por lo tanto, importancia a episodios de posesión, junto a las visiones provocadas por el chá y dirigiéndose a la cuestión de la cura física y espiritual de los hombres.

Couto menciona también la existencia de una agrupación umbandista, en la cual se hace uso de la *ayahuasca*, el Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridades, Terreiro de Maria Baiana, localizado en la zona rural de Rfo Branco, en la margen izquierda del río Acre. Infelizmente, disponemos de pocas informaciones al respecto (Couto, 1989: 244).

***Nueva opinión del Confen, en junio de 1992*²⁰:**

Como se señaló, el informe producido por el grupo de trabajo del Confen en 1987 fue aprobado, y el uso de la *ayahuasca* fue liberado de cualquier sanción legal. Sin embargo, contrariando el principio de la reserva legal, una denuncia anónima en 1988, provocó que se realice una nueva investigación policial en la ciudad de Rio de Janeiro, para examinar el uso de la *ayahuasca* en Brasil.²¹ Posteriormente fue anexado a esos informes el criterio del doctor Alberto Furtado Rahde, como un “nuevo estudio de caso”.

Al abrirse esta nueva investigación se provocó una gran inquietud debido a la ligereza de la denuncia que la motivó.

Además de ser una denuncia anónima, se hacía en ella una serie de alegatos totalmente disparatados, merecedores del descrédito de cualquier persona medianamente informada sobre el tema. Entre otros despropósitos, el anónimo denunciante decía que:

- los devotos de las religiones *ayahuasqueras*, “en los grandes centros urbanos son más de 10 millones de fanáticos”;
- luego de la ingestión de la infusión “el devoto cae exhausto y ahí empiezan a quemarse hierbas a manera de incienso, que los entendidos dicen que es marihuana, con las puertas y ventanas del templo cerradas”;
- “hecho idéntico sucede en la União Vegetal ... Allá el vegetal es mezclado el momento de la ingestión, sin que nadie lo perciba, al LSD u otra droga semejante”;
- los devotos “son inducidos al trabajo esclavo” y a donaciones obligadas. Y como explicación de todo eso, decía el fastidioso denunciante que ¿de quién es la culpa de todo eso?... De un contra ataque de las guerrillas urbanas, creo que esa es la posibilidad más viable”.²²

En respuesta a la denuncia anterior, la presidencia del Confen designó al autor del informe anterior doctor Rodrigo Benardo Gialluisi da Silva Sá, para que actualice los datos de los informes anteriores así como que realice las verificaciones locales que fueran necesarias.

Sá realizó entonces nuevas visitas a los locales del culto y a las comunidades de las diversas religiones usuarias de la *ayahuasca*, conversó con sus líderes, recogió testimonios de devotos y ordenó un completo levantamiento fotográfico de las diversas comunidades visitadas.

Analizando los hechos y tomando en cuenta las denuncias similares, aunque de autoría conocida, Sá llamó la atención sobre su reducida cantidad (él sólo tuvo conocimiento de tres en los siete años en que el Confen lidiaba con el asunto). Afirmó también que generalmente son hechas por padres inconformes con la opción religiosa de sus hijos y con la selec-

ción que ellos, generalmente todavía jóvenes, hicieran en la búsqueda de nuevas experiencias de vida en las comunidades rurales de los seguidores del Padrino Sebastião. Así, generalmente el problema se debía a la radical divergencia entre padres e hijos, debido a las profundas diferencias de los proyectos de vida y los modelos que los padres tenían para sus hijos, antes que por las repercusiones físicas de las prácticas rituales en su sistema nervioso central. Estos conflictos entre padres e hijos, son consideradas por Sá como semejantes a lo que ocurre con otros padres que han tenido que aceptar la opción por la clausura o la vida monástica de sus hijos.

Más allá de la denuncia anónima, el Confen tomó en cuenta un análisis técnico preparado por el Doctor Alberto Furtado Rahde, de la Coordinación del Sistema Nacional de Informaciones Tóxicofarmacológicas, sobre el informe presentado en 1987 por el doctor Domingos Bernardo G.S. Sá. En ese análisis técnico, Rahde prioriza los aspectos tóxico-farmacológicos del tema. Aunque no presentó ninguna información nueva al respecto, él reitera los datos ya conocidos sobre los alcaloides que componen la infusión.

Dice que del bejuco *Banisteriopsis caapi* (jagube o mariri) fueron aislados varios alcaloides, siendo los más importantes los siguientes:

- a. Harmina (sinonimia: 7 metoxi- - metil-9H-pirido (3,4b)-indol; banisterina, yagína, telepatina, leucoharmina)
- b. Harmalina (sinonímia: 4,9 dihidro-7-metoxi-1-metil-3H-pirido (3,4-b) indol; 1-metil-7-metoxi-3,4 dihidro-beta-carbilina; 3,4 dihidroharmina; harmidina; éter metílico de harmatol; 0-metilharmalol)

De la *Psychotria viridis* (hoja rainha o chacrona) son aislados los siguientes principios activos:

- a. Dimetiltriptamina (sinonímia: N,N-dimetiltriptamina; DMT; N-Dimetil- 1 H-indol 3-etanamina; 3-(2-dimetilamino)etil)indol)
- b. monometiltriptaminac. tatrahidro-B-carbolina.

En seguida, el informe llama la atención hacia el hecho de que harmina y harmalina, a más de ser causantes reconocidos de efectos alucinógenos, junto con la tetra-hidro-B-carbolina, son clasificados como inhibidores de la manoamino-oxidase. Su ingestión con sustancias del tipo de la triptamina provoca la preservación de la acción de la triptamina. Tanto la harmina como la harmalina y la dimetiltriptamina son clasificadas como alucinógenos, y como tal tienen la capacidad de producir estados alterados de la percepción, el ánimo y el comportamiento, siendo las alteraciones en la percepción visual las más significativas. De acuerdo a Rahde, pueden también provocar alteraciones severas de la personalidad. El informe continúa recordando que la dimetiltriptamina está incluida en la lista de las sustancias proscritas tanto por la Organización de las Naciones Unidas cuanto por la Dimed (que también incluyó la harmina entre las sustancias prohibidas en Brasil). El apareamiento de lo que Rahde denomina “estados alucinatorios” y de manifestaciones físicas como vómitos y diarreas demuestra para él que la bebida no es solamente una sustancia relajante, sino que provoca una acción intensa en los usuarios aunque hasta ahora no existan mediciones de sus principios activos.

Rahde termina su informe haciendo consideraciones sobre la actual diseminación del uso del chá por todo el país, excediendo el “uso local de origen, en la selva amazónica”. Para él, la posición de las Naciones Unidas de respeto a las tradiciones indígenas en el uso de alucinógenos y estimulantes proscritos, no se aplicaría en este caso. El también indaga al respecto de la existencia o no de plantaciones de bejuco y de la hoja, de la manera que la bebida es distribuida por el Brasil y de la constancia de su composición. Concluye sugiriendo que las respuestas a esas preguntas deben presentarse al Confen para lo que él considera la caracterización de uso ritual y restringido del Daime. En el caso de ser identificado un uso que excluye este significado, él propone colocar la bebida en la lista de

substancias proscritas ya que sus efectos serían claramente semejantes a los componentes proscritos.

Resaltando que la comprensión más evolucionada sobre el tema de las drogas no se puede basar en una visión mecanicista, en que predomina el determinismo farmacológico, Sá dice en su informe final que es preferible adoptar una perspectiva holística del tema. En esta sería necesario analizar tres factores: el individuo, el ambiente y el producto. En concordancia con esa postura fueron solicitados los criterios del doctor Elisaldo Carlini, profesor titular de Psicofarmacología, Escuela Paulista de Medicina, al doctor Isac Karniol, profesor titular, del Departamento de Psicología Médica y Psiquiatría de la Unicamp, al doctor Clodomir Monteiro da Silva, antropólogo, director del Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Acre, así como del autor de este libro, Edward MacRae, doctor en antropología social e investigador en el Departamento de Psiquiatría y Psicología Médica de la Escuela Paulista de Medicina.

A Carlini y Karniol se les solicitó su opinión al respecto con especial referencia a los items: posibles reacciones perjudiciales al organismo, modificaciones de la personalidad y si los estados alterados de la percepción, ánimo y comportamiento citados por Rahde significarían necesariamente situaciones negativas, perjudiciales o patológicas.

La respuesta de Carlini enfatiza que los posibles prejuicios para el organismo dependen de la liberación masiva de noradrenalina, cuyo agente liberador más conocido sería la tiramina y que podría provocar crisis de hipertensión. Pero, para que ocurra esa liberación, es necesario que el consumidor de la bebida ingiera ciertos quesos sumamente fermentados (como el Camembert) o dosis elevadas de ciertos vinos, prácticas poco comunes entre los devotos de las religiones. En cuanto a las alteraciones en la mente de los usuarios, estas no significan modificación de la personalidad, pero sí alteraciones temporales de sus sentidos. Tales alteraciones mentales pue-

den ser canalizadas hacia un lado positivo de la vida social e individual y no significan, necesariamente, situaciones negativas, perjudiciales o patológicas.

En su respuesta, Karniol considera que la prohibición del uso religioso del chá sería una violencia mucho mayor que la producida por eventuales efectos colaterales de la misma. Sobre la posibilidad de reacciones perjudiciales al organismo, él las considera como no comprobadas, así como no lo fueron las modificaciones severas de la personalidad. Tampoco significarían necesariamente situaciones negativas perjudiciales o patológicas los estados alterados de la percepción, el ánimo o el comportamiento provocadas por la ingestión de la *ayahuasca*.

Por mi perspectiva antropológica debí tomar en cuenta otros aspectos de naturaleza sociocultural. Estos se refieren al interés cultural del hecho de que la *ayahuasca* se emplea en Brasil desde hace más de sesenta años. Se me pedía una evaluación de las consecuencias de la afirmación de que la *ayahuasca* habría excedido el uso local de origen (sic) en la selva amazónica, así como la noción de "uso ritual y restringido" propuesto en el informe de Rahde. En respuesta resalté que, tal como mostrara Clodomir Monteiro da Silva, entre otros, hace décadas la bebida ha sido utilizada en Brasil en prácticas rituales con funciones integradoras de los usuarios al medio en que viven, promoviendo así la conducta pacífica y ordenada de los devotos de las diversas religiones. El confinamiento de las prácticas rituales a la Amazonía, no tendría sentido y sería equivalente a la proscripción de los servicios religiosos más importantes de diversas religiones, que, siempre han sido predominantemente urbanas. Tal proscripción sería contraproducente y acarrearía el debilitamiento de las estructuras de las religiones fundamentadas en el control del uso de la infusión. Además, sería una violencia contra millares de personas que invirtieron sus vidas en esos cultos, tornándolos centrales para sus identidades sociales, individuales y espirituales. También llamé la atención sobre el triste ejemplo ofrecido por la

política de represión a los cultos afro-brasileños durante el inicio de este siglo. Además enfatiqué en que el origen del Santo Daime es contemporáneo a la sistematización de la doctrina umbandista (inicios de la década de 1920), y que las religiones *ayahuasqueras* son tan dignas de respeto como ésta.

La opinión antropológica de Clodomir Monteiro da Silva, cuya investigación fue una de las fuentes en las cuales me apoyé al escribir mi informe, apunta en la misma dirección, enfatizando en la naturaleza social y ritual del uso de la bebida, implicando determinadas secuencias de actos o ritos a observar. El ritual del uso es casi imprescindible, debido, entre otros factores, a los efectos provocados por la bebida.

El informe termina por considerar acertada la acción del Confen al suspender la interdicción de la *ayahuasca*, luego de su prohibición en 1985, ya que la comunidad había sabido ejercer los controles de forma plenamente adecuada, sin ninguna interferencia con el Estado que, de otra forma, enseguida crearía problemas con una innecesaria e indebida intervención. En concordancia con eso, se hicieron las siguientes recomendaciones al plenario del Confen:

- a. La *ayahuasca*, cuyos principales nombres brasileños son “Santo Daime” y “Vegetal”, y las especies vegetales que la integran, el *Banisteriopsis caapi*, vulgarmente conocido como cipó, jagube o mariri y la *Psychotria viridis*, conocida como hoja, rainha o chacrona, deben permanecer excluidos de las listas del Dimed o del órgano que tenga la responsabilidad de cumplir lo que determina el artículo 36, de la Ley No. 6.368, del 21.10.1976, atendiendo así el análisis multidisciplinario que consta en el informe final, de septiembre de 1987 y del presente criterio.
- b. Podrá ser objeto de reexamen el uso ilegítimo de la *ayahuasca*, aquí reconocido, bien como sustituto de cualquier otra substancia que actúa sobre el sistema nervioso central, *desde que, con base en nuevos hechos, cuyos aspec-*

tos sustantivos o esenciales no hayan sido todavía, apreciados por el Confen, tomando en cuenta que el acatamiento de las decisiones relativas a materias sobre las cuales ya se haya pronunciado el colectivo, es factor de estabilidad de las relaciones en el ámbito de la propia administración pública y vigilante de los intereses individuales envueltos en el caso.

- c. Se debe organizar una comisión mixta, integrada por el Confen, que deberá invitar a asesores y a representantes de las entidades que observan el uso de la *ayahuasca* y sus ritos, con el objetivo de consolidar los principios y reglas básicas, comunes a las diversas entidades referidas, para fines, entre otros, de acompañamiento a la administración pública.

Esas y otras dos recomendaciones de orden más reglamentario fueron finalmente aprobadas por unanimidad por el plenario del Confen en junio de 1992.

Notas

1. Meggers 1977: 185
2. Galvão 1983: 6
3. El período inicial de la vida de Maestro Irineu todavía presenta muchos aspectos desconocidos. Los relatos al respecto son frecuentemente contradictorios o hasta equivocados. Un ejemplo de la confusión acerca de esto es la diversidad de nombres atribuidos a su tierra natal. Informes personales me llevan a creer que el correcto es São Vicente de Ferré y no São Luís de Ferré, según dicen algunos autores.
4. Monteiro da Silva 1983: 54
5. Una vez más los datos disponibles son contradictorios. Algunos dicen que el nombre del *ayahuasquero* era don Crescencio, a través de quien actuaría una entidad espiritual denominada Pizango.
6. Ver B. Dantas 1983 e Y. Maggie 1988 sobre la persecución contra los cultos afro-brasileños.
7. Maggie 1988: 5 y 6
8. Couto 1989: 58
9. Couto 1989: 59
10. Fróes 1986: 25
11. Monteiro da Silva 1985: 20
12. Groissman 1991: 13
13. Couto 1989: 106
14. Oro 1989: 11
15. Fróes 1986: 123-5
16. Couto 1989: 108
17. Zaluar 1983: 110
18. Informe del grupo de trabajo del Confen p. 29
19. Informe del grupo de trabajo del Confen p. 30
20. Por las informaciones sobre los criterios del Confen, agradezco mucho al doctor Domingos Bernardo Fialluisi da Silva Sá, relator del grupo que estudió el uso ritual de la *ayahuasca* en Brasil y cuyo trabajo es frecuentemente parafraseado en este ítem del libro.
21. Recurso policial 09.89-DRE/SR/DPF/RJ, mandado a instaurar por la MM. Doctora Jueza de la 13a. Vara Federal de la ciudad de Rio de Janeiro.
22. Criterio del grupo de trabajo del Confen, emitido el 2 de julio de 1992, p. 1 y 2.

