

Ideología y utopía en procesos socio-religiosos contemporáneos: modernidad y milenarismo en el culto brasileño del *Santo Daime*

Autor:

Lavazza, Víctor Hugo

Tutor:

Wright, Pablo

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Secretaría de Posgrado

TESIS DE DOCTORADO
Orientación en Antropología

Título:

Ideología y Utopía en procesos socio-religiosos contemporáneos: Modernidad y Milenarismo en el Culto Brasileño del *Santo Daime*

Alumno: Mgr. Víctor Hugo Lavazza

Director: Dr. Pablo Wright

Co-Director: Dr. Gustavo Andrés Ludueña

Año 2013

A todos mis seres queridos

Agradecimientos

Cuando se realiza un trabajo de envergadura siempre hay un conjunto de personas que han intervenido de una u otra manera para que la tarea llegue a su concreción. Por lo que las nombradas aquí jamás van a ser todas las que intervinieron directa o indirectamente. En primer lugar quiero agradecer al Dr. Pablo Wright, que se hizo cargo de esta tesis con su dirección: atento lector y crítico infalible, sin su intervención nada hubiese logrado.

Quiero agradecer a quienes estuvieron desde el comienzo de estos estudios que llevaron años de reflexión: Dra. Ana Rosato, Dr. Rubens Bayardo, Dra. Beatriz Kalinsky, Dra. Rosana Guber, Dra. María Julia Carozzi y al Dr. Gustavo Ludueña -co-director de esta tesis.

También merecen mi reconocimiento el personal no docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires donde he pasado horas intentando avanzar en el trabajo. Con su enorme paciencia han colaborado tanto en la faz logística del sitio de estudio, como en la parte administrativa, sin esta asistencia fundamental todo el trabajo hubiese quedado en los límites de la escritura sin final.

Quisiera agradecer a toda la gente perteneciente al culto del *Santo Daime* en Argentina y a los entrañables amigos que me han ayudado en Brasil, en el centro amazónico, es obligatorio para mí nombrar a *Seu* Roberto Bernardo, *Dona* Albertina Corrente, *Seu* José Corrente, y a *Seu* Daniel López entre otras personas que han abierto sus puertas para que pudiese realizar este trabajo. Especial mención para Padrino Alfredo Gregorio Mota de Melo y Padrino Waldete Gregorio Mota de Melo que posibilitaron, mediante sus permisos y buena voluntad, que yo permaneciera en *Céu do Mapiá* durante más de dos años. También quisiera evocar el querido recuerdo del fallecido Padrino Chico Corrente por la generosidad entregada.

Es necesario para mí dar gracias al enorme apoyo afectivo proporcionado por mi madre María Cardoso Ortigueira de Lavazza y a los numerosos apoyos, intelectuales, afectivos y materiales de mi confidente hermana, Lic. Gabriela V. Lavazza.

Quiero agradecer, por último a mi querida compañera, Dra. Mariana I. Lorenzetti por aconsejarme en varios planos de mi vida.

	Pag.
<u>Índice</u>	
Agradecimientos	3
Introducción	7
I	7
II	12
III	14
IV	20
V	21
Capítulo 1	34
Teorías, conceptos y <i>praxis</i>	34
a) El milenarismo y la atracción de lo sagrado	35
b) Ideología, imaginación y prácticas	42
c) Las utopías y el descanso del espíritu	45
d) La ontología y los recursos de la adaptación	48
Síntesis: modernidad y milenarismo	50
Capítulo 2	53
Historia y Antropología del <i>Santo Daime</i>	53
Esbozo histórico cultural de los antecedentes etnográficos	54
Periodo de unificación esotérico-doctrinal	57
Periodo de expansión doctrinal y de crecimiento del culto en Acre	67
Proceso de fragmentación y expansión regional e internacional	72
Hacia la expansión no planeada	74
Desarrollo posterior a la consolidación de la línea CEFLURIS	85
Síntesis: genealogía de una práctica	91
Capítulo 3	92
La cosmología: giros ontológicos del sistema de <i>Juramidam</i>	92
Mito-prácticas de la cosmología	93
Consecuencias en las acciones	109

El 'estar' <i>Juramidam</i>	112
El ser <i>Juramidam</i>	117
Cuerpo y <i>aparelho</i>	133
Significación y práctica de <i>Juramidam</i>	122
Modelo: otros sitios	126
Cuerpo y <i>aparelho</i>	133
Reconsideración sobre la doctrina	135
Los seres en la <i>Nova Jerusalém</i>	140
Síntesis: comprender <i>Juramidam</i>	154
Capítulo 4	156
Doctrina, normativas ideales y su visibilidad en la interacción	156
Comienzos de la disciplina <i>daimista</i>	159
Configuración de la Doctrina	162
a) La esfera de la épica	162
b) 'Seguir la doctrina'	165
c) <i>Doxa</i> encarnada en la acción	168
d) El deber hacer	169
Módulos a modo de ejemplos	171
1. Llegadas	172
2. <i>Terreiros</i>	175
3. Trabajos	178
Síntesis: la Doctrina y la vida	182
Capítulo 5	183
Rituales. La 'Fluente Luz' y el entramado de parentesco	183
Norma ritual y su práctica	184
La <i>Concentração</i>	186
El <i>Hinário</i>	194
El ritual y la formación de lealtades: cohesión e identidad	200
Visibilidad de las jerarquías en el ritual	203
Alineación de facciones durante el ritual	205
El <i>Feitío</i>	208
Observación participante y <i>Feitío</i>	212

El trabajo de Cura	224
<i>Trabalho de Estrela</i>	226
<i>Trabalho de Cruzes</i>	229
Síntesis: rituales y condicionamientos sociales	233
Capítulo 6	234
Vida cotidiana: del territorio al espacio simbólico	234
Actividades: modos de subsistencia	234
Impresionismo y dinero	236
La subsistencia y la vida cotidiana	237
El rozado y el sistema de colonias	239
Distribución del territorio y espacio de significaciones	254
Síntesis: subsistencia, patrón de expansión y doctrina	257
Capítulo 7	259
La doctrina daimista y sus intercambios ontológicos	259
El viaje iniciático al centro cultural	260
Categorías de navegación, preparación corporal y constitución del <i>aparelho</i>	262
Reinterpretación del viaje del <i>Mestre Irineu</i>	263
Interpretación del Himno <i>Guiado pela Lúa</i>	264
Patrones de interpretación de los agentes en el evento del viaje	273
Síntesis: una iniciación	276
Capítulo 8	278
Conclusiones	278
El significado de la expansión en formas de espiritualidad no hegemónicas	283
Comentarios finales	285
Bibliografía específica	287
Bibliografía general	291

Introducción

I

Es objeto de este trabajo tratar a la ideología y la utopía como factores estructurantes de las experiencias sagradas en la modernidad cuyos contenidos se realizan, en gran parte, en torno a ejes constituidos por estas nociones. Aquí vamos a abordar un caso particular, el cual en la producción académica especializada se incluye dentro de los denominados cultos de la ayahuasca o, más recientemente, ‘religiones ayahuasqueras’. En efecto, nos ocuparemos del culto del *Santo Daimé* en una de sus vertientes más conocida, el CEFLURIS, *Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* en Brasil. Esto nos permite aproximarnos a las formas en que las personas se conectan con lo *numinoso* (Otto, 1965) en un escenario moderno. En este grupo se da la paradoja que, a pesar de ser una práctica espiritual extática o mística, fue transformándose por su propia dinámica, llegando a convertirse en una institución que requiere de una forma organizativa bien estructurada y jerárquica. En el transcurso de la tesis veremos cómo se articulan los factores estructurantes mencionados.

Ello se debe a que los procesos que se perciben como religiosos en la contemporaneidad presentan diversos matices, incluso en las instituciones mayoritarias que tratan con la parte relativa a las creencias de una sociedad, de un grupo humano. Si aceptamos esta proposición, debemos examinar la denominada tendencia a la ‘modernidad’, en el sentido de una racionalización de los ámbitos de existencia social institucionalizadas (Douglas, 1996) ¹. En este sentido, nos interesa referirnos a las formas culturales de fenómenos sociales que se hallan tamizados por un haz de influencias que se han descrito como ‘vías hacia el individualismo de la modernidad tardía’, ‘refuncionalización de valores’ u otros, dando a entender con ello el carácter multifacético que tiene la vida cotidiana en los procesos sociales (Giddens, 1995, 1997; Lash; 1997; Sahlins, 1988). Estas características se tornan multívocas y sus modos de incorporación en una dimensión histórica y proyectiva (hacia el futuro) es lo que F. Jameson (2002) denomina ‘ontologías del presente’: se trata de conocer cómo una estructura cultural se incorpora a las vidas cotidianas de los individuos. Esto no sería una temática extraña, pero el agregado es que las refuncionalizaciones de modos culturales son ‘novedad’,

¹ La bibliografía general que se cita está datada según la fecha de edición, que no coincide necesariamente con la de su publicación original.

‘modernos’, ‘actualizados’ y producto de combinaciones sociales. Dichas combinaciones usualmente son tomadas de manera esencial (siempre existieron), o bien se consideran como producto de modas sociales sin sentido, más que la otorgada por adhesión *naïf*. Al mismo tiempo, las tendencias hacia la institucionalización a las que hicimos referencia se encuentran formuladas para coexistir bajo formas de espiritualidad contemporáneas (Augé, 1996, Fabian, 1983).

Tanto E. Durkheim (1971, 1982) como M. Weber (1984, 1985) hablaron de estas tendencias en relación a la religiosidad con diferencias en la argumentación, pero ambos señalaron el hecho de la existencia de un mayor grado en la diversidad de clasificaciones, de complejidad organizativa y, por consiguiente, de un número creciente de grupos sociales dedicados a interpretar y administrar esa diversificación. El trabajo de P. Berger (1971) es el que enuncia de manera sofisticada la tesis de la complejización y organización de la espiritualidad, fenómeno para el cual emplea un concepto que es el de ‘secularización’ para dar cuenta de esto. Ello pretende indicar el supuesto que, a medida que se multiplican las esferas en que se desarrolla un culto, éste termina finalmente desapareciendo en los órdenes de la razón burocrática, desencantando el mundo y volviéndolo más ‘lógico’. Esto fue una tesis posible para la segunda mitad del siglo XX en un contexto histórico que ha variado de manera abismal. Pero el planteo de los grados de racionalización en Occidente es útil, porque esta característica se genera en una idea fundada en la convicción de que, en las sociedades que se organizan en torno a un modelo de Estado, deben jerarquizarse. Se entiende que por ello se complejizan los controles y clasificaciones sobre las personas, esto de manera creciente y constante. Este modelo entiende todo relativismo que se asocia a la diversidad como aquello que se debe transformar en ‘moderno’, espacio en donde los parámetros son en alto grado derivados de procesos inherentes a la historia del cristianismo (Durkheim, 1982), o de la tradición judeocristiana (Weber, 1985, 1995).

Este estado de cosas permite pensar una confluencia de distintas posibilidades de prácticas espirituales volcadas hacia un ‘texto’ racional, en tanto que de otro modo no tendrían posibilidad de existir o sobrevivir, dentro de dichos sistemas de organización que implican, entre otros aspectos, que las experiencias sociales organizadas sean viables en otros sitios geográficos de manera semejante². A este fenómeno se lo ha

² Aquí vamos a referirnos a lo espiritual, la espiritualidad etc. como aquellas prácticas que implican una idea de trascendencia, de contacto con los muertos, con la Salvación Eterna o bien con entidades que redundarán en una infinita felicidad al momento que cesan las funciones biológicas de los seres. De todos

incluido como una de las características más intensas de la 'modernidad', relación que supera las dificultades de plantear un modelo de racionalización que es de difícil comprobación y de poca utilidad. Todo es así porque asumimos que la diversidad en las prácticas sagradas 'crece' y se dificulta sostener la denominada teoría de secularización. La antropología provee ejemplos conceptuales y empíricos para comprender y volver relativa –un relativismo cauteloso- esta posición, desde una perspectiva cultural enriquecedora.

No obstante, en base a estas observaciones, podemos afirmar que, en todas las corrientes espirituales, desde las 'grandes religiones' al modo como las entiende M. Weber (1980), hasta las prácticas consideradas heterodoxas, existen aspectos que abarcan racionalizaciones y misticismos de manera conjunta. Debemos señalar que, aun no tratándose de sistemas con doctrinas espirituales que han llegado a expandirse de modo que pueda hablarse de ellas como 'grandes' o universales, las 'religiones primitivas' -como las denomina R. Lowie (1972, 1976) de modo genérico y convencional- no carecen de organización. Por lo que argumentamos que es incorrecto decir que serían incultas³, en un sentido despectivo, como el que se les ha dado en Occidente –equivalentes a 'peligrosas'-, dado que las distintas sociedades pensarían lo mismo de las cosmologías de otras, ya que -en ese sentido- es generalizado el etnocentrismo en todos los grupos humanos⁴. Por ello todos los mundos sociales relacionados con lo que un grupo considera sagrado tienen factores comunes en lo referente al modo en que se organizan, a los horizontes existenciales que proponen como finalidad, y a los aspectos vivenciales, es decir los pertenecientes a la práctica. Estos factores son los que abarco dentro de los conceptos de ideología y utopía.

En este marco la tensión existente entre nudos temáticos suturados por la relación entre ideología y utopía no ha sido muy explorada aunque sí tratados sus vínculos de manera esporádica y fragmentaria. En estos casos siempre se intuye que un concepto sin el otro

modos seguiremos utilizando el término 'religioso' o 'religión' para referirnos al modo operacionalizado y reflexivo tal como es utilizado en antropología. Me refiero a conceptualizaciones como las de Asad (1993), Bourdieu (2006), Geertz (1987), Lowie (1976) y Asad (1993).

³ No hablamos aquí al modo en que lo trata en su excelente libro de Augé: 'El genio del Paganismo' (1993), sino en su uso mediado por el sentido común 'cristiano'.

⁴ Desde una perspectiva antropológica que es la que aquí adoptamos, no se puede valorar un sistema de creencias como más complejo o menos verdadero -o significativo- que otros, ya que es usual que, por un lado, las estructuras cosmológicas sean muy complejas en todos las sociedades y que, en muchos casos, las occidentales se alimenten de fuentes que no son las estrictamente organizadas en un mundo 'occidental y moderno'. Entre los autores más clásicos que sostienen una versión aproximada de este tipo de perspectivas podemos mencionar a Evans Pritchard, 1980, 1991; Firth, 1996; Malinowski, 1985; Van der Leew, 1964.

no pueden entendidos y esto se da con más fuerza en el ámbito que nos ocupa. Esto es así porque, inspirándonos en P. Ricoeur (2002) y K. Mannheim (1973), esta interacción de factores forman un campo inteligible en la imaginación social, el cual tiene consecuencias en todos los aspectos de la vida social concebible. A mi juicio, en la formación de los ‘mundos sagrados’ juegan un papel que interconecta la correlación entre el horizonte perseguido por los ideales teleológicos y las justificaciones acerca del modo correcto de vivir, tanto en el plano material y organizativo como en el formado en torno a las directivas espirituales.

Estos factores introducen una tensión entre lo ideológico, relacionado con la expansión del culto del *Santo Daime*, y lo utópico que, en la imaginación social, se halla ‘situado’ en el centro de la mítica región de Amazonas. La presente tesis también analiza los posibles motivos de estas tensiones, y su relación con el fenómeno de racionalización de lo místico, condensados en el proyecto ontológico del culto.

Por ello este trabajo, en segundo término, se inscribe en la discusión acerca de si los contenidos ontológicos del mundo social, considerados como pertenecientes a la esfera de lo espiritual, son acordes a las teorías de procesos de modernidad y racionalización de los sistemas socio-económicos, políticos y simbólicos (por consiguiente culturales) que solemos designar como *religiones*. Al mismo tiempo, la discusión se enmarca, como mencionamos al inicio, en un modelo ejemplar, el CEFLURIS cuyo centro se encuentra en el poblado denominado *Céu do Mapiá*, ubicado en el distrito de *Pauini*, Estado de Amazonas (Brasil). De manera más específica, realizo una reflexión acerca de cómo una ontología tiene como resultado un modo de expansión particular. El culto examinado se dilata hacia lugares en que los modos de socialización son culturalmente diferentes respecto del contexto de surgimiento y, también, tiene la apariencia de constituirse en modalidades distintivas respecto de otros procesos⁵.

Este interrogante surge en cuanto este trabajo trata de un mundo que tiene elementos cosmológico-espirituales que fueron incrementando sus contenidos con el transcurso del tiempo, lo cual lleva a que sea calificado, por un estudio doctoral realizado por I. De Oliveira (2007), como una *religión en formación*. El caso estudiado se incluye en las denominadas *religiones ayahuasqueras* (Goulart, 2005; Labate, 2004) que tuvieron una expansión, ya que se situaron en ciudades centrales en Brasil, y de diversos países.

⁵ Si bien estas expansiones del culto las incluyo en el fenómeno que Fredric Jameson denomina ‘incorporación ontológica’, en una novedosa terminología antropológica dio en llamarse ‘trascendencia transnacional’ (Csordas, 2007).

Dicho estado de cosas llevó a una actividad administrativa y organizacional, para poder llevar un grado de control sobre iglesias dependientes o periféricas⁶. Por mi trabajo de campo, del que hago referencia explícita más adelante en esta Introducción, comencé a investigar el culto del *Santo Daime* en una iglesia de este tipo, en la ciudad de Buenos Aires alrededores, aunque luego viajé a *Céu do Mapiá* y conocí iglesias en Río de Janeiro y Florianópolis.

Este hecho, la institucionalización y crecimiento del culto, tuvo como resultado el abandono, pero no el olvido, de premisas que hicieron que su cosmología fuera diluyéndose entre las posibilidades presentes en un campo religioso cada vez más estructurado y, además, en creciente tensión con otras corrientes espirituales (Bourdieu, 2006).

El planteo de estos cultos es que tienen un acceso especial a lo *numinoso* por el evento mismo de éxtasis logrado por la ingesta de la ayahuasca, una infusión activa⁷. Si se acepta esta proposición es porque existe la hipótesis inversa: que hay una valoración en el interior de otros movimientos, además mayoritarios (catolicismo o protestantismo por ejemplo), que se adjudican un grado de espiritualidad mayor, cosa que los practicantes del *Santo Daime* niegan. Por ello entendemos que estamos ante la presencia de una composición de elementos *numinosos*, de acceso al *mysterium tremendum*, que hace que exista una disputa entre lo que muchos miembros consideran un privilegio, es decir que la gente del *Santo Daime* dice asociarse más ‘verdaderamente’ a las fuerzas sobrenaturales (Swanson, 1960).

⁶ Denomino ‘iglesias periféricas’ a aquéllos puntos de práctica del culto del CEFLURIS que se encuentran fuera del área de influencia de Río Branco (Estado de Acre, Brasil) o Amazonas que es donde en efecto se halla el centro espiritual propiamente dicho de esta línea del culto.

⁷ He optado por referirme al líquido utilizado como sacramento como bebida ‘activa’, porque entiendo que ésta –en particular– produce un efecto integral sobre la fisiología humana por un lado. Por otro, también, tiene la principal característica que es un mundo sociocultural que se construye alrededor de la infusión. La denominación ‘enteógeno’ parece más aproximada a los significados que contiene la socialización, ya que la filología del término es ‘lo-que-permite-tomar-contacto-con-los-dioses’ y es un neologismo proveniente del griego, propuesto por C. A. P. Ruck (Vergara Oliva, 1996) y tomado por Gordon Wasson (1983). Esto implicaría conceder de antemano que se trata de una sustancia que establece una comunicación con la divinidad, cuestión que este trabajo no pretende dilucidar. A menudo se las llama ‘plantas maestras’, lo que implica una adjetivación relacionada con una característica humana y social al ámbito botánico. Aquí prefiero designar las plantas por su cualidad de poseer sustancias que generan un tipo de actividad en el organismo humano, y que dicha actividad es aprovechada por algunos grupos para obtener accesos extáticos (al respecto consultar a Furst, 1992). También he dejado de lado el prefijo ‘psico’ (psicoactivo o plantas psicoactivas) para no asumir de antemano que se trata de una actividad mental, o bien que los procesos ‘extáticos’ comienzan en la psique.

II

La denominación más común para la bebida que se utiliza como sacramento en estos cultos es ‘ayahuasca’ y ‘yagé’, pero se la denomina de varias formas según el grupo y región. El antropólogo colombiano Eduardo L. Luna ha relevado, en el año 1986, más de 50 designaciones para la misma infusión dependiendo de la etnia que la utilice. Se prepara con una liana –*banisteriopsis caapi*- y las hojas de un arbusto –*psychotrya viridis*- que conjuntamente se hierven con agua⁸ bajo la acción del fuego y en espacios abiertos. La transformación del nombre de la bebida, en el seno del culto fundado por Raimundo Irineu Serra, se debe a que los cantos chamánicos que, se supone, recibía del *Astral* (designación nativa para referirse a diferentes aspectos de lo sobrenatural) bajo los efectos de la infusión, contienen a menudo el uso del verbo compuesto ‘*dai-me*’ (dadme⁹), formulado como un pedido a la divinidad, por lo que el mismo Serra le dio el carácter sacro, agregándole el sufijo de la santidad: ‘*Santo Daime*’. En conclusión, el nombre utilizado para denominar a estos cultos es el dado a la bebida, y se trata de la misma infusión, aunque con ligeras diferencias en el modo de elaborarla, que el *yagé*, *mirí*, *miriri*, *natem*, *caapi*, etc. preparado por indígenas amazónicos.

La denominada ‘religión del *Santo Daime*’ es una serie de grupos que actúan diseminados por casi todas las ciudades importantes de Brasil, en algunos países americanos y europeos; en Asia existe una sede en Japón. Casi todas las iglesias ayahuasqueras no brasileñas son sedes de la línea CEFLURIS, exceptuando el caso de la UDV, ‘*Centro Espírita Benéfico União do Vegetal*’ (Patrocínio de Andrade, 1995)

⁸ El proceso fisiológico básico suele explicárselo así: la liana contiene *harmalina*, que actúa sobre un sistema enzimático situado en el hígado denominado MAO (mono-amino-oxidasas) inhibiéndolo, esto permite que la sustancia presente en el arbusto, DMT o *dimetiltryptamina*, pueda hacer efecto produciendo el evento extático. Si no actuase la *harmalina* sobre el grupo enzimático, éste no permitiría que la DMT se difundiera hacia el sistema nervioso, cuya intervención orgánico-anatómica es fundante para que suceda el efecto que se quiere conseguir por la acción de la bebida. Repito, esa es la explicación básica, pero no está discernida con exactitud la acción presente en otras sustancias químicas que se hallan en la infusión, ni cómo éstas actúan sobre el sistema nervioso. Según mi criterio, no hay estudios determinantes de que el evento extático esté producido por una coacción únicamente sobre el sistema nervioso; habría que preguntarse si esto no es, más bien, un asunto integral sobre el cuerpo humano coadyuvado por relaciones culturales específicas. De hecho, el proceso estrictamente orgánico comienza con la ingestión y la química básica, según esta explicación, se produce en el hígado. Sin esta etapa inicial los ‘efectos’ extáticos no tendrían continuidad hacia el SN. No se han realizado estudios, p.e. sobre la absorción celular a través del flujo sanguíneo, la que podría estar implicada en la acción de las propiedades activas de la infusión antes de llegar a las terminales sinápticas, evento que, por supuesto, también sucede.

⁹ ‘San Dadme’ es la traducción al castellano realizada por el poeta y sociólogo Néstor Perlongher (1997), que escribió un breve artículo sobre el tema. Neófitos argentinos me han comunicado que fue uno de los primeros en realizar la práctica en la Argentina en el año 1989. Además fue planteado como proyecto de investigación en el *College de France* para realizar su doctorado, investigación que nunca llevó a cabo.

conocida como *'União do Vegetal'*. Esta tenía dos sedes en Estados Unidos, pero recientemente ha extendido su actividad a Europa. La *UDV* es muy probable que sea la más popular en Brasil, si tomamos en cuenta la cantidad de practicantes, aunque la del *Santo Daime* sea la más conocida. Otra corriente espiritual que utiliza la ayahuasca como sacramento es conocida como *'A barquinha': 'Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesús Fonte de Luz'*¹⁰, pero sólo tiene desarrollo en el ámbito regional que corresponde a la amazonia occidental brasileña. Tiene dos sedes de importancia, una en *Vila Ivonette* en *Río Branco* –estado de *Acre*- y otra en *Porto Velho, Rondonia*. Aunque existen diversos centros, no se han expandido del modo en que lo hicieron las otras dos vertientes¹¹. Debido al crecimiento y difusión de estas corrientes esotérico-cultuales, es posible hablar en la actualidad de múltiples usos para diferentes actividades espirituales y de autoayuda que emplean la bebida de manera ecléctica en diversos contextos culturales y regionales (Labate, 2004, Macrae, 2000; Santana de Rose, 2005-2006). Estos casos no forman parte del complejo formado por las tres corrientes que utilizan la bebida en un contexto que, actualmente, está institucionalizado en alto grado o que, al menos, están reconocidas como *religiones* que emplean la infusión para su práctica. Más bien existe, principalmente desde el año 2000 en adelante, un crecimiento de centros que utilizan la *ayahuasca* sin pertenecer a ninguna de esas corrientes. Aunque debemos señalar que quienes llevan adelante estos emprendimientos comenzaron a aprender algunos rudimentos en alguno de estos sitios; también hay un circuito de 'tráfico ayahuasquero' que se realiza para el consumo personal, pero es de extensión escasa aunque se expande de manera creciente.

El culto del *Santo Daime* fue conformado por *Raimundo Irineu Serra*, un descendiente de esclavos negros proveniente del *Maranhão*, que migró a la región amazónica debido a la fiebre del caucho¹², que atrajo ingente población costera hacia el interior de Brasil. Ahí trabó contacto con la práctica ayahuasquera, dado que en la región había curanderos que lo utilizaban para realizar su actividad y posteriormente conoció, por su trabajo como cauchero (*seringueiro*), a los indígenas Campas o Ashaníncas, y es allí donde aprendió a elaborar la infusión. Esto es central porque el culto se basa en esta bebida

¹⁰ Es conocido también como *'Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte'* en otra conocida línea, la dirigida por Madrina Chica (Sena y Araujo, S/F)

¹¹ Más adelante explicaremos cuál es el panorama actual de la espiritualidad relacionada con la infusión, pero es pertinente adelantar que existen, en la actualidad, múltiples prácticas esotéricas que utilizan la bebida como complemento de su actividad.

¹² En Su *'Historia Contemporánea de América Latina'* Halperín Donghi (1983) menciona los ciclos caucheros ocurridos en lo que ahora abarca Brasil entre los años 1899-1910.

originalmente de extracción indígena a la que, de manera posterior, se le sumaron diversas influencias esotéricas. Sin duda el culto fue influenciado por la denominada Orden Rosacruz a través de otras asociaciones y literatura¹³, además del catolicismo popular, y de cosmologías africanas de las que *Raimundo Irineu Serra* tenía conocimiento. Este saber era debido, principalmente, a que *Serra* era descendiente de esclavos negros, aunque esta influencia estuvo fuertemente matizada con la formación católica en el contexto del mundo cultural de la época: fines del XIX y comienzos del XX.

La línea de CEFLURIS que aquí analizamos derivó de la iglesia troncal del *Mestre Irineu* al fallecer éste. Desde 1971 hasta 1992 fue liderada por *Sebastião Mota de Melo*, y continuada hasta nuestros días por el conjunto familiar conducido por su viuda, *Rita Gregorio* y sus hijos. El representante espiritual -actual líder- es *Alfredo Gregorio de Melo*, pero el comando general de esta línea está encabezado en un sentido formal por *Rita Gregorio*. Su sede central se encuentra, como ya lo indicamos, en el pueblo amazónico de *Céu do Mapiá*¹⁴.

III

Una vez explicitado cuál va a ser el caso que analizaré, se impone continuar con las observaciones iniciales. El planteo de que un mundo se expande y se incorpora desplazando a otro, o bien conviviendo hasta llegar a competir en un campo en continua transformación como es el ámbito de lo religioso donde se desarrolla el *Santo Daime*, hace necesario tener en cuenta las conceptualizaciones sobre el fenómeno ‘moderno’ señaladas al inicio.

¹³ Debemos tener en cuenta lo consignado por F. Yates (1986) para quien las asociaciones rosacruces lejos de ser ‘verdaderas asociaciones’, eran un conjunto de gente que realizaban escritos como si existieran realmente. Lo que indica Yates es que no se conoce de manera certera que dichos grupos hayan tenido existencia objetiva. Los escritos ocultistas eran elaborados por quienes hacían ‘ciencia’ en tanto que en el siglo XVII no había una separación tajante entre disciplinas ni se consideraban contradictorias. De todos modos, muy posteriormente tanto el movimiento masónico como las actuales asociaciones rosacruces que se originaron desde principios de siglo, toman como referentes estos antecedentes renacentistas y formulan premisas parecidas. *Raimundo Irineu Serra* participó de una de estas asociaciones influenciada en gran medida por esas antiguas ideas, aunque el grupo al que perteneció sea de principios de siglo XX.

¹⁴ Dicho poblado es una localidad del municipio de *Pauini* que se halla en pleno Estado de *Amazonas* y se trata de una región donde sólo viven habitantes de la zona denominada *cabocla*. Aquí no hay urbanización sino que son Zonas Forestales Protegidas o Parques Nacionales.

Muchas veces los fenómenos sociales, a partir de los cuales los individuos incorporan otra cosmología, son impuestos por la violencia, como pueden serlo muchos de los rastros de conversión religiosa contemporáneos (Worsley, 1980; Lanternari, 1961), pero también es posible que esto no suceda así, por citar a Firth (1976a)¹⁵. Del uso de la violencia, Worsley releva las profundas transformaciones en las poblaciones melanesias, debido al contacto, produciéndose los conocidos ‘cultos de cargo’, movimientos surgidos de una imaginación social constituida a partir de la influencia cristiana, con elementos nativos que mostraron el índice de lo colonial y del cambio que se estaba produciendo en esa dirección (Lanternari, *ibid*). En ese sentido, deberíamos plantear qué lugar le cabe aquí al individualismo secular postulado, por ejemplo, por Louis Dumont (1970, 1986, 1987) basado en Mauss (1979) y Durkheim (1971, 1982). Pero es Weber (1984, 1985) quien señaló de manera explícita el tema de la secularización como fenómeno decididamente social y moderno, como una constante que puede darse como proceso independiente de cualquier contexto. En nuestro hemisferio se ha dado esta discusión que atestiguan los textos de Carozzi (1999), Da Matta (2000), Velho (1997, 2007) y muchos otros. Pero esto es una preocupación, en general, de estudiosos de todas las latitudes, como lo demuestra, por ejemplo, E. Pace (2002) o J. Habermas (2006), cuando plantean el problema de las crisis de la secularización y de lo religioso en Europa; es decir, ambos fenómenos están en un proceso de reformulación (Bourdieu, 1996). Esta discusión es útil para este trabajo por cuanto el culto del *Santo Daimé* como tal aparece ‘trasladado’ de un sitio a otro, con dificultades, pero finalmente se instala, y esto de manera particular en Europa. Uno de los problemas que indagamos aquí es el modo en que estos procesos ocurren. Me refiero al traspaso de ontologías que podrían parecer inmensurables de un ámbito a otro, en contextos de profundos cambios existenciales de las personas que ingresan a este culto. Debemos comprender que se trata de una organización religiosa surgida en el Amazonas brasileño y que, posteriormente, dado su desarrollo institucional, se trasladó

¹⁵ En este artículo Firth (1976^a: 3-7) se refiere a que en Tikopia, en un determinado momento los misioneros anglicanos, después de mucho tiempo de infructuosa evangelización, tuvieron conversiones en masa cuando los destacamentos coloniales empezaron a gravitar en el área. Firth ve en estas conversiones un aspecto funcional al momento: había oportunidades económicas mayores y mejores condiciones de convivencia si existía una adhesión al cristianismo. De modo que el ‘jefe’ se convirtió y, detrás de él, toda la ‘tribu’ por lo que la conversión, según nuestro autor, fue por ‘conveniencia’. Tiempo después Firth releva movimientos de revitalización nativa por lo que dejó de ser conveniente pertenecer a las filas anglicanas y cuyos representantes nativos en el cristianismo eran acusados de traidores, por consiguiente, tomaban el riesgo de perder peso político dentro de la comunidad tikopiana.

a sistemas urbanos cuya estructura social tiene enormes diferencias culturales con la región de origen.

También forma parte de la problemática lo planteado por Bourdieu (1991, 1997, 1999) acerca de la relación entre *hábitus* e 'incorporación', es decir, si el complejo de actitudes que lleva al individuo a aprender determinadas pautas, que condicionan la acción, son de tipo reactivo y engendran diferentes tipos de *hábitus*, a través de la *hexis* corporal encarnados en, y formados por, prácticas sociales. Este macro-proceso (Carozzi, 1999) inscripto en las prácticas es válido en ese sentido, pero también se producen desviaciones (Matza, 1981) que apuntalan las posibilidades de incorporación de sus contenidos doctrinales o, de manera contraria aunque menos probable, que los debiliten y ello imposibilite su arraigo en el medio cultural que lo recibe.

En este segundo caso debemos trabajar sobre la idea de que la incorporación de los contenidos ontológicos modificadores de la *hexis* son generadores de nuevas condiciones para otros campos, ateniéndonos a la terminología planteada por Bourdieu (ver también Le Bretón, 1995, 1999). Para Bourdieu, si hay una historia que condiciona la realización de los *hábitus*, a través de la *hexis* corporal, es difícil que un 'sujeto' pueda actuar de forma que contradiga esos *hábitus* en un campo determinado. La teoría del *hábitus* enfocada en campos delimitados puede explicar el proceso: de existir un dispositivo (Foucault 1986, 2002) que condicione nuestras acciones, y que se encuentre, de manera eventual, fuera de nuestra voluntad totalmente consciente, entonces debemos contar con una instancia de 'estructuración estructurante' (Bourdieu, 1997) de manera necesaria para que dicho condicionamiento ocurra.

Si nos referimos a un movimiento social como el del *Santo Daime*, de una conformación de mediana duración, la 'configuración' en el sentido en que lo utiliza N. Elías (1993) -concepto que puede considerarse complementario al de 'dispositivo' de M. Foucault¹⁶- permitiría a los individuos valerse de aspectos de incorporación de nuevas ontologías para conseguir el propósito de 'quiebre del *hábitus*' (Jackson, 1983, 1996). Pero esos quiebres deberían conllevar otros anclajes culturales que reemplacen a los anteriores o bien que los dejen en un segundo plano. Pero creo que no es esto lo que

¹⁶ Tanto Elías (1993) como Foucault (1986) son citados aquí dada la combinación de conceptos afines que pueden complementarse debido a lo difuso de su concepción teórica. La configuración de Elías remite a un proceso a través del que se van estableciendo pautas que se incorporan por medio de complejos procesos de socialización. En tanto que el dispositivo, si bien proviene de procesos genealógicos que forman parte de la configuración, es un sistema que funciona como 'corrector', que ya está conformado, 'accionando' de ese modo sobre las personas. Respecto de esta interpretación ver Chartier, (2005) y Revel, (2005).

Bourdieu piensa sino que, a mi juicio, se refiere a la estrategia simbólica que el individuo tiene a su disposición para obtener una libertad de acción acorde al medio social en que vive, interpretación que habilitaría un margen para la transformación de *hábitus* adquiridos (Lambek, 1998) y, por ello, la consiguiente posibilidad de conversión y/o incorporación ontológica (Jameson, 2004).

En la misma dirección se encuentran los trabajos que discuten la dimensión del cambio de cosmologías que guían los horizontes de vida, como los plantea el 'existencialismo corporal' de la fenomenología de M. Merleau-Ponty (1976, 1984). Es decir, cómo el mundo de los objetos que se presentan ante el sujeto depende de la percepción inmediata, como un reactivo a situaciones emergentes, lo que muestra la influencia de los valores perceptivos incorporados mediante la formación del individuo (el 'arco intencional'). En ese sentido, se requiere de una ruptura del *hábitus* (Jackson, *ibid.*) y de una disposición de elementos que deben ser incorporados o encarnados de algún modo a la conciencia corporal (Csordas, 1999).