4. Los rituales del culto del Santo Daime

El surgimiento y el desarrollo inicial de la doctrina del Santo Daime ocurrió en un momento caracterizado por la decadencia de la cultura del caucho y por la migración para las áreas urbanas de los antiguos moradores de la selva. Los componentes básicos de la religión tienen sus matrices en la cultura rústica amerindia, recientemente alcanzada por los frentes extractivistas. Tomadas en ese contexto, las experiencias con el Daime constituían estados atípicos de conciencia y percepción, responsables por la construcción social de una realidad propia, en un estado de transición entre civilizaciones distintas.

Monteiro da Silva considera que los trances y vuelos shamánicos individuales o colectivos no pueden ser reducidos a simples liberaciones de tensiones o a la sublimación de pulsiones libidinosas, como quieren señalar algunos análisis superficiales de la cuestión. Más fructífero, de acuerdo con él, sería situar esos fenómenos psíquicos en el contexto del tránsito de la selva a la ciudad concibiendo el culto del Santo Daime como un ritual de transición colectivo. Sería una alternativa para dar cuenta de las ambigüedades del nuevo proyecto de ordenamiento: la expansión capitalista desorganiza el antiguo modo de vida, pero, al tener que convivir con los resultados de ese nuevo desorden, el culto reencuentra la naturaleza dionisiaca perdida por el positivismo y utilitarismo de la civilización occidental.¹

El culto es el resultado de un proceso de sincretismo que envuelve elementos de las formaciones sociales rústicas y urbanizadas. Así, se encuentran juntos rasgos de la cultura ameríndia y técnicas de concentración propias de la religiosidad popular occidental. Hay también una estrecha relación entre los rituales y la vida cotidiana de los devotos. El propio proceso sincrético del desarrollo del culto tiene en su base una articulación con las necesidades y presiones del contexto en que ocurre. El consumo de la *ayahuasca* durante los rituales del culto no puede ser descrito como simples manifestaciones patológicas de individuos o como un delirio colectivo.

De acuerdo con este razonamiento, Monteiro da Silva analiza la importancia de los ritos para la permanente creación y legitimación del discurso doctrinario de la religión. Termina por considerar que hay una correlación entre la idea matriz de limpieza, búsqueda de orden y armonía que atraviesan todos los ritos de la religión en forma de un vasto ritual de trascendencia y descontaminación, y las “estructuras de plausibilidad” del culto, entendidas en el sentido de “expedientes a través de los cuales los grupos humanos procuran volver explicable la realidad empírica aceptable”.²

Conclusiones similares son posibles cuando se utiliza el concepto desarrollado por el antropólogo inglés Víctor Turner, que consideraba que en la sociedad existe una permanente tensión entre las tendencias hacia la estructura u orden y hacia la antiestructura o *comunitas*. Para Turner, hay una necesidad humana de participar de ambas modalidades y las personas hambrientas de una de ellas en sus actividades diarias procuran encontrarlas en el ritual. Así, en cuanto los individuos que ocupan posiciones inferiores en la estructura social aspiran a una superioridad simbólica en el ritual, los que están en posiciones superiores pueden aspirar a una hermandad simbólica universal de la *comunitas*, sometiéndose inclusive a penitencias para conquistarla. Partiendo de esos conceptos, se puede considerar a los rituales del culto del Santo Daimé como accio-

nes que desplazan a la vida social y, consecuentemente, a la sociedad hacia el lado de su estructura, de su ordenamiento.

Este argumento es de Couto, para quien el culto del Santo Daimé difiere de los rituales de inversión (por ejemplo, el carnaval) o de los rituales de rebelión en el sudeste de África, ambos estudiados por Turner, en los que el equilibrio se desplaza para el polo *comunitas*. Los rituales daimistas desplazan el sistema hacia el lado de la estructura, reforzando el orden cosmológico, intensamente vivido, saliendo de un estado latente, inconsciente y manifestándose durante los rituales. El orden interno es constantemente reafirmado por el empeño de cada devoto durante su *performance* ritual, al someterse al Imperio Juramidam. Es a través de esa praxis que el fiel cree recibir las enseñanzas y, principalmente, el ordenamiento simbólico considerado eficaz. En ese ordenamiento simbólico, se van limpiando y desobstruyendo los canales invisibles que ligan a los neófitos con el orden cósmico, dirigiendo todo el sistema hacia una lógica o una estructuración.³

Estos aspectos de los rituales como reforzadores del orden fueron observados por los integrantes del grupo de trabajo designado por el Confen para estudiar las religiones usuarias de la *ayahuasca*. De acuerdo con ellos, los devotos de las religiones son inclusive más respetuosos del orden que el resto de la población y frecuentemente atribuyen a su adhesión a aquellas doctrinas una reorganización de sus vidas que los vuelve más tranquilos y felices.⁴

Vale la pena recordar también las concepciones de Dobkin de Ríos sobre la importancia de la interacción de variables antecedentes y consecuentes a la ingestión de un psicoactivo en la determinación de los efectos percibidos (ver Figura 1 en la Introducción). Es especialmente relevante aquí el énfasis dado al sistema simbólico compartido y a las expectativas de contenido visionario que hacen parte de las variables “culturales”. Junto a los aspectos biológicos y sociales, ellos llevan a gran parte de los devotos a percibir sus experiencias con el en-

teógeno de forma similar. Interpretando sus experiencias a partir de un repertorio común de símbolos vehiculados por los himnos, los daimistas han reforzado y confirmado para sí mismos los valores implícitos en las Santas Doctrinas.

Los trabajos del Daime en la vertiente del Padrino Sebastião⁵

Siguiendo la terminología usada en muchos centros espirituales, así como entre los vegetalistas, los ritos daimistas son llamados como “trabajos” y presuponen una actividad psíquica a veces intensa y exhaustiva del participante, aún cuando éste se encuentra en una posición de aparente relax y reposo en las sesiones de concentración.

Se cree que con la ayuda de la *ayahuasca*, el devoto puede realizar diversas actividades en el “mundo espiritual” o “astral”. De acuerdo con el objetivo, existen diversos tipos de ritual, cuya forma es casi invariablemente atribuida a la inspiración del Maestro Irineu. Él habría recibido instrucciones al respecto directamente de la Reina de la Selva, la Virgen de la Concepción, fuente de todas las enseñanzas daimistas.

Por lo tanto, existe un gran énfasis en la fidelidad a las formas rituales legadas por Maestro Irineu. Conforme señalaron el grupo de trabajo del Confen y otros estudiosos, entre quienes me incluyo, es notable la uniformidad mantenida en la mayoría de las prácticas rituales realizadas en los núcleos del CEFLURIS, considerando su diversidad geográfica. Al mismo tiempo, es frecuente la insistencia en las minucias aparentemente poco importantes y la gran irritación de los devotos con los que quieren “inventar la moda”, proponiendo alteraciones al ritual. La seriedad con la que se ve la cuestión es reflejada en los estatutos de la organización que, a más de prever instancias de fiscalización para asegurar el correcto desempeño de los trabajos, especifican, en el ítem 2.4.:

“Consideramos como parte integrante de nuestra Ritualística todos los preceptos heredados directamente del Maestro Irineu y los aportes hechos por orden el Padrino Sebastião y del Padrino Alfredo Gregório de Melo. Solamente a ellos el Estatuto les otorga poder para legislar y reglamentar en materia doctrinaria y ritualística.

Cualquier otro tipo de sugerencia o propuesta de cambio a las normas o procedimientos del ritual debe pasar por la apreciación de la Comisión de Ritual y Curación del Consejo Supremo de las Iglesias, el órgano colegiado máximo de orientación y coordinación ejecutiva de las entidades afiliadas al CEFLURIS”.

Los principales tipos de trabajos son: himnarios, concentraciones, misas, trabajos de curación y actos.

El himnario

Los himnarios son considerados festejos conmemorativos de ciertos días de santos, aniversarios de los padrinos o simples celebraciones de comunión y fraternidad. Existe un calendario de himnarios oficiales seguido por todas las iglesias, del mismo modo y en la misma fecha. En esas ocasiones, los participantes visten una ropa de gala, llamada “farda branca” (uniforme blanco), en la cual predomina el color blanco y adornos de cintas de colores. Las mujeres usan también una corona de material brillante. En otras ocasiones se pueden realizar himnarios más simples, que requieren una ropa menos elaborada, conocida como “farda azul”, por el color de los pantalones a ser usados.

Dependiendo de la ocasión, se cantan los himnos oficiales “recibidos” por el Maestro Irineu, Padrino Sebastião o Padrino Alfredo, o los himnos recibidos por otros devotos a la religión. Los devotos se mantienen de pie, agrupándose en fila por orden de tamaño, en torno a la mesa donde se encuentra la Cruz de Caravaca y el rosario, símbolos de la doctrina. Conforme al formato de la mesa y a la cantidad de participantes,

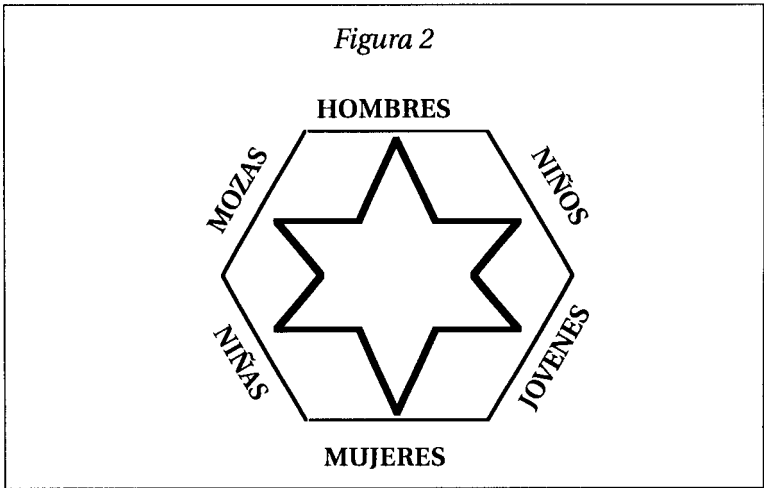
ellos se distribuyen en cuatro o seis grupos distintos: hombres, mujeres, jóvenes y mozas; u hombres, jóvenes, niños, mujeres, mozas y niñas. (Ver figuras 2 y 3).

Muchos participantes acompañan con maracas el canto unísono de los himnos, lo que ayuda a marcar el tiempo del “baile”, una coreografía simple, ejecutada por todos, con tres variaciones posibles, dependiendo del ritmo del himno. El canto también puede ser acompañado por una pequeña orquesta dispuesta alrededor de la mesa. Ella se compone normalmente de violines, flautas e instrumentos de percusión, aunque cualquier otro instrumento también puede ser utilizado. El ritual comienza en una hora predeterminada, generalmente al caer de la tarde, con la recitación del tercio católico o, más sencillamente, de tres Padre Nuestros, tres Ave Marías y un Salve Reina, seguidos por oraciones de origen espiritista o específicamente daimista.⁶

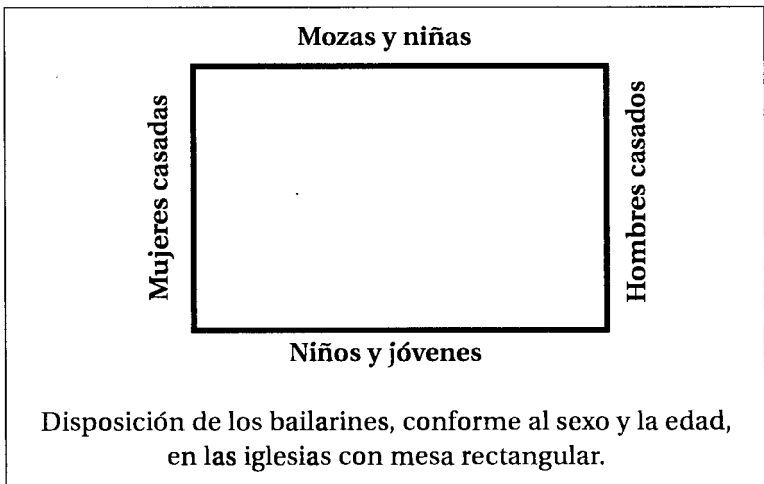
Entonces sigue el “despacho”, que es la distribución del Daime: un vaso pequeño para los adultos y una cantidad menor para los niños. Esto será repetido varias veces durante el trabajo, a intervalos de aproximadamente dos horas.

Dependiendo de la ocasión y del himnario que está siendo cantado, el ritual puede durar de seis a doce horas. Durante ese período, los participantes deben mantener su lugar en la fila del baile, evitando cualquier tipo de conversación u otro comportamiento que pueda interferir en la concentración de los otros. En medio del ritual, hay un intermedio de más o menos una hora, única ocasión en que la conversación está permitida. Algunas veces, todavía bajo la acción de la infusión, algunas personas prefieren mantener silencio.

Durante esos intervalos, los devotos pueden salir del recinto y aprovechar la ocasión para comer algo leve o beber un poco de agua. También es permitido fumar cigarros, pero de forma que el humo del tabaco no llegue al salón de trabajo.

Distribución de los devotos durante los himnarios

Disposición de los bailarines, conforme al sexo y la edad, en las iglesias con mesa en forma de estrella.

Figura 3

Disposición de los bailarines, conforme al sexo y la edad, en las iglesias con mesa rectangular.

Al término de la sesión, se recitan nuevamente algunas oraciones cristianas y, por fin, el comandante de los trabajos pronuncia una última fórmula invocando a Dios Padre, a la Virgen Soberana Madre, Nuestro Señor Jesús Cristo, al Patriarca San José y todos los seres divinos de la Corte Celestial. Tanto al final de la sesión como luego de ingerir una dosis de la bebida, todos los devotos hacen la señal de la cruz, enfatizando así el compromiso con los principios cristianos durante sus trabajos en el astral.

Alex Polari explica el significado de ese ritual:

“El himnario es el espejo de la vida y de las relaciones humanas al interior de la comunidad. Es la gran posibilidad de limpieza y transformación en el cual todos, hermanados y juntos en la corriente, pasaron hasta doce horas cantando y viajando interiormente bajo la conducción de los himnos y de la mirada del Daime. Durante ese tiempo, cantamos y bailamos himnos, evocamos y recordamos el origen de todo. Adoramos a Dios, presentándole todos los honores y, en aquella noche que se transforma en día, sellamos nuevos compromisos con el amor, la verdad y la caridad. Nos sentimos parte del Todo, aptos para comprender nuestras faltas y nos reconciamos con nuestros hermanos. Estimulados a transformarnos y evolucionar, con más fe, para no confundir nuestro camino y con más firmeza para continuar en él. Al final, la alegría, el sol naciendo, el abrazo, la bendición, el apretón de manos, muchas cuestiones resueltas.”⁷

Durante el ritual, algunos participantes, motivados por sus visiones o miraciones, o pasando por etapas difíciles en su proceso de introspección, pueden presentar señales de agitación o inclusive la pérdida del control de sus movimientos. Otros manifiestan reacciones fisiológicas a la ingestión de la *ayahuasca*, sintiendo ansias de vomitar o, menos frecuentemente, sufriendo diarrea.