Si esto significa la entrada a un mundo moderno e individualista es algo que podemos referir con el caso de las denominadas religiones ayahuasqueras. Son ellas mismas un inconsciente intento de rescatar un saber inicialmente aborigen que de otra manera se perdería en las redes de los fenómenos de socialización modernos. No se trata de una visión optimista ni pesimista dada la creciente explotación ejercida sobre la floresta amazónica y la conquista espiritual, que fue continua desde el 1500 hasta nuestros días. Todo ello hace pensar en un futuro ya visualizado por Lévi-Strauss (1976) años atrás, sintetizada en la famosa sentencia, 'adiós viajes, adiós salvajes', pensando con ello que ya no iba a ver jamás lo que él experimentó en el momento de su presencia en América del Sur; en este caso, como una analogía, podría decir adiós la cosmología étnica vinculada a la sustancias activas de esta infusión, reemplazadas por instituciones religiosas, esotéricas o terapéuticas, que se asocian con la misma. Aunque esto lleve más tiempo del pensado, es de prever que la tendencia es, de manera inevitable, a la descrita por el noble antropólogo con su heurística totalizadora. Además, estas *religiones* tienden a estabilizarse en relación a su crecimiento, para ser reemplazadas por prácticas más individualistas. Es decir, en todas las mediaciones de estos procesos, aun hallándose profusamente sujetos por la cultura criolla, se mantienen valores que podríamos incluirlos en el conocimiento shamánico, de índole indígena, como un elemento desde donde se re-simbolizan o re-funcionalizan (Sahlins, 1988) relaciones con el mundo conquistado y construido sobre las ruinas de aquél.

Michael Taussig (1993, 1995) ha propuesto una manera de ver los usos tradicionales de las plantas y del yagé (nombre dado por los indígenas tukanos a la bebida) ya que trabajó en las inmediaciones de la selva colombiana, aunque con curanderos. El autor ha descrito la re-significación de dichos usos a partir del contacto colonial: concretamente se refiere al ‘terror’ por la llegada impuesta de una nueva cultura, que todo lo destruía o transformaba de manera radical, lo que habría volcado el saber tradicional a los procedimientos de cura y expulsión de los invasores. Tal vez la asociación al *terror*, como señala Taussig, en las actividades derivadas de la infusión, hayan tenido relación con una estrategia para ocultar el modo de uso de la bebida al mundo blanco o conquistador. Esto sería causa de la siguiente creencia: al temerle por ser una práctica diabólica, éste –el hombre blanco- no se inmiscuía en esos asuntos, al costo de que el mismo terror se volviera contra los indios mismos, que eran obligados a transformarse en cuasi esclavos por una situación de explotación de los recursos.

Esto significa una ‘dirección evolutiva’ en el sentido en que Elías lo utiliza (1993). En este punto dice que, una vez establecidas determinadas relaciones sociales y culturales, es de prever que desemboque en una serie de condicionamientos similares a los ya acontecidos en otro medio social. Pero no como una evolución de un sentido y unívoca, tal como lo planteaba L. Morgan (1993) con sus etapas de salvajismo, barbarie y civilización como eje del movimiento de la humanidad, sino como pautas iniciales establecidas que llevan a comportamientos similares mediante la imposición y contigüidad educativas inducidas, de algún modo, mediante el control social. Este tipo de imposición, de ‘control pedagógico’ y disciplinario puede situarse, directamente, desde la invención de la toponimia ‘América’ que, tal como plantea O’Gorman (1995), se trata de una cuestión ontológica, lo que permite a quienes llegaron al continente, hablar de ‘descubrimiento’ de un sitio ‘abandonado’ en donde ha de producirse una ocupación.

El sistema cultural del *Santo Daime*, que ocupará nuestra etnografía, una vez que se ha desarrollado en su sentido demográfico, implica ciertos niveles de organización y de re-estructuración de premisas simbólico-cosmológicas que, en primera instancia, contradirían el espíritu de los inicios culturales específicos. Estas instancias implican un desarrollo y desarraigo de formas ‘no occidentales’: se distienden los aspectos más extáticos y se provoca una transformación hacia comportamientos del todo plausibles, y comprensibles. En el caso estudiado esto se da luego de un trabajoso examen

consistente, entre otras cosas, en el aprendizaje del consumo de la infusión, y la incorporación sucinta de la doctrina *daimista*.

Debemos mencionar que también existe la intención manifiesta de sectores influyentes de la sociedad brasileña por mantener ‘en curso’ la experiencia ayahuasquera bajo el signo que sea, mayormente como una práctica espiritualista¹⁷ de algún tipo. Inclusive, interviniendo activamente para que ésta sea considerada como un *hecho cultural*, y no mantenerse dentro de los límites de un sentido común, que orientaba la práctica como medio para consumir una ‘droga’. Esto se debe al trato que se le está dando al consumo de sustancias activas en Brasil para cambiar el enfoque dado, de manera exclusiva, a criminalizarlo sin tomar en cuenta las variables socio-culturales. En el caso de la ayahuasca es más fácil entrar en el tema cultural puesto que proviene del conocimiento y prácticas de diversas tribus indígenas, lo que le da un aire de ‘exotismo’, que resultó finalmente favorable para la aceptación cuasi-legal de su consumo ritual en el Brasil en particular, y también en otros países, por ejemplo en Holanda (Groisman, 2004). En este caso se llega al límite de que ciertas líneas de los grupos que utilizan ritualmente la ayahuasca, rechazan el empleo de otras sustancias activas, calificándolas de drogas. Por ello también resulta una modalidad de rescate cultural, o bien de una manera de escoger entre el rechazo a los aspectos efectivos de la conquista colonial y del Estado-Nación brasileño y el establecimiento de una ‘comunidad imaginada’ (Anderson, 1993), e instalándose como parte de la tradición popular.

En relación a nuestro caso, se trata de una situación de este tipo, teniendo en cuenta que la actividad ayahuasquera de la amazonia brasileña occidental ha cambiado de manera radical, ya que el modo de uso intra-étnico se ha reemplazado por la actividad curanderística, o bien por las religiones ayahuasqueras (en esa región concretamente *Santo Daime* y *A Barquinha*). Todo ello debido a factores que tienen que ver con la dinámica social regional al inicio del siglo XX, y por la tendencia de las modernidades locales, que hicieron que la actividad tomara características divergentes de las que se postularon al comienzo de la práctica en su sentido histórico-cultural¹⁸.

¹⁷ Me remito aquí a la nota No. 2.

¹⁸ En este plano en Brasil no es el único caso, ver M. Jara y C. Pinzón (1986) que divulgan la significación de la ayahuasca en poblados semi-urbanizados de Colombia. En un sentido general y para otro contexto, debo varias ideas al fallecido Prof. J. Sazbón cuyo libro ‘Historia y Representación’ (2002) es un enorme esfuerzo por vincular aspectos culturales que parecen inconmensurables, pero que están añadidos entre sí de manera intrincada. Desde otra perspectiva pero también destacando los intersticios de la historia, los *coyunturales* y los *pensables*, y que no se refieren a los procesos sistémicos por precisar de otro tipo de foco ‘micro’, debemos mencionar que la lectura de H. White (2005) generó inquietudes que pueden rastrearse en varios pasajes de la tesis.

IV

Aquí es donde se inserta el problema de la ontología; esto no se contradice con el tema de la modernidad y la organización creciente de los sistemas religiosos. A partir del caso particular del *Santo Daime*, vamos a discurrir entre una serie de problemas a partir desde donde la etnografía en sí misma puede presentar una nueva arista que amplie la perspectiva en este campo.

Parto, en cierto sentido, de la siguiente afirmación: que en un mundo en el que aumenta la interconexión, como el nuestro, parecería ser más factible pensar tanto en el plano de la tendencia a la homogeneidad cultural como al de la heterogeneidad, pero todo indica que el primero condiciona a lo diverso pero no lo anula. Es muy difícil pensar que las fronteras son infalibles, pero los Estados-Nación existen, aunque son invenciones recientes, parece factible que tengan una duración extensa, por lo que el mundo se organiza en torno a esa modalidad más allá de que la misma sea dinámica. Cuando hay un conflicto social en alguna región, por ejemplo, puede cambiar el nombre de estas entidades como el caso de Birmania por Myanmar, por citar un caso caro a los antropólogos, el de Leach y sus 'Sistemas políticos de la Alta Birmania' (1976). Podemos pensar, también, que los mencionados Estados no tienen total control sobre sus territorios, reduciendo lo múltiple por condicionamientos que se dan al nivel del sistema social (Luhmann, 1986; Sassen, 2007). Esto es así por la enorme evidencia de que se ven envueltos, ellos mismos, en una dialéctica que conviene a la expansión de un mundo cuyas sociedades interactúan a una escala mayor, en la medida que el tiempo transcurre. Pero lo cierto es que la diversidad se genera dentro de lo que denominamos 'naciones' (Hobsbawm, 1996; Hobsbawm & Ranger, 2002; Gellner, 1991), y que son producto de complejos procesos de constitución y articulación de una diversidad de ámbitos y formas de actuar. En este sentido, la teoría de la modernidad está sustentada por la tesis de la homogeneidad organizativa. Dicha instancia permite la imaginación social o la diversidad, ambigüedad y multiplicidad de símbolos, en tanto éstos respeten una identidad, siempre reformulada, pero que unifica personas en un territorio dado, es decir, el que corresponden a una nación heterogénea (Chatterjee, 2008). El caso del *Santo Daime* nos remite a estos cuestionamientos, ya que se origina en sitios aun indefinidos, que luego van a ser disputados por tres naciones (Brasil, Perú y Bolivia),

por lo que el culto va a pasar por refundaciones según sea el periodo en que fue conformándose su práctica y, por consiguiente, variando de acuerdo a su propia contemporaneidad. En ese sentido, la producción de la etnografía, se presentan en esa práctica elementos que son continuos, como el mencionado en el párrafo anterior respecto de la 'nación'. O sea a formas de ser, relaciones estructuradas pero que en su seno están constituidas por relaciones sociales que se entrelazan, y resignifican simbólicamente en cada caso, convirtiéndose en mundos particulares y únicos.

V

En el proceso de investigación de la tesis trabajé desde una perspectiva metodológica que articuló simultáneamente tres aspectos del quehacer antropológico. El clásico, y constitutivo de toda investigación de la disciplina, que es la observación participante, núcleo a partir del cual es posible realizar algo que pueda llamarse etnografía. Aquí incluyo notas de campo, entrevistas, fotografías, diseños y diagramas, utilización y elaboración de mapas y otras técnicas. También el rescate de una reflexión teórica al modo antropológico, me refiero a aquella que condiciona la observación misma pero que actúa, sin duda, de manera posterior al trabajo de campo, cuando los datos recogidos deben ser puestos en dimensión analítica. Aquí, los antropólogos J. Beattie, (1972) y J. A. Boon (1993) concuerdan en este sentido. Por último la reconstrucción histórica, ya ensayada por antropólogos y, frecuentemente, por historiadores que recurren a elementos de la teoría antropológica para desarrollar sus trabajos (Le Roy Laudurie, 1988; Le Goff, 1986; Thompson, 1984).

Esto es lo que plasmo en la Tesis, ya que estas reflexiones son insustituibles porque la indagación presentada requirió que estableciera puntos histórico-culturales desde donde la metodología no dejó alternativas más que seguir el camino de investigación que incluye las tres perspectivas señaladas: el trabajo de campo 'clásico', el foco analítico y la antropología histórica. Era necesario explicitar estos criterios, ordenadores de datos y teoría, para dar cuenta del cambio e inserción de una ontología a un mundo social extraño a ella y, a la vez, el modo en que la ideología y la utopía fueron convirtiéndose en polos de tensión para el caso del culto del *Santo Daime*; adicionalmente, es mi parecer que dicha argumentación es válida también para otros casos similares. Todo lo indicado en estos procesos implica diversos cambios en la presentación de la persona

del *Santo Daime*, lo que se observará a lo largo de estas páginas. El recorrido de la tesis se dirige a determinar, de manera privilegiada, cómo surge el culto del *Santo Daime*, cuáles de sus ramas se analiza aquí, por qué ella es paradigmática entre los cultos ayauasqueros en relación a la *modernidad*. La mayor parte del trabajo es etnográfico, direccionado por esta serie de elementos que construyen el culto: la modernidad, la ideología y la utopía, la formación del individuo del culto y cómo los neófitos y miembros de la práctica deben comportarse en el contexto contemporáneo. Finalmente, se anuncia una síntesis de cómo se difunde la doctrina, resultando de ello una estrategia de expansión nacional e internacional.

Estimo que explicando cuáles fueron los inicios de la investigación voy a ilustrar los motivos metodológicos y cómo fue mi trabajo de campo dentro de CEFLURIS. Las primeras observaciones, a pesar de ser iniciales, siempre son un buen dato acerca de cómo fue el trabajo posterior. Además es un modo de comprensión de qué significa el culto para quienes lo practican en el centro del mismo y, además, uno de los modos de acercamiento para entender qué es lo que se debe conocer para expandir el culto a sitios fuera de la región. Adentrándonos en este caso específico, significa, también, introducir cómo ingresé al campo, cuáles fueron los primeros pasos metodológicos así como la *primera impresión* del observador y, de modo inductivo, una primera socialización, necesaria para la observación participante (y objetivante) desde una *iglesia periférica*, en Buenos Aires. Este acercamiento me permitió llegar al centro amazónico del culto y realizar apreciaciones referenciales y comparativas para acceder a cierta comprensión de la dinámica de expansión del mismo.

En el momento que tomé contacto con el culto del *Santo Daime*, estaba tratando de indagar en formas de espiritualidad que fueran decididamente diferentes; en aquel entonces, personalmente, las denominaba en mi imaginario como ‘alternativas’. De ninguna manera venía de la investigación en el ‘campo religioso’. Había hecho un trabajo de campo en el Puerto de Buenos Aires y otras entradas al mundo laboral y de estructuración de clases en el sector informal de la economía. Andando por los hangares del Puerto de la ciudad hallé, además de la miseria y el maltrato al que eran sometidos estos trabajadores, gente sumida en la pobreza más extrema. Sin embargo, me encontré una vez con un altar dedicado a la Virgen de Luján, patrona espiritual del catolicismo de la Argentina: en medio del basural y los cartones estaba allí, iluminada y enjaezada con lo mejor que las personas que vivían alrededor, amontonadas y hacinadas, podían ofrecerle. Allí siempre había un ambiente devocional muy fuerte, y en ese instante no

sabía cómo describirlo (¿lo anoto en mis libretas?, ¿cómo encaja esto en una antropología del trabajo?) ni tampoco tenía consolidados los conocimientos para hacerlo, pero aquella imagen permaneció martillándome en todo mi ser. Creo que esto es lo que me alejó de los estudios más estrictamente de organización y dinámica de los trabajadores del Puerto a intentar explorar los mundos espirituales que, a todas luces, en aquella ocasión, formaban parte de ‘otro mundo’, ni siquiera, diría, pertenecían al mismo hangar esclavizante que se presentaba a mi observación. Era un fenómeno aparte, que no estaba ligado totalmente ni con la miseria, ni con el Puerto ni, tampoco, con el mundo sindical. Aquello era una dádiva, una esperanza y un oasis paradisíaco que hacía sobrellevar tanta dureza, quizá con mayor dureza aún, ya que era como una situación del destino de la cual ellos no podían salir pero que la devoción hacía que todo tuviese un sentido más amplio. Esa búsqueda de esos sentidos es, tal vez lo que me llevó a buscar estos mundos espirituales e intentar contarlos de un modo antropológico. También en ese momento me pareció que debía hallar, influenciado por Durkheim aquella ‘pureza espiritual’ que me permitiera ver lo sagrado de un modo más prístino. A pesar de que esa búsqueda primitiva hoy día la considero un error, fue una equivocación la que me llevó a encontrar en el culto del *Santo Daime*, esa ‘manifestación prístina’, aunque con el correr del tiempo llegué a otras conclusiones y otras derivas. Esto no era *lo primitivo* que pensaba ni tampoco estaba desligado de la totalidad del mundo que conocemos, y desarrollado en el contexto moderno. Así que, como la fórmula de Ítalo Calvino en ‘*Si una noche de invierno un viajero*’, el amigo de un amigo me habló de que existía un movimiento milenarista que un amigo de otra persona le había contado que vivían en comunidad, en medio de la selva amazónica, realizando rituales ingiriendo una ‘bebida misteriosa’. Entonces cuando supe de ello, no hice más que indagar y me enteré que tenían un sitio en Buenos Aires donde realizaban la práctica. Por intermedio de gente, conocida por mí, porque había comenzado a examinar dicho campo sociocultural que participaba en el circuito *New Age* porteño, los hallé y me puse en contacto con ellos.

Cuando conocí el culto en Buenos Aires tenía aproximadamente cuatro años de instalado en esta ciudad y ello fue revelándose en un proceso que implicó cierta socialización. El primer contacto que tuve con los miembros del culto a mediados de 1994, fue durante un ritual en las afueras de Buenos Aires. Allí me limité a observar cómo se hacía el canto, la danza, los rezos, las oraciones y preparativos de la ceremonia. Las impresiones del primer contacto fueron las de un conjunto de personas que

realizaban actos que de ningún modo comprendía muy bien, pero me atendían con presteza; aun cuando no les pedía nada, me ofrecían una taza de té y, frecuentemente, un incienso durante la realización del ritual.

Es importante decir que antes de llegar a este sitio, tuve que encontrarme con una persona en la ciudad para una entrevista informativa en donde me pidió algunos datos personales. Durante la misma me dijo que ‘los rituales se realizan en la comunidad que queda en el campo’; y este lugar era un ‘campo’ en el sentido literal de una extensión de tierra de cincuenta hectáreas. Pero debemos retener la relación comunidad-campo porque, a poco de haber ingresado a este mundo del culto, comprendí que cuando ellos hacían referencia al ‘campo’, situaban espacialmente el significado de la comunidad. En esta misma entrevista acordé que podía asistir a un ritual y se me indicó día y hora en que pasarían a buscarme ya que el campo se encontraba a varios kilómetros de la ruta. Por ser la primera vez, harían el esfuerzo de pasar por mí desde donde me dejaba el micro. No es que conmigo hubiesen hecho una excepción, sino que se trataba de una práctica habitual, hasta tal punto que, en ocasiones, el ingresante era llevado directamente desde la ciudad por algún feligrés más avanzado que poseyera un medio de transporte. Esto se debe a que el lugar tenía una localización complicada y, teniendo en cuenta que todos los que llegaban eran potenciales hermanos de la doctrina, se tomaban muchas precauciones para lograr una buena impresión desde el principio.

Una vez dicho esto vuelvo a ese primer contacto, ocasión en la que se realizaba un ritual que después me enteré llamaban *Hinário*¹⁹. En ese momento, según mi observación, se trataba de personas que se consideraban iguales, aunque era notable que había funciones. Si uno va a participar de un ritual es de esperar que esto suceda, es decir que haya gente que se ocupe de distintos aspectos del mismo, pero como se trataba de algo bien diferente de rituales tal como puede conocerlos desde un sentido común, era bastante difícil distinguir precisamente eso, las funciones. Lo que veía era que todos se trataban con naturalidad por lo que no notaba una diferenciación marcada hacia alguna persona porque estuviera en algún lugar específico efectuando alguna *performance* dada en el ritual. Esto se debía, en parte, a que quienes eran los encargados oficiales de llevar adelante los rituales estaban de viaje, visitando el centro del culto. Por ello habían

¹⁹ Una descripción de este ritual particular se encuentra detallada en el capítulo 5, aunque en esta sección haremos una explicación básica del mismo.

dejado a cargo de realizar los denominados *festivales de junio* a una persona de confianza.

Cuando llegué al lugar varios miembros del culto estaban en la casa que era el casco del campo; todas usaban vestimentas características que después supe eran del ritual del *Hinário*. Se acercaba la hora de comenzar el ritual y estaban casi todos juntos intercambiando palabras. Para mí, en ese momento, no era visible una cuestión jerárquica, no hacían diferencias entre quienes cumplirían alguna función en la organización del *Hinário* y los que participarían en él haciendo los rituales, o sea, el *trabalho espiritual*. Un fragmento de mis notas ejemplifica cómo era el tono del trato a los recién llegados:

‘Estábamos en esa casa, bastante confortable, sentados en un sillón algunos y otros recostados sobre almohadones de pluma, todos ellos vestidos para la ocasión, de traje y vestidos blancos rodeados de imágenes de budas y cruces de Caravaca, cristales, un decorado de tapices colgados con lo que diría son motivos ‘orientales’, con inciensos encendidos por doquier y tomando unos sorbos de té cuando una mujer se acercó a mí y me preguntó, ‘qué expectativas tienes sobre el *Santo Daimé*’ a lo que contesté que por ser mis primeras armas no sabía muy bien qué era lo que tenía que esperar, ‘a mí me colmó la vida, yo anduve por muchos caminos espirituales pero aquí me quedé’. Mientras tanto había otras conversaciones pero evidentemente yo era el único que no estaba vestido como ellos y era allí el recién-llegado por lo que estaban pendientes de lo que decía, al menos de quienes estaban más cerca de mí, hasta que una persona llamó algunos para que hicieran los preparativos a quienes no volví a ver hasta que llegó el momento de entrar a la iglesia. Allí había personas que había visto antes haciendo algunos arreglos, encendiendo velas, *defumando* incienso, y otras a las que no había visto y que también estaban allí como en fila, hasta que comenzaron los rezos...

...Una vez terminado el ritual, por la mañana, volvieron todos a la casa en donde predominaban los comentarios de cómo había sido el trabajo, mientras que se compartían unos bocados de bizcocho y unas tazas de té, en realidad muchos de los comentarios eran un poco ininteligibles de qué era de lo que estaban hablando, algunos se acercaron a mí para preguntarme cómo me sentía y cómo la había pasado, a ese tipo de preguntas respondía que ‘bien’, una de ellas me dijo que hacía falta que practicara el bailado...

... A poco algunos de ellos se retiraron a sus cuartos en lugares ubicados en distintos sectores del campo. En tanto que fui convidado a recorrer algunos lugares del campo y fuimos con ‘Marcos’ a la casa de uno de los fieles que se encontraba atravesando un frondoso bosque de eucaliptos y éste estaba evidentemente muy satisfecho con el transcurso de lo que se había hecho ‘qué *Daimé* maravilloso’ nos dijo ‘cuando abre el *Daimé* es lo mejor que nos puede pasar a todos, cómo te sentiste’, me preguntó, yo en realidad estaba bien, tratando de entender lo que había pasado en ese *Hinário* y tratando de recordar todo para hacer las notas, por lo que le dije que estaba bien. Al

cabo creo que terminé saludando a todos y todos me preguntaban si me sentía bien y de lo bueno que era el haber compartido todo aquello conmigo y que esperaban que continuara así, después de todo ello me dirigí a la ruta para partir. Esto lo hice solo siguiendo las indicaciones que me dieron, por lo que veía casi todos se quedaron allí...’

He obviado las anotaciones específicas del ritual porque esto no lo hube comprendido hasta que participé de los mismos repetidas veces, por lo que mis observaciones se fueron perfeccionando con el tiempo. Pero aquí es interesante señalar un incidente que se mostró relevante cuando conseguí establecer lazos más significativos con los miembros del culto y logré comprender qué era lo que había sucedido allí. En el segundo *Hinário* que participé todo fue aproximadamente igual; sin embargo, algo fue diferente. Para señalar esta diferencia los *hinários* consisten, dicho de una manera sintética, en realizar cantos y danzas de un conjunto de ‘himnos’ recibidos del Astral (dimensión sagrada de los seres poderosos), por determinados miembros considerados como maestros de la doctrina. Este ritual continúa hasta que se completa la totalidad de los cantos de que se compone el *Hinário*, que dura entre ocho a diez horas con un intermedio.

En el segundo trabajo espiritual de este tipo en el que participé, el ritual fue suspendido tempranamente por quien encabezaba la realización de los rituales en ausencia de los líderes del culto. Al cabo de haber cantado unos veinte himnos, se cerró el ritual, y todos se retiraron a la casa del casco del campo a tomar té y a conversar, aunque delante de mí no se refirieron a lo sucedido. Este incidente deberemos retenerlo pues se tornará de importancia para entender algunos conflictos dentro de la comunidad. En esta ocasión me convidaron a quedarme hasta el amanecer y me cedieron un lugar para dormir. Aun cuando nadie estaba muy dispuesto a hablar del asunto, pude obtener un testimonio que después se reveló insuficiente, aunque en ese momento tomé nota y me conformé con esa versión de los hechos. Transcribo una parte de mis notas:

‘Como en el *Hinário* anterior todo comenzó con unos rezos que parecen ser de rigor y, una vez consagrado el Santo Daime todos se dirigieron a las filas a cantar y bailar, me ubican al final de la fila porque aún ni tengo la vestimenta adecuada ni sé bailar apropiadamente. De pronto me hallaba debatiéndome en la faena de bailar y aprender el cantado de los himnos con un *hinário* que me habían facilitado y de repente el comandante paró el transcurso del ritual dos himnos después que volvieron de una reunión que habían realizado fuera de la iglesia, cosa que realizaron deteniendo el *Hinário*. Yo me quedé esperando dentro de la iglesia, acompañado por uno de los fieles. Al

detener el hinário por segunda vez esta persona (quien comandaba el ritual) se dirigió a todos diciendo aproximadamente lo siguiente ‘vamos a cerrar el *Hinário* porque la corriente está pesada, no hay armonía, no hay amor, y así no podemos seguir siendo que estamos en un trabajo espiritual’; a continuación se realizaron los rezos con los que se finalizan los rituales...

... Preguntando por lo que había sucedido alguien me explicó que esto se debió a la falta de confianza del comandante quien había comenzado por el himno número dos del hinário de *Alfredo Gregorio* y que cuando ‘bajó la fuerza’ del *Santo Daime* éste se asustó reafirmando lo que éste pensaba que podía suceder, esto es, que no sabía si iba a poder terminar con el trabajo, por eso había comenzado por el himno dos...’

Aunque no se trataba de una situación normal, todos parecían estar bien, y así era, sólo que había comentarios de que el ritual debía haber seguido, porque quedó incompleto. Esta situación fue generada en principio por algunos desacuerdos respecto del ritual entre quien había quedado como encargado de los rituales y aquellos que se suponía sabían más. De modo que haber empezado por el segundo himno implicaba que quizás el ritual no iba a poder hacerse, hecho que influyó en una mala predisposición de los fieles en general, y de las personas a las que me refiero en particular. Este hecho y otros que se le sumaron tendrían su eclosión más adelante. Al tercer *Hinário* que asistí pude ir un poco más temprano; ya sabía llegar bien al lugar y noté que realizaban algunas tareas de mantenimiento del sitio y que allí había gente viviendo de forma casi permanente. Los que dirigían de manera oficial los rituales, quienes también eran dueños del campo, se encontraban en *Céu do Mapiá*, como lo mencioné, realizando el festival de junio, que era el mismo del que estábamos participando aquí, en Buenos Aires, lapso en el cual hice mi ingreso a las actividades del culto.

En este punto es donde pude comenzar a hablar con un poco más de detalle con algunas personas e incluso una de ellas, un ‘hermano’ a quien todos respetaban, me recibió y me preguntó cómo estaba mi seguimiento y si me sentía bien con los rituales y el idioma portugués. También se interesó si me llevaba bien con el *Santo Daime*, a lo que respondí que estaba todo muy bien ‘aunque encuentro dificultades con el *bailado*’.

Por ello se ofreció a explicarme cómo era esta parte de la *performance* del rito, sorprendido de que nadie me lo hubiera explicado antes. Esta fue una oportunidad de entablar una relación más estrecha con este miembro, la que me fue muy favorable porque se trataba de alguien que ya había estado en dos oportunidades en *Céu do Mapiá*. En ese momento me hizo algunos comentarios de cómo era este lugar y de lo que se hacía allí. Este modo de proceder luego confirmé que era común, es decir que

quienes tenían un mayor conocimiento de aspectos doctrinales, transmitían de manera casi personal a quienes sabían menos. En esta oportunidad esta persona, además de mostrarme cómo era el *bailado*, la danza ritual, me habló de aspectos de la vida en *Céu do Mapiá* a través de algunas anécdotas.

Debemos tener en cuenta un tema importante referido a esto último: estas personas se hallaban aquí porque estaban interesadas en hacer trabajo espiritual, porque tenían una concepción mística de la vida. Es decir, era claro que aquí no estaban implicados en ninguna otra cuestión que no fuera el cultivo de la doctrina del culto, o bien de otras disciplinas espirituales de las cuales ellos tenían conocimientos diversos y en diferentes grados. Algunos parecían conocer en profundidad ciertos temas de carácter espiritual - esotérico y trataban de hacer sus investigaciones sobre las bases del culto. Esta es una de las razones por las que se habían propuesto, en determinado momento, intentar formar un contexto comunitario, dado que algunos presupuestos doctrinarios propios del culto conducen a que ello sea visto como una necesidad inherente a la práctica correcta del mismo.

Aquí estoy tomando el término ‘esotérico’ según la definición de Franz Boas, para quien se trata del “...significado simbólico de ritos complejos y los puntos de vista filosóficos sobre la naturaleza que los mismos revelan...” (1993: 41). También dota a la ‘doctrina esotérica’ de dos características:

“La primera es que en el fondo de cada doctrina parece haber cierto patrón de pensamiento que es aplicado a todo el dominio del conocimiento y que proporciona a toda la doctrina su carácter esencial... La segunda característica es que, a pesar esta sistematización del conocimiento, quedan muchas ideas que no están coordinadas con el sistema general y que pueden estar en desacuerdo con el mismo” (*ibid.*: 43).

Boas diferencia entre doctrinas esotéricas y exotéricas, las primeras son las que pueden haberse originado dentro de un grupo social y, según mi interpretación, son las exégesis de aquellos que tienen los secretos de las cosmologías; las segundas son las que trascendieron y fueron conocidas o se dieron “...a conocer a la comunidad...” (*ibid.*: 41) y es la apropiación que hace la sociedad de ellas. Sobre la observación de Boas, de que la doctrina esotérica puede haberse desenvuelto en la sociedad para ser apropiada por un grupo selecto, también podemos decir que, en contexto, podría ser interpretada de este modo, en este caso, si entendemos que en el lugar donde se originó y desarrolló el *Santo*

Daime es un culto popular, mientras que el traslado a las ciudades lo transformó en una doctrina cultivada por las elites. Veremos que en este trabajo, en ciertos contextos, podremos hablar de exoteria. Lo que se conocía en Buenos Aires, o sea estos principios y prácticas doctrinal, eran extraídos de la doctrina como se sostiene en su centro ‘sagrado’ en *Céu do Mapiá*. No obstante, lo que estamos relatando aquí es lo esotérico desde la mirada de quienes se consideraban conocedores de los valores que se expanden desde el centro y que se transmitían a los neófitos en Buenos Aires.

Por ello, todas las anécdotas a las que hago referencia, tenían un objetivo pedagógico con una orientación mística. En principio, tenían como función mostrar algún aspecto de la doctrina y reafirmar que quien está contando tenía más experiencia por haber hecho tal ritual o por conocer a tal persona dentro del culto. En una ocasión, ‘Sergio’²⁰ me refirió lo siguiente:

‘...Allá, en *Mapiá*, todos tienen mucha paciencia, porque se supone que todos deben tenerla porque saben que el que va allí por primera vez no sabe nada. Entonces hacés cosas de las que después te das cuenta que no te decían nada por eso, aunque después todo, como enseñan los himnos, se va angostando. Yo por ejemplo, cuando fui la primera vez me puse a lavar ropa en una especie de dique que hay allí, resulta que esto es muy apreciado por todos porque eso antes no estaba ahí y les costó un Perú construirlo para tenerlo como criadero de peces. Resulta que va un desconocido que se pone a derramar jabón en esa obra y... bueno... después me di cuenta que había estado ridículo sino mal, porque allí todo cuesta, da un trabajo bárbaro... Pero como saben que sos nuevo y todavía te resta mucho por aprender esperan que aprendas a ver ese tipo de errores por tu cuenta según lo que hayas captado en tu *roteiro* (se refiere a la *trayectoria*)...’

Esta anécdota, aunque parezca trivial tenía un sentido espiritual, ya que lo que intentaba decirme era que si tenía algunos errores, en referencia al trato o a la correcta realización del ritual, no debía preocuparme pues todos habían pasado por el mismo tipo de situaciones. Lo mejor era tener paciencia hacia todo lo que se presentara, puesto que ‘el camino del *Daime* está lleno de pruebas que uno tiene que superar incluyendo, y esto es lo más importante, el trato con los hermanos’.

Poco tiempo después tomé cuenta de que ‘Sergio’, junto con una mujer ‘Anabel’, se arrogaban el derecho de ser los verdaderos comandantes espirituales de la sección argentina del culto. Esto planteaba inconvenientes con varios hermanos, aunque otros lo consideraban justo, y esto tuvo un desenlace relativamente diplomático a corto plazo,

²⁰ Los miembros del culto del *Santo Daime* en Buenos Aires serán mencionados mediante seudónimos.

después de que regresaran los líderes de su viaje al centro. A la llegada de ‘Gerardo’, ‘Viviana’ y ‘Natalia’ los comandantes en ejercicio desde el centro del culto, algunas consideraciones que parecían un poco difusas para mí se tornaron más diáfanas.

En primer lugar, tuve una reunión con ‘Gerardo’ quien era considerado el *Padrinho* de esta iglesia denominada *Céu do Prata*, el motivo era para presentarme, aunque en ese momento me manifestó cuáles eran los objetivos que movían todo ese emprendimiento espiritual según su concepción. En esa ocasión le comenté que mis intenciones se relacionaban con la antropología y que deseaba realizar investigaciones en ese sentido. A esto me respondió que le parecía apropiado e interesante, pero tendría que ‘seguir ciertas reglas referidas al ritual y a la doctrina si es tu deseo participar con nosotros de esta jornada...’. También me dijo que no perseguían otros intereses que no fueran los puramente espirituales, acompañados por el uso ritual del *Santo Daime*, para lo cual se tenía la obligación de participar en los mismos rituales y en todas las ‘...actividades de formación espiritual propuesta por esta iglesia’, que en principio consistían en el aprendizaje de los himnos y algunas doctrinas esotéricas. Esto sucedió conmigo y consecuentemente fui oficialmente aceptado como practicante novel, es decir como ‘hermano’ no *fardado*, término que explicaremos más adelante.

El conjunto de actividades no se circunscribía sólo a este aspecto sino que había otro, que podríamos denominar como ‘social’, que era pertenecer a la comunidad. Esto no lo hacían todos ya que había fieles que vivían allí y otros que volvían a la ciudad luego de las ceremonias. Al cabo de seis meses fui aceptado en la comunidad como miembro permanente lo que me permitió profundizar en diversos aspectos de la actividad en ese campo. En un viaje realizado a dicha comunidad en Buenos Aires por *Alfredo Gregorio de Melo* líder actual del culto en el año 1995, lo consulté sobre la posibilidad de que pudiera realizar investigación antropológica en *Céu do Mapiá*, a lo que me respondió que ‘sería bien recibido’. En el trayecto que me llevó hacia la Amazonia occidental persiguiendo el objetivo de ingresar al centro del culto, pasé por la iglesia histórica de CEFLURIS, en *Rio Branco, Colonia 5000*. Aquí estuve durante dos meses, (noviembre y diciembre de 1995) conociendo los distintos sitios de formación del culto, el centro del *Mestre Irineu* en *Alto Santo*, y el de *Luiz Mendes* a poca distancia de allí. En los ‘festejos’ que se realizan en el mes de diciembre, *Alfredo Gregorio* estuvo en *Colonia 5000* y volvió a reiterarme que estaría muy complacido de que fuese para *Céu do Mapiá*, que estaba perfectamente ‘autorizado a llegar hasta allí’. Por lo que antes de que finalizara el mes de diciembre, partí para *Boca do Acre*, ya en el Estado de *Amazonas* y

desde allí, en canoa, llegué al mítico poblado después de una alucinante travesía por el *Río Purús* en el Amazonas profundo.

Mi estancia en *Céu do Mapiá* se produjo desde diciembre de 1995 hasta marzo de 1997; luego de una breve estancia en Buenos Aires, volví en abril de ese mismo año a *Mapiá*, y permanecí hasta mayo de 1998, donde regresé a la Argentina. Desde ese entonces no volví al centro del culto aunque tuve encuentros esporádicos en la sede local del culto durante 2002, 2005 y 2007. Las actividades que realicé en *Céu do Mapiá* fueron de estricta observación participante, realicé rituales, acompañé a la gente que vivía allí y con la que tenía contacto en todas sus tareas y reuniones. Además de tomar las notas de campo que podríamos denominar ‘tradicionales’, realicé entrevistas con miembros de la comunidad de *Mapiá* en todas sus jerarquías, tomé fotografías, confeccioné mapas, trazas de parentesco y reflexiones *in situ*, mientras todo acontecía a mi alrededor. Finalmente realicé, luego de una reflexión que llevó unos años, consideraciones teóricas que forman parte de la analítica del caso, para contextualizarlo dentro de una problemática más totalizadora. Las mismas son eje de reflexiones contemporáneas del fenómeno de la expansión de técnicas o disciplinas espirituales en la *modernidad*, todo ello posibilitado por la prudente distancia que hubo desde mi trabajo de campo hasta el presente.

La Tesis se divide en su generalidad en dos partes, una que es teórica y la otra etnográfica. La segunda predomina sobre la primera en el texto, pero la reflexión que la guía es profundamente heurística y sobrepasa el caso particular aunque, como toda etnografía, es un ‘mundo’ en sí misma. De manera particularizada, el trabajo se divide en 8 capítulos que están anudados de manera contigua y tienen, básicamente, un conjunto de sentidos proporcionados por la Introducción y el Capítulo 1; esto no excluye que el lector pueda concluir o interpretar la sección etnográfica con su propia visión del tema, ya que el texto no posee una estructura cerrada.

En la Introducción presento el objeto de la Tesis y cuáles van a ser los materiales de análisis: la ideología y utopía como conceptos dinámicos que actúan de estructuración no determinante sobre la formación de experiencias sagradas; aquí explico cuáles son los elementos teóricos y la particularidad del caso del culto del *Santo Daime*.

En el Capítulo 1, teniendo en cuenta lo explicitado en la Introducción, delinearé los ejes teóricos, la ideología, la utopía, el milenarismo, la modernidad y la formación de ontologías que pueden adecuarse en culturas disímiles de la *modernidad*. [Aquí](#) se

presenta el debate de estas ideas y las posibilidades novedosas de una manera conceptualmente condensada, remitiéndome a los vínculos con el caso empírico a analizar.

En el Capítulo 2, teniendo en cuenta los condicionamientos de la teoría, esbozo una genealogía del surgimiento del culto del *Santo Daime*, su desarrollo en Brasil y sus disposiciones contemporáneas como culto urbano y transnacional.

En el Capítulo 3 introduzco una discusión acerca de cómo la ontología puede ser atravesada por múltiples influencias e interpretaciones. A partir del uso de un precepto cosmológico del culto del *Santo Daime*, el *Imperio Juramidam*, muestro cómo varían sus sentidos según la posición relativa de quien lo emplea, indicando además cuál sería la incidencia en la formación de los miembros del culto, y cómo éste se disemina en la imaginación social del mismo bajo la forma de una ideología.

En el Capítulo 4 explico la distinción que existe entre la ontología del culto y la *disciplina*, esta última orientada a discernir los aspectos ontológicos-ideales en la parte normativa explicitada y los comportamientos que los miembros del culto deberían tener en consecuencia. También expongo las divergencias que aparecen entre lo normativo y las conductas. Este Capítulo está pensado para comprender el modo en que se resignifican estos comportamientos y normas en las iglesias periféricas.

El Capítulo 5 está dedicado a una comprensión totalizadora de los rituales. Además de identificarlos y analizar sus características principales, establezco los vínculos sociales que los mismos vehiculizan, cómo se inserta la ontología-normativa del culto y cómo unifican criterios mínimos para la conformación de la *disciplina*. Esto es fundamental para expandir de manera efectiva los lineamientos de la práctica fuera de su centro cultural amazónico.

En el Capítulo 6 abordo los aspectos de la vida en la comunidad en el centro del culto, *Céu do Mapiá* que son significativos para la socialización y la subsistencia. Estas actividades como la relación con el dinero, las tareas en los *rozados*, la distribución del territorio y su congruencia con los dictados de la *doctrina*. La consecución de estas prácticas cotidianas está consustanciada con la cultura del culto y son el modelo ideal que deben seguir otras comunidades hacia donde se difunde el culto.

El Capítulo 7 analiza la socialización e introducción de los neófitos que llegan desde las iglesias periféricas hacia *Céu do Mapiá*. De modo que nos introducimos inicialmente en las vicisitudes del viaje iniciático en canoa por el *Río Purus* hasta llegar al poblado mítico. En estas circunstancias, los viajeros noveles que llegan a dicho centro

incorporan y profundizan su compromiso espiritual y material con el culto. Al mismo tiempo, el viaje es un hecho total que implica el eje de la expansión de la doctrina del *Santo Daime*.

En el Capítulo 8, último y de conclusiones, reflexiono sobre la temática propuesta en la Introducción y en el Capítulo 1, sobre la incidencia de la ideología y la utopía en los procesos de transnacionalización de ontologías, en nuestro caso de un mundo sagrado proveniente de una cultura espiritual amazónica. Nos valemos del caso del *Santo Daime* para proponer una heurística que puede ser pensada también para otros casos de mundos espirituales que se lanzan a la arena incierta y múltiple de la *modernidad* contemporánea.

Capítulo 1

Teorías, conceptos y *praxis*

En este capítulo voy a explorar las ideas que son los ejes teóricos que guían la reflexión generadas por la etnografía del caso, el culto del *Santo Daime*. Desde este punto de vista abordaremos ejes temáticos que comprendemos de manera interrelacionada. Ellos son el milenarismo, la modernidad, la ideología, la utopía. El planteo es que existe la posibilidad de una ontología, culturalmente flexible, que pueda trasladarse como modo de vida plausible a otros sitios en donde ésta no tuvo su formación. En nuestro caso ello significa interrogarse cómo el culto del *Santo Daime* pudo desarrollarse en ciudades de Brasil y otros países.

El milenarismo en la modernidad

El presente trabajo debate la problemática de cómo se expande y se transforma un grupo *espiritual*. Por ello la reflexión parte y se origina en el contexto de una etnografía concreta, la del culto brasileño del *Santo Daime*.

En relación a lo señalado y desde la particularidad del caso, una de las pautas que debo mencionar, de manera obligada, es indicar el desenvolvimiento de la práctica en sus marchas y contramarchas con el Estado brasileño y con otros Estados donde dicha práctica vino a instalarse, y que rotularemos con T. Csordas (2007), como vinculado a una serie de fenómenos que este autor designa *trascendencia trasnacional*. Asimismo, también de lo que F. Jameson denomina ‘ontologías del presente’; como una de las características de la modernidad (1996, 2004).

Para relacionar la particularidad de la etnografía con estos temas debemos explicitar algunos puntos que son característica del *Santo Daime* ya que, por su importancia teórica dentro de la antropología, se relacionan con algunos fenómenos de relevancia conceptual. A saber, a) su carácter milenarista, y otros fenómenos que acompañan al milenarismo, b) la ideología, c) la utopía y d) la ontología.

En esta sucesión teórica incluiré vínculos de la teoría con el culto del *Santo Daime*, del que voy a explayarme *in extenso* en los capítulos posteriores. Finalmente, daré una

clave para que la etnografía pueda leerse orientada por las reflexiones aquí señaladas, sin cerrar otras interpretaciones que puedan realizarse sobre el material expuesto.

a) El milenarismo y la atracción de lo sagrado

El fenómeno milenarista, y su correlativo el mesianismo, tienen como enunciación particular el *fin de los tiempos*, entendido como la extinción de la existencia humana como la conocemos, con la excepción de un grupo de elegidos. A este hecho electivo se lo denomina *Salvación*, que puede suceder en un lugar determinado, o junto a una persona a quien se la puede identificar como 'Profeta'. Para que la situación que conduce a la Salvación ocurra, entre quienes participan de este tipo de movimientos se deben cumplir con una serie de pautas sociales y simbólicas. Dichas pautas, se supone, los guiarían hacia el momento deseado del contacto con la Divinidad, a través de la cual se logrará el estado espiritual que les permitiría continuar viviendo en la gracia del paraíso, aún en medio de condiciones desastrosas.

Existen diversas teorías y trabajos acerca del milenarismo y de eventos mesiánicos, sobre todo de sus consecuencias en individuos y sociedades, pero también los hay de orden filosófico. Entre los estudios de casos particulares, este trabajo es, en parte, uno de ellos. En el presente capítulo haré un esbozo predominantemente teórico de lo que es mi interpretación del tema y de cuáles son los lineamientos que han resultado del estudio para mi propia reflexión.

El planteo práctico es que el culto del *Santo Daime* es una modalidad antropológico-social, recurrente, en donde pueden estudiarse las cualidades simbólicas de un sistema cultural formado. De modo que pueden ser examinadas múltiples combinaciones entre ontología, utopía e ideología, factores componentes del milenarismo y las interrelaciones entre las diferentes perspectivas. Ello permite reconstruir un imaginario social que puede manifestarse, de manera objetiva, es decir, en grados de organización social, y bucear desde aquí actitudes y conformaciones corporales particulares.

Es preciso notar que esta combinación de elementos fue observada en un contexto social donde lo político está presente en todas sus dimensiones; que estos movimientos rechazan los valores de la sociedad que los encapsula, lo que hacen mediante una nueva combinación de valores conducentes a construir una nueva sociedad. Para ello se valen de la tensión entre lo ideológico y lo utópico, para incentivar y amplificar la imaginación social, que conforma una ontología novedosa conduce a reconstruir la

cultura y a dinamizarla en una determinada dirección, la de la liberación ó, en nuestro caso, la de la Salvación.

Los antecedentes del milenarismo son múltiples aunque no puede datarse cuál fue el primer episodio referido a una escatología en relación al *fin de los tiempos*. La teoría más robusta entre las relevadas es la proveniente de la tradición judeocristiana: en la medida que se extendía la conquista, la evangelización se difundía en diversos sitios y surgieron movimientos que esperaban el fin de la totalidad con la llegada de un mesías, al modo de rey, profeta judío o de una nueva llegada del Cristo. Ello iba a permitir que el Pueblo Elegido pudiese salvarse de la destrucción, y una nueva dispensa se prolongara por toda la Tierra lejos de los sufrimientos mundanos. Esto en cuanto a los pueblos que generaron movimientos de este tipo dentro y fuera de Europa en diferentes épocas. Pero antes de este periodo, en la franja occidental de Asia, fue frecuente el anuncio del fin de los tiempos, que según N. Cohn (en Bull, 1998), se remonta a la tradición zoroástrica proveniente de pueblos que habitaban Persia, el actual Irán.

Es probable, entonces, que las ideas escatológicas referidas a la consecución de los tiempos, haya sido tomada de la cosmología irania cuyos seguidores fueron posteriormente perseguidos por los musulmanes. Actualmente es una cosmología sostenida por los tamiles del norte de la India (Cohn, 1998). Todo sugiere que el elemento de salvación puede haber surgido de los hebreos, a lo que se sumó la idea del enviado de Dios que iba a elegir y pastorear el rebaño (Foucault, 2002), después de haber sido precedido por todos los profetas. Esto último se intensificó con el surgimiento y desarrollo del cristianismo; con estas doctrinas apareció idea de que llegaría el tiempo en que las personas serían juzgadas según sus actos y grado de arrepentimiento. Aquel grupo de personas creyente de estos preceptos, y que conformara la comunidad que pregonara la revelación del pueblo de Dios, sería puesto por el Cristo a la vera de la Divinidad (Ricoeur, 1991).

Por otro lado, son múltiples las maneras de percibir la idea escatológica en diversos aspectos de la vida cultural; es decir, de la cultura misma de donde viene este sentido teleológico que orienta vidas y condiciona relaciones. Por ejemplo, E. Said (en Bull, 1998) habla de las cualidades escatológicas de las últimas obras de Beethoven, en tanto que se pierden en una sonoridad atemporal; tanto la composición como el oyente son conducidos, dice Said, a permanecer como suspendidos en el Palacio Celeste. Del mismo modo es conocida la tesis de que toda interpretación histórica depende de concebir un destino final, según la observación que hace Löwith (2007) acerca de las

teorías de la historia y de la práctica histórica. Este autor tampoco exime a Friedrich Nietzsche que, con su doctrina del eterno retorno, no sería parte de una teleología que implicaría la primera concepción, pero Löwith argumenta que, al plantear una futura inversión de todos los valores cristianos, ya implica un proyecto a realizar: la finalidad de la tarea humana.

No sólo en la tradición judeocristiana o zoroástrica ha existido la búsqueda del sentido de la Salvación, esto también lo ha registrado Heléne Clastres (1993) y otros, en la concepción guaraní de 'la Tierra Sin Mal' proclamada por los *Karai*. La autora argumenta que los mismos guaraníes los veían del mismo modo que una mente occidental podría ver en alguien a un 'profeta'. Dadas estas características, el horizonte de expectativas (Koselleck, 1993) hacia donde se conduce la experiencia milenaria se relaciona con el fin de toda experiencia y, de manera eventual, con el inicio de otra 'mejor'. Se trata de entender que siempre nos dirigimos hacia algún lugar que jamás vamos a alcanzar, pero que está en un punto de la imaginación que lo hace posible.

Lo expuesto en este último párrafo nos lleva al planteo del 'lugar' donde esta finitud habría de suceder. En general los discursos al respecto suelen ser ambiguos, pero siempre se trata de una búsqueda de un sitio concreto y terrenal donde construir el templo, palacio, ciudad o, simplemente, donde vivir todos juntos. De este modo, las fuerzas destructoras que se supone guiarían el fin, encontrarían a los elegidos allí, o bien a éstos no los alcanzaría el mal del mundo en un territorio bien delimitado. Por mencionar nuevamente el caso de los guaraníes (Clastres, *ibid.*): la búsqueda de 'la Tierra Sin Mal' pregonada ciertamente estaba en algún lado. La leyenda de El Dorado se basa en lugares donde las necesidades se terminarían para siempre. En el ámbito europeo (Cohn, 1997; Macek, 1975), americano y en otras latitudes, tanto en el periodo colonial, postcolonial en contextos modernos, encontramos numerosa cantidad de sitios erigidos con el fin de ser reconocidos como 'los electos', que hallarían protección ante los ángeles destructores (Barabas, 1987; Oro, 1989; Pereira de Queiroz; 1969).

Habíamos consignado que era difícil que milenarismos con características de escisión carecieran de un líder que conduzca la congregación, exceptuando la tradición judeocristiana, porque ésta en sí misma tiene un horizonte escatológico sin que ningún individuo en particular, sino un cuerpo colegiado, es el que reparte la buena de Dios. En este caso no hay un sitio que podríamos indicar como el lugar donde la salvación va a acontecer. Pero en estos movimientos existe la tendencia a espacializar esta situación, es decir, la Salvación ocurrirá en una geografía puntual: esto ha ocurrido desde la Edad

Media europea y, también, en otros lugares. Estos sitios consistían en ciudades bien construidas, como en Bohemia o la Ginebra del mismo Calvino, pero también en sitios en donde la gente se establecía para obtener la bendición del lugar elegido. En el siglo XX, en general, estos eventos han ocurrido en lugares con un paisaje campestre, pastoril o selvático, aunque esto no es excluyente. En particular, en esta tesis analizo las características sobresalientes de cierto fenómeno donde un lugar amazónico erigido para la Salvación, *Céu do Mapiá*, es considerado como la Ciudad de Dios.

Nos hemos referido ya al tema recurrente de la profecía y la condición escatológica abiertamente explícita de estos movimientos. Esto no implica que haya motivación finalística inconsciente, en el sentido freudiano, sino que se proclama el fin de los tiempos en alguna modalidad particular. El hecho del cambio radical en la constitución de la humanidad no se difunde hacia todo el mundo sino a quienes quieran escuchar la advertencia contenida en el mensaje escatológico (Freud, 1984). Las personas hacia quienes va dirigido el mensaje, y creen en él, son los que forman la colectividad de elegidos. El orden colectivo en el sentido en que nos referimos a un grupo o agrupación (Nadel, 1978), es fundamental, puesto que es en el seno de una comunidad dada donde se promulgará el estatus de salvación del destino apocalíptico.

Pertenecer al grupo es, entonces, encontrar en él las condiciones y los preceptos para crear las condiciones cuyas normas deberán seguir los individuos para obtener un lugar en el mundo nuevo, la Ciudad de Dios, o la Tierra Sin Mal. Las formas que pueda adquirir la comunidad son variadas, pero suelen estar asociadas a una actitud de igualdad, de trato entre hermanos o similar. Aquello que Turner (1995) designa como una *communitas* de tipo 'normativo', aunque puede haber diversos tipos de 'comunidad religiosa' que adopten los criterios milenaristas (Espósito, 2003; Weber, 1984, 1980; Wilson, 1980).

Para el caso los distintos tipos de profecías son generadoras de universos grupales, que se adhieren a las propuestas escatológicas elaboradas o re-funcionalizadas (Sahlins, 1988) por individuos carismáticos. Estos, en general, han demostrado tener gran capacidad para incorporar ideas doctrinalmente finalistas que, por su intermedio, homogeneizan el mundo creado en torno de ellas, condicionando los modos en que los miembros de la congregación formada deberían pensar. Pueden verificarse grados de expresión respecto de los presupuestos finales, pero una vez formado el movimiento y las ideas, la gente se ve dispuesta a creer en ellos, y tomarlos como dignos de ser

incorporados como modo total de vida, al punto que ciertas premisas llegan a convertirse en dogmas indiscutibles en la exégesis cultural.

Por ello si hablamos de profecías, nos referimos a profetas, esto es, personas que toman la voz de la revelación necesaria para la Salvación. En las denominadas ‘religiones mundiales’²¹, las profecías fueron realizadas por héroes sagrados míticos cubiertos de santidad, hayan existido en la objetividad histórica o no²². En estos casos la doctrina, la exégesis de la espiritualidad, se ha convertido en derecho canónico o teología, por lo que, como mencionamos, su dispensa se encuentra disgregada en un cuerpo colegiado de individuos que pronuncian la palabra sagrada. Esto da una contención a lo que las mismas religiones tienen de fuerzas centrípetas, ya que no se cierran como comunidad excluyente, sino que permiten la entrada de quien quiera profesar la doctrina sagrada. La socialización se da conjuntamente con la educación del individuo, acompañando su crecimiento, por lo que pertenecerá a una u otra práctica espiritual por herencia materna o paterna.

Pero también hablamos de grupos que generan un movimiento y una ruptura, o bien una reelaboración de pares bajo ciertas condiciones, que pueden oscilar entre la crisis social y la insatisfacción en el seno de un campo religioso vigente (Bourdieu, 1985, 1999, 2006). En estos cismas o nuevas creaciones formadas a partir de diversas influencias, puede surgir esta figura del profeta, que resulta un emergente de la crisis o del deseo de variar contextos sagrados donde desarrollar potencialidades humanas, que se hallan en estado de abandono o de ‘*yecto*’ (arrojados en el mundo) como lo designaría Heidegger (1986).

Si la prédica del profeta tiene anclaje sociocultural, sus palabras pueden tener arraigo entre la población dispuesta o susceptible de recibir ese mensaje, por lo cual es posible

²¹ Quien ha rotulado el concepto de ‘religiones mundiales’ fue Max Weber (1980) para referirse a las que mayor participación demográfica tienen y que se han desarrollado en una gran expansión territorial. Csordas (1997) se refiere a ello irónicamente como el ‘club de las religiones mundiales’, dando a entender que ellas mismas también contienen en su seno múltiples diferencias, aunque Weber era muy consciente de ello tal como lo atestiguan sus escritos sobre religión.

²² Dumézil (1977, 1993, 1996) ha llamado la atención de la función revitalizadora de estos relatos que pueden tener un eje cierto de algún personaje que pudo haber existido y, a partir de este hecho, endosarle grandes aventuras y proezas. Las tres funciones de la ‘ideología occidental’, como denomina el mismo Dumézil a la constitución de estos relatos, se funda en estas proezas: la fuerza física, la fecundidad y la acción sobrenatural favorable. Estos motivos son muy recurrentes en la formación de una razón rupturista, pero también movilizan a occidente desde el punto de vista simbólico y hasta diríamos del inconsciente. El problema es cuando gente de otras latitudes intentan apropiarse de estos preceptos para justificar otra cosa que no sea la superioridad de los ‘indoeuropeos’. Por eso los movimientos milenaristas en general son reprimidos o vistos con recelo, marginados o auto marginados, a menos que postularan cierta conexión con autoridades dependientes de un Estado constituido si pretenden sobrevivir como práctica espiritual (ver, por ejemplo, ‘Um Messias de Índios y Brancos’ de Ari Oro, 1989).

que se desencadene un evento de escisión de los patrones establecidos. Al pregonar la venida del fin, la existencia de la Tierra Sin Mal, o la llegada del Salvador, la prédica tiende a estar asociada a la constitución de quienes formarán parte del pueblo elegido. Este individuo carismático suele identificarse a sí mismo como el Salvador, aunque no en todos los casos. Pero cuando existe un profeta en el movimiento, se trata de ‘mesianismo’ o grupo mesiánico, porque está guiado por alguien que conduce y no permite que la congregación se desvíe, es decir, ‘el Mesías’.

Es difícil concebir un milenarismo sin que se halle presente el elemento mesiánico, porque estamos hablando de un grupo que se escinde y decide crear o recrear las relaciones intersubjetivas de cierta manera, separado de la sociedad que articula sus diversos estratos (Cardoso de Olivera, 1977). Por ese motivo, consideramos el milenarismo una anti-estructura y que forma comunidades relativamente cerradas, en donde, quienes participan de ellas, se denominan recíprocamente ‘hermanos’ o ‘hermanas’ de la congregación. Puede haber jerarquías en el seno de la comunidad, especialmente la figura del Mesías, pero las mismas son de orden normativo (Turner, 1995) es decir existen disposiciones de función de los agentes, pero esto no significa una estructuración de grupos de status. De modo que, como señala Sigfried Nadel (*op. Cit.*, 1978) la agrupación jerarquiza a los individuos según sus funciones en la organización y tiempo que llevan en su seno.

El origen de la comunidad suele ser la escisión de alguna práctica espiritual, como el movimiento husita (Macek, 1975), o la recreación de las doctrinas en un régimen colonial-postcolonial (Spivak, 2010) que producen una reelaboración de criterios con los que se mide la vida en el mundo. Existen casos en los que pueden distinguirse ambas posibilidades, como son los cultos de cargo (Worsley, 1980; Stewart & Strathern, 1998), los cultos mesoamericanos (Barabas, 1987), o en Sudamérica (Métraux, 1973; Cordeu, Siffredi, 1971; Schaden, 1990; Vuoto y Wright, 1991) los cultos shamánico-evangélicos. También existen conocidos casos de cosmologías indígenas sin influencias católicas, como la de los *karai* guaraníes en el Chaco central, o bien el reformulado culto Bwiti por el cristianismo en África centro oriental (Fernández, 1982).

Estas condiciones presentes en los movimientos milenaristas son suficientes para obtener la finalidad de la Salvación. La doctrina conformada a partir de un núcleo inicial es fuente de una práctica que conduce a la perfección. La perfección es uno de los elementos a través de los cuales, quienes forman la comunidad participan, porque es llegando a tal estado que las personas serán miembros plenamente establecidos del

Pueblo Elegido. Son quienes comprenden las premisas y quienes las enseñan a los neófitos del culto para ser aceptados como parte del pueblo. En este punto la doctrina es un factor esencial, ya que es a partir de su aprendizaje, que se llegará al punto en el cual se podrá considerar a la persona como susceptible de ser salvada. La doctrina suele tener elementos mítico-normativos y de conductas que el individuo debe incorporar en gran medida, según los casos.

Aunque puede haber eventos de este tipo más espontáneos donde no se ha formado una *doxa*, como lo sucedido en el *sertão* brasileño con el movimiento de *Antonio Conselheiro*. Esta historia fue magistralmente novelada por el polémico Vargas Llosa en su 'Guerra del Fin del Mundo', basándose en el colosal '*Os Sertões*' de Euclides da Cunha (1902, edición original). Aquí la ingente población que se acercaba al profeta sólo recibía la bendición, y vivía de la caridad, movilizados por el esperanzador mensaje de *Conselheiro*. Pero se trató de un movimiento totalmente desarticulado, aunque persistente, y es sabido que hacia fines del S.XX fue sanguinariamente reducido tras varias expediciones militares que arrasaron con todo lo que allí había.

Más allá de los casos específicos, la relación con el líder considerado como Mesías no releva a la comunidad de tener relaciones igualitarias como hermandad, que tiene una forma particular materializada en la caridad y en el amor al prójimo. Es decir, una modalidad no escrita sino experimentada por el grupo, que se transforma en el parámetro a partir del cual se mide la perfección, y no tanto por la doctrina. Otro elemento que es destacable en los distintos milenarismos es el milagro o lo milagroso (Douglas, 1991; De Martino, 2004; Swanson, 1960), que necesariamente se vincula con lo sobrenatural. Si bien lo sobrenatural abarca la totalidad tanto del Pueblo Elegido como de los eventos catastróficos, en lo milagroso se manifiesta de manera física a través, por ejemplo, de visiones, mensajes, curaciones, sanaciones, acompañado de efervescencia social (Lévy-Bruhl, 1947, 1972), que provoca el bienestar corporal y psíquico de la comunidad. El milagro final esperado es la salvación de la catástrofe universal, y la vida en estado de gracia en el lugar elegido por toda la eternidad. La espera de ese momento debe ir precedida de toda una serie de manifestaciones numinosas que sobresalgan de lo cotidiano. Sanación, visión, llegada de alimento imprevista (p.e. la colecta de peces), dispensa de subsistencia y, sobre todo, bienestar y sensación de felicidad proporcionada por el hecho de ser el Pueblo Elegido. Todos estos sucesos suavizan el hecho de vivir en un mundo que, por lo general, en estos movimientos, se lo ve como cruel, injusto y lleno de pecado.

En el caso del culto del *Santo Daime*, encontramos que pueden detectarse la serie de características descritas, y es en parte uno de los factores que coadyuvaron a que el mismo tuviese relativo éxito hasta el presente. Es decir, que entre los antecedentes doctrinales y el horizonte teológico, hayan tendido a la concreción material de una utopía, como es la *Nova Jerusalém* y el *kerygma* de la llegada del reino para los elegidos. Como elemento adicional, en el *Santo Daime* la parte milenarista ha quedado minimizada, pero nunca totalmente abandonada, de manera que pudiese *aggiornarse* a los tiempos y al *factum* que significa el crecimiento que el culto ha experimentado desde 1980 en adelante. Este proceso de cambio da al movimiento características especiales que lo convierten en un caso particular de milenarismo, ya que el culto debe navegar entre los preceptos doctrinales y la modernidad que avanza sobre él.

b) Ideología, imaginación y prácticas

La elección del concepto de ideología para referirnos a fenómenos milenaristas no es casual y está refrendada, entre otros, por dos autores reconocidos ya clásicos, que han intentado poner en relación la ideología y la utopía como K. Mannheim (1973) y P. Ricoeur (2001a, 2001b). La inclusión de la noción de ideología es fundamental porque si hay algo en común entre los movimientos milenaristas, es la disconformidad con sus propias sociedades contemporáneas, por lo que parte de su discurso tiene que tener componentes ideológicos sustentados por una propuesta de organización utópica, con una cosmología basada en supuestos ontológicos alternativos a los dominantes.

Es difícil dar una definición de ideología ya que, según mi criterio, ésta se muestra siempre en acción, no sólo se queda en el texto. Ella debe esclarecerse para el objeto de nuestro trabajo por los efectos y funciones que produce, y no a partir de un concepto esencialista. Como señala A. Gouldner (1978) en su estudio dedicado al tema, e influenciado de manera categórica por la escuela crítica de Frankfurt y por G. Lukacs (2002), la ideología siempre tiene que tener una estructura racional para quien la sostiene porque ésta debe construir un mundo. Tal como dicen los considerados fundadores de esta escuela, Horkheimer y Adorno (1969), la ideología debe tener un elemento racional 'en donde la crítica pueda resarcirse', y esto es así porque no puede ser considerada como un discurso totalmente falso. Esta posición es parcialmente diferente a la marxista-estructural de L. Althusser (1977), dirigida al análisis político de la dominación estatal, cuyas instituciones son denominadas 'aparatos ideológicos del

estado' que funcionan como reproductores y determinantes para el desarrollo del sistema capitalista. No se dirige, según esta perspectiva, a la construcción de mundos sino a imponer el existente y proponer un velo que oculte la 'situación social real' de dominación.

Toda esta problemática está abarcada en el análisis sistemático que P. Ricoeur (2001) ha señalado sobre el concepto de ideología. A través de W. Runciman (1966) dice que la ideología cumple tres funciones, a) la de legitimar un orden existente o argumentar a favor de un liderazgo, b) la de integración o cohesión social a través de presupuestos básicos presentes en la sociedad, o formados por elementos provenientes de ideas, y c) la de ocultar o tergiversar el orden de cosas para que parezca que sucede 'esto' y no 'aquello'. Estas tres funciones están muy relacionadas entre sí, y a la hora de justificar un estado de cosas acerca del mundo social, necesariamente se ponen en movimiento. El conjunto y dinámica de las tres funciones está dada, podría decirse, por una cuarta función que es la de la imaginación social que está presente en las restantes.

Quiere decir que, además de pertenecer a la esfera misma del pensamiento y la imaginación, si se materializan sus postulados, no es sino mediante los indicios o sublimaciones ideológicas que finalmente toman cuerpo en situaciones de dominación. Esta situación está unida estrechamente, como dije anteriormente, a las cualidades argumentales de tipo racional donde pueda existir un lugar para una posición alternativa y plausible de ser realizada (Adorno y Horkheimer, *op. Cit.*). En este sentido, y superada la visión demasiado estrecha aunque válida de 'ocultamiento', vemos que el tema tiene varias dimensiones, y que no posee una faz meramente negativa. Como afirma A. Gouldner (1978: 98):

Como toda parte de la cultura, una ideología estructura los roles que las personas pueden desempeñar y, de este modo, influye en el mismo tipo de personas que llegan a ser; más aún, las ideologías (como todo lenguaje) son constitutivas de las personas. La existencia misma de 'personas' de cierta especie puede ser afectada por las ideologías pues éstas presuponen la aparición -a la par que contribuyen a ella- de tipos muy especiales de cualidades humanas, particularmente de una sensación de potencia, que a su vez es esencial para el ser de la persona.

Según este autor, se trata de una visión de la ideología que implica los aspectos que hemos desarrollado respecto de las tres funciones que cumple: cohesión, legitimación y ocultamiento, con el agregado de creación de modos de ver y pensar el medio social.

Tampoco esta visión se aleja, sino que concuerda, con la posición geertziana (Geertz, 1987), quien la concibe como un conjunto semiótico-simbólico que conduce a formar mundos hermenéuticos desde donde las personas interpretan el medio social, y con el cual se relacionan de manera inmediata; también A. Giddens, (1987) se inscribe en una posición cercana.

Pero veamos algunos eventos práctico-teóricos respecto de los que la ideología actúa de manera usual. Si un individuo se incorpora a una entidad que contenga normativas que regulan el comportamiento, ellas van condicionándolo para que se conduzca de determinada manera en un campo de acción. Las mismas normativas generan, al mismo tiempo, formas y funciones que el individuo incorpora y, a través de ellas, va estableciendo su rol en relación a lo que el grupo espera del buen uso de las normas, las cuales pueden estar escritas o no. Ello sucede porque las personas forman parte de ese mundo, y es por eso mismo que van formando el universo de las relaciones sociales, en palabras de P. Bourdieu, los *hábitus* dentro de un campo determinado. Esto implica un aspecto de legitimación y otro de integración, ya que la estructura de roles está condicionada por el conjunto relacional, lo que significa que la socialización va convirtiendo al sujeto en 'persona' en el sentido de M. Mauss (1979). Asimismo L. Dumont (1970, 1986), propuso que los criterios ideológicos se transforman a sí mismos a través de la cultura montada sobre ellos. Esto es, que la ideología se modifica al mismo tiempo que los individuos lo hacen y participan de un campo dado, dándole nuevos significados a, por ejemplo, instituciones que los precedieron (Douglas, 1996)

El establecimiento de jerarquías conduce en determinado momento a que exista un corpus simbólico-lingüístico constituyente de una iconografía (Horkheimer, 1998; Geertz, 1994) que concuerda con lo que se pretende instaurar. El problema es vasto, no tengo que remarcar que se ha escrito una bibliografía inabarcable sobre el tema, pero para este caso es insoslayable incluirla en la discusión por el hecho de que un movimiento que puede considerarse milenarista, debe construir un discurso en combinación con acciones conducentes a justificar aquello que se está haciendo en un lapso dado. Pero ¿cómo desligar un modo de sociedad ideal o imaginaria sin que ésta tenga elementos que convengan en formar símbolos que lleven a las personas a que un modo de comportarse en un grupo sea de una forma y no de otra? Algún elemento de legitimidad, integración y negación de otras posibilidades con fines estratégicos tienen que estar necesariamente en juego, aunque dichas 'posibilidades' (estrategias, tácticas, prácticas, acciones) no aprehendan el fenómeno en su totalidad.

En nuestro caso, vamos a reconocer varias de estas características pues se trata de un sitio, *Céu do Mapiá*, donde están legitimados miembros de mayor autoridad, lo que se debe a la presunción de que poseen una mayor sabiduría. Al mismo tiempo, hay una desviación (Matza, 1981)²³ de estos factores en la medida que, aquello que fue un movimiento utópico milenarista, terminó extendiéndose por varias ciudades de Brasil y del mundo, situación que se halla en contradicción con los principios ideales postulados por el culto²⁴. En el *corpus* de la investigación, desde el próximo capítulo en adelante, vamos a proporcionar un modo de comprender el culto estudiado que implica entender cómo se entrecruzan estos conceptos que se constituyen en procesos y cómo, en definitiva, son los que permiten que se expanda fuera de su génesis local en el Estado de Acre en Brasil.

c) Las Utopías y el descanso del espíritu

En su tratado dedicado a la influencia y análisis del pensamiento utópico, Frank y Fritzie Manuel (1984: 18) señalan que:

‘Los modos retóricos de la utopía de índole tanto descriptiva como discursiva nunca se encuentran, o raramente, en estado puro, dado que el retrato viviente de una utopía se basa en un conjunto de presupuestos psicológicos, filosóficos y teológicos acerca de la naturaleza del hombre, mientras que, por otro lado, la expresión discursiva de los principios utópicos suele recurrir a ilustraciones de acontecimientos corrientes, además de proponer situaciones hipotéticas y de establecer analogías con otros ámbitos del ser.’

De la cita precedente es importante destacar que la utopía es principalmente un sitio o evento imaginado. Pero los autores describen con detalle una cantidad de materializaciones de estas ideas. Ahora bien, como dicen en su texto, dichas objetivaciones nunca pueden ser exactas como fueron imaginadas, en un sentido

²³ Lo que Matza llama ‘desviación’ en el sentido sociológico tiene relación con un sustrato social que, en un entorno determinado, debería contener *hábitus* (no utiliza este término pero es útil para abreviar) determinados más o menos estandarizados. Cualquier comportamiento alejado de esos estándares vendría a constituir un ‘motivo desviado’; el modo en que este autor conceptúa el término no posee connotaciones negativas si no más bien de transformación y cambio. En este sentido, la desviación vendría a significar pequeños procesos intersubjetivos que modifican imperceptiblemente normas estandarizadas.

²⁴ Esto no es extraño a la teoría, ya que son fenómenos recurrentes, refiriéndome aquí a que los elementos ideológicos y utópicos estén unidos de manera insoluble y que, de manera abstracta, han sido señalados tanto por Mannheim (1973), como por Bloch (1979, 1980, 2004), que han dedicado tratados fundantes sobre el dilema.

especular, idénticas a lo ideado como la perfección que implica esa sociedad planificada. Siempre se trata de analogías que se basan en la utopía. Esto me permite, además de hablar de las mismas en su sentido literario, en sus modalidades ‘realizadas’, y tal como Ernst Bloch (v/f) plantea que puede ser posible desde el punto de vista de una filosofía social, como proyecto que eventualmente puede materializarse de un modo dialéctico y dinámico²⁵.

Ahora bien, en el concepto de utopía como tal, examinado e interpretado extensamente y de diversas maneras, se hallan quienes ven en él sólo un recurso literario, otros una metáfora que hace de trasfondo a diversas expresiones del habla cotidiana. Se ha dicho de la utopía cantidad de frases, tanto como libros se escribieron sobre ella, expandiendo la idea hasta hacerla abarcar un gran número de fenómenos. Vaya como ejemplo el trabajo de P. Rosanvallon que tiene como título ‘El capitalismo utópico’ (2006), en el que habla de los fundamentos ontológicos del capitalismo, del capitalismo ideal. Con esto quiero decir que la palabra se ha trasladado a explicar, o metaforizar, por ejemplo en el texto citado²⁶, aspectos que resultan totalmente ajenos a aquello que la utopía de Tomás Moro (1984 [1516]) refería con relación a la perfección e igualitarismo social. Es cierto que diversos autores dicen que es una crítica velada al gobierno de su tiempo, pero leído en términos actuales, se la ha interpretado como el sitio del nunca jamás, al que sin embargo se puede llegar, tal como intentaron los utópicos del comienzos del siglo XIX, Saint-Simon, Fourier, Cabet o el mismo Marx. Es cierto que luego se convirtió en todo un género de escritura en el plano literario (Trousson, 1995), que ha imaginado mundos imposibles o bien generando, desde la idea, al socialismo que, desde fines del siglo XVIII se ha convertido en una opción política en las sociedades occidentales u occidentalizadas, o bien en el contexto de los sistemas políticos denominados democráticos, pero también como suplantación de regímenes de gobierno de diverso tipo.