Para lidiar con esos casos, mantener el orden en el salón y reforzar el cumplimiento de las normas rituales, diversos indi-

viduos son nombrados "fiscales". A ellos les toca mantener las filas en orden correcto, influir en el baile para corregir algún foco de desarmonía que pudiera surgir, atender a aquellos que manifiesten dificultades, controlar la entrada y salida del salón, etc.

Los himnarios bailados son considerados momentos de alegría y confraternidad. Están, por lo tanto, abiertos a la participación de todos, uniformados o no, contando con que hayan observado los preceptos de abstención de actividades sexuales y de bebida alcohólica en los tres días anteriores y que se comprometan a mantener las mismas restricciones los tres días siguientes. Cualquier otro impedimento a la participación en los trabajos debe responder simplemente a cuestiones de orden práctico, como evitar la saturación del salón o un número de novatos desproporcionado al de los fardados, por ejemplo.

La concentración

En otros rituales, la participación generalmente está vedada a los no fardados. Este es el caso de los trabajos de concentración, realizados por todos los fardados, en los días 15 y 30 de cada mes. Con una duración de dos o cuatro horas, este ritual de desarrollo espiritual es realizado en silencio la mayor parte del tiempo, con los participantes sentados y manteniendo la espalda erguida. Los participantes deben inicialmente buscar la canalización de su mente en una sola dirección, con el progresivo apaciguamiento de las ondas y cadenas de asociación del pensamiento. En un segundo momento, pasan a la meditación y a la identificación con el "Yo Interno y Superior" y con el "Poder Divino", que trasciende todas las ideas, nombres y formas. Esa ceremonia, que puede también incluir la lectura de los evangelios, escrituras sagradas de otras grandes religiones o instrucciones y prédicas del comandante de los trabajos, debe terminar con el canto de pie de los últimos do-

ce himnos de Maestro Irineu, considerados como la síntesis de su doctrina.

En esas sesiones no está permitida la entrada de atrasados y el Daime se sirve al inicio. La finalidad de esas reglas es mantener un ambiente de calma y silencio total, necesarios en el ejercicio de la concentración.

La misa

El más solemne de los ritos del Daime es la misa para los muertos. En esas ocasiones, se cantan diez himnos del Maestro Irineu, reservados exclusivamente para ese fin. El trabajo se abre con el rezo de un tercio y, entre cada himno, se recitan tres Padre Nuestros y tres Ave Marías. Remarcando la gravedad de la ocasión, los himnos no son bailados y el canto no es acompañado por instrumentos.

Los trabajos de curación

Como ya vimos, la ayahuasca es frecuentemente aplicada para combatir males físicos y espirituales. Es también a través de curaciones atribuidas a sus actividades shamánicas que los maestros *ayahuasqueros* conquistan su fama y consolidan la influencia en sus comunidades. Tal vez sea este el punto en que más se introducen variaciones ritualísticas, ya que el don de curación es generalmente considerado como un atributo individual. Por lo tanto, aquellos que se distinguen como curadores tienden a desarrollar prácticas que mejor se conjugan con sus poderes específicos y con sus individualidades. En el caso de los vegetalistas mestizos del Perú, por ejemplo, a pesar de existir un substrato conceptual común sobre la naturaleza de las enfermedades y de los principios curativos, cada shamán tiene sus propias canciones, espíritus auxiliares y prácticas curativas específicas.

Entre los seguidores del Santo Daime, podemos recordar que Maestro Irineu era conocido sobre todo como un poderoso curador, así como el Padrino Sebastião y algunos otros daimistas. Los curadores daimistas operan dentro de un campo de conceptos religiosos mucho más delimitado que el de los curadores mestizos, acostumbrados a transitar entre varias culturas, apropiándose de prácticas y refundiéndolas de la manera que mejor les convenga. Pero, aunque tienen que atenerse a la doctrina, los curadores daimistas de la corriente del Padrino Sebastião consideran que su centro es libre y ecléctico, admitiendo otras influencias en sus trabajos y, por lo tanto, un cierto grado de flexibilidad ritual.

De esta forma, paralelamente a la realización de los ritos tradicionales enseñados por maestro Irineu, los devotos de la doctrina tienen una amplia gama de prácticas para la curación.

Aunque todos los ritos que involucran la ingestión de la bebida sean, en cierta forma, potencialmente curativos,⁸ tradicionalmente dos de ellos parecen ser específicos para este fin. El principio básico es buscar la salvación de los participantes a través del adoctrinamiento de las almas y la caridad para con sus espíritus sufrientes.

a. Apertura de la mesa, trabajo de oración, trabajo de mesa o trabajo de cruces. Monteiro da Silva (1985) considera que está dirigido al diagnóstico de la causa de los disturbios y a los primeros auxilios. Ya Fróes y Couto y las Normas del Ritual del CEFLURIS consideraron que sirven para la “des-obsesión” y el “alejamiento de fluidos negativos”. Esta ceremonia puede o no contar con la presencia del paciente, pero en su ausencia se debe saber su nombre completo.

Para que este trabajo sea realizado, es necesaria la presencia de un número impar de participantes, que puede variar entre tres y nueve. Cada uno debe sostener una cruz en la mano izquierda y una vela en la derecha (independientemente del

número de participantes, son necesarias doce cruces; a falta de quien las sostenga, las que sobran se colocan sobre la mesa). La ceremonia es relativamente corta, y debe ser repetida en tres días seguidos. A pesar de que todos los participantes debieron guardar las prescripciones acostumbradas, y buscar un estado de armonía y limpieza interior, la porción de Daime servida en esas ocasiones es pequeña y no siempre se la sirve a todos. Más allá de la concentración, se recita la oración católica Salve Reina y una oración contra peligros y maleficios. También se cantan himnos predeterminados, que parecen substituir las “invocaciones de curación” hechas en los orígenes del desarrollo de la doctrina para invocar entidades curadoras como Tupequapá, un ser de la selva conocedor de las hierbas.⁹

b. Trabajos de concentración con himnos de curación.

Consideradas un tipo de terapia intensiva, estas ceremonias contemplan como fundamental la limpieza del cuerpo y de la mente. Para ello, se sirven cantidades mayores de la bebida, resultando frecuentemente en un marcado proceso de purga por los vómitos y diarreas que produce, lo cual es considerado como un efecto catártico y ablativo por algunos estudiosos.¹⁰

Los trabajos consisten en la oración del Padre Nuestro, del Ave María y de la Salve Reina, y en la lectura de una oración de consagración del aposento. Se realiza una concentración de aproximadamente una hora y se cantan himnos específicos para este fin.

En su forma básica, estos dos tipos de trabajo se mantienen bastante fieles a las indicaciones originales dadas por Maestro Irineu, aunque ahora el CEFLURIS incluye el canto de los himnos recibidos por Padrino Sebastião y algunos de sus seguidores. En los centros devotos a esa vertiente, es común la denominación de “trabajos de la estrella”, debido a la forma hexagonal del recinto especialmente construido para este fin, conocido como “Casa de la estrella”.

Existe también otra línea de trabajos, de desarrollo más reciente, que demuestra una fuerte influencia umbandista. Son los trabajos “de banca” y de “São Miguel en el monte”, realizados para el “adoctrinamiento de los espíritus sufrientes”, “des-obsesión” y otras actividades de “caridad espiritual”, en los cuales se prevé que durante su realización se incorporarán y comunicarán entidades espirituales. Estos trabajos constan de oraciones, concentración, himnos e ingestión del Daime. En esas ocasiones, varios participantes pueden ser “actuados” (poseídos) por entidades espirituales, volviéndose menos previsible el desarrollo de la sesión. Aún en estos casos, el comandante de los trabajos ejerce el control, pues el medium actuado precisa de su permiso para manifestarse, y este también es necesario en el canto de los himnos y llamadas.

Recientemente, esa línea de trabajo con mediums incorporados por entidades espirituales se viene consolidando y, luego de la instalación de un TERREIRO en Céu do Mapiá, debidamente preparado para la realización de giras umbandistas, otros centros probablemente seguirán el ejemplo. En São Paulo ya se esboza inclusive el inicio de sesiones conjuntas de Daime y candomblé. De ese modo, comienza a disminuir la distancia que, según Dias Jr., Maestro Irineu buscaba mantener entre su doctrina y las religiones de posesión de origen afro-brasileño.¹¹

En relación a los recursos empleados por los daimistas, se debe hacer una distinción entre las técnicas terapéuticas directas (uso de plantas medicinales, emplastos, masajes, etc.) y las indirectas (sueños, visiones, trabajos astrales, etc.). Pero, el instrumento básico es el Daime y sus auxiliares principales: los seres divinos de las líneas de agua, de la selva y del mundo astral; ciertos himnarios; el espíritu de la hermandad (en los bailes, en el refuerzo durante los ritos de curación, etc.); otros auxiliares serían las plantas medicinales y las dietas “de boca”, “de cama” y “de ambiente”.¹²

Las técnicas terapéuticas empleadas por los curadores durante los trabajos pueden ser clasificadas de la siguiente forma:¹³

Visiones. Cuando el curandero recibe informaciones detalladas de seres divinos a ser transmitidos a los enfermos.

Autoscopia. Caminar dentro del propio cuerpo acompañado por un guía que va diagnosticando el estado físico y mental.

Co-autoscopia. Cuando más de un participante caminan juntos al interior de determinado organismo, recinto o en ambientes abiertos. Ellos se sientan juntos durante las visiones.

Vuelo extático. Viaje por diferentes lugares del cuerpo con una misión específica.

Poseción. Fenómeno idéntico a la incorporación "*medium*" de los cultos afro-brasileños.

Más allá de estas técnicas comunes, los curadores daimistas pueden recurrir a otras, provenientes de diferentes tradiciones o de su propia inspiración. Así, es común el recurrir a rezadores, tanto en Céu do Mapiá cuanto en la Colonia 5000, y es sabido que Padrino Sebastião, al final de su vida, no dudó en recurrir a shamanes de otras líneas, en busca de un alivio para su enfermedad. Se cuenta que él fue atendido por uno de estos en la región de Boca do Acre, que habría extraído objetos e insectos de su cuerpo. Posteriormente, ese material fue guardado en una garrafa y exhibido a los curiosos. Padrino Sebastião murió poco después de un trabajo realizado en el centro daimista Reina del Mar, en Pedra de Gauratiba, Rio de Janeiro, durante el cual se sometió al tratamiento de una curandera umbandista.

Se relata también con frecuencia otro episodio, en el que un joven fue llevado de urgencia donde Padrino Sebastião. A él le pidieron que atendiera al joven que estaba "con la personalidad desestructurada; era visible el desorden mental y emocional". Padrino Sebastião inició una secuencia de tres trabajos de São Miguel en días consecutivos. En el tercer día, en vez del

trabajo tradicional, mandó que el joven participara en la matanza y el descuartizamiento de un toro, utilizando una peligrosa herramienta y basándose en la sangre. Al día siguiente, el ciclo de trabajos fue retomado en su forma tradicional y, al final, el joven presentaba señales impresionantes de mejoría y ya era capaz de conversar normalmente, atribuyéndose su enfermedad a una amenaza de muerte que había recibido de un amigo.¹⁴

Entre las técnicas más recientemente incorporadas al repertorio de los daimistas, la que tal vez más se destaca es el uso de cristales para restablecer el “equilibrio energético” de los participantes que pasan por dificultades durante los trabajos. En São Paulo, por ejemplo, la madrina de la iglesia Flor das Aguas desarrollaba una técnica de uso curativo de los cristales de varios tipos, aun antes de afiliarse a la doctrina. Actualmente, bajo su orientación. Esa práctica va adquiriendo notable importancia inclusive en la vida cotidiana de los daimistas de Sao Paulo.

El acto

El más fundamental de todos los rituales del culto es el acto, nombre dado por los daimistas al proceso de repartición de la bebida. Prescrito en los mínimos detalles, debe ser ejecutado correctamente para asegurar la eficacia de los ritos siguientes, que acontecerán en torno a su producto, el Daime. Cabe recordar que la bebida es considerada como un ser divino, algo análogo a la hostia consagrada de la iglesia católica. Por lo tanto, el acto es sobre todo un hecho de encantamiento y consagración, exigiendo de sus participantes una rigurosa preparación previa física y espiritual.

Ese proceso es también extremadamente trabajoso y desgastante en términos físicos. Implica privaciones para aquellos que realizan la recolección de las plantas en la selva, el trabajo de los brazos de los hombres quienes son los encargados de

machacar el cipó y trabajar en la FORNALHA. Pero el ritual es considerado como un momento privilegiado de purificación y desarrollo interior, que exige silencio y gran compenetración. Este es también el único ritual en que la bebida del Daime es libre, estando la bebida disponible para que los participantes la ingieran cuantas veces deseen.

Notas

1. Monteiro da Silva 1988: 37
2. Monteiro da Silva 1988: 1 y 2
3. Couto 1989: 132 y 133
4. Conforme relatan los ítems IV y IX:
 IV- Patrones morales y éticos de comportamiento, en todo semejantes a los existentes y recomendados en nuestra sociedad, algunas veces hasta de un modo bastante rígido, son observados en las diversas religiones. La obediencia a la ley parece ser siempre resaltada.
 IX- Terminada la ceremonia, todos de una manera normal y ordenada, vuelven a sus hogares.
5. Los seguidores de las religiones parecen ser personas tranquilas y felices. Muchas atribuyen reorganización familiar, retorno de interés en el trabajo, encuentro consigo mismo y con Dios, etc. a la religión y a la bebida. (Informe final de las actividades desarrolladas por el grupo de trabajo del Confen con la finalidad de examinar la cuestión de la producción y consumo de bebidas derivadas de especies vegetales, p. 7)
6. Aunque todos los segmentos de la doctrina del Santo Daime mantengan una gran uniformidad en sus rituales, me concentro aquí en los seguidores de la vertiente liderada por Padrino Sebatião, la única que observé en detalle y la más importante a nivel nacional debido a las numerosas iglesias afiliadas que posee fuera de la Amazonía.
7. Dos ejemplos son la Oración de Cáritas (Pedido de dones), proveniente del repertorio espiritista y la oración en la cual se presentan los temas de la armonía, amor, verdad y justicia, oriundos de la Comunhão do Pensamiento.

Oración de Cáritas

Dios Nuestro Padre, que sois todo poder y bondad, da fuerza a aquellos que pasan por la prueba. Da luz a aquellos que procuran la verdad, pon en el corazón del hombre la compasión y la caridad.

Dios, da al viajero la estrella guía, al afligido la consolación, al enfermo el reposo.

Padre, da al culpable el arrepentimiento, al espíritu la Verdad, al niño la guía, al huérfano el padre.

Señor, que vuestra bondad se entienda sobre todo lo que creaste.

Piedad, Señor, para aquellos que no te conocen, esperanza para aquellos que sufren.

Que vuestra bondad permita a los espíritus consoladores derramar por toda parte la Paz, la esperanza y la Fe.

Dios, un rayo, una chispa de vuestro amor puede abrazar la Tierra. Déjala beber en la fuente de esta Bondad Fecunda e Infinita y todas las lágrimas se secarán y todos los dolores se calmarán.

Un solo corazón sobre la montaña, nosotros te esperamos con los brazos abiertos.

El poder, la bondad, la belleza, la perfección, y queremos de alguna forma merecer tu infinita misericordia.

Dios, danos fuerza de ayudar el progreso a fin de llegar hasta Vos.

Danos la caridad pura, danos la fe y la razón. Danos la simplicidad que hará de nuestras almas el espejo en el cual se debe reflejar Vuestra Imagen. Amén.

Oración

Te agradezco Dios porque este recinto está lleno de Tu presencia.

Te agradezco, porque vivo en Tu Vida, Verdad, Salud, Prosperidad, Paz, Sabiduría, Alegría y Amor.

Te agradezco porque todos los que aquí entrarán, sentirán Tu Presencia.

Te agradezco porque estoy en armonía, Amor, Verdad y Justicia con todos los seres.

8. Polari de Alverga, sin fecha: 6
9. Couto 1989: 158
10. Couto 1989: 154
11. Ver nota 2, capítulo 2
12. Walter Dias Jr. 1990
13. Monteiro da Silva 1985.
14. Monteiro da Silva 1985.
15. Walter Dias Jr. 1990
16. Fróes 1986: 69.

5. El uso controlado de la ayahuasca y sus efectos estructurantes en los rituales del Santo Daime

La primera cosa que el Daime exige es que usted abandone cualquier pretensión de considerarlo como una bebida alucinógena que va a ocasionar -borracheras-. Quien tuviera esa intención tropezaré y caerá. Y la caída es a veces fea.
Alex Polari de Alverga, O livro das mirações

Actualmente es común afirmar que el uso de sustancias de efecto psicoactivo constituye una práctica difundida por toda la humanidad desde sus orígenes. Una práctica que algunos estudiosos asocian a una necesidad innata del hombre de provocar alteraciones periódicas en su conciencia.¹

Investigadores interesados en los efectos de estas prácticas, enfatizan la importancia de considerar diferentes patrones de uso: prácticas “pesadas” y “leves”.

Para Martine Xiberras, antropóloga francesa, por ejemplo, las pesadas constituyen un estilo de consumo desenfrenado de productos y de modos de absorción violentos. Implican una búsqueda de anestesia tanto para el cuerpo como para el alma, provocando una concentración en sí mismo y un aislamiento del mundo exterior. Esto redundará en una sumisión total a la fuerza de las sustancias, conduciendo al aislamiento característico de las toxicomanías solitarias e individuales como la heroína.

Mientras que las prácticas leves provocan un estado de efervescencia y uso también caótico de las facultades cognitivas y emotivas. Ese estado es similar al del trance en el cual todas las capacidades del sujeto están en alerta prestas a respon-

der al menor estímulo interno o externo. En ese estado de extrema sensibilidad o extrema vigilancia, el individuo se precipita a una situación de excitación que lo obliga a intentar superar las limitaciones comunes de su desempeño.

Todas estas prácticas implican una búsqueda de sí en el dominio del uso, así como en el comportamiento a ser mantenido durante los efectos de la efervescencia. Pero Xiberras desarrolla sus observaciones en el contexto europeo, dominado por concepciones laicas y materialistas; ella afirma que el término y la experiencia específica del trance remiten a otros contextos culturales donde ese estado alterado de conciencia y esa experiencia sensorial son usados como medios para percibir y comunicarse con el más allá, con fuerzas divinas u ocultas.

Entre los usuarios europeos de psicoactivos ilícitos, las prácticas leves y el estado de efervescencia parecen caracterizar un deseo de apertura para el mundo exterior. Los usuarios buscan estar en control, participando plenamente de su medio, próximo o distante; los productos provocan una euforia extrovertida y el principio de la práctica se construye sobre un deseo de comunicación ampliado; el consumo ocurre en forma comunitaria. Aunque rechazada por el conjunto del cuerpo social, la práctica es valorizada por pequeños grupos de usuarios en cuyo seno la experiencia de trance es guiada y modelada a fin de ampliar las capacidades de comunicación y de compartir sensaciones. De esta forma la práctica adquiere el valor de una iniciación o de una integración al grupo y constituye un aprendizaje real del uso de la droga como dominio de sí y como un nuevo proceso de socialización al interior de un grupo de afinidad.

En cuanto a las prácticas pesadas, se construyen a partir de la sumisión a las sustancias, sin requerir ningún aprendizaje, las prácticas leves exigen un conocimiento, un dominio y una iniciación. Ese aprendizaje de otro estado de conciencia no desaparece tampoco al finalizar los efectos psicotrópicos. Perdura una memoria biológica y psicológica de la sensibilidad

alternativa que continúa funcionando en el estado natural. Poco a poco esa experiencia va afectando toda la vida de los usuarios, modificando no solo sus categorías de percepción sino hasta sus visiones del mundo.²

Otra diferencia común se da entre el uso y el abuso de sustancias psicoactivas. Estudiando a los usuarios de psicoactivos en los Estados Unidos, el médico Norman Zinberg discute la cuestión refiriéndose al uso controlado y compulsivo. El primero tendrá bajos costos sociales, mientras que el segundo, disfuncional e intenso, parece tener el efecto contrario.

A pesar de las pequeñas diferencias que pueden surgir entre los conceptos de Xiberras y Zinberg, lo que hay de común entre las prácticas leves de la primera y el uso controlado, es que ambos son regidos por reglas, valores y patrones de comportamiento encaminados por una subcultura desarrollada entre los grupos de usuarios. De acuerdo con Zinberg, estos controles sociales funcionan de cuatro maneras:

- a) Definen lo que es el uso aceptable y condenan lo que se sale de ese patrón.
- b) Limitan el uso a los medios físicos y sociales que permitan experiencias positivas y seguras.
- c) Identifican efectos potencialmente negativos. Los patrones de comportamiento indican precauciones que deben ser tomadas en cuenta antes, durante y después del uso.
- d) Distinguen los diferentes tipos de uso de las sustancias; respaldan las obligaciones y relaciones que los usuarios mantienen en esferas no directamente asociadas a los psicoactivos.³

Por lo tanto, se ve que el uso de la *ayahuasca* en el culto del Santo Daime, surge casi como una instancia paradigmática de prácticas leves a decir de Xiberras o del uso controlado explicado por Zinberg. Entre los miembros de esta religión, el efecto de la bebida es tradicionalmente entendido como un trance en que el sujeto expande sus poderes de percepción, volviéndose consciente de fenómenos de un plano espiritual

que, por su sutileza, normalmente escapan a los sentidos. Más allá de eso como ya fue analizado, esa práctica está rigurosamente prescrita en sus mínimos detalles, convirtiéndose en un buen ejemplo del uso controlado de un psicoactivo.

A modo de ejemplo, analizo algunos de los mecanismos de control de un ritual himnario, en la iglesia de São Paulo, Centro Ecléctico Fluente Luz Universal Flor das Aguas.

Tomo inicialmente lo que Zinberg llama las “sanciones sociales”, que comprenden valores y reglas de conducta. Sobre todo, mostraré que el ritual es considerado una celebración sagrada, acarreado actitudes personales y formas de comportamiento de profundo respeto. En esa celebración los principales objetivos de veneración son la bebida y los símbolos sagrados dispuestos sobre la mesa en forma de estrella en medio del salón.

Para que todos los participantes estén conscientes de la sacralidad de la ocasión, los que acuden por primera vez deben previamente asistir a una palestra en la cual reciben explicaciones y son informados de algunos preceptos básicos, como evitar bebidas alcohólicas y actividades sexuales tres días antes y tres días después de la ceremonia. Todos deben mantener una actitud respetuosa, evitar cruzar los brazos y las piernas durante la sesión -ésto “contraría la corriente”. Se explica también que la sesión está bajo la dirección del padrino y que él y sus auxiliares deben ser respetados y obedecidos en el transcurso del rito.

Durante toda la sesión, se cantan himnos cuyas letras y melodías son simples y de fácil comprensión, inclusive cuando el individuo se encuentra en estado de trance. En estos himnos son dirigidas las Santas Doctrinas de la Religión y constantemente se evocan sus valores principales: armonía, amor, verdad, justicia, hermandad, fraternidad, “limpieza de corazón”, firmeza, humildad, disciplina. La frecuente alusión a Dios Padre, a la Virgen Madre, a Jesucristo y a otras varias entidades espirituales, sirve para reforzar en todo momento el carácter sagrado de las actividades.

Frecuentemente, las ceremonias son caracterizadas como "batallas astrales", en las cuales el conjunto de los participantes forma el "ejército de Juramidam en la lucha contra el mal". Como buenos soldados, deben usar fardas, que, aunque no tengan un modelo militar, son bastante austeras, cubriendo los cuerpos para minimizar sus atributos eróticos y evocar un formalismo que recuerda los trajes domingueros llevados en ocasiones que exigen comportamientos solemnes y comedidos.

Los trabajos son precedidos de humificaciones. Durante el transcurso se mantienen prendidos inciensos y velas colocados en distintos puntos dentro y fuera del recinto. La bebida concebida también como la sangre de Cristo, queda en una taza de loza sobre una mesa alta a un lado del salón, debajo de esta mesa, se guardan garrafas con reservas suplementarias. Para señalar la sacralidad de la infusión, se coloca una de las velas prendidas junto a la taza. Existen reglas severas sobre el transporte y el almacenamiento del Daime. Si alguna gota se derrama, inmediatamente se riega todo el local con agua. Otra indicación de la sacralidad de la infusión es que, antes de llevar el vaso a la boca el devoto debe hacer la señal de la Cruz.

Los principales símbolos colocados en la mesa central, son una cruz de caravaca, con una tela enrollada en sus brazos y una imagen de la Virgen. Alrededor de la Cruz se disponen tres velas prendidas y objetos variados, como inciensos, cristales, flores, imágenes de santos, espíritus o personalidades consideradas con un elevado grado de espiritualidad. Esta mesa, especie de altar, es considerada el eje de las actividades. Debe ser tratada con respeto, evitando apoyarse en ella o alterar su disposición.

Además de esos preceptos, que, para utilizar los términos de Zinberg, podríamos llamar "sanciones sociales", existe también la observancia de "rituales sociales": patrones de comportamiento prescritos en relación a aspectos de uso "controlado" de sustancias psicoactivas, como los métodos de adquisición y uso, la selección del medio físico y social para su consumo, las

actividades emprendidas bajo su efecto y las maneras de evitar consecuencias perjudiciales.⁴

Bajo la rúbrica de "adquisición y administración", recordemos que el Daime generalmente es producido en la Colonia 5000 o en Céu do Mapiá en Acre desde donde es enviado para los padrinos de las otras iglesias que tienen permiso del dirigente máximo de la religión para recibir y distribuir la bebida sagrada. El Daime debe ser guardado respetuosamente en la casa del padrino local y a más de él, solamente dos o tres devotos pueden estar en contacto con la infusión.

Con excepción de algunos raros casos de enfermos autorizados a tomar Daime en sus propias casas, la bebida solamente puede ser consumida durante los trabajos. Estos deben ser presididos por un padrino, o alguien designado por él, marcando el inicio y el fin con fórmulas y oraciones preestablecidas.

Durante los ritos la cantidad de infusión consumida varía con el tipo de trabajo. El despacho (distribución de la bebida) es comúnmente realizado por un asistente del padrino, siendo éste quien determina el momento y la cantidad a ser servida. En los rituales más comunes, cada participante recibe normalmente dos tercios del cáliz de la bebida cada dos horas.

En relación al medio físico en que se da el consumo, debemos recordar que el documento Normas del ritual del CEFLURIS, especifica las disposiciones arquitectónicas ideales para albergar los distintos tipos de trabajos. Como la iglesia de São Paulo todavía es relativamente nueva y dispone de pocos recursos materiales, existe una cierta improvisación en sus instalaciones materiales. Los actos de cantar himnos, se realizan en salas prestadas por devotos, o en aposentos de la casa del padrino, cuando no en la iglesia en construcción.

Recientemente se consiguió el permiso para el uso de un sitio en las cercanías de São Paulo en el que está siendo construida la iglesia. Al momento, los himnarios, han sido generalmente realizados en una estructura exagonal cubierta de *sapé*

totalmente abierta, permitiendo un cercano contacto con la naturaleza; esta situación coincide con las letras de muchos de los himnos que hablan del sol, de la luna, de las estrellas y de la selva.

El medio social en el que se hace uso de la bebida, también es reglamentado. Con excepción de algunos trabajos de curación, los otros ritos son permitidos para todos los iniciados, o sea aquellos que confirmaron oficialmente su adhesión a las santas doctrinas recibiendo del padrino local un distintivo: una estrella de seis puntas adornada con un águila posada sobre una media luna. Estos devotos deben regir sus vidas por los principios doctrinales, asumiendo el compromiso de no faltar a los 14 himnarios oficiales del año y participar de todos los trabajos, vistiendo el ropaje prescrito para la ocasión.

Los participantes eventuales o no iniciados, requieren de un permiso específico para cada trabajo, este permiso toma en cuenta que el participante esté consciente de los principios básicos de la religión, la necesidad de equilibrar la participación masculina y femenina, y el cuidado para no llenar excesivamente el recinto. A más de eso, el permiso para los no iniciados normalmente sirve solo para el canto de los himnarios. Los trabajos de concentración y de cura, están generalmente reservados a los devotos confirmados.

Los no iniciados se comportan de acuerdo con los parámetros establecidos, ya que en la palestra que antecede a la ceremonia, a más de ser explicitado el comportamiento que deben tener, se hace una explicación sobre los efectos de la infusión. Se afirma que esos efectos son de naturaleza esencialmente benéfica y se enseña las mejores maneras de lidiar con los malestares físicos o psíquicos que pueden surgir durante la sesión. Además los nuevos participantes, generalmente vienen acompañados de devotos más experimentados, responsables por su presentación inicial al culto. Durante la sesión, ellos pueden ejercer el papel de modelos de conducta o confortarlos y controlarlos.

Inclusive la disposición de los participantes en los trabajos dentro del salón, está predeterminada. Como en todas las actividades del Santo Daime, se hace una separación considerada fundamental entre hombres y mujeres. A partir de una línea imaginaria que atraviesa diagonalmente el salón y la mesa, el espacio está dividido en dos campos y cada sexo debe permanecer en el suyo, teniendo cuidado de no penetrar en el otro “mezclando las energías”.