Observamos entonces que la utopía tiene ciertas consecuencias prácticas. Podemos afirmar que surgió como un género literario en la sociedad europea; asimismo, algunas

²⁵ Una idea similar aparece en R. Dri (2000), quien plantea que la organización resultante a partir de los dichos de Jesús en el proyecto cristiano, es una sociedad organizada; es decir, según criterios que tienen que ver con lo igualitario más que con lo jerárquico. En ese sentido, plantea el autor, al ser el cristianismo una práctica extendida, bien podrían aplicarse esos criterios a diversos planos sociales. Entonces como posibilidad está del lado de la realidad y no se trata exclusivamente de una quimera.

²⁶ Ciertamente que es un título, podríamos decir irónico. No se trata de un manifiesto a favor del capitalismo sino que explora los fundamentos que se presuponen como naturales en el capitalismo, cosa que ya develó Marx, pero aquí lo toma desde un punto de vista simbólico: qué es lo que implica el proyecto capitalista desde el punto de vista finalista, del destino final o Salvación.

sociedades o eventos fueron considerados movimientos utópicos. En especial esto ha sucedido con las sociedades que estudiaron los antropólogos en sus diversas facetas y épocas (Krotz, 2002).

Aquí, entre la variedad de utopías posibles, nos interesa un tipo de fenómeno que usualmente se incluye dentro de lo considerado utópico en casi todos los teóricos que trataron el tema. Me refiero a las diferentes variantes del milenarismo y de mesianismos, de las que ya hemos hecho referencia anteriormente. Del mismo modo que el término utopía que utilizamos para describir modalidades de organización diversa, con el milenarismo sucede otro tanto: los movimientos y desplazamientos en busca del sitio donde un pueblo habría de obtener la Salvación, son de larga data, pero tienen elementos que nos permiten incluirlos dentro de la gama de las utopías.

La característica de estos movimientos es que, si bien tienen una dimensión política, ya que implican una reacción a un orden establecido, también tienen contenidos ideológicos. Se verifican en el plano objetivo algunas de las funciones que la ideología posee según Ricoeur y otros ya citados; implica, también, un sitio donde la Salvación podrá concretarse, que puede ser imaginado, pero que se instala en un territorio concreto, el que a veces puede ser fragmentario. Por ejemplo: la Ginebra de Calvino (Horkheimer, 1998), el Vaticano de la Iglesia Romana (Weber, 1980), la localización de la congregación de Jim Jones en Guyana (Lindholm, 1992), los barcos o aviones que habrían de traer la carga celestial en Melanesia (Worsley, 1980).

El culto del *Santo Daime* contiene todos estos elementos simbólicos que determinan que podamos incluirlo dentro de algún tipo de utopía. En efecto, los que habitan el sitio que es el centro del culto en *Céu do Mapiá*, al que consideran la Nueva Jerusalén, deben tener comportamientos pautados de manera ideal que se observan en la práctica. Este hecho convierte el lugar en una 'utopía realizada', o muy cercana a los presupuestos que llevaron a construir el lugar de la Salvación, o la Ciudad de Dios.

Con todo podemos hacer una síntesis de los elementos que hemos considerado utópicos: 1) implican una concepción acerca del hombre; 2) se trata de un evento imaginario o imaginado pero que, al mismo tiempo, puede ser realizado; 3) es maleable, en nuestro caso esta característica es patente; 4) en el sitio donde la utopía es posible, el hombre puede ser feliz o cumplir aspiraciones que de otro modo no podría. En nuestro caso, que tiene un trasfondo milenarista, ello implica 5) cierto tipo de consideración política, por ejemplo no hay gobierno 'legal' relacionado a la juridicidad estatal; 6) se supone que

allí es el sitio del nunca jamás en donde un individuo puede, en efecto, vivir; y 7) es un mundo espiritual ubicado en un lugar concreto.

Esta última característica que mencionada es posible entenderla si ponemos en juego cierto concepto de ontología, ya que es a través de él que el culto puede expandirse. Es decir, la promesa es la de una utopía, y que la misma tiene existencia, es concreta. Pero, al mismo tiempo, la ontología que la sustenta permite que se mantenga como un suceso muy difícil de alcanzar. En el caso que analizamos, esto sucede así: existe todo un preámbulo utópico-ideológico atrayente que hace aparecer la doctrina del culto como una vida comunitaria en la Nueva Jerusalén, situada en *Céu do Mapiá*. Pero los condicionamientos ontológicos hacen que los individuos, aunque se sientan partícipes de esa utopía -que es concreta-, tengan numerosas dificultades de llegar a ese estado utópico, porque el 'camino espiritual' puede percibirse, pero muy pocos logran conseguir estar allí, a pesar de estar pisando el suelo utópico. Aunque, como veremos, las condiciones del 'campo' han variado ya que se constituyó en una ontología muy dinámica. Esto en el sentido de que la construcción de la persona 'del culto' es un posible realizable.

d) La Ontología y los recursos de la adaptación

En este trabajo el significado del término *ontología* es central, por cuanto se trata de la serie de contenidos y actitudes que, en el caso particular, nos conduce a lo que los actores consideran el *ser daimista* como totalidad social y no como un concepto exclusivamente metafísico: en sus relaciones interpersonales, en su corporalidad y en su actitud frente a la vida, todo ello conduce al practicante, en el horizonte de su existencia, hacia un modo de Salvación particular.

Para las condiciones que plantea la tesis, la ontología es lo que sostiene la teología del culto, le da significación a la cosmología, entendida como condicionamientos sagrados que van a generar comportamientos determinados por el campo de relaciones sociales y, redundantemente, del modo de vida. Para mi modo de ver, la diferencia es que la ontología se dirige a las ideas que sustentan los comportamientos que generan, al mismo tiempo, pensamientos acerca del significado de la vida, mientras que en el plano de lo sagrado, lo cosmológico, la totalidad se puebla de seres sobrenaturales y sus preceptos,

de entidades que guían a ‘quienes vivimos en este mundo’²⁷. Entonces, desde mi perspectiva, voy a considerar en este trabajo, que hablo en este plano de reflexión cuando me refiero a lo ontológico.

En las consideraciones teóricas me he basado de forma acentuada en tres autores: M. Merleau Ponty (1976, 1984), F. Jameson (1996, 2004) y A. I. Hallowell (1955)²⁸. El tema en cuestión se dirime en el plano de debate acerca de si los contenidos que en occidente se han puesto en el mundo de lo ‘intelectual’, al que se lo ha considerado racional es, de algún modo, una propiedad que está imbricada al ser humano total. Es decir, si lo que se lleva a cabo en lo cotidiano no es producto de una actividad que está incorporada e indisolublemente unida pero separada gracias a filosofías de tipo subjetivista, como las que se desarrollan a partir de Descartes hasta Kant y de allí en adelante. De ellas, como tesis triunfadoras hasta mediados del siglo XX con giros excesivamente racionalistas, comienzan a rescatarse también otros perfiles teóricos fundados en aspectos olvidados de lo que los mencionados filósofos representan. Quiero decir, se reinterpretan estas filosofías a la luz de pensamientos acerca de la realidad que son diferentes en relación con el mundo occidental. Éstos últimos ubican de manera exclusiva el pensamiento en una actividad centrada en capacidades intelectivas, es decir, de una racionalidad asociada al pensamiento científico. Ello no es descalificante para un determinado análisis, sólo que toda actividad parece haberse centrado en este tipo de ‘causalidades’ En estos casos el raciocinio se ubica en la actividad inductivo-causal y no en un cálculo ‘práctico’ en el sentido en que Bourdieu se refiere al término, es decir acorde al mundo social y ecológico-cultural que rodea a un grupo determinado.

Para el caso del *Santo Daime* es pertinente tener en cuenta esta reflexión porque partimos de que se trata de un movimiento milenarista que se fue transformando en tal, que más tarde dejó de serlo, o bien suavizó sus posturas más duras al respecto y tuvo una estrategia de expansión a nivel transnacional. De hecho, no carecen de racionalidad, tal como no carece de razón el brujo azande de Evans-Pritchard (1976); es decir, se utiliza el mismo procedimiento lógico partiendo de premisas y sistemas de ‘medición’ distintos.

²⁷ Frase dicha por *Alfredo Gregorio de Melo*, dirigente máximo actual de CEFLURIS.

²⁸ Estos teóricos llevan a múltiples líneas de discusión y asociación de temas cuya lista se extendería de manera interminable, pero entre las influencias que están detrás de los nombrados podemos mencionar, entre otros, a Hegel (1980, 1985), Marx (1973, 1985, 1987), Husserl (1949), Sartre (1984), Heidegger (1985, 1986) con quienes dialogan y discuten de manera directa o indirecta.

De modo que la ideología, recordando las ideas de Ricoeur, entra en debate para mantener una utopía difícil de legitimar si no es mediando algún tipo de re-imaginación cultural. Al mismo tiempo, la estructuración de la persona del culto depende de núcleos doctrinales muy relacionados con el hecho de que se sustenta como ‘comunidad de *Santo Daime*’ y como la Nueva Jerusalén, lo que requiere varias transformaciones del individuo que toma para sí las determinaciones de la práctica. Esto ocurre en medio de condiciones modernas de transformación constante de los modos de vida y que, además, permiten que la doctrina de CEFLURIS pueda expandirse y no ‘traicionar’ sus postulados iniciales que, en definitiva, fueron los que la hicieron trascender por sobre otras fracciones del mismo culto.

Síntesis: Modernidad y Milenarismo

Para ordenar las líneas argumentales expuestas en este capítulo, debemos referirnos a un fenómeno que nos permite reflexionar sobre los aspectos teóricos, con lo cual es preciso que introduzca el concepto que da contexto cuasi-totalizador al resto de ellos: el fenómeno de la modernidad.

En primer lugar, respecto del caso que vamos a analizar, considero que el éxito con que se desarrolló el culto del *Santo Daime* fue posible porque la *modernidad* es algo más que un rótulo estético, es un proceso social bien definido que atañe a nuestra época, final del siglo XX y comienzos del XXI. Podríamos ensayar una definición laxa para la modernidad, es posible decir que se trata de una serie de procesos sociales y simbólicos vinculados, en donde se produjo una escisión formal de ámbitos de actividad, como la política, la economía, la estética, la religión de manera básica, y en los que se multiplicó la actividad cultural (que abarca todos estos ámbitos de actividad o esferas) al punto de generar conexiones mundiales donde la multiplicidad de lo local se resignifica de diversas maneras. En segundo lugar, en este espectro de la dimensión contemporánea del fenómeno, como dice M. Berman (1989), seguimos los ‘signos de la calle’ que no es otra cosa que atender no sólo a lo macro-social sino especialmente a las relaciones e interacciones cuasi-rituales, cara a cara (Goffman, 1970). El tema de la modernidad es trabajado por autores contemporáneos que reflexionan sobre ello ya que es algo inscripto en el mundo social. Tanto A. Appadurai (2001), F. Jameson (2004), D. Harvey (1998), B. Latour (2007), Lash & Urry (1998) como R. Williams (1997) lo emplean para designar al ‘modo de producción’ del presente analizando además las

particularidades que muestra el fenómeno de la modernidad difícil de aprehensión ya que abarca la totalidad de la actividad humana; no es una simple figura. A nivel macro-social, se ven sus tentáculos en varios niveles, en el económico, el debatido tema de la *globalización* es muy utilizado y pertinente (Sassen, 2007), en el socio-cultural se emplea un tanto más el de *mundialización* tal como lo hace R. Ortiz (1997). A saber, existen prácticas que se realizan en una localización pero se re-significan en otros sitios que pueden ser bien distantes: una práctica cultural siendo la ‘misma’ es diferente²⁹. Esto es, que la modernidad permite, posibilita y crea las condiciones necesarias para que estos fenómenos de ‘traslación’ sucedan.

Para el *Santo Daime*, es posible desagregar y visualizar cómo éste se realiza, ya que existen una serie de características de *lo moderno* que ayudaron a que este culto se haya expandido y transmitido sus premisas socioculturales hacia lugares muy diferentes de su origen en el Amazonas. Una de ellas es la búsqueda de alternativas culturales a partir de las que puedan realizarse variaciones locales sobre el tema, maleabilidad que este culto posee y lo hace atractivo para su desarrollo. Esto se debe también a su aura transgresora, por constituir grupos pequeños, de gran nivel adquisitivo y de formación educativa de niveles superiores. Otra de estas características es el re-surgimiento de grupos espirituales que terminan designándose como ‘nuevas religiones’, o incluidos en el movimiento *new age*. También, para el caso analizado, CEFLURIS, posibilita que las personas experimenten eventos *numinosos* instantáneos pero que, al mismo tiempo, puedan regresar a las estructuras ‘racionales’, ‘organizadas’ y burocráticas. Ello sucede sin que esta ligazón con las estructuras sistémicas sea el nexo vital; esto significa que se produce un corrimiento hacia las alternativas culturales y de mundo de vida que son su centro existencial (Blumenberg, 2007; Schutz, 1972; Schutz-Luckman, 1977).

Desde cierto punto de vista esto se debe también a un cambio en las estructuras de pensamiento burgués que aún persisten desde dos siglos a esta parte (Koffler, 1974; Romero, 1884). En todo caso, podemos afirmar que se reemplazan unas por otras de corte ‘moderno’, y ello acontece sin tener la exigencia taxativa de abandonar otro modo de vivir incorporado de manera indeleble en gente formada en un entorno urbano. Esta *modernidad*³⁰, como ya lo observamos, es un escenario múltiple donde diversas instancias culturales se entrecruzan. Puede afirmarse que se engarzan, de manera

²⁹ Ver Jameson (1996) y Friedman (2001). Ambos autores investigan cómo se ‘invierten’ valores culturales formados en sitios y reformulados en otros.

³⁰ Algunas características de la conformación del campo ayahuasquero ‘moderno’ en Brasil fueron expuestas en la Introducción y están más desarrolladas en el capítulo 3.

simultánea, con esferas de actividad como la económica, la política y la cultural, si acaso pudiesen disgregarse unas de otras (Appadurai, 2001; Habermas, 1989; Lash, 1989, 1997, 2005; Beck; Lash; Giddens, 1997). Nos encontramos por ello, como lo ha dicho E. Leach (1970), en ‘un mundo en explosión’.

A continuación, en el siguiente capítulo, esbozaré cuáles son las características del culto del *Santo Daime* en donde se contextualizarán los planteos teóricos expuestos.

Capítulo 2

Historia antropológica del *Santo Daime*

Este capítulo trata sobre las condiciones de surgimiento del culto del *Santo Daime*. Indago en la historia del mismo a partir de quien fue su fundador *Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu*. Realizo una periodización ya que se puede observar en el culto tres periodos que ayudan a entender su desarrollo, el primer periodo que fue el de su formación a cargo del *Mestre Irineu*. El intermedio que es el de su consolidación, también en esta etapa tiene una importancia destacada el *Mestre*, pero ya había neófitos avanzados que, al fallecer éste, generaron sus propias líneas de culto con la misma estructura ritual. El tercero que es el de la expansión y transnacionalización aquí me centro en la línea liderada por *Sebastián Mota de Melo*, el CEFLURIS por el hecho de que es con ellos donde hice mi trabajo de campo.

La formación de la práctica espiritual

La práctica espiritual agrupada bajo la designación de '*Santo Daime*', tuvo un periodo de surgimiento y derivó, por procesos más complejos, en una religión establecida aunque minoritaria en Brasil. El *Santo Daime* es una práctica organizada bien establecida y consolidada en la región del estado brasileño de *Acre*. También convive con los usos chamánicos indígenas, de donde tomó multiplicidad de elementos para su constitución. Desde que *Mestre Irineu*, por medio de su actividad como '*matero*' (conocedor de la selva, de la '*mata*') y cauchero, establece contacto con chamanes y curadores del sector occidental de amazonas, éste comenzó a elaborar una doctrina espiritual que pasó por distintas instancias de formación.

La práctica tuvo modificaciones a través de su historia, por lo que en esta sección vamos a examinar esas etapas y las diferentes influencias que se incorporaron al ejercicio del culto, hasta que aparece en el horizonte cultural como una 'religión'.

En la contemporaneidad³¹, la práctica ha llegado a diversificarse y expandirse, por cuanto los aspectos organizativos se tornan cada vez más específicos. Por ello es más

³¹ El término 'contemporaneidad' (*coevalness*) ha sido introducido por J. Fabian (1983) para describir la paradoja de considerar el pasado como una entidad primitiva, por consiguiente como 'primitivos' a quienes son 'objeto de estudio', sólo por considerar que pertenecen a un pasado inmutable. Nuestra

difícil establecer y mantenerla dentro de una misma línea (Goulart, 2005) como la examinada aquí (CEFLURIS). Para ver cuáles son esas dificultades y nuevas modalidades de utilización de la bebida, debemos reconstruir el movimiento del culto en general y, de esta línea en particular. En ese sentido, el objeto de este capítulo es delinear el mundo sociocultural que puede reconstruirse a través de la información bibliográfica, de relatos escritos provenientes de diversas fuentes, y de los testimonios que pude obtener en mi trabajo de campo. Con todo ello voy a realizar una periodización: tal como lo plantea F. Jameson (2004), en una época que concebimos como 'moderna' no se puede 'no periodizar' un proceso, desde el punto aproximado a partir del cual llegaron las cosas a ser como son, y las posibilidades que los inicios de esas formaciones abre a nuevas influencias dado su despliegue en el tiempo. En este sentido, el mismo autor plantea que las categorías modernas son dialécticamente narrativas, al menos que recurramos a lo subjetivo. Siguiendo, entonces, a Jameson, consideramos, para nuestro caso, que debemos realizar una sucesión periodizada que comienza en las postrimerías de la modernidad, a inicios del siglo XX y continúa hasta la actualidad.

Esbozo histórico cultural: antecedentes etnográficos

En la región de Amazonas es generalizado el uso de una bebida que se elabora básicamente con dos plantas, una liana o bejuco y un arbusto que, hervidos conjuntamente con agua, dan como resultado una infusión que se utiliza en una diversidad de contextos.

La franja que va desde el sur y oeste de Colombia hasta Ecuador, casi toda la zona limítrofe de Perú, el norte de Bolivia y toda la sección territorial de los distritos amazónicos que, según las toponimias actuales, cubren una línea que va desde Manaos en Brasil, y hacia el sur pasando por los estados de *Acre* y *Rondonia*, hasta la ciudad de Cobija en Bolivia, es la sección territorial en donde crecen en su hábitat natural estas

posición es que lo que tratamos es un culto contemporáneo que posee una dinámica histórica compleja. De todos modos, la utilización de la bebida tiene una datación antigua entre las tribus amazónicas. Por el contrario no pudo haber existido elaboración de ayahuasca en las tierras altas: los incas de cuya lengua mas extendida del imperio, el quechua, la bebida ha tomado su nombre genérico (Amorim Montenegro, 2006), la intercambiaban con los indios amazónicos con seguridad. Debemos separar esta observación de las narrativas que ubican la infusión como un invento milenario de los Incas o sus predecesores. La hipótesis más coherente en ese sentido es la inversa: que los Incas, en una fase tardía, han aprendido a usar la bebida, probablemente, de antecesores de los Campa / Ashanínca o bien de los Ashuar.

plantas. Pero fundamentalmente es el lugar donde se encuentran los grupos que poseen el conocimiento acerca del uso chamánico de la bebida.

Son numerosos los testimonios de estudios antropológicos y etnobotánicos que dan cuenta de este uso persistente en la región³². Aunque no hay un total acuerdo acerca de las plantas que se utilizan para elaborar la bebida, todos concuerdan en que la liana *banisteriopsis* (en distintas especies) es con certeza una de ellas, cuyos principios activos son la *harmalina* y las *beta-carbolinas*³³. La otra planta que proporciona *dimetil-triptamina* (DMT), que es otro componente aditivo está en un arbusto perteneciente a las rubiáceas: *psychotrya viridis*. De este vegetal se utilizan únicamente sus hojas. Otra planta que contiene DMT, por ejemplo, es la *psychotrya cabrerana* que es una enredadera. También se menciona la utilización de distintas variedades de *daturas*, ya que se hallaron en preparados examinados por bioquímicos rastros de *tropanos*, propios de la *brugmansia* (floripondio), por ejemplo (Schultes & Hoffmann, 1993; Naranjo, 1986)³⁴.

En lo que respecta a los aspectos fitoquímicos, hubo numerosas confusiones taxonómicas de los primeros investigadores (Sérpico & Missawa, 2006), ya que se trataba de una bebida 'secreta' pues los indios chamanes les ocultaban los vegetales que empleaban. Estos especialistas retaceaban la información proporcionada a los etnobotánicos, devenidos investigadores de los usos culturales dados a diversas plantas, para descubrir especies con cualidades medicinales. Con los años fue descubriéndose

³² El más conocido de todos ellos es, seguramente el de M. Taussig (1993) que trabajó con los curanderos del yagé en la selva colombiana. Pero también existen antecedentes, publicados o no. En particular, los estudios etnobotánicos datan de principios de siglo, en relación al *Santo Daíme*, la primera tesis sin publicar es la de C. Monteiro da Silva (1983) 'O Palácio de Juramidam...'. A la que le siguieron otras, que serán citadas en el transcurso del trabajo. Uno de los primeros antropólogos en relevar el uso del yagé o ayahuasca fue G. Reichel-Dolmatoff (1977) en diferentes trabajos desde los años '50, particularmente entre los Tucanos del lado colombiano de la frontera con Brasil y Ecuador. Pero los estudios de este tipo no han concluido, pues la infusión continúa utilizándose entre las diferentes etnias que pueblan la región (Arévalo Varela, 1986; Bellier, 1986; Bianchi, 2005; Langdon, 1986, 1996, 1997; Luna, 2005; Sheppard, 2005).

³³ Aunque nos hemos referido a esta cuestión en la nota 8 es pertinente, en el contexto narrativo-etnohistórico, mencionar algunas de las explicaciones genéricas sobre la bebida nuevamente, y en el cuerpo principal del texto, ya que, a mi juicio, se agregan algunos condicionamientos sobre la clasificación botánica y sobre el descubrimiento de los componentes reales de la misma.

³⁴ Existe una cantidad de estudios que no tienen relación directa con la dimensión sociocultural del tema. Los estudios, en general tratan sobre la identificación botánica o bien sobre las sustancias químicas. Los efectos neuro-psicológicos (cómo se difunde la sustancia en el cuerpo) y psiquiátricos (problemas de salud psíquica que se supone pueden vincularse al uso de la infusión) están, a mi juicio basados en prejuicios acerca de los problemas que dichas sustancias pueden producir sobre la fisiología del sistema nervioso. Al hacer esto dejan de lado la interacción que existe entre el uso de la infusión y la simbología social y cultural asociada a la misma. Además estos estudios son sumamente informativos, pero poco convincentes acerca de los daños que las sustancias puedan producir en la faz orgánica. Más allá que hay posiciones de todo tipo sobre este tema que provocan grandes e intensas discusiones entre los científicos abocados a la cuestión (Guimaraes dos Santos, 2005; Ribeiro Barbosa, 2001; Shannon, 2003).

que las utilizadas específicamente para elaborar esta bebida eran de manera excluyente la liana *banisteriopsis* y el arbusto *psychotrya viridis* aunque, en escasas ocasiones, otras plantas como las mencionadas.

En este trabajo nos interesa el campo cultural formado por su uso social y ritual; en su sentido primario, asociado a las técnicas chamánicas en una cantidad de grupos étnicos amazónicos y sus parcialidades. En circunstancias especiales se transforma, en manos de *Raimundo Irineu Serra*, en una práctica donde confluyen diversas corrientes de corte religioso-espiritualistas. La biografía de *Serra* nos ilumina acerca de la transformación provocada por el uso que hacían, y hacen, los diferentes grupos sociales que habitan en Amazonas. Sin embargo, *Serra* no fue el único que creó un culto con rituales y doctrina: en la actualidad hay una cantidad de ellos, y se los considera ‘religiones ayahuasqueras’ (Goulart, 2005).

Como señalamos en la introducción la bebida tiene una cantidad sorprendente de nombres (Luna, 1986). La designación que tuvo más trascendencia al conocimiento público fue la voz quechua de la bebida, ‘ayahuasca’, que significa ‘liana de los espíritus’, ‘soga del ahorcado’ o ‘liana de los muertos’. En la traducción de esa lengua tampoco hay acuerdo entre los autores sobre el significado exacto. Pero es seguro que tienen una signatura común, que es la relación con la muerte, o con el mundo de los muertos. Esto es así ya que se supone que la bebida produce, durante la ‘acción chamánica’, un espacio donde el individuo se conecta con un mundo no perteneciente a los vivos.

Señalábamos que la biografía de *Serra* antes de la llegada a la zona selvática, que corresponde actualmente al Estado de Acre y a las regiones fronterizas de Perú y Bolivia (que lindan con el mencionado Estado), es poco conocida. Los primeros autores que trataron el tema de la formación de la práctica del *Santo Daime* proporcionan datos escasos aunque sus trabajos son indudablemente valiosos. A través de algunos detalles recogidos por mi en el terreno pude obtener información de gente que conoció a *Raimundo Irineu Serra*, o que le contaron sus padres, o sus compadres más viejos que lo habían conocido, a quienes el mismo *Mestre Irineu* les contó sobre su vida³⁵.

³⁵ Tanto I. Calvino (1980) como J. Habermas (1990), basándose en el primer autor, han resaltado esta característica transmitiéndola con la siguiente frase: ‘yo cuento que me dijeron que a él le habían contado’. Con ello quieren indicar las modalidades en que pueden transmitirse las historias orales y por ello están sujetas a un amplio arco de variaciones y re-funcionalizaciones (Sahlins, 1988). En ese sentido, también las mediaciones y los modos en que lo dicho debe interpretarse (Arfuch, 2010; Ricoeur, 2001, 1994), con sus implicancias ideológicas, como la jerarquía, el orden, la soberanía de un saber específico, entre otras características y funciones.

Este tipo de narrativas (Ong, 1986) son mencionadas por Sandra Goulart (1996) e Isabella de Oliveira (2007) cuyos estudios se enfocan sobre los antecedentes culturales de todo el ‘mundo’ que giraba alrededor del *Mestre Irineu* porque me sirvieron para completar mi investigación etnográfica. De Olivera (*ibid*) resalta que las características de los antecedentes biográficos pueden inferirse a través de la vida cultural nordestina de principios de siglo XX, ya que *Mestre Irineu* era oriundo del *Maranhão*.

Por lo demás, otros aspectos pueden rastrearse a partir de los relatos de personas, a quienes éste les contó de su experiencia de vida previa a su actividad como cauchero amazónico: no hay ‘pruebas’, o fuentes, escritas aparte de estas narrativas³⁶.

Hasta mediados de los noventa en Brasil si bien se habían publicado trabajos considerados clásicos para entender al *Santo Daime*, no fue sino hacia fines de la década y en el 2000 que los estudiosos empezaron a producir de manera notoria sobre el tema en particular, pero también sobre la ayahuasca en general, entendida como una bebida de uso cultural persistente en una región dada. Los autores brasileños han creado un ámbito en donde se discuten temas relacionados con lo que denominan *psicoactivos*. Esto lo hacen en relación con los diversos usos sociales e individuales, al punto de ser un área especializada en ese país y cuyo órgano de difusión es el NEIP (*Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoactivos*)³⁷ y, donde la infusión que nos ocupa, tiene un trato preferencial por la cantidad de información producida por los diferentes especialistas.

Es en este contexto donde obtuve informaciones novedosas, pero siempre basadas en los primeros trabajos sobre el *Santo Daime* y su formador. En los trabajos clásicos hay breves menciones biográficas y contextuales; se explayan más sobre la iniciación mística de quien luego llegara a ser *Mestre Irineu*.

Periodo de unificación esotérico-doctrinal

Mestre Irineu nació en el *Maranhão* el 15 de diciembre de 1892 (La Roque Couto 1989: 45) y se trasladó con 19 años de edad hacia la región que actualmente se conoce como

³⁶ La estructura de las narrativas mitográficas son recurrentes en la literatura académica sobre la infusión en general. Un excelente trabajo de este tipo de estructura, referido a las visiones de animales en los éxtasis producidos por la ayahuasca, puede leerse en E. Luna (2005) *‘Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal’*.

³⁷ Es un grupo de académicos que se conectan a través de la página de internet del Núcleo (<http://www.neip.info/>). Allí pueden encontrarse Tesis inéditas sobre todo tipo de estudios relacionados con sustancias activas.

el estado de Acre en Brasil. Allí comenzó a trabajar como *seringueiro*, (cauchero), durante la fiebre del caucho en los inicios del siglo XX (Halperín Donghi, 1983). No hay en la bibliografía discontinuidades respecto a la trayectoria territorial de Serra: primero llega a *Xapurí*, luego pasa a *Brasileia* y luego de su regreso a *Río Branco*.

Mapa 1. America del Sur: ubicación geográfica de *Céu do Mapiá* (marcado con una estrella negra en la inscripción *Amazon Basin*)



Mapa 2. Ubicación de Río Branco (en gris) y Estado de Acre, Brasil (fuente: web oficial del Estado de Acre)



Como entonces las fronteras no estaban bien establecidas, los autores refieren que el *Mestre Irineu* tomó contacto con las parcialidades Campa y Ashanínca, del lado peruano en las cercanías de la ciudad de *Pucallpa* (Fróes, 1986; Goulart, 1995). Aquí conoció un chamán de esta población cuyo nombre se cree que era *Crescencio Pizango*, quien le enseñó a elaborar la ayahuasca. Las narrativas indican que aquí empezó a aprender los secretos aborígenes relacionados al insumo ritual de la bebida (La Roque Couto 1989, Macrae, 1991). Al explorar dichas líneas narrativas provenientes de gente que conoció al *Mestre*, éstas sugieren que él mismo le decía a la bebida en un comienzo con la voz aborígen *caapi*, puesto que los Campa la llamaban de este modo³⁸.

³⁸ En realidad, el relevamiento etnográfico indica que esta tribu le decía *kalampi*, que significa ‘producir vómito’, y que *caapi* proviene lingüísticamente de esa entidad sociolingüística indefinida que se

En relación a esta normativa debemos tomar en cuenta lo señalado por la antropóloga Goulart (1996) acerca de la formación de los mitos y su relación con la historia. A este respecto también agregaría a George Dumézil (1993) en el sentido de que todo aspecto formador de una épica, que debe ser recordada, se transforma en mito y luego en una narración contada o escrita y, si es biográfica, probablemente también exista un 'héroe' que encarna dicha épica (Bauzá, 1998).

Aparentemente no hay bibliografía que haya examinado en periódicos regionales noticias sobre el culto, u otro tipo de fuente similar. Esto no quiere decir que no estén a disposición sólo que, en todo caso, no se conoce. Como decíamos, entonces, lo que abunda son las narrativas sobre la vida del *Mestre Irineu*. Testimonios orales que, como es de entender en estos casos, fueron consolidando toda una mitología numinosa sobre la vida y destino de Raimundo Irineu Serra. Hay que considerar que el aprendizaje de Serra debió ser un proceso de años, desde su juventud hasta que abrió su propio centro espiritual. Esto se dio cuando ya tenía los rudimentos del culto, poseía cantos para usar en los rituales y alternaba con ello actividades de sanador, hecho que atraía mayor cantidad de seguidores para el culto naciente.

Ahora bien, 'la narrativa' que es también la historia que enseñan a los niños en *Céu do Mapiá*³⁹ en la escuela en una suerte de catecismo es la siguiente: el *Mestre Irineu* recibe un mensaje de su compadre *Antonio Costa* que, luego de haber ingerido *Caapi* se le había aparecido una mujer que le dijo que él, *Irineu Serra*, tenía que hacer ayuno, comer sólo mandioca sosa y agua, tomar la bebida durante una semana al tiempo que entraba al *seringal* para extraer el caucho. *Mestre Irineu* siguió esta indicación dada por su compadre y, al cabo, se le apareció la señora en 'la luna' que se identificó como 'Clara', y le dijo que él iba a ser el guía de una doctrina, que iba a hacer feliz a la gente pero que no esperara de ello ningún beneficio material. En la medida que avanzaba en el ayuno y entraba en estado de 'limpieza espiritual', la deidad le entregaba, en conformidad a su

denomina 'tupi' que quiere decir 'ser valiente'. No es exagerado deducir que es probable que los mismos Campa tuvieran varias voces para referirse a la infusión. Un ejemplo de la diversidad de nombres con que se denomina podemos extraerla en la actualidad en la zona cercana a Pucallpa, que es donde los Campa habitan del lado peruano, hay un circuito turístico neo-chamánico que, en sus paquetes de promoción, incluyen el consumo de *ayahuasca* con algún chamán especializado. Es de notar que se trata del nombre quechua, pero como la bebida ha adquirido mayor trascendencia por eso lo han incorporado a su vocabulario; otro nombre conocido para la misma bebida es el *yagé*, que utilizan los Tukanos y Kofanos de Colombia, y del que M. Taussig (1993) y Reichel-Dolmatoff (1977) han relevado un uso, tanto indígena como de carácter curanderístico, extendido en la zona pre-andina de ese país.

³⁹ Poblado donde se encuentra el Centro Religioso de la línea CEFLURIS (designación que en la actualidad ha cambiado a saber *Centro Eclético de Fluente Luz Universal Padrino Sebastián Mota de Melo*).

compromiso, las enseñanzas y el modo de aplicarlas para formar una congregación. En esa situación, durante una semana recibe de la señora los primeros cantos chamánicos que después se denominarán *himnos* para ser cantados durante los rituales. La ‘señora’ de la aparición se identificó como la ‘Virgen de Nuestra Señora de la Concepción’ y es la que luego se convertiría en patrona del culto. Los relatos de esta historia transcurren como si todo hubiese ocurrido en un corto lapso de tiempo, aunque podemos suponer que la revelación no se dio de una sola vez, en el transcurso de una semana, sino que fue presentándose en sucesivas ocasiones durante años. En el caso de los *himnos*, él no los recibe todos de una sola vez, no obstante los cantos cobran forma de revelación y siempre son recibidos en estado de *conmoción divina*. El *hinário* del *Mestre Irineu* consta de 132 cantos chamánicos, pero los recopila desde que obtiene el primero hasta el último poco antes de su deceso, lapso que puede establecerse en unos 40 años.



Foto 1. *Mestre Irineu* a la derecha de la foto, en una edad avanzada asistiendo con su congregación a un mitin político (archivo fotográfico on line del CICLU – *Centro de Iluminação Crista Universal*)



Foto 2. Guiomard do Santos, primer gobernador del Estado de Acre y Mestre Irineu en edad adulta (archivo fotográfico *on line* CICLU)

Numerosos sucesos rodean esta historia inicial de la revelación, de cómo la misma incluye a un Ser Divino y otras entidades sobrenaturales, para indicarle al *Mestre* cómo debería usarse la bebida en un contexto cristiano. Primero se cuenta que *Irineu Serra* quería tomar contacto con los seres demoníacos, que se decía traía el *caapi*, con el fin

de enriquecerse. *Daniel Serra*, sobrino-nieto del *Mestre*, relata que el mismo *Serra* contaba que, cada vez que tomaba la infusión, lo que se le aparecía no era el *cão* (textualmente 'perro' en portugués, pero se refiere directamente a Lucifer o similar entidad demoníaca), sino cruces, 'como un cementerio de cruces'. De esto concluyó que no era cosa del diablo, 'porque al diablo no le gustan las cruces' y por eso 'se dio cuenta que se trataba de una cosa buena'. También es muy popular otra anécdota referida al proceso de aprendizaje de tipo chamánico ocurrido durante esta 'semana vital': sucedió que *André Costa*, hermano de *Antonio*, le agrega sal a la mandioca de *Irineu* (recordemos que *Mestre Irineu* debía hacer ayuno de mandioca sosa), entonces la 'deidad' le avisa a éste que su compadre le había condimentado la comida. Luego *Serra* se dirige al campamento y le dice a *André* que no le adicionara sal a la mandioca, a lo que *Costa* le responde, 'estoy viendo que usted está aprendiendo algo de veras'. En este caso, la narrativa es como para reafirmar que quien estaba recibiendo las indicaciones sagradas era *Raimundo Irineu Serra* y no sus compadres.

Esto resulta significativo más adelante, porque cuando se instituye la primera asociación esotérica, la realizan juntos *Antonio* y *André Costa* con *Serra*. Pero después debido a desacuerdos se separan y se van por un lado los hermanos, que forman una sede, que aún hoy trabaja de manera muy cerrada en una zona marginal de *Río Branco* llamando a la infusión *Jagube* y por otro lado, el *Mestre Irineu*. Dadas las escasas informaciones documentadas no podemos sino inferir la situación en que el culto surgió en base a cómo era la vida en ese lugar, y del bagaje cultural que *Irineu Serra* traía del *Maranhão*. Es necesario tener en cuenta que era negro descendiente de esclavos, de gran contextura física (ver foto 1). En una época de efervescencia de la cultura de influencia africana en donde los usos y costumbres de diversas cosmologías confluyeron en los denominados 'tambor de minas', 'tambor de crioula' que eran parcialidades de prácticas neo-africanas aunque ya matizadas por siglos de convivencia con los criollos⁴⁰, las que van a desembocar en actuales prácticas de *Candomblé*, *Batuque*, la *Umbanda* y el catolicismo popular. A principios de siglo XX, esto no traía demasiados conflictos con la iglesia de la región, porque trataban de incorporar y evangelizar a la población adaptando sus entidades culturales a santos populares catolizados. Esto ocurrió, en efecto, extensivamente con la *umbanda* en un periodo muy posterior. También existían

⁴⁰ Por sí solas no existen si no es de una manera memorística y evocativa de estos cultos.

prácticas *diambistas*⁴¹ combinadas con el uso de *cannabis sativa*, lo que se hacía para invocar divinidades. Dicha práctica no parece probable que haya sido muy bien vista por la curia, pero eran usos en curso de ese entonces (de Oliveira, 2007). Todo ello era velado por una sincera devoción a las prácticas cristianas y a los Santos, si hablamos en el plano espiritual. Se mezclaban, entonces, las procesiones con diversos bailes y músicas de evidente raigambre africana, junto con los cultos del santoral católico, la asistencia a las iglesias etc.

En el plano social, a principios del siglo XX en Brasil, se vivía una profunda crisis, en donde se mezclaba la época de la manumisión y la fuerte expansión de la nación hacia las latitudes septentrionales del continente. Introducir un anecdótico en este panorama sobre la vida de *Mestre Irineu* es esclarecedor para entender el éxito de la práctica en este contexto inicial. En este sentido, las narrativas señalan que *Serra* estaba por casarse con una prima suya en el *Maranhão* siendo muy joven a los 18 años, y un tío le recomendó que antes de casarse saliera a ‘conocer el mundo’. Según los relatos, es a partir de aquí que el joven *Serra* decide ir para el confín amazónico a reclutarse como cauchero, ya que era una actividad que absorbió a mucha gente a inicios de siglo. Tres factores coadyuvaron en ello, 1) el ciclo internacional del caucho, 2) la necesidad de mano de obra, y 3) la expansión de los límites de la nación brasileña que estimulaba el poblamiento de nuevos territorios de manera efectiva.

Es entonces que, formando parte de esta situación sociocultural, *Raimundo Irineu Serra* emigra al Amazonas. A partir de aquí, mediante el recurso de la reelaboración de este suceso, el viaje de *Serra* es evaluado en el seno del culto como un ‘viaje épico’ (Eliade, 1992c; 1995, Dumézil, 1993; 1996a). El *Mestre* parte del *Maranhão* guiado ya por su destino indeclinable que es ser *General do Imperio Juramidam*, tema que está en el capítulo 3. En ese punto, desde que parte de la costa hacia la cerrada selva amazónica, aun faltaban casi sesenta años de vida para completar su recorrido hasta construir los cimientos del culto.

Pero al comienzo fue la intención de salir de su lugar de origen, y la fiebre del caucho como buena oportunidad para generar una vida diferente de su *Maranhão* natal. En un principio los estudios localizan sus primeros contactos con la actividad en la selva en una ciudad a la vera del *Río Purús*, *Sena Madureira*, a unos 200 kms. de *Río Branco*.

⁴¹ Práctica que se realizaba a fines del siglo XIX y principios del XX –en el nordeste de Brasil, actual Estado de *Maranhão*, que consistía en invocar espíritus de diversas doctrinas espirituales, mediante el uso de *cannabis sativa*. Esto se daba en el seno de asociaciones de negros esclavos no institucionalizadas por el gobierno nacional brasileño (de Oliveira, 2007).

Sena Madureira, en esa época, era un poblado inhóspito en medio de la selva aunque bien consolidado; en este sitio conoce a *Antonio y André Costa*, que también eran caucheros, pero que se dedicaban al curanderismo utilizando la *ayahuasca*. Con ellos, se cree, conoce la bebida. En este lugar, el *Mestre* se casa por primera vez y tiene un hijo. Después los relatos son muy imprecisos, pero el episodio de la aparición virginal puede haber tenido lugar después de esta primera estancia en la región amazónica. Tuvo que haber necesariamente desplazamientos en toda la zona de influencia de *Río Branco* hacia la frontera con Bolivia y Perú, y es allí donde *Mestre Irineu* y sus compadres aprenden realmente a elaborar la bebida, ya que antes sólo la conseguían preparada, probablemente comprada a los *caboclos*⁴² del lugar.

Aquí sucede el encuentro con el chamán Campa del lado peruano. Luego cesa de dedicarse a la extracción del caucho para ingresar a la *Guardia Nacional*, lo que forma parte del reclutamiento brasileño para realizar la tarea de establecimiento de límites con Bolivia y Perú. A esta faena tanto Clodomir Monteiro (1983), Vera Fróes (1986), Fernando LaRoque Couto (1989) como, también, Edward McRae (1992), los primeros autores que abordaron el tema del culto, la estiman como fundamental en la vida del *Mestre*: aquí tuvo una labor importante –como mencionamos– en la formación de los límites del Estado. La información destaca que llegó conocer al Mariscal *Rondón*, al menos este hecho forma parte de las narrativas porque no existen constancias de que haya tenido un encuentro directo con el Mariscal. Tal vez por este motivo era muy apreciado por los militares del área, hecho que en un periodo posterior le sería de ayuda para que el culto no fuese suprimido por las autoridades. Algunos de mis interlocutores de las familias tradicionales de *Céu do Mapiá*, de una de las líneas desgajadas del culto principal, me dijeron que el *Mestre* llegó a participar en escaramuzas armadas entre gendarmerías de diferentes países.

Ahora bien, debemos re-ubicarnos nuevamente en el tiempo en una ciudad ya establecida y pujante como era *Río Branco* hacia 1940. Era un centro *seringueiro*, aunque rápidamente comenzaron a extenderse haciendas, convirtiéndose en un área agrícola-maderera para el comercio interno interestatal, y pesquera para el consumo interno y regional. Debido a su desempeño en la gendarmería (en Brasil Guardia Nacional), obtiene tierras fiscales de manos de su amigo el Gobernador de *Acre*,

⁴² La categoría *caboclo* tiene varias acepciones, en este caso implica simplemente ‘indio’, pero se utiliza en la región para designar al campesino amazónico. También es empleada en la *Umbanda* por ejemplo para designar a varias de sus deidades. En este sentido, en el culto del *Santo Daimé* a algunas de las entidades espirituales se las denomina familiarmente como *caboclos*.

Guiomard do Santos (Fróes 1986), donde instala la naciente comunidad que formaba parte de su entorno inmediato de primeros seguidores.

Las referencias que tenemos de este periodo dicen que el *Mestre* proponía una serie de premisas y actividades a los que se convertían en sus aprendices. Aunque el trato era fraternal, sus inmediatos seguidores lo consideraban, ya por los años tempranos de surgimiento del culto, como el indudable receptor de la doctrina revelada. En un comienzo el *Mestre Irineu* se ocupaba de curaciones; decía 'cuando ya ningún doctor pueda curarlo venga aquí que le damos un trato'. De ese modo fue consiguiendo una congregación que al mismo tiempo se sumaba a los rituales que se realizaban, aunque no del modo actual, porque la cantidad de cantos chamánicos recibidos por él todavía eran escasos. Lo que se exigía a los neófitos al comienzo era que hicieran los rozados (agricultura) en la tierra comunal, tuvieran disciplina, conducta ministerial y devoción. Debían asociarse como él al '*Círculo Esotérico de Comunhão e Pensamento*' una institución espiritual brasileña, que aún existe, de fuerte influencia masónica y rosacruz⁴³. Les pedía también que se alejaran del alcohol y los prostíbulos. En fin, que hicieran una vida discreta, hecho que en la comunidad y bajo su comandancia, se cumplía casi sin excepciones (ver foto 3). También realizaban trabajos comunales, que en un principio generaron un gran respeto por el *Mestre* y su gente. Sus primeros discípulos: *María Damião, Antonio Gomes, João Pereira, Guilherme Germano*, recibieron también hinários más cortos pero, como fallecieron antes que el *Mestre*, éstos se cantan todos juntos en el día de Todos los Muertos en un ritual denominado *Hinário de Finados*⁴⁴.

Entre los 1940 y 1950 el culto comenzó a consolidarse, aunque se trataba de un número reducido de fieles que seguían el calendario ritual que, por entonces, constaba de las sesiones de curación que el *Mestre* luego abandonó⁴⁵.

⁴³ Los primeros autores que refirieron sobre la 'influencia rosacruz' en el seno del culto hablan 'de la vieja orden Rosacruz' o adjetivos por el estilo. En la actualidad sabemos que estas son asociaciones más bien tardías basadas en escritos, mitos formados en torno a una supuesta asociación secreta del siglo XVII. Pero nada de esto está comprobado, sólo existen escritos hablando sobre la 'Orden' pero es posible que se tratara de un modo de difusión de doctrinas ocultistas o filosofías herméticas (Yates, 1981). De manera posterior, a comienzos del siglo XX, se generan varias asociaciones tomando como antecedente todo este movimiento 'ocultista', siendo la más conocida es la rama de AMORC (Antigua y Mística Orden de la Rosa-Cruz), pero son múltiples las sociedades filiadas en estas filosofías. La sociedad de la que participaba el *Mestre Irineu* y sus primeros iniciados fue fundada, en Brasil, bajo estos preceptos por el portugués *Antonio Olivio Rodrigues* en 1919 en la ciudad de *São Paulo*. Los puntos donde se practica esta extendida espiritualidad en Brasil se denominan '*tattwas*'.

⁴⁴ Analizaremos los rituales en el capítulo 5.

⁴⁵ Según W. Dias (1991) esto se debió a que el *Mestre*, progresivamente, comenzó a reducir los eventos más carismáticos y de posesión por rituales más ordenados y bajo un control estricto en cuanto a los



Foto 3. *Mestre Irineu* y su congregación inicial⁴⁶

Periodo de expansión doctrinal y crecimiento del culto en Acre

Hacia el año 1950 el culto de *Mestre Irineu* comienza a tener un desarrollo interesante para el campo religioso local. Su actividad como curador fue la demostración de que allí estaba sucediendo algún milagro: un hombre que había aprendido los secretos de la bebida misteriosa y milagrosa, que fue el medio a través del cual la Virgen de la Concepción usó para transmitir los mensajes *divinales* (término nativo para referirse a ‘lo Divino’ o ‘lo Sobrenatural’), era un inicio atractivo para una cantidad de personas alejadas de una asistencia espiritual satisfactoria en una región inhóspita. Es para remarcar que el *Mestre Irineu* le decía a sus seguidores que para recibir los sacramentos

desbordes somáticos producidos por la infusión. Este tipo de experiencias eran mal vistas pues se asociaban a prácticas indígenas calificadas como ‘primitivas’ o de brujería. Por ese motivo, para no tener inconvenientes con la iglesia local, las fue dejando de lado. Además de lo que dice este autor, mis interlocutores me han dicho que el *Mestre* fue conformando el ritual y la doctrina según la iba ‘recibiendo’ y estas actividades, de curanderismo o similares, no estaban en las ‘órdenes recibidas’ de la Divinidad en estado extático.

⁴⁶ La primera congregación del *Mestre* en los terrenos que se han urbanizado pasados los años, por lo que la floresta que se ve allí detrás ya no existe sino que se edificó un barrio bien consolidado denominado Vila Ivonnette y Alto Santo, el nombre de la iglesia que aún no estaba construida (Archivo fotográfico CICLU).

fueran a la iglesia católica (Pereira Gabrich, 2005). Él no pretendía ejercer un derecho que hacía años era proporcionado por el catolicismo. De todos modos el grupo se fue consolidando ya que establecieron redes amistosas con las autoridades tanto políticas como eclesiales⁴⁷.

En los terrenos otorgados por el gobernador *Guiomard do Santos* en su mandato de 1950, se comenzó a erigir la iglesia que en poco tiempo estuvo construida, aunque posteriormente fue modificada. A partir de aquí la fama del *Mestre* fue creciendo en prestigio⁴⁸. Empezaron primero a sumarse los amigos de los neófitos (*irmãos da doutrina*) y luego gente que se acercaba de manera espontánea, pero siempre de bajos recursos en el sentido de que eran *caboclos*, o sea, campesinos. Una vez que se hubo consolidado un núcleo inicial de seguidores por la propuesta carismática, ritual y del uso de la ayahuasca, el *Mestre* abandonó la esfera de las curaciones a individuos particulares. Se supone que lo hizo por orden de las entidades espirituales, pero también para no tener presiones de la institución médica ya que, a pesar de que él recomendaba ir al médico y agotar las posibilidades en ese sentido, casi todos intuyen que había cierto recelo entre quienes conformaban el campo médico. Por otro lado, podía generar acusaciones de brujería en desmedro del prestigio conseguido. Se trata de una época de fundación del culto en donde éste ya había comenzado a tener una forma definida. Como ejemplo puede señalarse que ya existía una jerarquía entre los ‘hermanos’, la que se relacionaba con el tiempo transcurrido como neófito, por la calidad y cantidad de participación en los rituales, y por las preferencias personales del *Mestre*. También se consideraban las cualidades espirituales del hermano. Es decir, si la persona tenía *hinário*, si recibía instrucciones del *Astral*, su desempeño en el ritual, y si guardaba *disciplina* al permanecer en estado extático. Todas estas formas, que podemos calificar de disciplinarias, conformaban la medida a través de la que las personas que ingresaban en el culto del *Mestre Irineu* establecían una mayor o menor jerarquía⁴⁹.

⁴⁷ Tal es así que Vera Fróes (1986) señala que los políticos de la época gustaban de fotografiarse y hacer prensa con Raimundo Irineu Serra por el prestigio popular que éste tenía (ver foto 1).

⁴⁸ En la iglesia creada por él, el título que le daban los neófitos era de '*Padrinho Irineu*'. Aún hoy las personas que asisten a *Alto Santo*, la iglesia original, se refieren a *Serra* como '*Padrinho*'. La línea del CEFLURIS comenzó a referirse a él hacia 1975 como '*Mestre Irineu*' y esto se generalizó a todas las líneas de *Santo Daimé*.

⁴⁹ Para ilustrar el tema jerárquico es interesante resaltar que para ser miembro efectivo del culto, el *irmão* debe *fardarse* o iniciarse lo que lo lleva, a tener ciertos derechos dentro del ritual, y significa tanto un reconocimiento del aprendizaje como un ascenso en los niveles de estatus de hermano. El *fardamento* implicaba tener el derecho a usar el uniforme correspondiente a cada ritual: traje blanco y corbata azul para los hombres, y camisa y polleras blancas con una franja y delantal verdes para las mujeres con una corona en la cabeza. De hecho, *fardarse* puede traducirse como ‘uniformarse’; y el uso de una estrella de

Dentro de la hermandad, cuando ésta tuvo masa crítica suficiente, el *Mestre* tomando como modelo su experiencia como gendarme, a los neófitos más avanzados los dotaba de un número mayor de estrellas en su pecho. La cantidad de estrellas tenía una graduación similar a la castrense: capitán-mayor-coronel-general (Vera Fróes, 1986; Pereira Gabrich, 2005). Este círculo de neófitos avanzados o *irmãos*, constituido de este modo, era el que tenía mayor responsabilidad dentro de las funciones rituales y organizativas del culto. Con el tiempo esto traía disputas entre los congregantes y el *Mestre Irineu* finalmente decidió eliminar esa práctica, porque decía 'aquí somos todos iguales no hay ninguno mayor que otro'. Pero, de hecho, estas disputas continuaron existiendo aunque de forma velada dado que el *Mestre* imponía autoridad. Hacia 1950, la cantidad de tierra disponible era un predio importante lo que puede calcularse en más de 500 hectáreas, distribuidas entre los que más necesitaban⁵⁰. A pesar de ello, también existían disputas aunque siempre dentro de determinados límites. Ésta es una época de gran expansión del culto, sobre todo entre los *caboclos* de la región y de los sectores populares mestizos de Río Branco. En este periodo podemos verificar el ingreso de una de las personas que luego se convertiría en uno de los grandes difusores del culto, *Sebastián Mota de Melo*.

Para el año 1968, a la edad aproximada de 47 años, *Sebastián Mota* va a pedir la asistencia del *Mestre* debido a una enfermedad desconocida. El *Mestre* le hizo un tratamiento y lo curó. En ese momento quedó impresionado por el culto, la bebida sagrada y especialmente por la espiritualidad del líder. Al poco tiempo ya era uno de los más allegados del *Mestre* porque también él gustaba de la personalidad de *Sebastián*. Tal es así que este último trajo a toda su parentela y amigos hacia una colonia, que le entregaron por una política territorial y de reforma agraria de la región en la década de 1970 en *Acre*, que se denominó *Colonia 5000*. Su nombre recordaba el número de parcela por la que fue asignada, y algunos participantes de la iglesia previos a su llegada, fueron a vivir con *Sebastián*. Hay que señalar que el *Mestre* le permitió abrir una iglesia en su sitio, donde realizaban parte del calendario ritual habitual, aunque para

seis puntas como prendedor, es indudable indicador de que se es un daimista propiamente dicho. Con el tiempo, el ser iniciado de esta manera, le permitía al *irmão* participar en la elaboración del *Daime*, acercarse más al *Mestre*, ganar responsabilidades institucionales durante la *performance* ritual y, sobre todo, implicaba en ese entonces que el individuo estaba en el camino del encuentro con los seres divinos y, consecuentemente, en el camino de la Salvación.

⁵⁰ Actualmente el predio donde se ubica la iglesia de *Alto Santo* no debe superar las 5 hectáreas, ya que todo ese terreno que en esa época era selvático fue transformándose en suburbios de Río Branco. De todos modos la presencia de gente que participa en las iglesias del *Santo Daime* en los barrios aledaños a la iglesia del *Mestre* es mayoritaria.

las ocasiones importantes se dirigían todos a la iglesia de *Alto Santo*. Sebastián era una persona de gran carisma y ya practicaba la mesa espírita y el curanderismo antes de llegar al culto del *Daime*. Lo importante de todo esto es que los otros miembros más antiguos ya miraban con recelo esta vinculación tan inmediata entre uno y otro y esa libertad de abrir una iglesia dependiente en *Colonia 5000*. Ya había existido otro caso años atrás (1945) con *Daniel Matos*, pero éste le pidió permiso al *Mestre Irineu* para formar su propia misión espiritual, que después tomó el nombre popular de 'A *Barquinha*' que, como se señaló antes, es otra de las *religiones ayahuasqueras* reconocidas en la actualidad.

A comienzos de 1970 el *Santo Daime* era un culto bien establecido en *Río Branco* e integrado por miembros fijos que la congregaban. Esta institucionalidad no era desconocida en *Río Branco*, tenía defensores y detractores, pero con una presencia notable para el corto tiempo de existencia y desarrollo que la misma tenía. Al fallecer el *Mestre Irineu* con 79 años de edad (foto 3), los problemas que antes eran dirimidos por él quedaron primero en manos de *Leoncio Gomes* y su sobrina y la última esposa del *Mestre*, *Peregrina Gomes Serra*. La Sra. *Gomes Serra*, en testimonios recogidos por el antropólogo LaRoque Couto (1989), decía que la transición después de que el *Mestre* desapareció fue muy conflictiva. Había muchas disputas por el terreno que le pertenecía a cada cual y las posiciones que cada hermano debía ocupar en la organización de la iglesia. Esto se daba a pesar de estar bien consolidada la doctrina disciplinante del *Mestre* que, entre los preceptos más persistentes, proponía la cordialidad entre hermanos, el amor, la verdad, la justicia, la armonía y el buen trato entre todos⁵¹.

⁵¹ Estos elementos que hacen a la cosmología y doctrina del culto serán tratados en capítulos posteriores; aquí los mencionamos porque son indicadores de cómo se fue dando un proceso de desviación respecto de premisas bien establecidas, nunca abandonadas, y difícilmente cumplidas pero que ponen en movimiento las etapas que aquí se reseñan.



Foto 4. Procesión con el féretro del *Mestre Irineu*⁵²

Justamente después de fallecer el *Mestre Irineu*, las disputas más encarnizadas giraban en torno a quién sería su heredero, luego de que *Sebastián Mota de Melo* lo reclamara para sí. Debido a la persistencia de su posición, los más antiguos miembros del culto le pidieron que se retirara, porque no podían aceptar su pretensión. El ‘rito de institución’ (Bourdieu, 1985) de la comandancia quedó a cargo, en un primer momento, de *Leoncio Gomes* de manera provisional, hasta que asumió el cargo *Francisco Fernandes Filho (Tetêu)*, quien comandó *Alto Santo* durante un tiempo, aunque también surgieron problemas con esta persona respecto de su modalidad de trabajo⁵³. Al cabo asumió nuevamente *Leoncio Gomes* en *Alto Santo*, retirándose *Tetêu* a edificar su propia iglesia hacia 1975, sede que actualmente está a cargo de *Luis Mendes*. En la sede de *Alto Santo*,

⁵² Éste fue inhumado a metros de la iglesia de *Alto Santo*, en un monumento especial que puede ser visitado libremente. Está a la vera de una calle, en una especie de solar o plaza (archivo fotográfico CICLU).

⁵³ Las fuentes bibliográficas indican que *Tetêu* le propuso matrimonio a la viuda del *Mestre Irineu*, pedido que fue rechazado. Después de este suceso se retiró con su gente a escasos doscientos metros de *Alto Santo* donde construyó su iglesia que, a su muerte, quedó en manos de su lugarteniente *Luiz Méndes*.

al morir *Leoncio Gomes*, asumió el liderazgo *Peregrina Gómes Serra*, viuda del *Mestre Irineu*.

Tenemos entonces que la primera fracción fue la de *Sebastián Mota de Melo* y la segunda la de *Tetêu*. El devenir de ambas fracciones fue disímil, de lo que nos ocuparemos en la siguiente sección. La iglesia original del *Mestre Irineu* en *Alto Santo* continuó por caminos más o menos normalizados, establecidos por el fundador, y siguió realizando la práctica exclusivamente en el medio local⁵⁴.

Proceso de fragmentación y expansión regional e internacional

Estas dos primeras fragmentaciones fueron el inicio de la creación de células menores que abrieron lugares suerte de *ecclesiolas* derivadas de *Alto Santo* pero que, al mismo tiempo, no estaban de acuerdo con ninguna de las formadas ni con el desarrollo de *Alto Santo*. Debido a esta situación, creaban sus propios puntos de trabajo espiritual siguiendo, en su base, los rituales creados por el *Mestre*. La primera deserción producida por un conflicto faccional fue la de *Sebastián Mota de Melo*, quien reclamaba la sucesión a partir de los himnos que recibía del *Astral*, que le estaban indicando que era el líder que, efectivamente, era el heredero. El posteriormente denominado *Padrinho Sebastião* 'recibe' primero su himno '*Sou Eu*', en donde se manifestaba claramente que él debería ser el sucesor, pues los mensajes divinos así lo estaban mostrando. Mas tarde recibiría otro denominado '*Levanto esta bandeira*', lo que desencadenó un conflicto ya irreversible con *Leoncio Gomes* con otros allegados al *Mestre Irineu*, entre quienes estaban *Tetêu*.

La interpretación de los himnos, por su carácter divino, es multívoca pero en ese momento fue interpretado como que él –*Sebastián Mota*– era el único capaz de seguir con las premisas dejadas por el *Mestre* como enseñanza. A ello le contestaron que si pretendía levantar alguna bandera, que fuera y la alzara en su iglesia por lo que la ruptura fue inmediata. *Padrinho Sebastião* para ese entonces tenía una gran familia, una gran cantidad de seguidores que admiraban su hinário y, cada uno de ellos poseía una frondosa parentela, por cuanto no se fue solo. Tenía una iglesia construida en la *Colonia 5000* y, tanto en el plano simbólico como en el social, reunía las condiciones para tener

⁵⁴ Tengo información de que se ha abierto una sede, fuera de *Rio Branco*, con la bendición de *Peregrina Gomes*, viuda del *Mestre Irineu* y actual Jefa de *Alto Santo*, pero no poseo ni la fecha ni el lugar exacto.

un grupo bien nutrido de gente que haría los rituales bajo su dirección y, además, trabajaría en los terrenos de la colonia.

Así poco después del 6 de junio de 1971, cuando fallece el *Mestre*, está bien registrado que la Iglesia construida por él continuó en ese sitio, ejerciendo la práctica en el medio local. En cambio, la facción liderada por *Sebastián Mota de Melo* permitió que un flujo de personas no acreanas o amazónicas, ingresara y se incorporara en su iglesia. Debido a las disputas iniciales, producto del desmembramiento de esta facción del culto, el incidente tuvo alguna resonancia local al nivel informativo por la ausencia de *Raimundo Irineu Serra*, porque no se sabía cómo iban a actuar sus seguidores. Tampoco las personas que quedaron tenían los contactos y prestigio del *Mestre* frente a las autoridades. Los ecos de la disputa tuvieron sus consecuencias debido a las acusaciones de mal uso de la bebida, y por el hecho de que la asociación de *Sebastián Mota* (CEFLURIS: *Centro Eclético de Fluente luz Universal Raimundo Irineu Serra*), comenzó a usar la planta *cannabis sativa* que, para ellos, representaba la *energía* de la Virgen María, la fuerza de la Madre Tierra. Esto no era bien visto por los miembros de *Alto Santo*, por lo que hubo varias batidas policiales en donde, al cabo de una serie de incidentes, quedó todo en paz.

Todas estas circunstancias tuvieron varios efectos respecto de la información que salía de Acre. La noticia de aquello que ocurría en este 'lejano sitio' fue recibida, por la gente de las ciudades costeras, como un esbozo utópico, de una forma alternativa de vida, hacia mediados de 1970 en pleno auge del *hippismo* en Brasil. Esta gente, disconforme con la sociedad urbana, empezó a llegar a Acre y a buscar al denominado *Padrino Sebastián*, cuya semejanza de patriarca era muy similar también a las representaciones de *Tiradentes*⁵⁵ –un conocido prócer brasileño, con una larga barba, que hablaba con un discurso frontal, disciplinante y con propuestas novedosas que permitían el ingreso de gente nueva, ya que –decía– 'la salvación es para quien quiera tenerla'. Él realizaba los rituales legados por el *Mestre*, al principio, tal como eran y tenían un gran impacto sobre quienes participaban. Otro motivo de la gran visibilidad que tuvo fue el trato de hermandad que existía en la *Colonia 5000*: quien llegaba allí era tratado como un miembro potencial de la congregación de manera permanente. Esto planteaba a las personas que ingresaban al culto profundas transformaciones de su modo de vida pasado aunque, en principio, podían llegar a la integración total al culto. De

⁵⁵ Ver Murilo De Carvalho 'La formación de almas en Brasil' (1997).

hecho esto aconteció (y actualmente sucede) con varios individuos no amazónicos provenientes de las ciudades costeras de Brasil o bien de otros países.

Hacia la expansión no planeada

El surgimiento del CEFLURIS se da en medio de una re-significación de algunas doctrinas del *Mestre* por parte de *Padrino Sebastián*. Aunque sería más pertinente señalar una profundización de algunos aspectos que el *Mestre* propugnaba, que son las premisas básicas y eje doctrinal, por ejemplo el amor, la verdad, la justicia y la armonía. Esto produciría el halo de hermandad que llevaría al pueblo hacia 'las cosas buenas' y, por ende, a la Salvación. Además, el *Mestre* siempre marcó el camino relacionado con el modo de vivir: no se debía comercializar el *Santo Daime* y la subsistencia material debía extraerse de la tierra, o bien de un trabajo 'honorable', de ser posible relacionado con algún aspecto de la doctrina. En ese sentido, el *Mestre* decía que nadie debía desatender sus asuntos porque allí se estaría desviando del camino; de modo que *Padrino Sebastián* pensaba del mismo modo.

Todo parecía indicar que la doctrina seguiría por carriles más o menos paralelos: se practicaban las enseñanzas del *Mestre Irineu* pero en lugares separados, aunque no muy distantes uno de otro. Lo único que cambiaba era qué tipo de hinários se realizarían en determinadas fechas: en la iglesia de *Alto Santo* correspondería, de manera predominante, al de *Irineu Serra*, en tanto en el CEFLURIS –además de los del *Mestre*– se utilizan los cantos de *Padrino Sebastián* y los de sus hijos. Por su parte, en la facción de *Tetêu*, se cantaba su propio hinário y el de *Luiz Mendes*.



Foto 5. Iglesia y congregación de *Colonia 5000*⁵⁶.

Sin embargo *Padrino Sebastián* fue más radical en ese sentido ya que, a poco de abandonar *Alto Santo* y después de los problemas ya mencionados, comienza a tener un discurso más afín con una tendencia rupturista con las instituciones establecidas en esa época, pero de una manera cauta. En medio de estas condiciones sociales internas del culto, *Padrino Sebastián* de pronto empezó a hablar de que deberían salir de *Colonia 5000* para buscar un lugar en medio de la selva, que les permitiese estar tranquilos mediante el aislamiento relativo. Podemos afirmar que ya estaba una matriz utópica funcionando. Debemos contar también que hacia la década de 1980, Río Branco ya era una ciudad y lo que había sido selva cuando ellos comenzaron se transformó en barrio suburbano de la capital de *Acre*. Todo estaba más conectado con las necesidades de la ciudad, y *Sebastián* observaba que la congregación estaba en proceso de formar parte de esta tendencia. Es entonces que comienza a exacerbar los aspectos que el *Mestre* había dejado a un lado, por ejemplo lo relativo a las posesiones y las manifestaciones carismáticas. La *Umbanda*, por ejemplo, hacia 1970 era una práctica consolidada en

⁵⁶ La imagen muestra la iglesia de *Padrino Sebastián* (centro de la foto) de *Colonia 5000* con parte de la congregación reunida. La iglesia aun existe, funciona como centro de llegada de los neófitos de los puntos periféricos de Brasil y de otros países. Se hallaba en un amplio campo que permitía a sus ocupantes practicar actividades agrícolas intensas (Marco Imperial, archivo CEFLURIS).

Brasil (Segato, 1995; Turner, 1985), ya no tenía detractores que hicieran caer ese movimiento, sino que era un culto popular, en el sentido de que se permitía su práctica cualquiera fuese el origen social de sus participantes. Es en este contexto, de ascenso del misticismo, en donde *Padrino Sebastián* comienza a revelar que incorporaba la 'energía' de *São João Bautista*. Él era una 'voz que clamaba en el desierto', y decía a sus 'ovejas' parte de su congregación, que lo que debían hacer era buscar un sitio alejado para poder construir allí la *Nova Jerusalém*.

De este modo, con un grupo de sus más allegados, emprenden la búsqueda del sitio; primero encuentran un lugar en el río *Edimari*, no muy lejos de *Boca do Acre*, en donde las tierras eran fértiles como para sobrevivir, con relativa comodidad, de la agricultura. Al ser ellos campesinos y conocedores de la selva, no tuvieron demasiados inconvenientes para en poco tiempo edificar allí un poblado con mejoras de todo tipo, como casas, zonas cultivables, una iglesia y una *casinha do Feitío*, es decir un lugar para elaborar el *Daime* de manera ritual. El lugar fue denominado *Rio do Ouro* pero, a los dos años, les reclamaron esas tierras que, al parecer, no eran fiscales como ellos creían, sino que pertenecían a una compañía maderera.

Padrino Sebastián no quiso entrar en disputas y dejaron el sitio, regresando nuevamente a *Colonia 5000*. Allí se había poblado de gente que venía buscando esas alternativas al modo de vida urbano y se habían incorporado al movimiento de la colonia. Ésta había continuado sus funciones de contención espiritual y de subsistencia, y estaba muy bien organizada, aunque las tierras ya estaban agotadas para mantener a, para ese entonces, una gran cantidad de personas a través de los cultivos. Veamos un informativo de la página institucional del CEFLURIS en internet:

Em 1980 a comunidade, contando então com aproximadamente 300 pessoas, lideradas por Sebastião Mota, retirou-se dos arredores da cidade de Rio Branco, capital do Acre e instalou-se no local denominado *Rio do Ouro*, próximo ao Rio Indimari. Uma questão fundiária fez com que a comunidade, atendendo a sugestão das autoridades do *Incra* (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), abandonasse a área, deixando para trás casas, roçados e fruteiras, sem qualquer tipo de indenização⁵⁷.

⁵⁷ 'En 1980 la comunidad, contando por entonces con aproximadamente 300 personas, lideradas por Sebastián Mota, se retiró a los alrededores de la ciudad de Río Branco, capital de Acre y se instaló en la localización de Río de Oro, próximo al Río Edimari. Una cuestión de pertenencia territorial hizo que la comunidad, atendiendo a lo sugerido por el INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria) que abandonasen el área, dejando atrás las casas, rozados y frutales, sin ningún tipo de indemnización' (traducción propia).

En las informaciones que recabé no aparece este periodo de transición desde el abandono de *Rio do Ouro* hasta el encuentro de un sitio nuevo. Me dijeron que se vivió intensamente ese período, y que algunos se quedaron cuidando la *Colonia 5000*, mientras que los más experimentados en el conocimiento de la selva acompañaron a *Padrino Sebastián* a buscar el lugar donde habrían de instalarse. Para los que participaron de la experiencia de *Rio do Ouro*, se trató de una vivencia fundante, porque fueron los primeros en participar en una misión de este tipo. Eso les confiere en la actualidad un estatus mayor por sobre quienes no estuvieron allí.

La gente que participó en lo que para ellos significó una 'gesta', me decía que aquello fue '*o tempo de fartura*' (el tiempo de la abundancia). Además, fue a partir de esa experiencia que se manifestó la cualidad mesiánica del líder, aunque siempre muy mesurada, y su intención de construir la Ciudad Divina. Mientras tanto, la *Colonia 5000* seguía, y sigue, en funciones como entidad receptora de gente con el objeto de obtener recursos para el establecimiento de esa urbe sagrada.

La búsqueda no fue fácil, tuvieron que hallar un lugar que fuera verdaderamente fiscal y se internaron en un riacho (*igarapé*) afluente del *Río Purús*. El riacho *Mapiá* se encontraba lejos de *Boca do Acre*, pero lo remontaron hasta internarse en el núcleo de la selva, para asegurarse de que nadie fuera a reclamar nada, puesto que se trataba de un lugar muy inhóspito para quien no estuviese acostumbrado. Un texto escrito por *Alfredo Gregorio de Melo* (S/F) refiere que en 1983 fue abierto el primer solar donde se yergue la *Vila Florestal Céu do Mapiá*. Detrás de esta explicación hay un proceso a través del cual se llegó al sitio, discusiones, *palestras* (discursos), trabajos espirituales, fuertes *atuações* espiritistas (incorporaciones de entidades) que iban guiando las palabras del líder hacia la congregación hasta el nuevo sitio que legaría a sus seguidores.

Mapa 3. Ubicación del riacho Mapiá (Fuente: Expedia/Microsoft, 2001)



En este sitio la vida era dura también porque, al estar en medio de la selva y muy lejos de un centro urbano, los peligros de vida se incrementaron. Debemos tener en cuenta que durante los primeros años, cuando las mejoras aun no eran notables, la vida que llevaban respecto de *Colonia 5000* o *Río do Ouro* donde las tierras eran mucho más fértiles, es adjetivada como extremadamente 'ruda' (foto 6). En ese entonces las cabañas estaban construidos de manera rápida y provisoria antes de poder consolidar la *Vila*, como llegó a estar a mediados de los noventa, y más aun a partir del 2009 donde ya existe un circuito de turismo místico, que proviene de las sedes de CEFLURIS en las ciudades.



Foto 6. *Padrino Sebastián* con sus fieles practicando himnos en *Céu do Mapiá*⁵⁸.