Dentro de cada campo, los participantes se alinean en filas de acuerdo a su tamaño (los más altos atrás) y del grado de compromiso con la doctrina (los no iniciados atrás). Se dividen entre casados y solteros y algunas iglesias cuentan con filas exclusivamente para niños. De esta forma, obedeciendo a criterios razonablemente objetivos, cada uno puede determinar el lugar que le pertenece y debe procurar mantenerse en él durante todo el trabajo, teniendo cuidado de no invadir el espacio de sus vecinos. Algunas veces, a esto se le llama “mantenerse en su lugar”, una expresión que frecuentemente aparece en los himnos.

En caso de cansancio o de malestar, el participante tiene derecho de ausentarse durante tres himnos, después de lo cual debe retornar a su lugar o pedir permiso para prolongar su ausencia.

Los devotos creen que durante el baile, se crea una “corriente de energía” que circula por el salón, teniendo a la mesa como centro. Se debe tener cuidado para no “cortarla” o “bloquearla”. Así, al salir de su lugar el participante debe recorrer un camino predeterminado, sin atravesar ninguna de las filas. También por eso, su lugar no debe quedar vacío mucho tiempo; si su ausencia se prolonga ese “corte en la corriente” debe ser llenado por otro participante, provocando algunas veces una complicada operación de reubicación de varias personas. En los trabajos en que los devotos permanecen sentados, los criterios son menos rigurosos, pero siempre se mantiene la separación entre hombres y mujeres.

De esta manera, además, las actividades en que se involucran los individuos durante el efecto de la bebida, son rigurosamente controlados. Como ya vimos, esto siempre acontece bajo la forma de un ritual religioso. Pueden ser himnarios en que la gran mayoría de los participantes está obligada a permanecer en un lugar predeterminado, bailando por períodos que varían de 6 a 13 horas. O son los trabajos de concentración o de curación, que duran de 2 a 6 horas, con los participantes sentados en concentración silenciosa o cantando una secuencia de himnos preestablecida.

Si el trabajo fuera bailado, todos ejecutan la misma coreografía, sencilla, y sus movimientos se armonizan en torno al ritmo marcado por los instrumentos de la pequeña orquesta agrupada alrededor de la mesa, especialmente el batir de las maracas empuñadas por muchos de los presentes. Si los participantes estuvieran sentados, el comportamiento y la postura física que deben ser mantenidos, también obedecen a prescripciones rígidas: la cabeza queda erguida y se reducen al mínimo las gesticulaciones.

Sea cual fuere el tipo de trabajo, se debe evitar cualquier clase de perturbación a los otros; está prohibido conversar, tocar e inclusive mirar demasiado a los otros participantes.

Pero, como ya se señaló, la disposición física de los participantes en los rituales, la composición estética de los símbolos religiosos y la letra de los himnos cantados sirven para mantener viva en la mente de todos el orden solemne apropiada para estas ocasiones, para lo cual hay individuos designados por el padrino que mantienen el orden y aseguran el correcto desarrollo de todo el himno. Ellos son los llamados "fiscales", que también están organizados jerárquicamente y encargados de varias tareas específicas, que deben tender sobre todo a la asistencia de quienes se sienten mal y facilitar las actividades más que a la represión. Esto, por lo tanto, se vuelve necesario en ciertas ocasiones, generalmente en relación a individuos sin experiencia que, bajo el efecto de la bebida, quie-

bran el orden vigente, adoptando formas de comportamiento consideradas perturbadoras o rebeldes.

Por lo tanto, el consumo del Santo Daime es altamente controlado, estando revestido de valores y reglas de conducta religiosa muy similares a los del catolicismo popular, que constantemente son reiterados y recordados de forma explícita en las oraciones y en los himnos e implícita en la estética religiosa que organiza la composición del espacio, de los símbolos y de los participantes. Reforzando esos valores e implementándolos en la práctica, hay prescripciones del comportamiento que llegan a la minucia de determinar la postura corporal de los participantes y cuyo cumplimiento es observado por el equipo de fiscales. Así, ya que la acción de la *ayahuasca* provoca una ruptura momentánea de los conceptos y reglas del comportamiento social, responsables por el sentido de identidad, el individuo tiene a su favor una serie de mecanismos para orientarlo evitando que se perjudique psíquica o socialmente.

En última instancia, no opuesto a estas observaciones, el antropólogo Nestor Perlongher prefiere utilizar otros argumentos para interpretar lo que ocurre. Critica la noción de control ritual en la utilización de psicoactivos que le parece demasiado ajena. Prefiere tomar en préstamo de Nietzsche la idea de tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo que lleva al hombre en el movimiento de la danza y del canto "a sentirse dios". Para Perlongher, el culto del Santo Daime ofrece una forma apolínea a la fuerza estática que despierta y suscita, impidiéndose así el disiparse en ideas fantasmagóricas. Acompañada de diversas restricciones comportamentales impide que el trabajo con esa fuerza se dirija hacia el lado potencialmente oscuro y destructivo que la cultura occidental generalmente condena.⁵ Perlongher afirma que no se trata de lo dionisiaco en el sentido de un carnaval pagano o de un exceso voluptuoso y dice que la experiencia dionisiaca en lugar de la individualización, asegura justamente una ruptura con el

principio individuationis, así como una reconciliación total del hombre con la naturaleza y con los otros hombres en una armonía universal y en un sentimiento místico de unidad; en lugar de una conciencia de sí propia, ella significa una desintegración del yo que es superficial y una emoción que anula la subjetividad hasta el punto de un total olvido de sí.

Algunas personas que no están plenamente familiarizadas con las prácticas de la religión, todavía cuestionan la inocuidad de ese uso ritual de la *ayahuasca*. Siguen pensando que el consumo del Santo Daime puede ser un factor que tiende a llevar a los individuos a la locura y a la desorganización de la sociedad. Cabe aquí recordar una vez más las observaciones del grupo de trabajo establecido por el COUNFEN, que consideró a los devotos del culto como personas felices y tranquilas, seguidoras de los patrones morales y éticos de comportamiento, semejantes a los existentes y recomendados en nuestra sociedad, “algunas veces incluso de un modo bastante rígido”.

Buscando una explicación para esta rigidez, recorro a Couto, para quien los rituales del Santo Daime tienden a reforzar los mecanismos estructuradores de la sociedad. Para él, en esos rituales se refuerzan dos elementos estructurantes: la cohesión jerárquica y la armonía ecológica con la selva, a través de la movilización de entidades protectoras originarias de aquel medio.⁶

La participación regular en los rituales del Santo Daime, frecuentemente lleva a notables cambios entre sus seguidores. Estos son muchas veces reclutados entre individuos socialmente estigmatizados por su condición pauperizada, como en la Amazonía, o por su adhesión a valores de la contracultura, como son el uso de drogas o el libre ejercicio de la sexualidad, más característicos de los grupos del sur del país. Para todos, los rituales representan una valorización e incitación a la autodisciplina, permitiendo canalizar sus vidas y volviéndose más eficaces en las actividades cotidianas.

Esa constatación está de acuerdo en las ideas de Turner para quien los rituales periódicamente convierten lo obligatorio en deseable, colocando las normas éticas y jurídicas de la sociedad en contacto con fuertes estímulos emocionales. Sus consideraciones se adecuan muy bien al caso de las ceremonias del Santo Daime:

“En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos -música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso-, podríamos decir que el símbolo ritual realiza un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y valores se llenan de emoción, mientras las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales.

El fastidio de la represión moral se convierte en el “amor por la virtud”⁷

Notas

1. Weil 1986: 26.
2. Xiberras 1989: 132-159.
3. Zinberg 1984: 17.
4. Zinberg 1984: 5.
5. Perlongher 1990: 26.
6. Couto 1989: 133 y 134.
7. Turner 1980: 33.

6. De los solitarios vegetalistas al “shamanismo colectivo” del Santo Daime

El shamanismo, también conocido como pajelança, es la institución religiosa más importante que el mestizo de la Amazonía conservó de la cultura amerindia. A pesar de haber adoptado oraciones cristianas, colocando santos católicos en la categoría de espíritus familiares, al lado de las entidades sobrenaturales del agua o de la selva, el shamanismo todavía es uno de los legados culturales indígenas menos modificados.¹

En el shamanismo practicado por los devotos al culto del Santo Daime es posible detectar un sinnúmero de resquicios de las tradiciones indígenas y mestizas.

Conforme ya fue mencionado, el individuo, algunas veces llamado Don Crescencio, a quien se le atribuye la iniciación del Maestro Irineu en el uso de la *ayahuasca*, probablemente era un vegetalista que tenía mucho en común con aquellos estudiados por Luna y Dobkin de Rios. En esa comparación, Maestro Irineu se asemeja a los shamanes más urbanizados, en cuyas creencias y prácticas la influencia indígena convive intensamente con elementos de las tradiciones católicas, espiritista, esotérica y africana. El propio título de Maestro, que le fue popularmente otorgado, recuerda al maestro de los *ayahuasqueros* peruanos, siendo empleado también por los usuarios de la bebida en otra religión brasileña, la União do Vegetal, cuyo primer líder era conocido como Maestro Gabriel.

Los relatos de iniciación de Maestro Irineu contienen los elementos básicos presentes en la tradición shamánica, en especial su retiro solitario en la selva, en la cual siguió una serie

de rigurosos preceptos de dieta y conducta. Aunque el lapso normalmente reportado para su retiro sea corto (solamente ocho días), debemos recordar que como seringero estaba obligado a pasar mucho tiempo solo en la selva, y que a pesar de que sus primeras experiencias con la bebida se dieron hacia finales de la década de 1910 o al inicio de 1920, fue solamente en los años 30 que él se sintió apto para realizar trabajos públicos, desarrollando entonces su doctrina. Por lo tanto, tal vez sea justificado especular que su período de iniciación se extendió por diversos años y que en la década de 1920 él había pasado otros varios períodos de retiro en la selva aprendiendo los secretos de la bebida que llamó "Daime".

Para el mestizo amazónico, la selva y las aguas de los ríos son los dominios de una gran variedad de seres espirituales malignos, los añangos. Existen también espíritus protectores de determinadas especies animales, vegetales o de accidentes geográficos o ríos. Son generalmente concebidos como espíritus femeninos, llamados "madres", debiendo ser agradados de diversas formas por cazadores, pescadores u otros que por alguna razón ingresan en sus dominios. Ellos ocupan un lugar en la religiosidad mestiza, pero aunque puedan ser propiciados en algunas ocasiones, no se realiza para ellos ningún culto. Estos son reservados para los santos concebidos como proveedores de los medios para lograr el bienestar, las buenas cosechas, la buena salud, etc.

En el caso de las "plantas profesoras", son sus madres las verdaderas dueñas del conocimiento que es pasado a aquellos que saben usarlas. Una de las principales sustancias vegetales dotadas de madre es la *ayahuasca*. Por lo tanto, al tener visiones en las que una "señora", la "Reina de la Floresta", llegaba para entregarle sus enseñanzas, Maestro Irineu se mantenía estrictamente dentro de la tradición de los shamanes *ayahuasqueros*. Pero como mestizo, fuertemente influido por las tradiciones occidentales y cristianas, él la percibió no como una entidad indígena, sino como el gran arquetipo católico de la ma-

ternidad, Nuestra Señora de la Concepción, que tiene múltiples cultos en toda la región. De esa forma, la tradición de origen indígena y pagana puede ser incorporada al culto de los santos, volviéndose también más legítima y socialmente aceptable.

La adopción de la Cruz de Caravaca, bajo la denominación de *Cruzeiro*, obligatoria en todos los trabajos de la religión, es sobre todo un importante referente simbólico de la cristianización de las antiguas tradiciones *ayahuasqueras*. Esta versión de la cruz de Cristo, aunque poco común en las ceremonias católicas, ya era bastante conocida por el pueblo amazónico. En toda América Latina es generalmente asociada a la magia y al esoterismo, debido al uso que los practicantes de esas artes hacen del conjunto de oraciones que lleva su nombre y que tienen su imagen estampada en la portada.

Tal vez la principal consecuencia de ese proceso haya sido la incorporación de los valores básicos de la ética cristiana, alejando la antigua ambivalencia moral que dificultaba la distinción entre vegetalistas benignos y malignos. Así, una doctrina enseñada por la Virgen María no daba lugar al uso de virotes y otros métodos mágicos de agresión usados por los vegetalistas. Tal vez en concordancia con ese proceso de cristianización, el trabajo shamánico daimista haya perdido muchas de sus características de lucha contra determinados espíritus o hechiceros enemigos. Adoptó, en lugar de eso, ideales más difusos y generalizantes de "lucha por el Bien", alivio al sufrimiento, etc. En ese caso, la protección del shamán pasaba a depender más de su calidad moral y de su obediencia a los preceptos de la buena conducta que de armaduras defensivas como las arkanas de los vegetalistas.

Los virotes y la baba mágica *yachay*, usada por los vegetalistas para guardarlos o retirarlos del cuerpo de los pacientes, son concebidos como hechos de una misma substancia, simultáneamente material y espiritual. La substancia espiritual también puede ser el conocimiento ritual que da la fuerza es-

piritual o hasta el propio espíritu. Así, el término genérico para el shamán en quichua es yachak, que significa “dueño de un yachay”.² En el proceso de cristianización, ese concepto complejo y moralmente ambivalente que incluye la idea de ser “dueño de un espíritu parece haber sido substituido por el concepto de protección de ciertas entidades santas, como la Virgen Madre, el Padre celestial, Jesús Cristo y otros seres divinos de la Corte Celestial. Es a ellos que son dirigidos los pedidos de fuerza, firmeza, luz, enseñanza y amor, con los cuales el daimista realiza sus trabajos.

Sería temerario a esta distancia atribuir causas o intenciones específicas a ciertos aspectos de la doctrina enseñada por Maestro Irineu. La dificultad se torna especialmente grande debido a la naturaleza inspirada de esa obra, no pudiendo sugerir aquí que haya ocurrido por una planificación consciente, buscando la consecución de ciertos resultados materiales exitosos. Es más probable que las doctrinas simplemente sean fruto de la vivencia y percepción religiosa de Maestro Irineu. Si ello le permitió obtener el apoyo de ciertas autoridades, eso refleja la adecuación de sus enseñanzas a las necesidades del medio. Se debe también cuidar de no exagerar respecto de ese apoyo, recordando que en otras ocasiones él y su comunidad de devotos también fueron blanco de persecuciones oficiales.