A pesar de que el grupo de *Colonia 5000* de CEFLURIS se movilizó hacia el corazón de la selva, un grupo nutrido de gente permaneció en el sitio de *Río Branco*, que aun persiste como filial originaria. Aquí se recibían contingentes de manera constante, especialmente a jóvenes, que buscaban condiciones de vida alternativas a las que se vivían en las mega-ciudades de Brasil. El denominado movimiento *hippie* fue un gran detonante de estas migraciones. Tales fueron las dimensiones del fenómeno, que las autoridades se dispusieron a investigar, ya que hasta ese momento no existían controles regionales muy estrictos sobre los aspectos culturales del interior brasileño. Aclaremos que nos referimos a la cuestión sociocultural; en cambio sí los había de algunos aspectos de la economía formal, como la colonización mediante *fazendas*, y la deforestación sistemática para el aprovechamiento maderero de manera predominante. La minería y el petróleo son posteriores, el manejo estatal en estos asuntos inicialmente era anárquico y librado a emprendimientos de multinacionales o particulares, como los conocidos *garimpeiros*. De modo que los asuntos regionales quedaban librados a la administración *estadual*, y esto es lo que sucedió con *Acre*.

⁵⁸ La imagen muestra un ensayo de los himnos, en un lugar cerrado en *Céu do Mapiá*, aproximadamente en 1984-85. Puede verse a *Padrino Sebastián*, de barba, a su derecha está *Roberto Corrente*, que es uno de los principales referentes de *Alfredo Gregorio* (actual líder de CEFLURIS), quien está casi en el centro con su guitarra. Puede observarse el piso de tierra y ningún ícono ritual, lo que demuestra las condiciones iniciales en que se encontraba el lugar. Otra personalidad que aparece es *Regina*, la cantora oficial de los himnos quien está parada en el centro de la foto abrazando a una niña (Archivo CEFLURIS).

Más tarde, entonces, se convirtió en un movimiento que implicaba a urbes, porque la gente que era recibida en *Colonia 5000*, volvía a la ciudad con la infusión para crear centros de la práctica en sus ciudades de origen. Impresionados por la experiencia mística del culto, los primeros fuera de *Acre* que lo conocieron llevaron los rudimentos a los centros urbanos⁵⁹.

Debido a la proliferación de grupos de este tipo de un modo conspicuo y tomando una bebida que tenía efectos activos durante los rituales, las autoridades de salud estatales decidieron investigar el tema para ver qué consecuencias podía traer esto sobre la población. Este proceso está muy bien analizado por el antropólogo E. Macrae (1992), quien integraba esa comisión junto con profesionales de distintas disciplinas, como psicólogos, psiquiatras, médicos entre otros. Esta comisión llegó a la conclusión de que, en el contexto ritual y socio-cultural del área, la práctica podía ser tolerada. De hecho así sucedió, pero de todos modos los puntos de práctica del culto comenzaron a proliferar por las ciudades más populosas e importantes de Brasil como *Rio de Janeiro*, *São Paulo* y *Brasilia*. En un comienzo transportándose mediante el flujo de personas hacia otros lugares, hoy día tiene alcance nacional. Una vez instaladas y consolidadas las iglesias en ciudades como Rio de Janeiro o São Paulo, el flujo turístico que estaba en incesante búsqueda de la cultura brasileña, descubrió estas iglesias del *Santo Daime* y, más tarde, de la *UDV*. Estos descubrimientos sociales y culturales fueron diseminados por diversas ciudades en América, Europa, Japón, y Australia.

Este movimiento del grupo no deja de ser sorprendente, porque la utilización de la bebida ya es algo que produce extrañamiento, sobre todo en las ciudades de tipo occidental, populosas, organizadas, institucionalizadas, consumistas, tecnologizadas, etc. Entonces un culto que utiliza una infusión como sacramento y ejecuta cantos chamánicos, los 'himnos', bajo los efectos de la bebida puede resultar, a la simple mirada, un poco extravagante. Sin embargo, según mi conocimiento, no hubo rechazos brutales hacia la práctica en estos lugares por parte de la población. No obstante sí han tenido dificultades con las autoridades, en diferentes grados de observancia y reconocimiento, como culto o práctica espiritualista.

⁵⁹ Están los casos que hemos mencionado de '*A Barquinha*' (en ese entonces estaba circunscripto a *Vila Ivonette*, un barrio cercano a *Alto Santo*, el lugar originario del *Mestre Irineu*) y la *UDV*. Éste último grupo es un desarrollo posterior, independiente del *Santo Daime*. Ellos le dicen a la bebida *vegetal* o *hoasca*; en la actualidad poseen una mayor organización y un número mayor de practicantes. Del mismo modo que el *Santo Daime*, tiene varias líneas y está diseminado por todo Brasil.

También es sorprendente porque, cuando *Padrino Sebastián* comenzó su proceso como línea independiente, realizó dos modificaciones respecto de lo que hacía el *Mestre Irineu* de forma pública. En primer lugar, para realizar los rituales, no sólo utilizaba el *Daime*, sino que también incorporó el uso de *cannabis sativa*, hecho que le produjo algunos problemas con la autoridad *estadual*. Esta incorporación también trajo el repudio de la cúpula de la iglesia original del *Mestre*. Además recurrió a un discurso milenarista sobre el fin de los tiempos, no sólo como una cuestión de carácter religioso, sino también para tener la posibilidad de mantener cierto modo de vida ya que, con el avance urbano, éste se estaba perdiendo, por lo que propugnaba la construcción de la Nueva Jerusalén en medio de la selva.

Esto, lejos de conducir al aislamiento, produjo el efecto contrario: la gente llegaba y quedaba absolutamente seducida por estas propuestas; permanecían en *Colonia 5000*, y cuando estuvo *Céu do Mapiá* en condiciones de ser habitable como poblado, también la gente iba para allí. El primer efecto, casi de inmediato, fue generar lugares comunitarios en las mismas ciudades o en los suburbios para emular la Nueva Jerusalén selvática. Estas intenciones no se lograban completamente, pero sí se formaban iglesias asumiendo características similares, con diferente éxito. Pero al menos conseguían insertarse en la estructura institucional de CEFLURIS, proponiendo características adicionales desarrolladas por cada iglesia o grupo. Esta tendencia de aceptar inclusiones espirituales o esotéricas paralelas siempre continuó, pero con la condición de mantener la estructura básica del culto instaurado por el *Mestre* en la vertiente de *Padrino Sebastián*, ya que de otro modo podría desnaturalizarse el culto.



Foto 7. *Padrinho Sebastião*⁶⁰.

Al fallecer *Padrino Sebastián* en 1992, asumió la comandancia de CEFLURIS su hijo, *Alfredo Gregorio*, bajo la preeminencia de su madre *Rita Gregorio*, esposa de *Sebastián Mota*. Los siete hermanos tienen distintos grados de responsabilidad en la continuidad del culto, y todos de gran importancia. Puede decirse que *Alfredo Gregorio* (el segundo hijo de *Padrino Sebastián* y *Rita Gregorio*) es la cara visible del culto por sus cualidades espirituales, por su extenso *hinário* y por sus virtudes carismáticas que, combinadas con un grado de permisividad para que diversas corrientes espirituales sean practicadas en el seno de CEFLURIS, hizo que sea la figura de mayor importancia en esta línea *daimista*.

⁶⁰ Fotografía tomada a bordo de un avión poco antes de fallecer. Hacia 1990 este líder tenía una gran actividad de consolidación de Iglesias del CEFLURIS, principalmente en Río de Janeiro. De modo que viajaba a menudo hacia ese lugar; de hecho falleció durante el descanso de un *hinário* donde se festejaba el día de San Sebastián, en la Iglesia de Marco Imperial, ubicada en el centro carioca (Archivo CEFLURIS)

Mapa 4. Planta de de Céu do Mapiá entre 1995 – 1997 (elaboración propia).

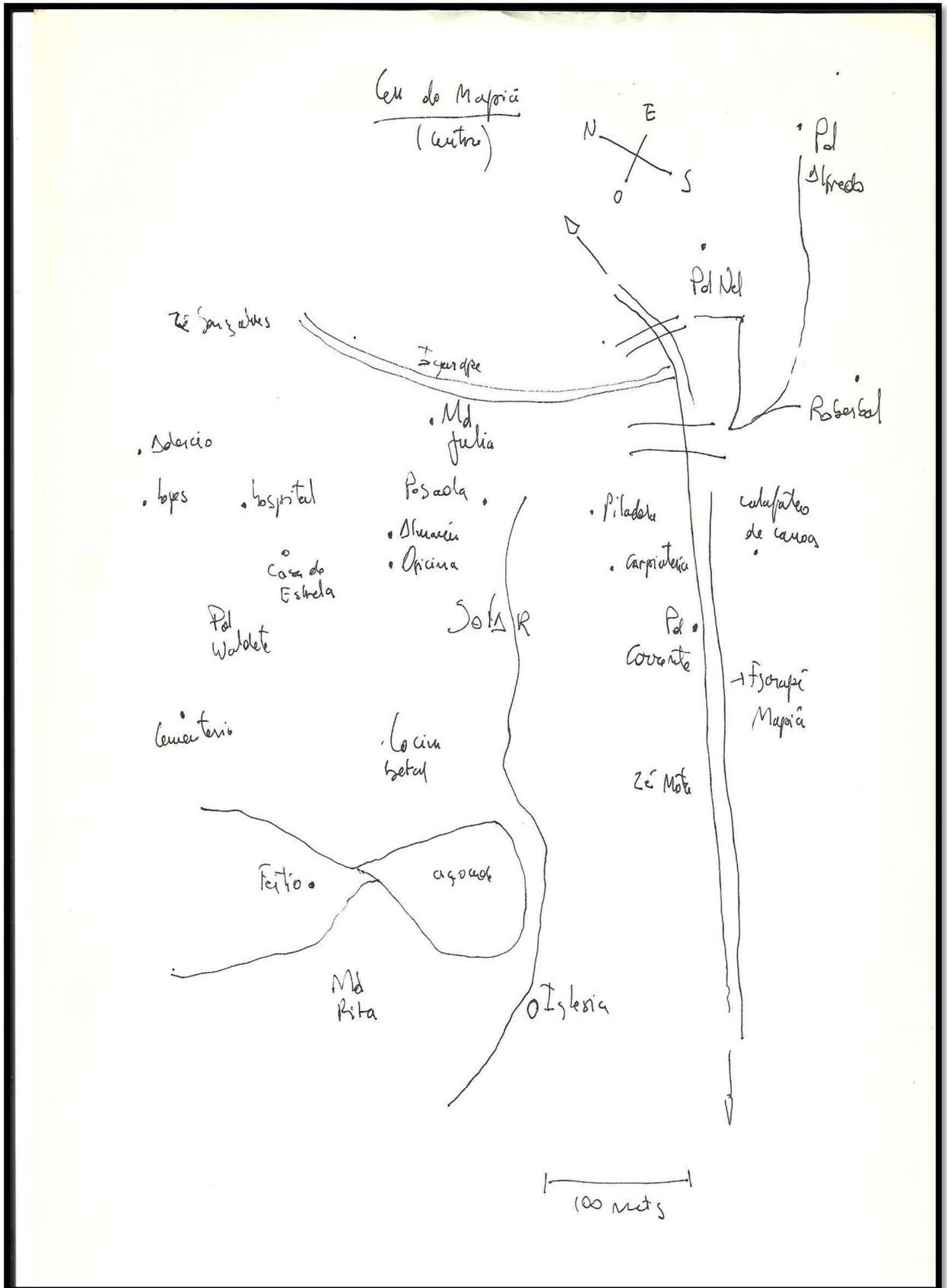




Foto 8. Posada, antigua casa de *Padrino Sebastião* (foto propia, 1996)



Foto 9. Casa de *Zé Mota* al borde del *igarapé Mapiá*, sección este del poblado (foto propia, 1996).

Desarrollo posterior a la consolidación del CEFLURIS

Los estudiosos brasileños⁶¹ comenzaron a hablar a principios del siglo XXI de las primeras prácticas organizadas y colectivas de la infusión como 'religiones ayahuasqueras', en donde entran -hasta donde llega mi información- el *Santo Daime*, *A Barquinha* y la *UDV*. Este término las distinguía de otras prácticas espiritualistas que se realizan con ayahuasca, y de las prácticas curanderas que se dan, con frecuencia, en Colombia, Brasil, Perú, Ecuador y Bolivia.

La cualidad de 'ser una religión' (Asad, 1993) favorece el desarrollo institucional de estos tres cultos, que aún tienen el tema de la legalidad para resolver, en virtud del uso de una infusión que posee sustancias consideradas prohibidas por acuerdos internacionales. Pero al definirse dentro de contexto religioso, entonces su uso es permitido como sacramento. Así se lo considera en Brasil: la ayahuasca se acepta en su utilización religiosa, pero está prohibida su comercialización o su uso terapéutico, o recreativo. Tal es así que en el Estado de *Acre*, el *Santo Daime* es Patrimonio Cultural *Estadual*, y en Brasil, como país, se está considerando convertirla en Patrimonio Cultural Nacional⁶². En Estados Unidos y Holanda también han conseguido el mismo régimen de uso religioso y cualquier otro uso se considera 'tráfico'. De todos modos, desde mitad de 1990 en adelante, la infusión se ha utilizado y comercializado con tal diversidad de aplicaciones, que es inusitado para quienes lo usan con fines sagrados. A pesar de ello, esta situación se tolera en Brasil, y generalmente la circulación de ayahuasca es prácticamente ignorada porque está incorporada a la experimentación, de usos diversos, como su empleo para generar 'climax' teatrales, musicales o bien de otras disciplinas *New Age* (Labate, 2004; 2005). Es para señalar que, en este sentido, hubo y hay opositores a esas utilidades aun dentro de las mismas religiones ayahuasqueras.

Incluso entre las mismas iglesias que responden al CEFLURIS, también se emplea en una diversidad de modalidades, con la condición de que se mantengan los rituales según el calendario oficial. Por lo demás, los distintos grupos que figuran bajo el ala del CEFLURIS son imposibles de controlar, en cuanto a qué es lo que realmente hace cada uno en las diferentes iglesias. Por ejemplo en un punto se realizan actividades de cura

⁶¹ En este caso me refiero básicamente a Sandra Goulart, Beatriz C. Labate, E. MacRae, Gê Marques (ver bibliografía específica).

⁶² En Perú, la ayahuasca hasta el momento es considerada Patrimonio Cultural de las etnias de la amazonía.

porque el comandante de la iglesia así lo recibió del *Astral* (Santana de Rose, 2005; 2006). O bien diversos grupos que siguen la línea de *Padrino Sebastián*, que practican intensamente la *Umbanda* en conjunto con la doctrina (Marques Alves Jr. 2007).

Este alto grado de permisibilidad sobre lo que puede hacerse con el *Santo Daime* de la línea CEFLURIS, es una de las condiciones por las cuales la misma se amplía hacia multitud de sitios que, respecto del centro amazónico, se encuentran en una situación periférica. Curioso devenir de la fundación y desarrollo del culto: viniendo de la costa de centros más poblados, en tiempos del *Mestre Irineu*, con *Padrino Sebastián* se difundió de lo más inhóspito de la selva hacia ciudades costeras y de vida decididamente urbanizada.

Ya hemos mencionado las cualidades de exotismo que representa para la población urbana un culto de este tipo, que viene a significar el acceso a un conocimiento que difícilmente pudiesen haber obtenido de otro modo. Así, proliferaron, primero los centros ‘pseudo-chamánicos’, siempre en el contexto ritual colectivo del culto *daimista* (Labate, 2005). Pero el culto dio consignas fundamentales de la práctica, y asimismo se fue alimentando de enseñanzas de la cosmología de otras prácticas espirituales. Entre esas disciplinas se halla el yoga, la umbanda, la antroposofía, el espiritismo kardecista, las medicinas alternativas y otras. Cada iglesia creada tiene su propia característica aunque, en la medida que va profundizando en el *Santo Daime*, la posibilidad que tienen practicantes de otras corrientes espirituales de acceder a procesos más esotéricos, vuelve cada vez más comprometida la función de los líderes o de los neófitos más avanzados. Este nivel de apertura siempre existió, pero de manera más contenida por el *Mestre*: recordemos que las influencias culturales de *Raimundo Irineu Serra* están presentes en todo el espectro doctrinal del culto.

En cambio, *Padrino Sebastián* era abierto a aprender disciplinas espirituales diferentes. El caso de la *Umbanda* es sumamente significativo, ya que fue incorporada de manera casi inmediata entre las prácticas que se realizaban en *Colonia 5000*, cuando se convirtieron en línea independiente. Esto se debe a que antes de ingresar al *Daime*, *Padrino Sebastián* practicaba la *mesa espírita* de orientación kardecista y era un afamado curador. En las sesiones que realizaba se producían incorporaciones, es decir ‘posesiones’ de espíritus del mundo sobrenatural de tipo carismático de ‘seres sufridores’ que, según las explicaciones de los actores, querían transmitir un mensaje del más allá, y la toma del *Santo Daime* es considerada por sus practicantes un instrumento muy adecuado para estos eventos. El mismo *Sebastián* llegó a ser seguidor del *Mestre*

Irineu porque lo aquejaba una dolencia, que interpretaba como 'un mal' que le habían hecho. Transitó por la medicina tradicional hasta que oyó comentarios sobre un curador, que era *Raimundo Irineu Serra*, quien le quitó la enfermedad: de allí en adelante siguió con él hasta su deceso. Las prácticas de curación, a pesar de haber sido abandonadas por el *Mestre*, fueron posteriormente incorporadas por *Padrino Sebastián*, para lo cual se elaboró un ritual nuevo, inexistente antes y que se denominó '*trabalho de cura*'.

Como vemos, tal como reza el nombre de esta vertiente del culto, es un '*Centro Ecléctico...*' y es uno de los motivos por los que tantas personas lo hallan atractivo, y una de las razones por las que tuvo cierta raigambre fuera de Brasil. Otro tema a tener en cuenta es que quedó adherido a las prácticas de tipo *New Age*, cuyo movimiento tuvo su cumbre de adhesiones en la década de 1990 (Carozzi, 1999; 2000)⁶³. De todos modos es, por sobre todas las cosas, un culto de base cristiana. Son numerosas las referencias de la bibliografía sobre la religiosidad predominantemente cristiana de los líderes. El *Mestre Irineu* nació en la cultura negra del *Maranhão*, bautizado en un catolicismo popular de los esclavos de principios de siglo XX, profundamente socializados en la fé católica (De Olivera 2008). *Padrino Sebastián* decía que incorporaba la energía de *São João Bautista*, en cuyo homenaje llamó a su hinário '*O Justiceiro*'; hablaba frecuentemente de la 'voz que clama en el desierto', y finalmente elaboró la propuesta y política de construcción de la *Nova Jerusalén* para el Fin de los Tiempos, tópico tomado del Libro del Apocalipsis. También, en Brasil, existieron diversos movimientos *Sebastianistas*⁶⁴ que crecieron en la primera mitad de siglo XX, y es probable que *Padrino Sebastián* haya estado influido por ellos.

Debemos plantear el problema también de si no existe una contradicción entre la propuesta de la construcción de la Nueva Jerusalén y la expansión celular de esta línea del culto. Brevemente aquí adelantamos una de las tesis que afirma que esto fue condición de expansión y no de retracción. Al respecto, podemos decir que los presupuestos milenaristas nunca fueron tajantes al estilo de movimientos que acabaron reprimidos, como caso paradigmático el de *Antonio Conselheiro* en Brasil, por ejemplo,

⁶³ Puede considerarse que quedó como una corriente new age ya que acompañó ese movimiento adhiriendo a las propuestas que traía consigo, como por ejemplo las doctrinas denominadas 'orientales' (yoga, tao, zen) o bien otras como la cristaloterapia o aromaterapia. Incluso la tercera parte del hinário del actual líder de CEFLURIS, se denomina '*A Nova Era*'.

⁶⁴ El sebastianismo fue un movimiento generado en Portugal con la muerte de *Dom Sebastião* en la lucha contra los 'moros'. Los seguidores del mismo esperaron el regreso de Sebastián. Se supone que éste liberaría a la región de toda opresión. Esto fue resignificado en Brasil bajo diversos movimientos que tomaban a Sebastián como un paradigma de la liberación y de la Salvación en la tierra (ver Hermann en Musumeci, 2004)

en la Europa Medieval o en la Melanesia (Cohn, 1997; Pereira de Queiroz, 1969; Worsley, 1980). Sin llegar a ser abandonados por completo, esos presupuestos son siempre mencionados por *Padrino Alfredo Gregorio*, pero él brega por un cambio en la imaginación ideológica del movimiento para aumentar las filiales del culto. Por ello es significativo que la tercera parte de su hinário, que ya supera los doscientos cantos, se denomine '*A Nova Era*', que consta unos treinta cantos y que, seguramente, superará en el futuro.

De modo que fue *Alfredo Gregorio*, siguiendo la política de viajes que había comenzado su padre en el interior de Brasil y también hacia el exterior, lo que demuestra que quiere y tiene la voluntad de que la doctrina se conozca. Para lograr esto, apoya los emprendimientos llevando con él a personas especializadas desde *Mapiá*⁶⁵ para realizar rituales en las iglesias que visita. Este tipo de acciones da como resultado el incremento de lugares donde se practica el culto, y con las licencias necesarias para incorporar otras modalidades de trabajo espiritual, lo que puede realizarse mientras tengan la filiación básica al CEFLURIS. Esto implica que se efectúe el calendario oficial de ceremonias de manera básica. Cumplido este requerimiento, serán consideradas parte de la sociedad espiritual, por lo que recibirán el *Santo Daime* y las visitas de personalidades del culto. También adquieren la posibilidad y el derecho de realizar visitas a *Céu do Mapiá* e, incidentalmente, si alguien quiere perfeccionarse en la línea y hacer una vida 'nueva' en la selva, puede hacerlo.

En otras líneas culturales del uso de la bebida, existe un panorama similar en cuanto a su desarrollo, pero con distintas estrategias de acción, según sus propios dogmas y principios sagrados (Goulart, 2005). Aunque no soy especialista en esas líneas, es pertinente recordar y ampliar esta información para entrever el posicionamiento actual de CEFLURIS. Como ya mencionáramos las mismas son: 1) *A Barquinha*, desprendimiento temprano de la iglesia de Raimundo Irineu Serra, por lo que a la bebida también le dicen *Santo Daime*. Ésta tuvo un desarrollo más bien local, se dirige a la caridad y tiene una fuerte influencia de espiritualidad afro y espiritista así como del catolicismo popular más tradicional; por ejemplo, realizan procesiones llevando santos en tarimas. 2) La *UDV (União do Vegetal)* surgió a mediados de los sesenta y, a pesar de ello, es la que actualmente tiene mayor difusión y participación en un nivel estadístico. Es una línea espiritual en donde no se prohíbe que sus integrantes puedan

⁶⁵ Estos llevan adelante los rituales en *Céu do Mapiá*, como músicos y cantoras para hacer cursos de perfeccionamiento en los aspectos específicos del ritual de CEFLURIS.

practicar alguna otra. Así como el yoga, quien lo practica no necesariamente debe ser budista o hindú en un contexto occidental, aunque tienda probablemente hacia ello. En ese mismo estatus se ubica la práctica del consumo de la bebida en esta corriente, que es independiente de los parámetros establecidos por *Mestre Irineu*. A la *UDV* se la considera una 'religión *cabocla*' porque surgió en los *seringales*, pero rápidamente se convirtió en una práctica elitista, ya que consiste en ingerir la bebida sentarse, oír unas palabras del dirigente, y percibir las señales del 'yo superior' sin que intermedie alguna entidad tesmofórica. Está fuertemente influenciada por elementos masónicos ya que tiene procesos de iniciación de jerarquías superiores; ellos son los que deciden quién debe entrar a conocimientos más secretos (Henman, 1986; De Andrade, 1995).

Lo cierto es que CEFLURIS (de la rama del *Santo Daimé*) es el grupo que se expandió en primer lugar, de manera explosiva e impactante, ayudado por los movimientos espiritualistas en boga, pero también por la revalorización del mundo indígena acaecido en Brasil desde la década de 1980 en adelante. Además, influyó en ello la idea de que mediante la práctica del culto se estaba accediendo a conocimientos milenarios, a otras vidas, a un mundo nuevo y todo era renovador de expectativas para el individuo. Ello también significó una evasión de algunos sectores sociales en desintegración o impregnados de, como diría Durkheim (1985), una fuerte e indeclinable anomia⁶⁶. Esto está generado por los cambios sociales que se evidencian en una época, y que hasta hoy en día acelera sus transformaciones.

Las reubicaciones en la organización social producen una búsqueda que acompaña esas transformaciones, sin llegar a la crisis total que colapse el sistema (Luhmann, 1998) y que transforme los valores (Nietzsche, 1984, 1986), de manera que conduzca al nihilismo total. Esto no posee significación sólo teórica, muchos miembros de las iglesias dependientes de CEFLURIS van a visitar *Céu do Mapiá* y, en muchos casos, con intenciones de permanecer allí hastiados de la vida en la modernidad urbana. Desde las ciudades brasileñas llegan con ideologías constituyentes de *hábitus* de clase media alta. Como se ha dicho, a menudo se trata de un fenómeno por el cual las personas tienden a la *individualidad* extrema materializada en forma de vida, y como proyecto simbólico concreto existente en las sociedades occidentales (Lukes, 1975; Dumont, 1987). Entre las consecuencias de estas reminiscencias nihilistas está, por ejemplo, no formar familia ni tener hijos, cuestión común en amplios sectores sociales, y de pronto

⁶⁶ Esta también es una argumentación de Clodmoir Monteiro (1982), y Soares, (1990), refiriéndose exclusivamente al caso del *Santo Daimé*.

se encuentran con el lugar en donde la exaltación de la vida y las relaciones sociales intensas, son clave para mantenerse en la comunidad. Una conversación a la que asistí entre una mujer joven, que había llegado hacía unos pocos meses, y una de las guías del culto ilustra esto:

'Cuando piensa tener hijos?', le dijo *dona Albertina* a la mujer, y ésta le respondió, 'No yo no pienso traer hijos a este mundo porque está todo muy torcido y se pasa muy mal en lo afectivo, para que lo pase como yo lo pasé mejor no traer a nadie para asistir a este sufrimiento'. A lo que respondió *dona Albertina*: 'sí, todas llegan con esa enfermedad de la ciudad, no quieren tener marido ni criar hijos pero después de un tiempo de estar aquí en *Mapiá* se curan enseguida, a poco ya quieren formar pareja y tener unos críos que le alegren la vida' (conversación reconstruida en una nota de campo).

Este esbozo de la historia cultural y movilidad interna del culto del *Santo Daimé* en general, nos hace recordar a las dinámicas generacionales de linajes descritas por Evans-Pritchard (1977) para los Nuer, o bien las oscilaciones entre distribuciones jerárquicas en la Alta Birmania de los Kachin, según las estrategias de integración en relación con los Shan en coalescencia, también, con linajes míticos de parentesco (Leach, 1976). Como puede vislumbrarse a través de las etapas descritas, una vez formada la *elite* en la comunidad de *Céu de Mapiá* de la línea primero llamada CEFLURIS y después conocida como *Centro Eclético de Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo*, se pudo observar⁶⁷ este tipo de dinámicas en cuanto a su funcionamiento interno, de estrategias de socialización según la antigüedad o afiliación mística a partir de diferentes técnicas de acceso a lo sagrado. En ese sentido, se adoptan, según el contexto, actitudes de mayor integración o, en otras ocasiones, decididamente jerárquicas en relación con las 'iglesias periféricas', que no estén ubicados en su sede central, en *Céu do Mapiá*, o en *Colonia 5000*, su sede histórica. Esto se basa en la percepción de alguna filiación mítica relacionada a la formación de la línea: no es lo mismo quien estuvo en la construcción de la Nueva Jerusalén, que quien

⁶⁷ No sólo estoy utilizando un criterio adjetivante de 'observación', sino que esto se halla subjetivado en la constitución de la persona comunitaria habitante de *Céu do Mapiá*. Se trata del mismo caso sugerido para las familias católicas descritas por Mellor & Schilling (1997) donde argumentan que en las primeras familias católicas del siglo X eran 'unidad': por ejemplo, comer juntos era formar parte de un mismo cuerpo representado por el cuerpo de Cristo.

no participó de ese evento, hecho absolutamente *numinoso* creador de linajes vinculantes con lo sagrado⁶⁸.

Síntesis: genealogía de una práctica

Hasta aquí he argumentado que para entender la formación del culto y su devenir cultural, era necesario periodizar e indagar en la historia de su constitución y de su origen relativo. En el caso descrito se pueden distinguir entonces tres etapas básicas para ordenar la instauración de la iglesia como una opción espiritual estable en la región, e instalada en las ciudades, mutando en cada caso de maneras diversas. El punto de vista adoptado aquí fue realizar una genealogía desde los comienzos del *Mestre Irineu* hasta su escisión en el CEFLURIS, dejando a un lado la de las otras líneas, que también tienen la suya. CEFLURIS fue la que consiguió expandirse fuera de *Acre* en primer lugar, con la que como investigador pude establecer un contacto primario. La historia del CEFLURIS no es ‘la’ historia del *Santo Daime* sino una visión, desde esta línea, de cómo fue su desarrollo.

No obstante esto, no es una mirada parcial, y se aclaró en el capítulo que hay otras líneas y otras prácticas (meditaciones, ambientaciones musicales, producción de experiencias internas) que se desarrollan con la llegada de la modernidad tardía y la eclosión del nuevo milenio (Labate, 2005). Los capítulos que siguen están exclusivamente circunscriptos a la corriente de *Padrino Sebastián* y, eventualmente, a la influencia que tuvo sobre otras formas de construir cultura alrededor de la infusión. Dicha influencia ha sido plena y suficiente como para afirmar que no se comprende la expansión, y aceptación, de estas diversas y actuales prácticas alrededor del *Daime*, sin la acción del centro formado en *Colonia 5000*, liderado actualmente por *Alfredo Gregorio de Melo* y su familia.

⁶⁸ Desarrollaré este tema cuando me detenga en el capítulo 5, dedicado a las ceremonias, en especial referencia a un ritual de origen, que data de la época del *Mestre Irineu*, denominado *hinário*. La dinámica a la que me refiero aquí, como argumentaré en el capítulo indicado, es altamente dependiente de cómo se desarrolla el rito, y su estrecho vínculo con la formación de lealtades espirituales. Dichas lealtades posibilitan que las iglesias periféricas se mantengan integradas en el seno de esta línea del culto.

Capítulo 3

La cosmología: giros ontológicos del sistema *Juramidam*

En este capítulo identificaré las influencias cosmológicas constitutivas del grupo del *Santo Daime*, cuyas premisas fueron transformándose en teología cultural. Dichas influencias desembocaron en una noción fundamental del grupo, sintetizada en el neologismo *Juramidam*. Sus distintas acepciones tuvieron ascendencia sobre la interpretación del pasado, y su fuerza se proyecta en el presente. Este término, de profunda significación, influye al punto de generar una cosmovisión que regula aspectos del centro del culto, así como la formación de unidades eclesiásticas que se dan a sí mismas la identidad de pertenecer al *Santo Daime* y, por consiguiente, a la ‘familia *Juramidam*’.

La cosmología del grupo se constituye de diversas vertientes que deben ser analizadas tomando en cuenta lo ya expuesto sobre su surgimiento: un culto que devino en *religión*⁶⁹, y que no es otra cosa que un ‘efecto’ provocado por aquello que M. Sahlins (1988) designa como *mito-praxis*. La cosmología se va enriqueciendo como un proceso, sin dejar de significar lo que ha consignado M. Eliade (1983, 1992b) como un conjunto de relatos, mitos fundadores, con sus seres e historias que se repiten en generalizaciones culturales.

Pero es también un sistema clasificatorio, tal como lo consideraría M. Mauss y E. Durkheim (1971) o M. Douglas (1978), integrado por conceptos acerca de las cosas que nos rodean y cuyo ‘valor’ significativo, material o inmaterial, va progresivamente constituyendo el sistema que forma un campo que, en nuestro caso, es el del *Santo Daime*⁷⁰.

⁶⁹ Esta expresión quiere describir el hecho de que no se trata en la actualidad de un culto o ‘secta’, en el sentido weberiano, en donde podemos hablar de una circunscripción geográfica- cultural y numérica. Los grupos del *Santo Daime* se fueron multiplicando y expandiendo a diferentes ciudades de Brasil y del exterior. De modo complementario, esas dimensiones de organización que requieren una administración creciente es lo que considero que resulta una transformación de una práctica cultural de corte espiritual en ‘religión’ (Asad, 1993). El tema de las dimensiones del culto y sus transformaciones históricas ha sido tratado en el capítulo 2.

⁷⁰ Al respecto podemos interpretar las tesis de C. Lévi-Strauss en ese sentido, que las clasificaciones son una forma de ordenar el mundo pero también de volverlo complejo e interesante, aunque esa actividad sea al modo de un *bricoleur* (1975). Presentado en ‘El totemismo en la actualidad’ (1965), tal vez supondría, que bajo aquella premisa anarquizante se encuentra un orden supremo difícil de superar. De todos modos las clasificaciones ordenan el mundo. Acerca de una interpretación cruzada entre M. Mauss, L. Dumont y C. Lévi-Strauss, se puede consultar un excelente trabajo de N. J. Allen (2000) donde hace intervenir el criterio de la complejidad material y cosmológica. Mi estimación sobre lo que argumenta es que la

Ya hemos dado testimonio de que la antropóloga S. Goulart (1996) desarrolló el tema y ha sugerido lo mismo, dado el carácter mítico-narrativo de la vida de *Raimundo Irineu Serra*. Ahora bien, no todo está constituido por esta dimensión aunque ella misma se alimenta de estas consideraciones. Por ejemplo, entre las informaciones provistas por quienes escuchaban los relatos del *Mestre Irineu*, se halla una historia de las más recurrentes, cuyo relato afirma que *Serra* tuvo un encuentro con un chamán peruano, como ya lo hemos indicado, don *Crescencio Pizango*. La Roque Couto (1989) refiere que el nombre de esta persona era Crescencio pero la entidad que poseía en su dimensión chamanística era ‘Pizango’: quien era el ser que le revelaba los secretos de la naturaleza. En general, la literatura lo asocia de manera mítica con una ascendencia incaica, que Pizango es una entidad o espíritu que habitó el Imperio Inca⁷¹, aunque esto es una suposición basada en relatos de otros relatos, o por inferencias hechas sobre el nombre de origen posiblemente quechua.

Aspectos mitoprácticos de la cosmología

Nos detendremos en el comienzo de este apartado con el relato de la iniciación de *Raimundo Irineu Serra* en el mundo sobrenatural. El chamán referido, ‘don Crescencio’, le dijo al joven *Irineu* que había visto en la preparación de la poción que estaba destinado a conocer lo que él sabía y aún más. Esto se debe a que el *Mestre* oía y veía cosas que los otros compañeros, que también estaban aprendiendo con este chamán, no podían comprender. Aquí se produce un aprendizaje del *Mestre* a lidiar con los efectos de la bebida pero, es de suponer, aún no tenía visiones ni éxtasis pronunciados, potentes o perdurables, que eran las condiciones para tener accesos místicos.

Debemos tener en cuenta que el *Mestre Irineu* era *matero* (especialista para andar en la *mata*, es decir en la selva) y cauchero, lo que ya hemos mencionado en la antropología

constitución de jerarquías (en el grupo que llega a ser *religioso*), que –sugiere– comienzan con estos encuentros con las fuerzas ‘primarias’ o primordiales, se va complejizando categorialmente de modo tal que todos los demás, digamos los integrantes o seguidores de un culto o práctica espiritual dada, llegan ‘después’ de la figura heroica. De modo que tienen que mediatizar su primacía tomando valores simbólicos de manera aleatoria y combinarlos adecuadamente para mantenerse en su lugar.

⁷¹ Existen dificultades para establecer si la narrativa está de acuerdo con la historia objetiva, pero decididamente se resuelve sobre los hombros del relato mítico. Por ejemplo es sumamente interesante y pertinente que aparezca la referencia a un ‘Imperio’, y no que esta reminiscencia mito-histórica se quede con la versión de una procedencia chamanística, mucho más probable desde el punto de vista empírico (Amorim Montenegro, 2006; Naranjo, 1986).

histórica del culto, y que hacía uso de la bebida para realizar esta actividad, ya que le permitía permanecer muchas horas despierto y con energía para la dura tarea del *seringueiro*. En esos usos prolongados podemos inferir que comienzan a producirse las visiones. Sabemos que la doctrina proviene, según lo refirió *Serra* numerosas veces, de una revelación en éxtasis místico producido por la bebida. Luego de varios días de alimentarse con mandioca sin condimentar, se le aparece una entidad femenina en una noche de luna llena. Después de varias apariciones ésta se identifica como ‘*Clara*’ y le comunica que, si él aceptaba, no iba a tener bienes materiales pero que se convertiría en el guía espiritual de un pueblo, a quien iba a legarle un complejo ritual-doctrinal para formar parte del Imperio *Juramidam*, estructurado en base al consumo de la ayahuasca. Esta entidad estaba asociada con la luna y se la reconoció como la ‘Reina de la Floresta’ y luego como ‘Nuestra Señora de la Concepción’⁷².