Aunque los trabajos de esta religión se mantengan dentro de los parámetros de las tradiciones shamánicas, vale retomar la observación hecha por Couto, de que aquí se desarrolla lo que él denomina como “shamanismo colectivo”. Aun cuando el comando de los trabajos sea ejercido por shamanes más experimentados, la actividad shamánica no es exclusiva de algunos iniciados, y todos los participantes de ese sistema religioso son considerados aprendices de shamán o inclusive, shamanes en potencia. La práctica ritual es de cierta forma un aprendizaje de ese arte, y, a más de la vocación shamánica, todos los que participan del ritual pueden manifestar esa cualidad, considerada latente en la naturaleza humana.³

Tal vez sea ese aspecto democrático del Daime, el que abre a todos los interesados el acceso a sus secretos, la razón de la fascinación que la religión viene ejerciendo sobre un nuevo contingente de devotos, muy diferente de los habitantes de la periferia de Rio Branco, en donde se formaron los primeros núcleos. El antropólogo Luis Eduardo Soares informa que, desde 1988, bajo su coordinación, investigadores del Instituto de Estudios de la Religión -Iser-, de Rio de Janeiro, vienen estudiando un fenómeno que convinieron en llamar "nueva conciencia religiosa". Esta nueva conciencia ha demostrado ser sumamente significativa desde el punto de vista sociológico y antropológico, en la medida en que problematiza los rumbos del desarrollo cultural de la modernidad, en general, y de la sociedad brasileña en particular.⁴

Resumiendo la caracterización que él hace de ese fenómeno, se puede decir que abarca a individuos de las clases medias urbanas con alto grado de escolaridad, representativos de trayectorias identificadas con el programa ético-político moderno típico, "liberados", "libertarios", "abiertos" y críticos de la tradición, especialmente del "fardo represivo" de las tradiciones religiosas. Estos sujetos ejemplares del modelo individualista laicisante vienen siendo crecientemente atraídos por la fe religiosa, por los misterios del éxtasis místico, por el redescubrimiento de la comunión comunitaria, por el desafío de los poderes esotéricos, por la eficacia de terapias alternativas y de la alimentación "natural". El holismo místico-ecológico substituye para ellos el clamor de las revoluciones sociales y sexuales.

Conforme ya mencioné en el capítulo 3, a partir de la década de 1970, mochileros que presentaban muchas de esas características pasaron a frecuentar la Colonia 5000. Ellos tuvieron un papel decisivo en la difusión de los ideales de Maestro Irineu, de Padrino Sebastião y en la creación de centros daimistas en varias áreas urbanas y rurales del sudeste brasileño, congregando a un nuevo tipo de devotos, provenientes de las clases medias urbanas, relativamente jóvenes y cultos. Aunque

mantuviesen los rituales casi inalterados, cantando los mismos himnarios, las diferencias de contexto físico y social terminan reflejándose en ciertas prácticas y concepciones.

Una diferencia importante es la forma de concebir y relacionarse con la naturaleza. Como ya se vio, gran parte de los antiguos asiduos de Alto Santo y de la Colonia 5000 tenían experiencia directa de vivir en la selva, de la cual, generalmente, dependían para su sobrevivencia. De esa vivencia, guardaban la memoria del aislamiento de la sociedad mayor, de la consecuente necesidad de auto-suficiencia y de la organización comunitaria de los poblados, en los cuales era fuerte la influencia de las hermandades religiosas.

La selva era simultáneamente amenazadora y dadivosa, exigiendo de quien vivía próximo a ella el aprendizaje de muchos de sus grandes secretos. Esto podía incluir desde el conocimiento detallado de las diferentes especies vegetales y animales que la componían, como la manera correcta de aplacar los espíritus de los animales salvajes que la habitaban. El contacto de esa población con los indígenas era complicado. Como civilizados, se consideraban superiores. Pero reconocían la riqueza del conocimiento indígena sobre la naturaleza y constantemente recurrían a ella adoptando muchos elementos de las culturas nativas. En ausencia de cualquier infraestructura médica, las prácticas shamánicas, por ejemplo, eran frecuentemente la única posibilidad de curación de la que disponían.

El proceso de urbanización tuvo fuerte impacto sobre esos individuos. Surgieron diferencias de clase, las hermandades perdieron su prestigio. Ciertas creencias, que en la selva constituyen la expresión de las realidades del mestizo, se volvieron distantes o se convirtieron en supersticiones de poca importancia en la ciudad. Monteiro da Silva sitúa al culto del Santo Daimé en ese contexto y lo considera una especie de rito de transición entre dos culturas.

El devoto proveniente de las clases medias urbanas del sudeste tenía otra visión. Para él, la selva y la naturaleza, en su

estado bruto, no preparado para el ocio, son casi desconocidas. Frecuentemente educado en buenas escuelas, dentro de patrones racionalistas e iluministas, ignora completamente la cultura amazónica y sus concepciones sobre lo sobrenatural. En vez de seres de la selva, su repertorio espiritual está poblado de discos voladores, seres extraterrestres, cristales, pirámides, llamas violetas, lamas tibetanos, yoguis, orixás, las enseñanzas de Don Juan relatadas por Carlos Castaneda, y otros exotismos. La naturaleza es concebida como intrínsecamente buena mientras que se respete el “equilibrio ecológico”; y los indios son los buenos salvajes que mantienen secretos capaces de salvar al planeta.

Sus concepciones románticas e idealizadas pueden ser entendidas como la frustración y el desgaste resultantes de la convivencia con una cultura altamente tecnologizada, pero incapaz de responder adecuadamente a las grandes cuestiones existenciales que siempre presenta la vida al enfrentarse con la enfermedad, el dolor, la disgregación, la inseguridad y la muerte. Por eso, la doctrina del Santo Daime, se puede presentar como muy atractiva. Conforme dice Soares:

“El modelo parece fuerte, atractivo, seductor, mantiene el diálogo con tradiciones teológicas, a pesar de asumir la filiación al cristianismo, con las incertidumbres del tiempo, con las fragilidades y los grandes sueños humanos; más allá de eso, opera en el registro sensible, permitiendo una experiencia de tipo muy particular y significativamente sintonizada con el stock conocido de vivencias de las generaciones que osaron alterar, por medios artificiales, el flujo de la conciencia en el afán de buscar, entre otros fines, y no es raro, el que en los años 60 denominaron como “autoconocimiento”⁵

El culto y la frecuencia con que esos devotos urbanos del Santo Daime hablan de iniciación suple para algunos de ellos la necesidad de distanciarse de la sociedad por algún tiempo para comprenderla mejor. Ese alejamiento ocurre de cierta for-

ma durante todos los rituales, cuando los efectos de la bebida, el canto y el baile instauran durante algún tiempo la vivencia de otra realidad.

Pero los que desean profundizar ese proceso acaban realizando un viaje al Céu do Mapiá, en el que muchas veces es el primer contacto con la Amazonía. Las distancias a ser superadas, la precariedad de los medios de transporte, la situación paupérrima y lo extraño del medio amazónico vuelven esa experiencia un verdadero ritual iniciático. El punto culminante es la participación en las ceremonias, tomando Daime al lado de los grandes sabios de la tradición, en el corazón de la selva. Muchos describen que tuvieron la impresión de estar en un monasterio, en el cual todos los actos y pensamientos se vuelcan al mundo espiritual. El mundo cotidiano es abandonado cuando se inicia un viaje de canoa, de aproximadamente dos días de duración. Son raros los que no se sienten profunda e irremediamente cambiados por la experiencia.

Los daimistas del Sur tienen una forma de percibir la selva que está cargada de un romanticismo propio de lo desconocido, en cuanto que, para los daimistas habitantes de la región, la selva es también fuente de dificultades con las que ellos se enfrentan todos los días. Participando de una expedición a Céu do Mapiá, 1989, observé detalles que mostraron esas diferencias. Durante el recorrido realizado por el río Purus, por ejemplo, el barco estaba constantemente rodeado por *bufeos*. Los sureños, que a cada momento se manifestaban maravillados con la naturaleza, quedaban extasiados con esos animales. Su admiración se volvía todavía mayor al divisar un bufeo color rosa. Entre la población mestiza, estos animales son considerados especialmente nefastos, recurriendo frecuentemente a trabajos shamánicos para combatir lo que perciben como su actuación maléfica. No dispongo de testimonios de viejos daimistas amazónicos sobre ese mamífero acuático, pero parece razonable suponer que, combinado con otras creencias regionales, también ellos deben sentir una cierta disposición contra el bufeo.

Otro ejemplo de diferencia de actitud puede ser detectado en relación a la dieta alimenticia. Los sureños, en gran parte devotos a la alimentación natural, quedaban casi escandalizados con el uso en Mapiá de arroz blanco, azúcar refinada, enlatados, cigarros, etc. Excepto por el hecho de que se abstienen del consumo de alcohol, los habitantes locales tienden a seguir los patrones alimenticios vigentes entre los mestizos de la región. Estos están marcados por la escasez generalizada de suministros y por el consumo regular de arroz, fréjol y yuca. Pero, habiendo posibilidad, raramente rechazan alimentos procesados por la tecnología moderna. Cuando los daimistas del Sur intentan enseñarles otros conceptos alimenticios más “naturales”, son frecuentemente ridiculizados. En aquella ocasión, corría el cuento de que en el Mapiá el término para calificar a alguien como irritante era “macrobiótico”.

Maestro Irineu era, antes de todo, conocido como poderoso curador y este aspecto es de importancia central en la doctrina que enseñó. En todas las iglesias se realizan regularmente sesiones de curación, y participar de los “equipos de curación”, muchas veces es considerado como señal de prestigio entre los daimistas. Como ya se dijo, la realización de curaciones es, sin embargo, una habilidad personal distribuida de forma bastante homogénea entre la población. Aquellos que la poseen en grado elevado frecuentemente realizan esa actividad de modo idiosincrático, utilizando oraciones específicas o inclusive métodos aparentemente inusitados, como el empleado por el Padrino Sebastião, cuando era joven y embestido de un súbito de brote de violencia, limpió los huesos de un buey muerto, con el auxilio de un peligroso cuchillo.

Pero, en la rutina cotidiana, los rituales de curación realizados en las diferentes iglesias daimistas siguen de cerca las normas del ritual del CEFLURIS. Los resultados son generalmente poco espectaculares, sirviendo más bien como maneras de confortar y estimular al paciente. En ciertas ocasiones, no

hay ningún paciente específico, y se dice que el trabajo es para asegurar el bienestar colectivo.

Esas concepciones, poco dirigidas hacia resultados de eficacia inmediata, no desestimulan a los devotos de la religión, como algunos podrían imaginar. De hecho, ellas están en sintonía con las concepciones del cuerpo y la salud corrientes entre los devotos de la llamada “nueva conciencia religiosa”. Para esos individuos, el cuerpo, la psique y el espíritu están inexorablemente articulados, y el concepto de salud incluye elementos no siempre percibidos como ligados al funcionamiento del cuerpo humano, como por ejemplo, la escala de valores, la manera de relacionarse con los otros o con el medio ambiente. Entre esas personas, la salud es concebida como un equilibrio con la unidad armónica del todo, casi sinónimo de virtud, belleza y verdad.⁶

Así, no se espera necesariamente un resultado físico detectable de inmediato en esas “sesiones de curación”. Su funcionamiento es conocido como análogo a otras formas “alternativas” de tratamiento, como el uso de cristales, pirámides, masajes psíquicos, etc. Se resalta también que los líderes de la religión raramente predicán que esa es la única vía para el tratamiento, admitiendo que el paciente siga concomitantemente un tratamiento basado en las técnicas de la medicina oficial.

Una vez más se destacan las diferencias individuales entre los shamanes *ayahuasqueros*. Los daimistas con una mayor familiaridad con las tradiciones de la selva frecuentemente utilizan hierbas medicinales como auxiliares en los tratamientos que prescriben a sus clientes. Los más urbanizados, algunas veces solo emplean el propio Daime como recurso propio a ofrecer.

En relación con el aspecto de la curación, otra diferencia entre las modernas prácticas daimistas y el shamanismo mestizo de los vegetalistas está la clasificación de los males que pueden acontecer a alguien. Tradicionalmente la *ayahuasca* era utilizada como el instrumento de diagnóstico para deter-

minar si la causa de la enfermedad era natural o mágica. Si era natural, se recetaba un tipo de tratamiento a base de plantas medicinales; si la causa era mágica, el recurso de la *ayahuasca* sería auxiliar a un trabajo shamanístico desarrollado directamente en el mundo espiritual, para deshacer hechizos y combatir los agentes responsables de ellos.

Actualmente, entre la población urbanizada adepta al Santo Daime, son sumamente aceptadas las categorizaciones oficiales de las enfermedades y de sus causas directas. Esa población tiene, en su mayor parte, acceso a los servicios de atención médica a los que normalmente recurre. El propio Padriño Sebastião recibió tratamiento médico varias veces, viajando en diversas ocasiones a Rio de Janeiro con esa finalidad.

Muchos daimistas, en cuanto individuos urbanos, cultos, y generalmente dotados de actitudes positivas para con la naturaleza y la humanidad en general, no creen mucho en la actuación maléfica de entidades espirituales hostiles y tampoco en hechizos hechos para perjudicarlos. Creen, sí, en reacciones psicosomáticas y son capaces de entender en ese sentido los versos de los himnos frecuentemente cantados en los trabajos de curación, que dicen:

*“Las enfermedades que aparecen
es disciplina para quien hace por merecer”⁷*

En ese contexto, el uso del Santo Daime pierde un poco de su especificidad de diagnóstico y pasa a servir como un instrumento en la búsqueda de una restitución del equilibrio del paciente con el cosmos, en la esperanza de evocar, de esa forma, fuerzas autocurativas que estarían latentes en todos.

Cabe aquí llamar la atención sobre otra manifestación de la incidencia de concepciones de clase media urbana que actualmente ejercen su influencia en la religión. Se trata de la cuestión del uso del tabaco. Entre los daimistas del sudeste brasileño, el hábito de fumar cigarrillos tiende a ser visto con

grandes reservas. Aunque no está proscrito, si durante un ritual alguien desea fumar, debe hacerlo en un local alejado, atribuyendo algunas veces al acto de fumar el que se haya producido un efecto contrario al del incienso abundantemente usado en esas ocasiones. Menos malvisto que el alcohol, el tabaco también se volvió, en la concepción de muchos daimistas casi una antítesis del Daime. Vale la pena recordar que en numerosos relatos el uso tradicional de la *ayahuasca* se da en conjunto con el tabaco. Conforme ya se señaló, la iniciación de los vegetalistas ocurre generalmente por el dominio del uso de la *ayahuasca* y del tabaco. Entre ellos el tabaco se fuma en forma de cigarros durante las sesiones de curación, y frecuentemente desempeña un papel importante en la preparación de la bebida, cuando el humo se lo sopla sobre el líquido que está siendo cocido.

También dentro de la tradición del Santo Daime, el tabaco tiene un papel importante. Según relata el antropólogo Monteiro da Silva:

“Los informantes testimonian el uso del tabaco (*Nicotina tabacum*) por el Maestro Irineu para fines terapéuticos tópicos y durante el ritual de consumo. Su uso, por lo tanto, relacionado con la inmemorial historia religiosa de toda la Amazonía, es permanente, aunque no siempre ocupe el lugar principal en el ritual. Entre tanto, en la Colonia 5000, su uso se ha intensificado en dos tipos de aplicación. Cuenta un informante (Chico Corrente) que utiliza el tabaco molido en forma de rapé cuando realiza el “trabajo del viaje a la selva”, pues el tabaco sirve de equilibrio de los seres que componen la Corte de la Señora de la Selva. Se trata de una planta sagrada traída por curanderos que, antes de legar, ya lo utilizaban en las aldeas”. Mi informante dice que sus curanderos aparecen para instruirlo sobre cómo usar el tabaco.”⁸

Nunca presencié ese tipo de uso en ninguno de los rituales en que participé. Tampoco discutí el asunto cuando estuve en la Colonia 5000 o en Mapiá, pues desconocía entonces el

contenido del artículo citado. Al tratar el tema con daimistas del sur del país, he notado que, generalmente, también ellos desconocen el asunto. Pero, luego de un momento de perplejidad argumentan que el tabaco usado en cigarros comerciales es diferente debido al tratamiento químico que sufren. No dispongo de opiniones emitidas por los daimistas de la Amazonía, por lo cual es imposible juzgar definitivamente la cuestión. Vale recordar que la preocupación sobre los efectos negativos que ocurren por los tratamientos químicos son una característica del pensamiento de ciertos estratos de clase media urbana, que posiblemente serían recibidos en la Amazonía con el mismo escepticismo reservado para la insistencia en la adopción de una dieta "natural".

Para el antropólogo acostumbrado al relativismo cultural, la cuestión de la dieta y de otros preceptos sobre el comportamiento debe siempre ser visto dentro de un contexto más general. Vemos así que entre todos los pueblos que la usan, ciertos tipos de alimentación son considerados completamente inadecuados para quien fuera a tomar *ayahuasca*. Pero, al examinar esas prescripciones detalladamente, se torna casi imposible encontrar un consenso (la prohibición al uso de la carne de cerdo es una de las raras unanimidades). Eso puede llevar a la hipótesis de que la existencia de reglas es, en este caso, más importante que su contenido, o sea, tomar esa bebida debe siempre ser una actividad especial que sale de la rutina del día a día.

Esta diferencia debe, por lo tanto, ser marcada de manera que llegue profundamente al individuo, no solo en los términos de su comprensión racional, sino también en los niveles más básicos y fisiológicos. Una buena manera de conseguir eso sería a través de la adopción de una dieta especial. Otra forma igualmente fundamental es el cambio en los patrones de comportamiento sexual. Tal vez eso ayude a entender la información de Couto sobre lo que dicen sus informantes acerca de que inicialmente los seguidores de Maestro Irineu todavía tomaban cachaza y frecuentaban prostitutas.⁹ Eso lleva a pensar

que la prohibición sexual de tres días antes y tres días después y la abstinencia de alcohol, que hacen parte de la preparación recomendada a los que va a ingerir la bebida, haya surgido como un medio para alejar a los seguidores de la bebida de la vida mundana.

Probablemente las intenciones del fundador de la doctrina iban más allá del simple moralismo¹⁰ al percibir que esta era una de las principales alteraciones de los patrones de vida y de la identidad cotidianas que se podían exigir, ya que ese comportamiento era central en las nociones corrientes en la época en relación a la virilidad y libre expresión individual. Vale resaltar que, hasta hoy, seguir esos preceptos se presenta como una gran dificultad y muchos daimistas solo logran comprenderlos y aceptarlos plenamente luego de tomar la bebida muchas veces.

Notas

1. Galvão 1976: 137
2. Luna 1986: 112
3. Couto 1989: 221
4. Soares 1990: 265
5. Soares 1990: 270
6. Soares 1990: 266
7. Los patrones gramáticos de los himnos reflejan su origen popular y raramente siguen la norma culta.
8. Monteiro da Silva 1985: 11
9. Couto 1989: 57
10. La importancia de la precaución contra el abuso del alcohol entre la población mestiza puede ser evaluada a partir de la observación de los indios colombianos habitantes del Valle de Sibundoy que hasta la década de 1960 mantenían un amplio saber sobre el uso de plantas medicinales y enteógenas. Actualmente, debido a la influencia del hombre blanco, el alcoholismo impera en esa región, y los antiguos rituales fueron degradados, tornándose "arreglos para turistas". En esas ocasiones, junto con la *ayahuasca* se bebe aguardiente, provocando la embriaguez y el malestar. Ver Weil 1980: 99-131.

Conclusiones

En este trabajo, se ha señalado que el origen de las prácticas y concepciones del Santo Daimé se remontan a antiguas tradiciones de los pueblos indígenas de este continente. Se señaló también que Maestro Irineu había aprendido los secretos de la bebida con algún miembro de la tradición vegetalista, personas que todavía hoy practican el curanderismo entre la población mestiza de la Amazonía peruana.

Pero, Maestro Irineu venía de un contexto un tanto diferente. Era un negro brasileño, sin ninguna ascendencia indígena. Aunque familiarizado con la selva, pasó mucho tiempo de su vida en la periferia de las áreas urbanas de Acre. Pero, como dice Chaumeil, el carácter no dogmático y cuestionador del shamanismo facilita la incorporación progresiva de nuevos modelos en sus cuadros conceptuales tradicionales.¹ Así, en respuesta a una realidad sociocultural, fueron introducidos importantes cambios conceptuales y prácticos. El principal de ellos tal vez haya sido el énfasis dado a elementos de origen cristiano, incorporando su panteón y, lo más importante, su ética.

Atendiendo a una clientela venida de las clases pobres de la región de Rio Branco, Maestro Irineu ejercía una influencia reconfortante y aseguradora. Los rituales que presidía se mantenían en la tradición shamánica del uso de enteógenos, en que estos nunca eran utilizados con fines recreativos, sirviendo exclusivamente para establecer contacto con lo sagrado. En

ese proceso, en vez de proporcionar un escape a las presiones de la vida cotidiana, terminaba por validar y reafirmar los valores culturales en su medio.

Más recientemente, la doctrina del Santo Daime se ha difundido por otras áreas del país, conquistando devotos, frecuentemente jóvenes adultos, de clases sociales más privilegiadas y portadores de la llamada nueva conciencia religiosa. Tal difusión ha provocado reacciones de preocupación e inclusive represivas, como ocurrió en el intento de prohibición del uso de la bebida. Se alegaba que sus efectos a largo plazo son desconocidos, pudiendo acarrear males físicos y psíquicos, y contribuir a la desintegración social.

En respuesta, los estudiosos del tema han demostrado con frecuencia que el uso de esa bebida ocurre en un contexto ritual, dotado de una ética bastante conservadora y que privilegia entre sus objetivos una mejor integración del individuo a su medio físico y social. En cuanto a los posibles efectos negativos sobre la salud derivados de su uso a largo plazo, se ha resaltado repetidamente el vigor físico y psíquico excepcional de los shamanes, aún en su vejez. Se constata una ausencia de problemas que pudieran ser atribuidos directamente al uso de la *ayahuasca* entre los devotos a las religiones que mantienen su culto.

Cuando tales posiciones se vuelven difíciles de refutar, algunos críticos cambian sus argumentos, pasando a considerar la bebida admisible en la Amazonía, entre los indios, pero alegando que las sociedades civilizadas y urbanizadas no disponen de los mecanismos culturales necesarios para el control de su uso.

La ignorancia que tal visión demuestra sobre las poblaciones amazónicas, muchas veces parece generarse por el desconocimiento de los aspectos socioculturales del tema y el privilegio exclusivo de los tóxico-farmacológicos. Comentando el criterio dado por el Confen en 1992, que nuevamente enfatizaba en los aspectos socioculturales del uso ritual de la *ayahuas-*

ca, el médico y diputado federal José Elías Murad, por ejemplo, resalta de los anales de la Cámara de Diputados, un oficio en el cual se critica aquel documento.² Sus críticas son todas de naturaleza farmacológica, y demuestran un pensamiento bastante estereotipado cuando se dirige hacia consideraciones de tipo antropológico. Así, él se dice partidario de no interferir en el uso cultural, folklórico y/o religioso de los nativos (sic) de la región amazónica, en cuyas tradiciones cualquier prohibición podría significar un proceso de aculturación, además de las dificultades de tal procedimiento.

“Pero”, prosigue, “de ahí a afirmar que el brebaje ‘Chá do Santo Daime’ no es alucinógeno, siendo un producto inofensivo y que debe permanecer liberado y no enlistado entre las drogas psicoactivas, hay una gran distancia”.

Ese tipo de argumentos ya fueron refutados en varias ocasiones, inclusive en el informe de 1987, presentado por el grupo de trabajo del Confen que estudió la cuestión. En él, por ejemplo, se mostró que aún cuando en la ciudad no se han encontrado ciertas actividades propias del medio rural, la conversión a la doctrina del Santo Daime, puede llevar a prácticas rituales y de vida que guardan las características básicas de las comunidades religiosas amazónicas, supliendo en ese contexto sus necesidades espirituales y materiales.

Intentar restringir el uso ritual de la *ayahuasca* a los habitantes de la selva tropical sería el equivalente de la prohibición de las ceremonias religiosas más importantes en las diversas religiones *ayahuasqueras*, todas como el Santo Daime, de naturaleza predominantemente urbana. Además del efecto contraproducente de debilitar las estructuras centralizantes que han demostrado hasta ahora un notable poder en el control del uso de la infusión, tendría también un efecto altamente pernicioso en la vida de sus devotos.

Se debe recordar que la fundación del Círculo de Regeneração e Fe, importante marco en la historia del Santo Daime, se dio en la década de los 20, aproximadamente en la misma épo-

ca en que en Rio de Janeiro se comenzaba a estructurar la doctrina umbandista. Así como en el caso de ese y de otros cultos afro-brasileños, también en las religiones *ayahuasqueras*, cuyo uso de la infusión ha sido considerado legítimo hasta ahora, se encuentran numerosos individuos que han centrado en ello sus vidas, volviéndose elementos centrales de sus identidades individuales, sociales y espirituales.

La historia de la humanidad es pródiga en ejemplos de insensatez en que intervienen la intolerancia y la persecución religiosa, cuyos principales efectos parecen ser la exacerbación del fanatismo de unos y de la prepotencia de otros. En Brasil, eso puede ser constatado durante las primeras cuatro décadas de este siglo, cuando la represión a los cultos afro-brasileños causó serios problemas sociales, dejando en evidencia la naturaleza prejuiciosa e injusta del régimen. La propia tradición cristiana es rica en modelos de martirio por la fe, que bien pueden servir de ejemplo para los devotos de las religiones *ayahuasqueras*, en sus protestas contra cualquier proscripción de sus rituales.

El grupo de trabajo termina su informe de 1987 criticando la opinión de que el uso ritual del Daime en las grandes ciudades del sur implicaría un peligro de choque cultural. De acuerdo con Lévi-Strauss, citado en el trabajo "ninguna cultura está sola; ella siempre es capaz de coaliciones con otras culturas, y es esto lo que le permite edificar series acumulativas"³ No se debe entender a la cultura como algo completo y de fronteras estables. Por el contrario, creo que tal vez sea mejor considerar a las cultura como una acción significativa, concibiéndola como un proceso a través del cual los hombres, para poder actuar en sociedad, deben producir y utilizar constantemente bienes culturales.⁴ De esa forma, se puede decir que ese proceso incluye la readaptación y la atribución de nuevos significados a viejos patrones de comportamiento, así como la asimilación de patrones provenientes de otras sociedades. En ese caso, no existe a priori una incompatibilidad entre las prác-

ticas shamánicas indígenas y la sociedad moderna urbana e industrializada, bastando ejercer un "trabajo cultural" sobre ellas para que adquirieran nuevos usos y nuevas significaciones, en consonancia con el resto del sistema de valores y significados vigente.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, a partir de un enfoque sociológico sobre la religiosidad popular en Brasil, hace una crítica a la costumbre de establecer una dicotomía entre el catolicismo popular y el oficial, que también nos puede ayudar a entender la diferencia supuestamente insuperable entre las prácticas religiosas en la Amazonía y en el sureste brasileño. Según la autora, el dualismo no parece reposar en definiciones precisas sino en juicios de valor. Esa dificultad se extendería a toda la utilización de conceptos dicotómicos en sociología, que parecen originarse en un razonamiento sistemático y teórico que tiene como punto de partida concepciones ideológicas sobre el bien y el mal, y no en una consulta directa a la realidad estudiada. Como resultado, en lugar de ser apropiadas al análisis de la realidad social, la deforman en el sentido que mejor convenga a la ideología del investigador.⁵

Confirmando esta sugerencia, se ve que las críticas al uso urbano del Santo Daime parten de una concepción fantasiosa de su uso en la Amazonía, que ignoran el hecho de que, desde su inicio, la doctrina de Maestro Irineu se dirigió a las poblaciones urbanas o en proceso de urbanización. Las adaptaciones necesarias a su establecimiento en las áreas urbanas mayores serían, por lo tanto, relativamente simples, análogas a las necesarias para la implantación del candomblé de Bahía en São Paulo, por ejemplo. Adicionalmente a eso, está el hecho de que, igual en la región del sudeste, muchas de las iglesias son establecidas en el área rural, como Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, o Aiuruoca, Minas Gerais, en donde se intenta reproducir los patrones de vida comunitaria de la Colonia 5000 o de Céu do Mapiá.

De esta forma, queda la posibilidad de que ese razonamiento dicotómico tenga como punto de partida la intención de validar concepciones del bien y del mal predeterminadas. Tales concepciones parecen estar directamente relacionadas a la cuestión de los estados de conciencia reconocidos como salidos de las normas. Es suficiente recordar que la medicina y el psicoanálisis frecuentemente tienden a rotular experiencias espirituales de cualquier tipo como fenómenos patológicos.

Así, una importante corriente del psicoanálisis siguiendo el ejemplo del propio Freud, interpreta los estados unificados y oceánicos de los místicos como regresión a un narcisismo primario y al desamparo infantil, y encara la religión como una neurosis colectiva, obsesiva compulsiva. Los shamanes son frecuentemente descritos como esquizofrénicos o epilépticos y hasta grandes santos, profetas y maestros religiosos, como Buda, Jesús y Mahoma, han sido ocasionalmente agraciados con los más variados rótulos psiquiátricos.⁶

De tal tratamiento difícilmente escaparían los daimistas tanto profesando ideales profundamente identificados con el sistema de valores espirituales y sociales considerados emblemáticos de nuestra sociedad, cuanto los expresados en las fórmula utilizada para finalizar los rituales de la religión:

“En nombre de Dios Padre
De la Virgen Soberana Madre
De Nuestro Señor Jesús Cristo
Del Patriarca San José
Y de todos los Seres Divinos
De la Corte Celestial
Con la orden de
Nuestro Jefe Imperio Juramidam
Están encerrados en nuestros trabajos,
Mis hermanos y mis hermanas
Loado sea Dios en las alturas
Para que siempre sea loada
Nuestra Madre María Santísima
Sobre toda la Humanidad”.

Notas

1. Chaumeil 1983
2. Discurso pronunciado en la Cámara de los Diputados por el diputado José Eías Murad (PSDB-MG), 23.6.92
3. Lévi-Strauss 1970: 28
4. Durham 1984: 28
5. Queiroz 1983: 91-2
6. Grof 1987: 243

ANEXO

El *Cruzeirinho* del Maestro Irineu

Los devotos al culto de Santo Daime consideran que sus Santas Doctrinas se encuentran resumidas en los últimos trece himnos que componen el himnario del Maestro Irineu. Agrupados bajo el nombre de *Cruzeirinho*, son cantados frecuentemente durante los cultos de la religión.