La secuencia mítico-normativa de la semana en atestiguar esta aparición es probable que abarque un periodo de tiempo mayor, en el que *Mestre Irineu* comienza a tener visiones progresivas hasta que el aprendizaje del uso de la infusión se consolidó. Es decir, es probable que las visiones de las apariciones femeninas deben haber sido tardías respecto del contacto del *Mestre* con la bebida, y en un lapso de tiempo prolongado.

Por ello también podemos plantear que el desarrollo de la cosmología del grupo es sumamente complejo, sinuoso y se alimenta de varias influencias que se fueron integrando progresivamente a la doctrina. Básicamente todo *irmão da doutrina* va a manifestar que se trata de un conocimiento totalmente revelado, pero no podemos ignorar que hay puntos de contacto en la doctrina que provienen de diversas fuentes, incluyendo los aspectos *numinosos* de la revelación. Me refiero a los numerosos episodios de este orden que tuvo el *Mestre Irineu*; visiones por ejemplo, según los relatos y la bibliografía, que están relevados en multitud de documentación oral, visual y escrita.

Durante mi trabajo de campo tanto en *Céu do Mapiá*, como en una de sus periferias en Buenos Aires (aunque por contactos realizados con neófitos de otras iglesias que también iban al centro del culto), había pocas personas que tuvieran un conocimiento sistematizado de la doctrina. En ese sentido puede considerársela flexible y susceptible

⁷² Esta narrativa es de común conocimiento entre quienes practican en algunas de las ramas del *Santo Daimé*. Está relevada por diversos autores (Fróes, 1986; LaRoque Couto, 1989; Macrae, 2000 y la misma Goulart, 1996, en donde explica el carácter narrativo) y se puede encontrar en diversos testimonios filmados subidos a internet, por ejemplo Daniel Serra y Luiz Mendes, como ya lo señalé. En *Céu do Mapiá* por ejemplo, se enseñaba esta historia a los niños como parte de la épica del grupo en la escuela local.

de ser ampliada por otros conocimientos, eventos sociales o por las reelaboraciones que los miembros del culto hacen sobre narrativas propias. Al respecto, LaRoque Couto (1989: 42) señala que ‘...Los miembros de esa organización socio-religiosa se refieren al trabajo que realizan como doctrinario’. Dando a entender con esto que existen variaciones constantes desde el comienzo y que no debemos situar una ortodoxia al respecto, pero sí -en cambio, premisas básicas que se consideran como formando un corpus de tradición. En este sentido, la imaginación histórica (Comaroff & Comaroff, 1992) juega un rol fundacional, lo que no excluye que las reelaboraciones culturales también se modifican según procesos concurrentes y coyunturales que, con distintas ópticas o miradas, constituyen una hermenéutica diversa.

Prácticamente todas las narrativas, en nuestro caso, comienzan con la etapa previa a la llegada del *Mestre* a la región amazónica. Su traslado significa una épica de un iluminado al encuentro con su destino, aun no manifiesto pero que con el tiempo vino a convertirse en lo que ya era desde un comienzo: ser Jefe del *Imperio Juramidam*⁷³. Hablaremos entonces de los significados de *Juramidam* y de algunas influencias presentes en los inicios y que hasta el día de hoy perduran en el CEFLURIS.

No sería incorrecto decir que la gran mayoría de los trabajos académicos que relevaron aspectos formativos de la cosmología y la doctrina están condicionados por la óptica de los adeptos a dicha línea, ya que casi todos realizaron sus estudios habiendo ingresado por medio de este centro. Esto se debe a que fue el de mayor apertura a recibir visitantes del exterior y a formar centros e iglesias fuera del Amazonas y de Acre. No es desacertado señalar que la primera interpretación del término *Juramidam* se genera en el primer trabajo sobre *Santo Daime*, al de Clodomir Monteiro da Silva (1983); citado por LaRoque Couto (1989: 6):

‘Llamo al sistema *Juramidam*, a los centros ligados a la tradición histórica cuya narrativa mítica primordial y la misma organización del culto y la estructura no difieren acentuadamente. El panteón es el mismo, la línea de entidades que entregan los hinários se armonizan en torno a una hierofanía cósmica única y *Juramidam*, o sea, Raimundo Irineu Serra ‘encarnado’ en el ‘astral’ continúa siendo el ‘*Mestre*’, Profesor, Jefe Imperio, o General, al lado de la Reina de la Floresta.’

⁷³ Hay diversos ejemplos en la formación de los mitos tal cual lo planteamos aquí en coincidencia o guiados por Dumézil en ‘Del mito a la Novela’ (1993) y la serie de tres tomos de ‘Mito y Epopeya’ (ver bibliografía). Primero en el sentido que determinados hechos se convierten en una narración y, segundo, sobre las características del héroe y de algunos tropos como la fuerza física, la fecundidad y la soberanía – en este caso espiritual- que son comunes a los pueblos indoeuropeos, a lo que Dumézil considera como parte de una ‘ideología indo-europea’.

Ahora bien, mi planteo es que la situación del culto no era la misma en la iglesia original construida por el *Mestre Irineu*. Para hablar de una tradición histórica es lógico que tuvo que pasar un tiempo hasta que la práctica se formara, y esto no fue sino después de producirse dificultades, una vez que la misma comenzó a integrarse al entorno urbano mediante su expansión. La expansión del culto sucedió después del fallecimiento o *passagem* del *Mestre*, ya que éste se mostraba reacio a recibir personas que no fueran oriundas de *Acre* o brasileñas⁷⁴. En este punto los testimonios de los adeptos de la iglesia troncal hacen hincapié en diversos aspectos de la cosmología, y de las influencias mencionadas, pero se refieren de manera indirecta al significado de *Juramidam*. Hasta diría que no es una cuestión de peso teológico entre los miembros de acuerdo a la información que poseo. En cambio, todos los relatos hablan que *Raimundo Irineu Serra*, en su juventud, tuvo una gran influencia del catolicismo popular practicado por los descendientes de esclavos de principio de siglo XX en el *Maranhão*. De modo que se trataba de una práctica muy influenciada por la cultura de la negritud brasileña o de fiestas populares que no contradecían del todo las festividades católicas, sino que confluía generando un imaginario propio re-funcionalizando deidades de matriz africana, como se puede hallar en otros sitios, en donde distintas experiencias vinieron a entrelazarse con el cristianismo católico. De todos modos, V. Fróes indica que:

‘Informantes de *Alto Santo* afirman que el *Mestre Irineu* trabó conocimiento en el *Maranhão* con la famosa *Casa das Minas*, centro tradicional de preservación de la cultura y de la religiosidad africana en el Brasil’ (1986: 36)⁷⁵.

Pero el desarrollo posterior de la cosmología se resignificó como una épica por la que el *Mestre* pasó hasta llegar a la revelación mística de luz, a su iluminación. En los autores y testimonios aparece su creencia inicial en una supuesta faz diabólica de la infusión,

⁷⁴ En la iglesia de *Alto Santo*, que hoy día es la que construyó *Raimundo Irineu Serra* esta situación continúa siendo de este modo, aunque he relevado que realizan excepciones, cuando se manifiesta algún tipo de insistencia persistente del aspirante, entonces se permite su ingreso. También han abierto una sede fuera de *Río Branco*.

⁷⁵ Al respecto ya hemos indicado en el desarrollo histórico del culto, y en aspectos probables de la biografía del *Mestre*, la influencia del ‘*tambor de crioula*’ y del ‘*tambor de minas*’ además de un posible contacto con las prácticas *diambistas*, que son ciertos cultos practicados por asociaciones secretas de negros libertos con la utilización de *cannabis sativa* (De Oliveira, 2007). Para dimensionar la significación e importancia que tienen estas influencias en la región nordeste de Brasil, ver Macrae (2000); Segato (1995).

versión muy influenciada por la acción de los misioneros que establecieron un prolongado contacto en la región. Una parte de los relatos refiere que al principio su contacto con la bebida se debió a la creencia popular que sugería que, mediante ella, podía entablarse un posible encuentro con ‘seres bajos’, o con el mismo Satanás, con el objeto de poder enriquecerse. Aquí los autores son contradictorios ya que se menciona, por un lado, la voluntad del Mestre de reencontrarse con estos seres del *Bajo Astral*⁷⁶, y por el otro, que su intención era probar la bebida con la condición de que no tuviera que ver con seres inferiores. Hay múltiples testimonios sobre estas referencias, pero existe uno que se repite en diferentes autores, e incluso videos y grabaciones, que es el de su sobrino segundo, Daniel Serra y cuya historia, también relevada por LaRoque Couto (1989: 47), se puede hallar con pequeñas variantes en las fuentes mencionadas:

‘Cuando él fue a tomar huasca la primera vez, le dijeron que la bebida era un arte de Satanás. Él fue allá, tomó la primera vez, la segunda, y cuando empezó a llegar la *miração* él que era muy corajudo, comenzó a llamar a Satanás y a todos los demonios para que viniesen a ayudarlo para poder ganar mucho dinero, para volver para su tierra. Ahí comenzó a aparecer la cruz, y había cruces de todo tipo a su alrededor, y él comenzó a desconfiar: ‘Esto no es cosa del Diablo, el Diablo tiene miedo de la Cruz, y cuanto más llamo al Diablo, aparecen más cruces todavía’. Al Diablo se le muestra la Cruz y sale corriendo, ahí hay una cosa diferente.’

Circunstancias posteriores muestran que, a pesar de que su visión fue con seres celestiales (es decir, relacionados con ‘el bien’, ‘la sabiduría’ o similar pero siempre con atributos positivos) nunca se dejó la relación diabólica, con seres disciplinantes, ‘*capetas*’, bajos o sufridores, a quienes había que adoctrinar para que ‘trabajaran para la luz’, y no para las tinieblas, al menos de manera exclusiva. Esto es más evidente en la línea de *Padrino Sebastián*, pues él había sido curador espiritual antes de entrar al culto del *Santo Daimé*: su servicio era de caridad hacia los ‘espíritus sufridores’, de compromiso con la cura en general y con la Salvación a través de estas acciones.

A estas influencias debemos agregarle que el *Mestre Irineu* también fue gendarme de la guardia nacional de Brasil. Esto se halla bien documentado por cuanto formó parte de la Comisión de Límites como gendarme y, además, cómo ello influyó en la organización del culto en cuanto a las relaciones sociales. Tanto Fróes Fernández

⁷⁶ Según los ‘nativos’ del culto el *baixo astral* se refiere a sitios o lugares oscuros donde la consciencia puede instalarse permitiendo, entre otras cosas, que se acerquen entidades no humanas relacionadas con ‘el mal’, lo demoníaco y lo ‘sufriente’.

(1986), como LaRoque Couto (1989) y Macrae (1992) señalan el hecho de que había, entre los fieles más próximos al *Mestre*, una jerarquía muy influenciada sin duda por esta característica biográfica. Por ejemplo, si un neófito tenía un aprendizaje avanzado o tenía condiciones espirituales *evoluidas* (en este contexto significa un desarrollo apropiado de ‘capacidades espirituales’), tenía más estrellas que otros iniciados, cualidad que mencionamos brevemente en el capítulo 2. Cabe remarcar que la iniciación de pertenencia al culto se realiza mediante el *fardamento*, que implica el uso del uniforme y la colocación de una estrella a modo de prendedor. Entonces, en los primeros tiempos del *Mestre*, quien tenía mayor jerarquía usaba dos, tres, cuatro, cinco y hasta seis estrellas quien era el general o el seguidor de mayor confianza del líder⁷⁷. Esto se encuentra bien descrito por D. Pereira Gabrich (2005: 9):

‘En 1936 según recuerda la señora Lourdes Carioca, fue determinada una nueva orden como elemento disciplinar, a modo de un cuartel. Las responsabilidades fueron divididas jerárquicamente, a través de estrellas, de acuerdo a un módulo de jerarquía. Dentro de este Estado Mayor, que significaba la reunión de las personas graduadas, esto es, capaces de transmitir *conforto* a quien precisa en las sesiones e hinários, quien tenía seis estrellas era General; cinco estrellas, Teniente Coronel; cuatro estrellas, Capitán; tres estrellas, Teniente; dos, era Cabo y quien tenía solamente una era considerado Soldado raso’.

Según informaciones proporcionadas tanto por Vera Fróes como por LaRoque Couto, en sus obras ya citadas, el *Mestre* abandonó esta práctica debido a los conflictos que producía. La misma Fróes cita un testimonio de un antiguo daimista que dice que ‘...Hoy no se distingue más porque el *Mestre Irineu* dejó todo por igual, todos (somos) iguales’ (1986: 44).

Se supone que debido a la actividad castrense tomó contacto y formó parte de una rama de la orden ‘Círculo Esotérico de la Comunión del Pensamiento’ de influencia rosacruz y masónica. LaRoque Couto nos informa que, efectivamente, la sede del círculo está en *São Paulo*⁷⁸ y que existe un certificado que data de 1955 concediéndole honores y

⁷⁷ V. Fróes destaca lo siguiente (1986: 43) ‘...La persona *fardada* puede ser un soldado o un oficial, depende de su grado de conocimiento espiritual y del tiempo que tiene en la hermandad.’

‘Existe un jerarquía tanto en el dominio divino, en donde la Reina de la Floresta, Nuestra Señora de la Concepción, es quien comanda, como en el dominio terrestre, representado por el Jefe Imperio *Juramidam* (*Mestre Irineu*) que juntamente con los miembros más graduados (General, Coronel, Mayor) forman el Estado Mayor’.

⁷⁸ Aquí se refiere a la ya mencionada asociación en la nota 44. Los discípulos más allegados al *Mestre Irineu* fueron impulsados, y hasta obligados, por éste para asistir a las reuniones del Círculo.

agrega que ‘...de esta relación con el Círculo Esotérico vinieron los fundamentos básicos de la doctrina del *Santo Daimé*: Armonía, Amor, Verdad y Justicia’ (LaRoque Couto, 1989: 58).

Las informaciones no son concluyentes respecto de la cronología de los aprendizajes, pero todo indica que el conocimiento chamánico se dio con la llegada del *Mestre* a la zona de *Acre* y alrededores. Luego se afilió a la orden cuando se produjo un primer intento de formar un círculo con camaradas de trabajo, curanderos consumados que utilizaban ayahuasca. Este primer intento de sistematización no dio resultados cuando la doctrina empezó a desenvolverse, por lo que Serra empezó el proyecto de realizar un espacio cultural por sus propios medios⁷⁹. Todos los relatos indican que este hecho se generó a través de instrucciones que las apariciones de la Reina de la Floresta, imaginada como la Virgen de la Concepción, le entregaba, pero los rastros de otras doctrinas son claramente perceptibles.

Es de suma dificultad separar lo que pertenece a la doctrina y qué a la cosmología, pero existen aspectos que, aunque siendo inherentes a lo místico, se convierten también en actitudes que deben seguirse. Las premisas del culto legadas por el *Mestre* sobre armonía, amor, verdad y justicia las tomó del Círculo Esotérico de la Comunidad del Pensamiento, de donde éstas derivan con toda seguridad, como lo mencionan todos los estudiosos y venimos argumentando aquí. Vera Fróes (1986: 47-48) transcribe parte de lo que refieren los escritos del Círculo sobre estos tópicos:

‘Sobre la Armonía: ‘...la Armonía acontece en el estado del ser evolucionado. Ella resulta de la analogía entre las vibraciones internas propias del ser y las vibraciones del medio en que se encuentra. Es por la Armonía entre los hombres, que podréis conseguir la comprensión del misterio más profundo de la vida y de la solidaridad universal.’

‘Sobre el Amor: ‘No hay más poderoso que el amor, el Amor es la fuerza que impele al Universo, es él quien alimenta el deseo y la creación. La vida es el divino ímpetu del Amor. El Amor es la llave de la inmortalidad.’

‘Sobre la Verdad: ‘Teniendo la conciencia de la vida psíquica cuando se hubiese nacido de nuevo, podréis observar la Verdad en todo su esplendor. La mayor prueba de la libertad es la práctica de la Verdad. La Verdad existe por sí sola, es independiente de cualquier opinión, partido o secta. La Verdad absoluta y completa sólo puede ser adquirida por medio de un contacto directo con el Creador, obtenido en nuestra vida diaria’

⁷⁹ Me remito a los comienzos del culto o lo que llamamos en este trabajo (ver el capítulo 2) el proceso de ‘unificación’ del culto, donde se producen las primeras confluencias de variedad de prácticas, y de las primeras disidencias hasta la formación del ‘núcleo teológico’.

‘Sobre la justicia: ‘... la justicia no consiste solamente en no hacer mal al prójimo; ella consiste también en defenderlo cuando es atacado injustamente, y todavía más, en no pensar, ni hablar mal de quien quiera que sea. Todo esto es muy difícil de practicar y es por esa razón que hay muy poca Justicia en la tierra. Dios es Armonía, Dios es Amor. Dios es Verdad. Dios es Justicia’⁸⁰.

Esto puede considerarse el lado doctrinal del culto, aunque aquí nosotros lo consideramos cosmológico, ya que lo trataremos como premisas que estructuran concepciones acerca de qué significan teológicamente las mismas pero, al mismo tiempo, son reguladoras de comportamientos. Si bien las dos dimensiones son altamente dependientes, pueden distinguirse para conseguir dar un mayor detalle de su interrelación mutua. Uno de los autores, LaRoque Couto (1989: 42), que más ha trabajado sobre estas consideraciones, aunque intercambiando una por otra debido a la dificultad mencionada, señala que:

‘Vale decir que encontraríamos en la base de este trabajo espiritual una doctrina que sirve de fundamento y orientación para los fieles, organizando un sistema de creencias a través de categorías específicas, que remonta a un pasado reciente, relacionado con el fundador de esta doctrina.’

En este fragmento se refiere a la plasticidad con que se tratan los postulados iniciales que sirven de ‘orientación’, que organizan un ‘sistema de creencias’ acerca del cual LaRoque Couto se expone extensamente. Por la riqueza de su análisis consideramos que las categorías que presenta manifiestan una serie de confluencias ontológicas, por ejemplo entre la imaginación cristiana, las jerarquías propias y secretas de un rosacrucismo, y un chamanismo velado pero muy presente sobre todo en la práctica ritual, lo militar, etc. Existe una interconexión de estas influencias en la práctica; es más, las mismas se encarnan en cuerpos que tienen como horizonte mito-práctico constituirse en una forma de vida⁸¹.

Al respecto, el trabajo de Clodomir Monteiro da Silva (1983) considera que estos horizontes constituyentes de un modo de vivir, tratan de un modo de contestar a los condicionamientos sociales, respecto de las relaciones sociales civiles en el contexto de

⁸⁰ Citado por Vera Fróes de una cartilla del ‘Círculo do Comunhão do Pensamento’, SP, 1957.

⁸¹ Aquí las categorías nativas y las provistas por la teoría antropológica aparecen como formando parte de la argumentación, se explican entre sí, aunque también puedo distinguir entre las dimensiones *emic* (perspectiva interior al sistema) y *etic* (estudio de la conducta desde fuera del sistema) en el sentido que K. L. Pike (1972: 233-248) le da a estas categorías analíticas.

un Estado, y de las relaciones sociales intersubjetivas junto al medio natural. Estos ‘sistemas’, como él los denomina, tendrían como una de sus funciones acercar al individuo a una conexión perdida con el medio ambiente, evaluada como no contaminada (*depoluída*) por la urbanización creciente en el sentido ecológico, y también *numinoso*. Ahora bien, él dice que esta posición puede compararse con el *Imperio Juramidam*, cuyo significado queremos elucidar. Dicha afirmación puede tener cierto asidero pero es más probable que ese título no sea sino una invención posterior, y que tomó fuerza debido a los estudios que comenzaron a realizarse sobre el examen pormenorizado del término. De manera coincidente, también, por el empleo reiterado que de él realizaba *Padrino Sebastián*, que puede considerarse un líder *daimista* tardío en el entorno del *Mestre Irineu*.

Lo que puedo afirmar con certeza es que el neologismo *Juramidam* es un término nativo, que es propio del culto en todas sus vertientes. Ningún estudioso ni otro tipo de fuente dicen algo en contrario o encuentran antecedentes exteriores. No se ha hallado un vocablo aborigen que concuerde con él, y que tiene al *Mestre Irineu* y a sus primeros seguidores como sus iniciadores, en tanto que aparecen en los cantos chamánicos recibidos del *Astral* por ellos. En la bibliografía relativa al *Santo Daime*, hasta donde llega mi conocimiento, sólo A. Groisman (1991: 220) relaciona el término *Juramidam* con la cosmología de los indios Campa, de quienes el *Mestre Irineu* aprendió a elaborar la bebida. Dice al respecto:

‘Elemento de alta significación en la cultura Campa, es preciso resaltar que el *Kamarampi* (la ayahuasca), hace que el ‘jefe’ reciba la visita de los espíritus, abandona su cuerpo y va a visitar la ‘Mansión de los Espíritus(1)’ adonde el chamán Campa aprende sus canciones que, como afirma Weiss, él oye los espíritus cantar(2).’

- (1) ‘Que puede estar vinculado, en el campo de la traducción, al Palacio *Juramidam*, adonde habitan los seres Celestiales’.
- (2) ‘Otra semejanza con los ‘himnos’ que los espíritus del Santo Daime entregan a los individuos más desenvueltos en el plano espiritual’⁸².

⁸² Reichel-Dolmatoff (1977 –b-: 255) menciona una referencia similar pero relevada entre los Tukano, que emplean la misma bebida designada como ‘iagé’, ‘yagé’ o ‘mihi’. Dice lo siguiente: ‘El futuro payé necesita, en primer lugar, adquirir algunos elementos materiales que usará más tarde cuando oficie. La esencia de estos objetos se cree que existe en la esfera celestial, en la llamada “Casa del Trueno” (T: *běhpó vii*) y, durante el trance inducido por drogas, el aprendiz debe visitar a la personificación del trueno (T: *běhpó mahsě*) y pedirle su ayuda. Es el mismo trueno quien le concede la esencia, y hasta la forma material de estos objetos, que, por lo demás, son designados como “armas” (T: *wamó*), o quien le indica al aprendiz dónde conseguirlos’.

Acerca de este término podemos decir, como instancia primaria, que se entiende entre los hermanos del culto que se está refiriendo al *Mestre Irineu*, pero no es sólo eso. Indagaciones entre mis interlocutores indican que los más conocedores y estudiosos del tema señalan que lo anterior es inclusivo pero el fenómeno es más amplio. Vera Fróes, por ejemplo, relaciona esta importante concepción con lo anteriormente explicitado sobre el '*Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*':

'Armonía, Verdad, Amor y Justicia son los requisitos básicos para ingresar al imperio *Juramidam*, son valores que toman en cuenta la perspectiva de vida material y discurren de una visión cristiana fundamentada en la resurrección del ser humano a través de Jesús Cristo'(1986: 45).

Como vemos la autora lleva más allá de la personificación en el *Mestre Irineu* el neologismo mencionado, y lo vincula estrechamente a los valores que se consideran pilares en el desarrollo subjetivo o, más bien, lo que un neófito debe considerar para acceder al *Imperio Juramidam*. De todos modos, durante los rituales de los hinários se dan ¡vivas!⁸³, cada veinte himnos (aproximadamente cada hora) a *Nosso Mestre Imperio*, frase que está sin duda asociada a la persona del *Mestre*. Lo que dicen muy escuetamente los seguidores de muchos años del CEFLURIS, y muy vinculados con *Padrino Sebastián*, es que 'el *Mestre es Juramidam y Juramidam* somos todos los hermanos' como una *communitas* espiritual. Citamos nuevamente a Vera Fróes:

'La doctrina del *Santo Daime* es la doctrina de *Juramidam* nombre que el *Mestre Irineu* recibió en plano espiritual de la Reina de la Floresta, Nuestra Señora de la Concepción. De la misma forma como Dios tiene diferentes nombres, conforme la concepción y el idioma de cada pueblo, para el pueblo del *Santo Daime* Él se presenta como *Juramidam*'(1986: 97).

En efecto, son numerosas la cantidad de referencias en donde aparece el término *Juramidam*. Debemos tener en cuenta que en el hinário del *Mestre* aparece sólo una vez y casi al final del himno número 111, '*Estou Aquí*', que en su última estrofa dice: '*Aqui findei / Faço a minha narração / Para sempre se lembrarem / Do velho Juramidam*'. No existe en ninguna otra parte del mencionado hinário, ni en referencia alguna que narre que *Serra* haya hablado alguna vez sobre el tema. Aunque en hinários de seguidores contemporáneos más cercanos al *Mestre* también aparece la palabra. Es de

⁸³ La fórmula es la siguiente, '¡Viva ao Divino Pai Eterno, Viva a Rainha da Floresta, Viva a Jesús Cristo Redentor, Viva ao Patriarca São José, Viva ao Nosso Mestre Imperio, Viva ao Santo Cruceiro!'

notar que se trata de personas que fallecieron antes que el *Mestre*, y todas las líneas del *Santo Daime* cantan sus hinários el día de Todos los Santos, como lo dejó establecido el mismo líder. Por ejemplo *Antonio Gomes*⁸⁴, uno de estos miembros cercanos, tiene un himno '*O General Juramidâ*', y en su primera estrofa aparece de manera explícita el término: '*O general Juramidâ / Os seus trabalhos é no Astral / Entra no reino de Déus / Quem tem força Divinal*'.

Ahora bien, el neologismo aparece asiduamente en otros hinários de los que fueron sus seguidores posteriores, considerados como oficiales por diferentes ramas en que se dividió esta religión al fallecer el *Mestre*. Se cantan en diversas oportunidades y son tomados muy en cuenta por cada línea de donde provienen los líderes que poseen estos hinários. Pero, a partir de los testimonios, podemos asegurar que, entre los *irmãos*, su significación originaria tiende a ser como un camino espiritual que él (*Irineu Serra*) abrió. A partir de esa apertura es que se forma un espacio Celestial en el que el mismo *Mestre* es el Jefe Supremo, que no es Dios pero que es otro hijo de Dios. Incluso muchos neófitos me manifestaron que el *Mestre Irineu* era la segunda encarnación de Cristo en la Tierra. Por lo tanto, que el *Imperio Juramidam* es un sitio en el plano espiritual, que se encuentra allí porque es él quien mostró el camino, y que habita en el lugar esperando a quienes sigan la doctrina entregada por la Reina de la Floresta. Es, en cierto sentido, el espacio utópico espiritual.

Con posterioridad, en una segunda formulación utópica, estas consideraciones van a ser re-fundadas para conseguir una síntesis doctrinal, que se relacionará con la Venida del Reino y de la construcción de la Nueva Jerusalén. Pero, en principio, los primeros investigadores que hablaron sobre este tema, lo trataban de manera básica como la misión entregada al *Mestre Irineu* por Nuestra Señora de la Concepción manifestada a través de los himnos. Clodomir Monteiro señala, vinculando al significado de *Juramidam*, el nexo que establece el 'entendimiento' que tienen del mismo los individuos entre sí, entre las relaciones en general y el medio en que éstas se desarrollan:

La visión del proyecto de orden de los Sistemas Juramidam, con todo, no se constituye de una forma racional. Ella se estructura a partir de una compleja interacción de sentimientos, emociones, sensaciones e imaginación. Comienza por la interacción simbólica y concreta del hombre con el

⁸⁴ Se suma a éste los hinários de *María Damião*, *Guilherme Germano* y *João Pereira*; más el de *João Pedro* que suele cantarse en lo que se denomina la *boca da fornalha* durante el ritual del *Feitio* (Ver capítulo 6).

ambiente y hasta repite las hierofanías de renovación del mundo. La relación se torna dialéctica: la percepción de los fenómenos físicos y químicos naturales pasa a ser relacionada de manera mítica con los estados de trascendencia de ese ambiente, valorizándolo todavía más (1983: 11).

A decir verdad, en los himnos, que también son considerados como formando parte de la doctrina y modelan la cosmología, *Juramidam* aparece sólo una vez, como lo hemos ejemplificado al citar el que figura en el *hinário* troncal, en la palabra registrada y testimoniada en los cantos del *Mestre Irineu* y, esporádicamente, en algunos de los primeros *hinários*. Por este motivo, entonces, volvemos a remarcar que donde el término comienza a cobrar fuerza es en la línea CEFLURIS, en el *hinário* de *Padrino Sebastião*. En este corpus de cantos se lo menciona repetidas veces en diversos himnos; también sucede lo mismo con el de su hijo, y actual líder, *Alfredo Gregorio de Melo*. Lo concreto es que la literatura que habla sobre esta concepción cosmológica, condensada en el neologismo que estamos examinando, es una visión que está construida a partir de investigaciones realizadas en CEFLURIS, por cuanto poseo poca información sobre la importancia que reviste en otras iglesias, como en la sede misma de *Alto Santo* o en la de *Teteô*, cuyo líder es *Luiz Mendes*.

De mi propia experiencia de campo sólo se pueden realizar inferencias discretas respecto de lo manifestado por los miembros que habitan *Céu do Mapiá*, porque el mismo *Padrino Sebastián* dio una interpretación de lo que significa *Juramidam*. Esto lo hizo tanto a través de himnos como de una grabación en donde él da una conocida exégesis para los *irmãos* que, al principio, corría de boca en boca a través de un casete registrado por *Alex Polari*⁸⁵, además de los numerosos recuerdos que tienen los miembros de él y de las propias ideas que ellos mismos tienen al respecto.

Ahora bien, a pesar de que pasé dos años en este lugar nunca nadie me habló directamente del significado de la palabra sino a través de alegorías, ejemplos o empleos contextuales dentro de narrativas de alguna otra cuestión, pero nunca una exégesis del neologismo. Esto está en concordancia con los escritos sobre el tópico *Juramidam* que, aunque se refieren a él de manera directa, difieren en cuanto a los numerosos significados implicados. De modo que debemos basarnos en interpretaciones

⁸⁵ Importante dirigente del CEFLURIS. Hacia fines de 1970 participó de una comisión de notables para evaluar la casi desconocida práctica del *Santo Daimé* en Brasil. Es uno de los intelectuales, conocido poeta preso durante la dictadura brasileña, que quedó impresionado por la doctrina y por el líder de esta línea del culto. Después de esa instrucción de 'notables', que ya hemos comentado en el capítulo 2, hubo varios de ellos que se 'convirtieron' al culto. *Polari* fue uno de ellos al punto que creó una iglesia en *Vizconde De Mauá*, serranías a pocos kilómetros de *Río de Janeiro*. Con el tiempo llegó a tener tanta importancia que actualmente es mano derecha del líder espiritual *Alfredo Gregorio de Melo*.

de autores, tanto investigadores académicos y esotéricos –exegetas, teólogos del culto o intelectuales orgánicos y, para este trabajo, en mis datos de campo. También en los escritores doctrinales- o de testimonios que recurren a teorías que nos permiten hacer vínculos con otros aspectos ontológicos, y existenciales de la vida del culto en la vertiente estudiada. Por ejemplo Macrae menciona que:

‘Los trabajos del Astral son concebidos como guerras o batallas contra la flaqueza, las impurezas y la dolencia. Los adeptos son los soldados o los ‘midams’ que, al lado de Jura (Dios), forman el Imperio Juramidam, que da fuerza a los obedientes, humildes y limpios de corazón. Así Juramidam significa tanto Dios cuanto que Dios y sus soldados, indicando una noción al mismo tiempo individualizada y colectiva de la divinidad’ (1992: 70).

Es de destacar que Macrae relaciona el término con luchas y guerras contra lo material, de fuerte influencia castrense. Se trata de una de las interpretaciones dadas a *Juramidam* por Padrino Sebastião y que está reconducida por otros autores a la constitución del Pueblo de Dios. Si bien en el desarrollo de CEFLURIS han sucedido hechos conflictivos con el Estado brasileño y con sectores de la sociedad civil, a E. Macrae le tocó mediar con la parte legal. Al ser comisionado por el Estado de Brasil para estudiar qué era el culto, siempre fue un nexo entre lo jurídico y lo cultural-etnográfico por lo que, tal vez, además del significado que se le agrega por el lado doctrinal sobre la influencia militar (que en Groisman, 1992, aparece como dos cuestiones separadas), seguramente esta interpretación esté condicionada por las disputas jurídicas en las que se enroló el mencionado autor.

Habiendo realizado estas aclaraciones, vamos a analizar la interpretación que hace LaRoque Couto de la ‘*Familia Juramidam*’. Debo insistir que el autor centra la misma a partir del mundo formado en torno a la concepción de *Juramidam* desde la óptica de CEFLURIS. Ésta se basa en aspectos de organización social y de las referencias en los hinários propios de esta línea, que son los de *Padrino Sebastián* y de *Alfredo Gregorio*, de manera primordial. En este sentido, debemos señalar que para el autor el concepto de *Juramidam* es parte fundamental de la doctrina, y su explicación es notablemente especializada y compleja, al punto de convertirse en eje teológico de la *doxa* de esta línea.

Este autor, sin embargo, considera coincidiendo con el trabajo de Clodomir Monteiro (1983), que es una concepción similar para todas las líneas, y que los grupos que se

denominan a sí mismos como pertenecientes al *Santo Daime*, forman un conjunto denominado por ellos como ‘Sistema *Juramidam*’. De modo que, realizando esta salvedad, podemos hablar de *Juramidam* como una reelaboración simbólica, compleja y posterior a la formación original del culto, que en la actualidad configura un tema muy delicado dentro de las diferentes iglesias en su totalidad. Pero no debemos soslayar que proviene de una introducción tardía y no de una elaboración concienzudamente efectuada desde los inicios del culto. Me refiero a entender al culto como una ‘familia’ cuyo ancestro en el plano mítico sería *Juramidam* y sus descendientes. Como en otros casos presentes en la literatura antropológica, serían las familias extensas fundadas sobre un antepasado ‘simbólico-espiritual’ (*Mestre Irineu/Juramidam*), y la *mater* sería la Reina de la Floresta.

Ahora bien, tratamos aquí con un término polisémico con exceso de significación (Ricoeur; 1973, 1977), puesto que existen algunas contradicciones entre esta concepción y otros contextos donde aparece la palabra, en los himnos y en las declaraciones de los agentes. Incluso en el autor que estamos analizando, La Roque Couto (1989) en cuanto a lo que *Juramidam* ‘quiere decir’. Si bien el autor quiere destacar la dimensión de ‘parentesco’ en sus afirmaciones, también se debate en considerarlo como una entidad compacta, por ejemplo, *Juramidam* como Padre. El mismo autor cita una conocida palestra de Padrino Sebastião en donde hace una exégesis en base a un himno recibido (Kastrup, 2007) por él, aunque en otros himnos no parece tener el mismo tipo de indicación, sino que se sustenta en base a otros contenidos. He aquí la transcripción de la interpretación del líder fundador de CEFLURIS:

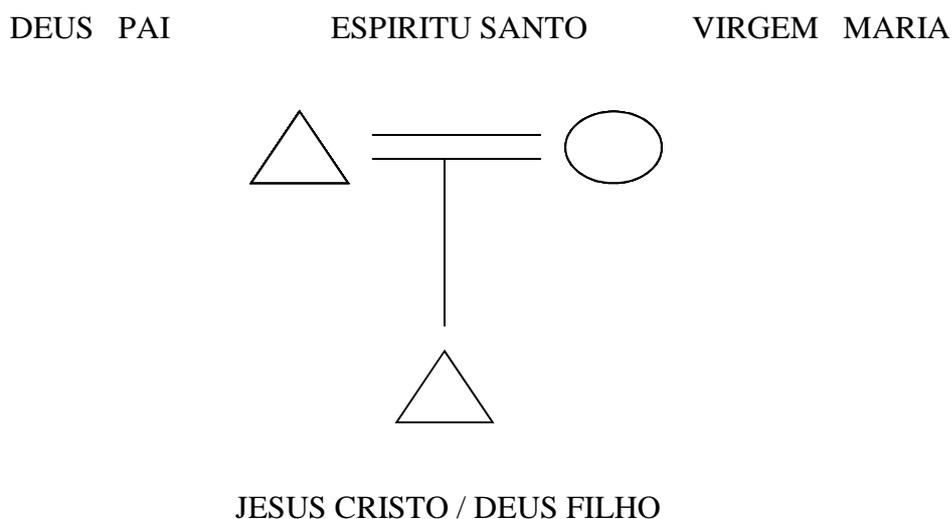
‘Ese Dios hablado, del que nadie sabe dar nombre, ya había sido anunciado hace muchos años atrás, que iba a aparecer un espíritu diferente en nombre, para venir a gobernar el mundo, entonces llegó, es nuestro *Juramidam*. Ahora, quien fuese *Midam* entra justamente como *Jura* porque es una cosa, *Midam* se transforma con otro. Quien es hijo es *Midam* y el jefe es *Jura*. De ahí el sobrenombre *Midam*. Ahora es que tomo *Daime*, yo soy uno de los *Midam*, soy un hijo y no puedo negar eso en ningún sitio (LaRoque Couto, 1989: 68).