Al leerlos aquí, el lector debe recordar que los daimistas se consideran seguidores de una doctrina musical y que los himnos solamente revelan su fuerza plena cuando son cantados, con el acompañamiento de maracas y bajo el efecto de la bebida sagrada.

117. Doy vivas a Dios en las alturas

Doy vivas a Dios en las alturas
Y a la Virgen Madre nuestro Amor,
Vivan todos los seres divinos
Y Jesús Cristo Redentor.

Yo pido a Dios en las alturas
Para que Tú me ilumines
Me regreses al buen camino
Y me libres de todo mal.

Yo vivo aquí en este mundo
Junto a este Cruzeiro,
Veo tantas luces
De nuestro Dios Verdadero.

Estas luces que yo veo
Alegran mi corazón,
Estas flores que recibimos
Para nuestra Salvación.

118. Todos quieren ser hermanos

Todos quieren ser hermanos,
 Pero no tienen lealtad
 Para seguir en la vida Espiritual,
 Que es el Reino de la Verdad.

Es el Reino de la Verdad,
 Es el Camino del amor,
 Es todos prestar atención
 A las enseñanzas del Profesor.

Las enseñanzas del Profesor
 Es quien nos trae bellas lecciones
 Para todos unirnos
 Y respetar a sus hermanos.

Respetar a sus hermanos
 Con alegría y con amor
 Para todos conocer
 Y saber dar su valor.

119. Confía

Confía, confía,
Confía en el Poder, confía en el Saber,
Confía en la fuerza
Donde puede ser.

Esta fuerza es muy simple,
Todo el mundo la ve,
Pero pasa por ella
Y no intenta comprender.

Estamos todos reunidos
Con nuestra llave en la mano
Para limpiar mentalidades,
Para entrar en este salón.

Este es el salón dorado
De nuestro Padre Verdadero.
Todos nosotros como hijos,
Y todos nosotros somos herederos.

Nosotros somos hijos
Y es preciso trabajar,
Amar al Padre Eterno
Es quien tiene para darnos.

120. Yo pido

Yo pido, yo pido,
Yo pido al Padre Divino
Que me dé la Santa Luz
Para iluminar mi camino.

Yo pido a la Virgen Madre
Y a Jesús Cristo Redentor
Ilumine mi camino
En este camino de amor.

Este camino de amor
Dentro de mi corazón
Yo pido a Jesús Cristo
Que nos dé la salvación.

Yo pido la salvación
Que solo Tú me puedes dar.
Perdónanos en este mundo
Y en la vida espiritual.

121. Esta fuerza

Esta fuerza, este Poder
Yo debo amar en mi corazón;
Trabajar en el mundo Tierra
a beneficio de mis hermanos.

Estoy aquí en este lugar.
Fue mi Madre quien me mandó.
Estamos dentro de esta casa
Donde afirmamos la fe y el amor.

122. Quien busca esta casa

Quien busca esta Casa,
Quien a ella llegue
Se encuentra con la Virgen María,
Su salud Ella da.

Mía siempre, Virgen María,
Perdona a sus hijos.
Vos como Madre Soberana,
La Divina Madre de Dios.

Yo te pido bien contrito,
Haciendo mis oraciones.
Te pido a Ti la Santa Luz
Para iluminar mi perdón.

Aquí dentro de esta Casa
Hay que buscar todo
Siguiendo el buen camino
Hacer el bien, no hacer el mal.

123. Estuve en la Casa Santa

Estuve en la Casa Santa,
 Traje muchas cosas buenas,
 Todo vive en este mundo;
 Todas las cosas aparecen.

Pedí licencia al Divino
 Para estas palabras narrar
 Delante de mis hermanos
 Para que todos me escucharan.

Después que todos escucharon
 Es que van a reconocer,
 Todo vive en este mundo,
 Muy grande es el Poder.

Para estar junto al Poder
 De la Virgen de la Concepción
 Es tener fe y tener amor,
 Dar valor a sus hermanos.

124. Yo tomo esta bebida

Yo tomo esta bebida,
 Ella tiene poder increíble.
 Ella nos muestra a todos,
 Aquí dentro de esta verdad.

Subí, subí, subí.
 Subí con gran alegría,
 Cuando yo llegué a las alturas
 Me encontré con la Virgen María.

Subí, subí, subí.
 Subí con amor,
 Me encontré con el Padre Eterno
 Y Jesús Cristo Redentor.

Subí, subí, subí,
 Conforme a mis enseñanzas,
 Viva el Padre Eterno
 Y vivan todos los Seres Divinos.

125. Aquí estoy diciendo

Aquí estoy diciendo,
 Aquí estoy cantando.
 Yo digo a todos
 Los himnos están enseñando.

Aquellos que comprenden,
 Que quieren seguir conmigo,
 Teniendo fe y teniendo amor
 No deben enfrentar peligros.

Sigo mis pasos al frente
 Con alegría y con amor,
 Porque Dios es Soberano,
 Y en esa firmeza estoy.

La Virgen Madre y Soberana
 Fue ella quien me enseñó.
 Ella me mandó para acá
 Para yo ser un profesor.

Vamos a seguir, vamos a seguir,
 Vamos a seguir, vamos ya
 Que nosotros somos hijos eternos
 Hijos de Nuestra Señora.

126. Flor de las Aguas

Flor de las Aguas,
¿De dónde vienes, para dónde vais?
Voy a hacer mi limpieza
En el corazón está mi Padre.

La morada de mi Padre
Está en el corazón del mundo,
Donde existe todo amor
Y tiene un secreto profundo.

Este secreto profundo
Está en toda humanidad.
Si todos se conocieran
Aquí dentro de verdad.

127. Yo pedí

Yo pedí, yo pedí,
Yo pedí Mamá me dio
Para presentarme
Al Divino Señor Dios.

Mi Divino Señor Dios
Es Padre de todo amor.
Perdona a tus hijos
En este mundo pecador.

Jesús Cristo Redentor,
Señor de mi corazón
Defiende a tus hijos
En este mundo de ilusión.

128. Yo llegué a esta Casa

Yo llegué a esta Casa,
 Yo entré por esta puerta.
 Yo vengo a dar los agradecimientos
 A quien rogó por mi regreso.

Yo estoy dentro de esta Casa,
 Aquí en medio de este salón.
 Estoy alegre y satisfecho
 Junto aquí con mis hermanos.

Iba haciendo un viaje,
 Iba pensando en no regresar;
 Los pedidos fueron tantos,
 Me mandaron regresar.

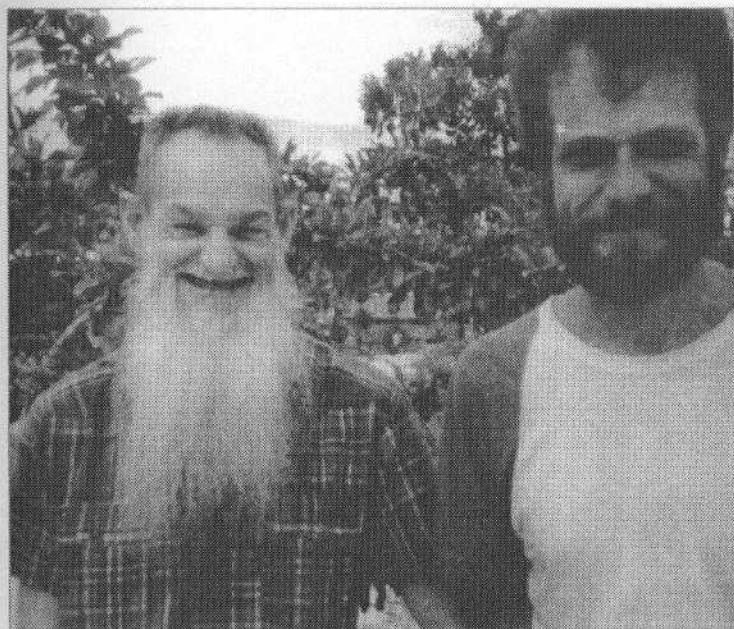
Me mandaron regresar.
 Yo estoy firme, voy a trabajar.
 Enseñar a mis hermanos,
 Aquellos que me escucharán.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, R., "A doutrina do Santo Daime". In: *Sinais dos Tempos*, org. Leilah Landim, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990.
- Aubrée, M., "O transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo". In *Ciência e Cultura*, 37 (7) julho, São Paulo, SBPC, 1985.
- Couto, F. L. R., "Sinais dos Tempos Santos e Xamãs", Tese de mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília, 1989.
- Dantas, B.G., *Vovô Nagô e Papai Branco – Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 262 pp., 1988.
- Dias Jr., W., "O Império de Juramidam nas batalhas do Astral – Uma Cartografia do imaginário no culto do Santo Daime", Relatório de pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 1990.
- Dobkin de Rios, M., *Visionary vine – psychedelic heading in the peruvian Amazon*, San Francisco, Chandler Publishing Co., 1972.
- , "Una teoría transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal". In: *American Indígena*, vol. 37, nº 2, abril-junho, 1977.
- Durham, E., "Texto II". In: *Produzindo o passado*, org. A. A. Arantes, São Paulo, Brasiliense, pp. 23-58, 1984.
- Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Fernández, J. W., "Taberanthé I boga narcotic extasis and the work of the ancestors". In: *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*. Peter T. Frust, ed., Nova York, Praeger, 1972.

- Fróes, V., *História do povo Juramidam – A cultura do Santo Daime*, Manaus, Suframa, 1986.
- Galvão, E., *Santos e visagens, São Paulo*, Companhia Editora Nacional, 153 pp., 1976.
- Grof, S., *Além do cérebro*, São Paulo, McGraw-Hill, 328 pp., 1987.
- Groisman, A., “Eu venho da floresta”. Tese de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.
- Harner, M., “Qu’est ce qu’un chaman?”. In: *La voie des chamans*, org. Gary Doore, Paris, Editions J’ai Lu, pp. 14-24, 1989.
- Hultkrantz, A., “Le Chamanisme phénomène religieux?”. In: *La voie des chamans*, org. Gary Doore, Paris, Editions J’ai Lu, pp.45-54, 1989.
- Lapassade, G., *Les états modifiés de conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 128 pp., 1987.
- Lévi-Strauss, C., “Raça e História”. In: *Raça e Ciência I*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1970.
- Lewis, I. M., *Éxtase religioso*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1977.
- Luna, L.E., “Vegetalismo”. In: *Shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*, Estocolmo, Almquist and Wiksell, International, 1986.
- MacRae, E., “Guiado pela Lua”, São Paulo, Imesc, mimeo., 1990.
- Maggie, A., Velho, Y., *Guerra de Orixá – Um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- Maggie, Y., “Medo do feitiço – Relações entre magia e poder no Brasil”. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional da UFRJ, 1988.
- Maués, R. H., *A Ilha Encantada – Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, Editora da UFPA, 1990.
- McKenna, D. J.; Luna, L. E. e Towers, G. H. N., “Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada”. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, janeiro-março, 1986.
- Meggers, B. J., *Amazônia, a ilusão de um paraíso*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 207 pp., 1977.

- Monteiro da Silva, C., "O palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição". Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- . "Ritual de tratamento e cura". Trabalho apresentado durante o 1º Simpósio de Saúde Mental. Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Santarem, agosto, 25 pp., 1985.
- Nakamaki, H., "Quem não arrisca não petisca – quem não toma chá não tem alucinações. Epidemiologia de uma religião alucinógena no Brasil". Comunicação pessoal, s.d.
- Naranhoi, C., "Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental". In: *Alucinógenos y Chamanismo*, org. Michael Harner, Madri, Punto Omega Guadarrama, 1976.
- Perlongher, N., "La force de la forme. Notes sur la religion du Santo Daime". In: *Sociétés*, nº 29, Paris, 1990.
- Polari de Alverga, A., *O livro das mirações*, Rio de Janeiro, Rocco, 347 pp., 1984.
- . *Aspectos teológicos do uso religioso do Santo Daime/Vegetal*, mimeo., s.d.
- Queiroz, M. I. P., "Mesias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil". In: *Religião e Sociedade*, 10, Rio de Janeiro, novembro, pp. 83-92, 1983.
- Rouget, G., *La musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1980.
- Soares, L. E., "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa". In: *Sinais dos Tempos*, org. Leilah Landim, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990.
- Turner, V., *La selva de los símbolos*, Madri, Siglo Ventiuno Ed., 1980.
- Turner, V. M., *The ritual process*, Londres, Pelican, 1974.
- Weil, A., *Drogas e estados superiores da consciência*, São Paulo, Ground, 192 pp.
- Xiberras, M., *La société intoxiquée*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
- Zaluar, A., *Os homens de Deus – Um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- Zinberg, N., *Drug, set and setting*. New Haven, Yale University Press, 1984.



Sobre el autor

Nací en São Paulo el 15 de abril de 1946, hijo de padre escocés y madre brasileña. Aprendí los dos idiomas desde la infancia y dividí mi educación entre Brasil y Gran Bretaña, donde me gradué en sicología social por la Universidad de Sussex (1968) y recibí el título de master en sociología en la Universidad de Essex (1971). Coherente con mi educación transcultural, acabé mi doctorado en la USP en Antropología Social (1986). Publiqué el libro *A construção da igualdade* (Unicamp), una reelaboración de mi tesis de doctorado, así como diversos artículos científicos y obras de divulgación sobre sexualidad, uso de drogas y Sida.

Después de terminar mis estudios en la USP, trabajé en el Instituto de Medicina Social y de Criminología de Sao Paulo –IMESC–, con financiamiento del CNPq, para realizar estudios sobre usuarios de sustancias psicoactivas. Hice una primera investigación sobre usuarios no marginales de marihuana y, posteriormente, el trabajo en el cual se basa este libro.

Actualmente, además de ser miembro del Consejo Estadual de Entorpecentes (Conen-SP), soy investigador visitante en el Programa de Orientación y Atención a la Dependencia-PROAD, en la Escuela Paulista de Medicina, en donde continúo estudiando el uso de la *ayahuasca*, investigando y desarrollando esquemas de prevención del Sida entre usuarios de drogas inyectables.



El culto del Santo Daime surgió durante los años 30 en la Amazonía y en las últimas dos décadas ha tenido un enorme crecimiento. La proyección social de algunos de sus devotos y el uso sacramental de la ayahuashca, una infusión de propiedades psicoactivas, han contribuido a despertar un gran interés por el grupo.

La propuesta de este trabajo es examinar más profundamente los orígenes de esta religión, investigando también el uso de su bebida sagrada, portadora de cualidades socialmente integradoras y estructurantes. El autor analiza así mismo los valores que la orientan y los tipos de control social que ejerce sobre sus devotos.



Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719 Quito-Ecuador
Telfs.: 562-633; 506-247
editorial@abyayala.org

ISBN-9978-04-439-6