Como todas las palestras de *Padrino Sebastião*, las mismas tenían siempre un carácter alegórico y ambiguo, estaban conectadas con el ámbito de lo *numinoso* en su dimensión del *mysterium tremendum*. En este caso se relaciona con las palabras de un himno de Padrino Sebastián: ‘*Minhas irmãs meu nome é este / aqui vou declarar / meu Pai se*

chama Jura / e nos todos somos Midam' (No. 17 de *A Nova Jerusalém*) En donde la distinción se da entre el Padre que es 'Jura' y el pueblo: 'nos todos somos *Midam*'. En el mismo himno, hacia el final, vuelve a referirse al término diciendo: '*Meus irmãos o tempo é este / para quem quiser seguir / andando passo a passo / na doutrina de Juramidã*'⁸⁶, dando a entender en este caso que se trata de manera ambivalente de una entidad o bien de lugar mítico, es decir una entidad que entrega enseñanzas doctrinales. Si meditamos sobre el testimonio de *Padrino Sebastián* veremos que, dada su ambigüedad acerca del poder de intercambio de los segmentos en los que se dividiría el término, es una doctrina al mismo tiempo generada por el 'pueblo elegido', *Midam*, que es guiado por *Jura* o 'Dios'. Fernando LaRoque Couto retoma esta ambigüedad y la analiza en base a dos factores, pero antes de mencionarlos veamos lo que dice: '*Midam* es el hijo, *Jura* es el Padre. *Juramidam* es el todo, la totalidad, es el Padre con todos sus hijos, constituyendo la '*familia Juramidam*' (1989: 70).

Como señala La Roque Couto, y esto significa una observación muy original ya que es una de las primeras en hacerse en trabajos sobre el *Santo Daime*, se puede concebir a los hinários como un 'corpus semántico' que ordena y regula el sistema religioso en torno a la Sagrada Familia, Dios Padre, Dios Hijo y la Virgen María. Acorde con el vínculo que establece con los aspectos sociales en el plano cosmológico, quedaría conformado mediante un esquema de este tipo:

Esquema 1: Cosmología *Juramidam* (según LaRoque Couto, 1989: 71)



⁸⁶ La grafía del término varía como aparece en el texto. Aquí he adoptado la voz *Juramidam* o como '*Juramidam*' que coincide con la fonética castellana del primero; ambos aparecen de manera indistinta en los textos en portugués.

En base a lo presentado sobre la importancia que el parentesco mítico tiene para LaRoque Couto, en su interpretación nos revela que ‘...la familia *Jurmaidão* refuerza el valor de la familia, consecuentemente el valor del padre y de la madre y la relación de subordinación del hijo’ (1989: 74). En continuidad con este tipo de visión interpretativa, en el mismo trabajo, establece una tabla de motivos que aparecen en los himnos y los relaciona agrupándolos del siguiente modo (1989: 76):

PAI	MÂE	FILHO
Pai do Astral	Virgen Purísima	Filho da Verdade
Mestre Ensinador	Mãe do Astral	Filho do Poder
Papai Paxá	Esperanza	Filho de Deus
(la lista sigue...)		

JURA ————— LAÇO PRINCIPAL ————— MIDAM

Por supuesto que siguiendo esta argumentación, si realizamos un examen detallado podríamos incluir en la lista innumerables referencias, además de las elaboradas por LaRoque Couto, lo que actúa como construcción eficaz para reforzar la interpretación *JURA-MIDAM*. La mencionada comprensión del tópico tiene cierto anclaje y validez pero no es la única posible que pueda realizarse del análisis hermenéutico del ‘corpus semántico’. Pero como nivel explicativo, el esquema tiene fuerza estructurante de la significación de *Juramidam*.

A lo argumentado, podemos cuestionar a las asociaciones de LaRoque Couto por qué asemejar un término con otro sino es por medio de la arbitrariedad. Ya que en este caso, al menos, no presenta estimaciones ni análisis de todos los aspectos a considerar para poder trazar las equivalencias presentes en la lista. Si tomamos el corpus de himnos podemos realizar otros vínculos del mismo estilo, y no sólo los que presenta el autor si tuviésemos en cuenta otro tipo de criterio ideológico en el sentido cultural o de imaginación social. Es decir, el *corpus semántico* tan adecuadamente postulado por LaRoque Couto puede ser cambiante si, por ejemplo, nos planteásemos el modo de vida preferible o los condicionamientos al comportamiento posible dentro de la comunidad del *Santo Daime*. Para el caso podríamos relacionar el sol, la luna y las estrellas con la

ligazón no contaminante de un modo de vida más esencial, en el sentido de un reencuentro con la naturaleza, que estaría implícita en la argumentación de C. Monteiro, sin implicar, por ello, tener que recurrir a una relación dicotómica (o tripartita) de manera necesaria aunque pueda ella ser útil. Lo que me interesa señalar es que la interpretación no acaba en relaciones de divisiones bipartitas estancas, sino que puede haber cruzamientos entre ellas. También se le pueden adicionar más significados o sea significaciones múltiples para cada valor, por lo que la presentación de LaRoque Couto sería una de otras interpretaciones posibles.

Consecuencias en las acciones

A mi modo de ver, si bien no podemos negar que es un proceso de interacción lo que conforma los valores de significados y las moralidades implicadas a ellos, LaRoque Couto efectúa una combinación explícita de la importancia del parentesco, bajo la forma de la familia nuclear, en el plano tanto social como cosmovisional. Pero también hay vínculos entre nociones no explícitas que tienen que ver con los usos de los agentes, e interpretaciones de lo que otros intelectuales dicen y que, además, tienen intereses en su propia socialización e integración dentro del culto. Cuando menciono los usos, me refiero a lo ya planteado: que *Juramidam* suele intervenir en el pensamiento y acciones cotidianas según sea la percepción particular de cada quien. Se trata de una entidad representada por el *Mestre Irineu*, pero que implicaría también el ‘lugar del Reino’. Entonces, por ejemplo, para ciertos *irmãos*, *Juramidam*, en este aspecto del espectro de significados, es el sitio del *Mestre* en el Paraíso, la vivencia del mismo o el estado de iluminación; esto implica para los habitantes del centro religioso poder considerarse como habitantes terrenales de ese plano espiritual, y actuar en consecuencia.

Por otro lado, también se ven implicadas las nociones de identidad, de imaginación social ideológica en su sentido legitimante. Por ejemplo si hay algún discípulo avanzado que quiere constituir una iglesia propia, puede argumentar que es una iglesia del *Santo Daimé*, de la Familia *Juramidam*. Este es el propósito de la afirmación de LaRoque Couto cuando dice que:

‘El Imperio *Juramidam* es la idea más amplia y abarcativa de este sistema ideológico que vivifica a la familia cristiana y que se articula en la tierra en la ‘familia *Juramidam*’. Cuando decimos que la ‘familia *Juramidam*’ es heredera del ‘Imperio *Juramidam*’ estamos refiriéndonos al sistema

simbólico engendrado por la doctrina del Santo Daime, como una religión de la floresta, y que tiene en '*Juramidam*' las categorías que contienen todas las otras' (1989: 77-76).

En contraste o si se quiere, de manera complementaria, si aceptamos la polisemia, ambigüedad y hermenéutica del término, el mismo LaRoque Couto hace referencia a un himno ya mencionado de *Antonio Gomes*, contemporáneo del *Mestre Irineu*, en donde hace una referencia: '*O General Juramidam / os seus trabalhos é no Astral /entra no Reino de Deus / quem tem força divinal*'. Lo que sugiere nuevamente un estatus de entidad ontológica, y no necesariamente una combinación de relaciones socio-cosmológicas. Claro que en la polisemia del lenguaje poético-numinoso, existen variados elementos que permiten hacer puentes entre conexiones de distinto tipo, lo que se mencionará en el próximo capítulo, que se orienta hacia la organización social, de los comportamientos y del parentesco. Esto se entiende mejor si complementamos lo especulado por LaRoque Couto con una aclaración que sobre la cosmología hace A. Groisman (1991: 91),

'Las nociones de 'doctrina' y 'espiritualidad' surgen a partir de esa premisa básica. (Que es la siguiente) Hay un mundo espiritual, referenciado sintéticamente como el 'Astral' y el mundo de la Materia, referenciado como la 'Ilusión'.

Como telón de fondo de este abordaje está la 'doctrina' que es constituida por conceptos, desde el punto de vista simbólico, acerca de la existencia humana y sus motivaciones genéricas. En este sentido, intentaré recorrer un camino interpretativo que presente, a manera de síntesis, la articulación con el nivel operacional y práctico de esos conceptos. Ello es otro de los motivos por lo que distingo entre cosmología y doctrina en tanto que cosmología es un término conceptual y analítico, 'doctrina' (*doutrina*) es un término nativo pero que puede descomponerse en múltiples sentidos dada su polifonía.

Ahora bien, en los autores que estamos citando aparece claramente esta combinación entre lo cosmológico y lo doctrinal que, según mi criterio, puede distinguirse aunque no siempre aparezcan interrelacionados. Por ello planteo que puede establecerse, por un lado, conceptos cosmológicos diferentes y, por otro lado, lo doctrinal. Esta diferenciación tal como se concibe en el culto, a pesar de la multiplicidad que los términos poseen, está de manera explícita resguardada por lo que son las formas de

comportamiento en relación a los presupuestos sacros. A pesar de ello es sumamente dificultoso distinguir entre lo doctrinal y cosmológico, tal como lo indica A. Groisman:

‘La doctrina presenta, para cada persona, las formas de superación de sus problemas y dificultades, desde que el individuo comprende racional o intuitivamente sus fundamentos y los practique.’ A esto agrega que: ‘Al formar parte de la ‘Doctrina’, o sea estar envuelto en el ambiente doctrinario, donde los significados de las enseñanzas transitan, el individuo pasa a estar ‘dentro del poder’ protegido contra las ‘trampas de la ilusión’” (1992: 96-97).

Con esta cita quiero mostrar cómo la cosmología se imbrica de alguna manera con la doctrina. Debo aclarar que resulta muy difícil desconstruir una y otra pero, en efecto, esto puede hacerse teniendo en cuenta que ambas, son interdependientes, y que la distinción se realiza para afinar más el análisis de ambas de cómo lo cosmológico influye en el comportamiento a modo de ideología, y de manera contraria también. Por ello es crucial entender las variaciones acerca del neologismo que estamos develando para comprender, de manera posterior, por qué los miembros del culto actúan de una determinada forma⁸⁷.

Como venimos argumentando, *Juramidam* es una palabra extremadamente esotérica, no es de uso habitual en la lengua corriente de los *irmãos* del culto sino de manera ocasional, o durante el canto de los himnos. Pero es de suma relevancia para el entendimiento de la cosmología y, en este caso, sólo está reservada para los exégetas de la cosmovisión del *Santo Daime*, quienes interpretan este mundo cultural para conformar la imaginación socio-histórica de CEFLURIS. Aunque no deja de ser una intuición, entiendo que, a partir de la documentación disponible, es sólo desde menciones esporádicas en los hinários primigenios, del *Mestre Irineu* y de los denominados ‘finados’, que la corriente fundada por Padrino *Sebastián* hizo mucho hincapié en cuáles podían ser sus significados. Desde esta instancia y formación de sentidos, en torno a ella, fue expandida hacia otras líneas paralelas o más antiguas: esto se debe, sin duda, a la fuerza original en el plano simbólico que ‘*Juramidam*’ posee. Esto puedo plantearlo porque mi posición es que se trata de un neologismo exclusivamente formado dentro del mundo del *Santo Daime* y enfatizado para realzar lo místico y lo teológico, por la línea liderada por *Sebastião Mota de Melo*.

⁸⁷ Me refiero, por ejemplo, a consideraciones respecto de cómo se debe vivir en la casa o Ciudad de Dios como se supone que es *Céu do Mapiá*: donde reencontraría propiamente el reino de *Juramidam*.

Además de las consideraciones manifestadas por *Padrino Sebastián*, que era un gran expositor de ideas teológicas y tópicos religiosos, existen también los recuerdos y la memoria de los miembros que poseen acerca de lo que él decía. De todos modos, la gente da grandes rodeos cuando se les consulta sobre *Juramidam*, a menos que no sea alguien que haya reflexionado sobre el tema y, en general, quienes lo han hecho lo volcaron en diversos trabajos de orden antropológico, o como relato de experiencia, en clave teológica y esotérica. Ahora bien aquello que sí podemos hacer son inferencias acerca de cuáles son las actitudes generadas por las diversas concepciones expuestas, que resultan en ligeras diferencias respecto de las interpretaciones que podrían denominarse como oficiales, como ser el ‘Pueblo de Dios’ o el ‘Pueblo Elegido’. Ello está orientado por el carácter que tiene, al menos en *Céu do Mapiá*, de ser la Ciudad Divina consagrada como Nueva Jerusalén. Esto no quiere decir que nos estemos adentrando en la cuestión doctrinal y de comportamiento, sino que me estoy valiendo de ello para descubrir lo que los miembros del culto piensan en relación con aquello que hacen respecto de la práctica.

Hacer este ejercicio es muy útil porque nos permite comprender maneras de pensar que serían incomprensibles cuando se materializan en la acción. Estas actitudes son relevantes en el contexto de este estudio, porque nos interesa comprender de qué modo se concilia una modalidad cosmológica que permite que el culto encuentre practicantes, y asidero, en sitios que no son los de su área de influencia, es decir fuera de la región amazónica, en entornos urbanos con una composición social sumamente distinta. Lo mencionado no deja de sorprender, ya que entre sus premisas salvíficas ‘necesarias’ se encuentra la condición de vivir en el medio selvático. Debemos realizar el esfuerzo de separar ontología de doctrina para entender cómo se reconcilian una con la otra, cómo hallan su punto de contacto.

El ‘estar’ y *Juramidam*

En el uso cotidiano, mientras estaba en el campo, el ‘sentir’ de estar en una Ciudad Divina podía percibirse, y era expresamente manifestado por los habitantes del lugar, pero no realizaban un vínculo expreso sobre lo pautado de manera normativa, es decir con lo que de manera práctica debía suceder en dicha ciudad. Entonces, la cosmología de *Juramidam* no se manifestaba a través de relaciones teóricas, de las que aparecen en la bibliografía especializada, sino que muchas veces se contradecía con informaciones

relevadas por mí, a través de mis interlocutores en sus vidas cotidianas. En relación a este tema, podemos considerar un ejemplo y algunas observaciones de exégesis propiamente esotérica de nativos, es decir, gente que forma parte del culto y con otros miembros que han pasado por profundos procesos de conversión.

En su primer viaje a *Mapiá*, *Alex Polari* fue una de las personalidades convocadas por el Estado brasileño para examinar el culto⁸⁸, por ello realizó ese viaje al cabo del cual se hizo daimista, al punto de que como señalamos es en la actualidad el encargado visible de los asuntos institucionales de CEFLURIS. Era un conocido poeta brasileño en su momento⁸⁹, contradictor del régimen militar de ese país y en sus libros que, luego de ingresar a la práctica, son de carácter exclusivamente esotérico-doctrinal donde comenta facetas de su iniciación. Polari llegó a ser ‘comandante’ (jefe) de Iglesia en *Vizconde de Mahuá*, una localidad cercana a *Río de Janeiro*, y con posterioridad se transformó en un importante referente del culto y es considerado ‘*Padrinho*’. En su primer trabajo espiritual-ritual en Céu do Mapiá y, en referencia a *Juramidam*, realiza observaciones que combina con elementos orientalistas. El autor refiere que:

‘El escenario humilde del Caserón de la iglesia se transfiguró en una nave de luz y belleza. A semejanza del carro de Vishnú, tirado por mil caballos, con kilómetros de extensión, valles y cascadas, toda aquella pequeña villa cercada por riachos sinuosos, mata virgen, garzas blancas y estrellas centelleantes parecía ser la nave de *Juramidam* viniendo de aquellos parajes encantados rumbo al insondable misterio. Luces plateadas y doradas como flashes vivos al son de cánticos y maracás’ (1992: 63-64).

En una entrevista realizada al mismo dirigente de CEFLURIS que data de 1992, época en que aún se ocupaba de dirigir su iglesia: *Céu do Mauá* en la localidad de *Vizconde de Mauá*, el reportero le pregunta justamente ‘¿qué es *Juramidam*?’.

‘Para conocer *Juramidam* es preciso penetrar en el secreto del *Daime*. Pero es la misma entidad, el mismo logos crístico que está presente de otras tantas maneras y ya estuvo encarnado como salvador de la humanidad. Nosotros consideramos al *Daime* el vehículo, la fuerza presente en el vegetal nos transporta al contacto con el ser, y ese ser es *Juramidam*’ (Revista Planeta, no. 14).

⁸⁸ Este episodio ya fue comentado en el capítulo 2 dedicado a los antecedentes históricos de la formación del culto.

⁸⁹ Tiene publicados varios libros; los dos primeros son de poesías escritas en las cárceles militares brasileñas, pero luego se volcó exclusivamente a formar una iglesia y a escribir sus experiencias con el Santo Daime y sus aspectos esotéricos.

Hay aquí una nueva visión reformada sobre algunos aspectos ya tratados pero con la adición de considerarlo directamente un *logos* crístico, a la manera del verbo encarnado del Evangelio de San Juan, uno de cuyos significados es ser el salvador de la humanidad. ¿Es esto contradictorio con lo anterior? Mi estimación es que no totalmente: en efecto, se entronca directamente con la concepción que *a posteriori* se va a imponer como *ethos*⁹⁰, que es la visión escatológica, la del Pueblo Elegido, del ‘lugar en la tierra’, en la Ciudad de Dios. En esa línea, el mantenimiento de las modalidades míticas, como diría en el mismo sentido el teólogo R. Bultmann (1998) respecto del Nuevo Testamento, es tan importante como el mantenimiento de la estructura social que sostiene esta mitología.

Polari será uno de los intelectuales orgánicos que va a plantear las posibilidades relativas a las ‘mezclas ontológicas’; dicha mixtura experimentará variaciones para reavivar una teología renovada. Es decir, su intervención dentro del culto permitirá alinear más el misticismo con una fase tendiente a armonizar con el medio y las personas, ideología más acorde a los postulados de la *New Age*. Ahora bien todo ello lo plantea condensándolo en el mismo término *Juramidam*.

Otra correlación conceptual y ontológica que podemos hacer entre el neologismo y los desarrollos posteriores dentro de CEFLURIS, es la implicación que tuvo su carácter mesiánico y milenarista. En esa dimensión, *Jurmaidão* es el Pueblo de Dios y, por lo tanto, estaba destinado a construir la Nueva Jerusalén. Cuando terminó la efervescencia inicial de las mudanzas del grupo desde *Río Branco* a la selva y se instalaron allí de manera efectiva, se formó un proceso de expansión de los ideales utópicos, implícitos en la construcción de ese Nuevo Mundo que también tuvo variaciones según el culto iba creciendo y generando transformaciones internas por su misma dinámica expansiva. En dicho proceso se retomaron otros valores del vocablo *Juramidam*, por lo que la hermenéutica del término está, y estuvo, poderosamente condicionada por el devenir cambiante del culto.

En la actualidad podemos afirmar que, aunque están presentes todos los niveles de comprensión citados, posteriormente los dirigentes han puesto énfasis sobre aspectos que tienen que ver con el Paraíso Etéreo e inmaterial, y que ello es posible de conseguir en cualquier sitio y no sólo en el centro religioso. Esto es que siempre y cuando se hagan los rituales, se realice el consumo de *Santo Daime* y se tenga en cuenta algunos

⁹⁰ Me refiero a los sentidos que le dan al término tanto Geertz (1987) como Benedict (1971).

elementos doctrinales básicos, los practicantes estarán en el camino contenido en el término. Es decir, la llegada de la instancia de *Juramidam* puede obtenerse, a esta altura de la historia –según interlocutores no oriundos del Amazonas- durante el éxtasis ritual sin estar precisamente en la selva como lugar geográfico.

Entonces es acertado decir que el *Santo Daime* tiene una cosmología, que ésta es firme y, por supuesto posee doctrina y normas de conducta estandarizados que guían la acción. Por ejemplo Luiz Soares (1990: 6-7) primero dice que, efectivamente, se debe calificar al culto del *Santo Daime* como poseedor de esa expresión plástico-visual refiriéndose a la cosmovisión, e inmediatamente afirma que existe una doctrina pero que es flexible y ‘(re) construida y alcanzada por la gracia divina... por el sujeto de cada aventura espiritual o viaje introspectivo’ (ibid.: 7). Allí indica que aquí no hay paradoja a pesar de que es cierta la sugerencia de apertura a influencias esotéricas de distinto tipo, la llegada al mundo espiritual, la comprensión, iluminación o estado *numinoso*, se logran con trabajo pautado y aquellos son delicadamente examinados por los ‘custodios de la tradición’ cultural.

De todos modos, estas aperturas espirituales y pautas normativas dependen de dinámicas; los criterios pueden cambiar en determinadas coyunturas, ya que la cultura se modifica y las variaciones se hacen efectivas con el tiempo. Aunque para nuestro caso no se trata sólo de una empresa individual, en el aspecto cosmológico el componente de auto-conocimiento y de las manifestaciones del *Eu Superior* (‘yo’ superior, entidad de la individuación de carácter trascendente), tiene una significación intensa en la conformación del ‘sujeto de la doctrina’. Lo que debemos situar es si, desde el punto de vista ontológico, la inclusión del cuerpo interviene en dicha integración, si es conformado y re-constituido o bien si es ‘continuo’.

Me refiero aquí a las expresiones de Maurice Leenhardt (1997) en donde para el pueblo canaco de Melanesia el cuerpo era continuo; esto es, la naturaleza diluye la distinción entre los aspectos mentales, de aquellos estrictamente relacionados con las habilidades corporales. Lo que nos lleva a las discusiones actuales sobre la construcción de la persona (Mauss, 1979), pero orientadas hacia el interrogante de si es posible cambiar los *hábitus*⁹¹, que es nuestra posición. Desde mi de vista, y por los contactos que he establecido con personas que se convirtieron al *Santo Daime*, debo hablar de una re-

⁹¹ M. Jackson denomina a este fenómeno ‘disrupción del *hábitus*’ (1983). Esto será retomado brevemente más adelante en el texto principal.

construcción, pero que ésta nunca llega a ser total, porque no se abandonan del todo los comportamientos en que los individuos fueron formados.

Ahora bien, sí podemos hablar de una continuidad en los miembros del culto y, también, de una relación diferente con el medio selvático que es más adecuada. Como se diría, viven en ella ‘como pez en el agua’, y piensan de acuerdo a parámetros que tienen que ver con esa comunión con el medio, que es el ‘habitar’ la Ciudad de Dios. Para quienes llegan de afuera esto implica un duro cambio de concepciones en su manera de ser y de conducirse, además de que deben vivir en un entorno totalmente diferenciado.

Lo que he descrito hasta aquí conforma aquello que M. Merleau-Ponty (1984) denomina ‘arco intencional’ en su sentido ‘proyectivo’, de lo que debe hacer un individuo para ser considerado, para el caso, como dentro de la doctrina en el ámbito espiritual. Esto incluye el pasado, el presente y el futuro de la situación física y de la vida cognoscente, de manera que los objetos, y las relaciones interactivas en general, se le aparecen a los entes subjetivos (si nos basamos en Merleau-Ponty) de un modo particularmente diferente del que nuestra propia cultura pretende concebir e imponer, materializado en costumbres. Por ejemplo, lo relativo a considerar el mundo de fuera como el lugar de ilusión y no al contrario, si se supone desde un sentido común occidental; como un grupo que practica ‘ritos repugnantes’ a la razón, ya que así se ha calificado muchas veces a este mismo culto y a otras religiones. Otro caso que podríamos considerar es la concepción del trabajo, que en la Nueva Jerusalén es para mantener el cuerpo purificado para el contacto con lo Divino. Mientras que en nuestra sociedad urbana se lo vincula más con cierta idea de progreso (Nisbet, 1980), vinculado a la adquisición material, y la concomitante obtención del prestigio mediante la acumulación y no a la mera subsistencia.

El cambio de entorno cultural también se encuentra en concordancia con lo mencionado por T. Csordas (1999), en cuanto a que el cuerpo es la plataforma subjetiva e intersubjetiva de la base de la experiencia, que se materializa en una multiplicidad de sentidos culturales que, en el caso examinado, está dado por lo que Mauss (1970) denomina las ‘técnicas corporales’. Las mismas implican el aprendizaje de la ingesta del *Daime*, de los rituales y la interiorización de los presupuestos doctrinales, en la medida en que el cuerpo se va transformando en *aparelho*, como denominan los practicantes antiguos a la faz orgánica del plano espiritual. Esto implica un proceso en el que está en juego una suerte de dispositivo foucaultiano, donde se observa un reemplazo por otro modo de relaciones microfísicas. El primero suscitado por la subjetividad descrita en

torno a una biopolítica, ya que existe una acción sobre la corporalidad del neófito; el otro, orientado hacia lo místico, por cuanto el individuo debe incorporar presupuestos ontológicos y naturalizarlos como propios: cuando sucede esta ruptura es que se produce la conversión del individuo en ‘sujeto de la doctrina’⁹².

Por ello señalo que, más allá de variaciones respecto del énfasis hacia algunos aspectos iniciales de la formación cultural, hay ciertas condiciones que deben ser cumplidas para que alguien sea considerado parte de la congregación, y no sólo como un adherente casual. Hasta que no ha incorporado la cosmovisión para poder establecer si está en carrera de *seguir la doctrina*, el adherente tiene que pasar un lapso para continuar aprendiendo y modificando sus conductas en consecuencia. Entonces, si hay coincidencia entre lo que el sujeto hace como practicante de la doctrina es porque ha comprendido los supuestos cosmológicos. En ese caso se le irán reconociendo sus avances en el plano espiritual dándole, por ejemplo, responsabilidades rituales menores como dejar el recinto sagrado en condiciones, colocación de velas, limpieza (u otros similares) para efectuar las ceremonias.

El ser *Juramidam*

En relación con lo que afirmamos sobre la multiplicidad significativa de *Juramidam*, es posible asegurar que éste es, al mismo tiempo, persona, lugar, pueblo y modo de conducta. Como es un término que se fue generalizando y difundiendo mediante la exégesis de diversas narrativas, escritos sobre el tema y por los himnos, que lo mencionan de manera recurrente, el mismo ha tenido una recepción disímil en distintas ramas de los grupos que son considerados troncales del *Santo Daime*, esto es, que siguen la doctrina del *Mestre Irineu*.

En la línea de CEFLURIS, todos los sentidos que le hemos dado a *Juramidam* conviven pero se han reconducido a significaciones vinculadas a un mesianismo incipiente y un milenarismo acentuado, pero bajo control. Es decir, en ningún momento este grupo del

⁹² En este sentido debo mencionar el inspirado e inigualable trabajo de M. Foucault (1990) desde donde he realizado una reformulación del tema al caso concreto de las transformaciones corporales del sujeto en el *Santo Daime*. También me resulta necesario mencionar entre muchos que no aparecen en el cuerpo del texto, a G. Vigarello (2005) que, salvando las distancias de los casos que él presenta, en la constitución de la ‘persona’ del Daime son muy pertinentes sus observaciones acerca de las ‘correcciones corporales’ y de cómo éstas se van constituyendo.

Santo Daimé renegó de las autoridades gubernamentales brasileñas⁹³. En efecto, el líder *Padrino Sebastián* que inició este movimiento dirigiéndose hacia la selva, buscando realizar la Ciudad Divina, entendió a su congregación como el Pueblo de Dios.

De modo que ese pueblo debía tener como misión construir la Nueva Jerusalén en un lugar que vino a afincarse en el riacho de *Mapiá*, y cuyo poblado allí erigido fue denominado '*Céu do Mapiá*'. Una vez construido este lugar, se obtendrían los beneficios del *Mestre Juramidam*. Ahora bien, en esta instancia se lo entiende como Dios y Paraíso, para quien comprendiera que la Ciudad Divina y el encuentro con el Cosmos se lograría en este lugar en medio de la selva amazónica. Dicho sitio es el centro *numinoso* permanente, en donde la constancia doctrinal es norma, condición necesaria para encontrarse de manera eterna en la gracia y, eventualmente, conseguir lo que este grupo considera como 'la iluminación'.

Respecto de quiénes son ubicados en el camino espiritual, debemos tener en cuenta una diferencia de peso, y es la siguiente: ellos no afirman que alguien que se está convirtiendo en iniciado no pueda llegar a ser un '*irmão*'. De hecho, muchos de los antiguos no nacieron *daimistas* sino que ingresaron al culto en un momento de sus vidas. Muchos de ellos hasta conocieron al *Mestre Irineu* y otros lo hicieron a través de *Padrino Sebastián*. Hay otros miembros que practican el culto desde muy pequeños, o directamente nacieron en el seno de la misma práctica; es decir, sus padres pertenecen al culto del *Santo Daimé*, por lo que ellos tienen una continuidad en ese sentido. Pero también hay gente que constantemente ingresa a las iglesias, que realizan la práctica y comienzan su camino desde allí. De este modo, los criterios desde donde se evalúa un mayor o menor compromiso con las bases ontológicas de culto no son dejados al azar.

Los sujetos deben ser personas del culto, y éstas se denominan a sí mismos *aparelhos*. Para ello deben cumplir un proceso de incorporación que, por supuesto, es diferencial si tomamos en cuenta lo señalado sobre las diferencias sociales mencionadas. Los procesos de conversión pueden ser continuos o contruidos según el caso⁹⁴. Lo que es

⁹³ Un caso similar es el de J. A. Da Cruz estudiado por Ari Oro (1989) en donde se da el mismo caso de 'aceptación' de la soberanía nacional brasileña, aunque el proceso tuvo fricciones iniciales.

⁹⁴ Nos referimos a la discusión desplegada sobre el ser del 'sujeto del culto' o *irmão da doutrina* descrita en relación a lo corporal. Lo que aquí se plantea es que debe existir una incorporación casi absoluta de los compromisos teológicos, que deben manifestarse en el plano de los comportamientos. En ese sentido, existe una diferencia en cómo este tipo de concepciones fueron aprehendidas. En un caso existe una continuidad mediante la pedagogía dentro del culto, mientras que los ingresantes tardíos deben construir y reconstruir sobre nuevas concepciones de vida. Según una autoridad del culto, en entrevista citada, de CEFLURIS –Paulo Roberto- en una entrevista en una revista dedicada a disciplinas 'esotéricas', respecto del culto dice que esto se asocia a una instancia de 'autoconocimiento' (Paulo Roberto, 1995).

uniforme para ambos es que se debe entender que el *Santo Daime* es el sacramento más sagrado, pues se trata de aquello que pone en contacto con las fuerzas místicas a todos los individuos de la congregación. Esto es, en primer lugar, lo que debe ser comprendido: en ese sentido mis indagaciones al respecto indican que los miembros más antiguos, o los que han nacido practicando el culto, no tienen mayores dudas de que esto es así. A ello se complementa, en segundo lugar, la utilización del lenguaje, ya que éste sugiere que los neófitos están comprometidos con diversos aspectos cosmológicos, como la mito-praxis del *Mestre Irineu* y la historia de *Padrino Sebastián*. Esto implica la conciencia y el convencimiento de que la Salvación es mediante la prédica del culto, y que la vida en la selva es el medio más adecuado para lograrla.

Es una situación muy distinta la de quienes ingresan al culto ya formados, por decirlo a la manera de P. Bourdieu (1999) acerca de que existe una diferencia marcada del trato con la *hexis* corporal respecto de condicionamientos pasados. La doctrina cumple un rol actuante y formativo, para lograr que los individuos cambien el modo de ser y estar que es lo que M. Jackson (1983: 334) denomina *disruption in the habitus*. Esta tarea solo se logra si han incorporado en su cuerpo los sucesos cosmológicos, encarnados en una ontología, que debe ser integral al ser humano en sí. Es decir, que debe ser una persona en que la totalidad -la manera de medir, percibir y observar el mundo de los objetos- debe integrarse según el modo de vida daimista.

De otra manera el neófito no será considerado totalmente como *aparelho* de la doctrina. Esto es que un fiel total y absolutamente comprometido con la forma de Salvación propuesta por el culto, debe conducirse y pensar de determinada manera. Esto incluye la relación con los ‘hermanos’, altamente determinada por la doctrina, pero que tiende, en lo ideal, a condiciones tales como no hablar mal de otro, ocuparse de su propio seguimiento espiritual, despertar el ‘yo superior’, establecer pautas de contacto con la selva que sean armoniosas y, como factor fundamental, saber vivir en ella.

Aquí hemos introducido tópicos que serán tratados cuando hablemos específicamente de la doctrina que se relacionan con la ontología en su dimensión cosmológica, y que se van integrando a la personalidad, adhiriéndose a los modos de comportamiento ideales. Es necesario señalar además que hay casos de daimistas ‘de origen’ que han abandonado la práctica y luego regresaron. En este sentido, en un ritual de hinário al que asistí se encontraba de visita el hijo de *Luiz Mendes*, un importante dirigente de una de las ramas del *Santo Daime*, que tiene muy buenas relaciones con CEFLURIS. En

dicha oportunidad en medio de un ritual, pidió permiso para hablar y dijo aproximadamente lo siguiente:

‘Yo era del *Santo Daime*, siempre lo fui, conocí a *Tetêu* y después mi padre dirigió nuestra iglesia. Pero me fui, quería ver el mundo porque pensé que allí había algo. Pero anduve, anduve y anduve hasta que me cansé. No encontré nada. Volví al *Daime* y ahí me di cuenta que aquí estaba todo, todo lo que el *Mestre* nos dejó es verdadero y saliendo de esta línea se transforma todo en una ‘ilusión.’

En el caso de nacidos en el seno del culto, la convicción y las maneras de actuar deben afirmarse y, a lo largo del tiempo, en la realización de los rituales y aprendizaje de los himnos y todo lo que ello implica, como tener un grupo de gente a quienes enseñar. Aunque también es cierto que deben confirmar, de manera más exigente, que se deben por completo al *Santo Daime*. De otro modo pesará sobre ellos la sombra de la duda, porque como en todo culto que fue transformándose en religión, hay miembros como los padrinos de CEFLURIS que son indudables y de los que no se discute su rol de custodios y seminales sabios. Ellos son los que empiezan a reconocer si una persona está integrada en la corriente espiritual, lo que puede verificarse a través de lo que los himnos dicen. Se trata del método que utilizan los padrinos: van concediéndole al neófito virtudes y responsabilidades, en la medida que estiman que éste conoce el lenguaje hablado y el corporal, tanto por los conocimientos teológicos, como por las visiones que tienen, las sensaciones producidas por el *Daime*, por los himnos recibidos, y por cómo aquéllos han aprendido a vivir en la selva.

Si se nació en el culto, la encarnación de las condiciones del ser se hallarían dispuestas mediante una formación pre-objetiva a la existencia. En otro caso, el nuevo miembro sufrirá una disrupción del *habitus* y deberá reconstruir su subjetividad en una nueva perspectiva, a través de un proceso de transformación gradual hacia ser *aparelho*⁹⁵.

Ser *aparelho* implica ser un sujeto que propugna la cosmología y la doctrina del culto. No nos agrada la traducción literal al castellano del término, ‘aparato’, por remitirse a una idea funcional, un instrumento, que debe servir para un objeto específico de manera utilitaria y no lo que es en su significado nativo, donde el sujeto vendría a ser un *médium*, un canal del más allá, un templo en el cual acontece el suceso místico propio,

⁹⁵ En cierto sentido pueden traerse a relación las tesis del críptico trabajo de Deleuze y Guattari ‘El Anti-Edipo’ (1974), el cuerpo queda sin contenciones culturales (cuerpo-sin-órganos), ello para volver a reconstruirlas sobre una modelo que establece nexos no esquizofrénicos del individuo con la sociedad en donde actúa, que cumple un rol o bien una agencia.

proporcionado por *Juramidam*. Y ello es algo que se va a vivenciar en la medida que se interioriza la cosmovisión, transformándose del *habitus*. Sufre una de-construcción y reconstrucción de la subjetividad, hasta convertirse en una continuidad con el todo social y natural de la floresta, que implica el contacto con lo divino. Esto supone el abandono de la ilusión, la '*Maya*', para entrar en lo real, en contacto con el mundo de los que han pasado a otro estado que, en palabras occidentales, serían los muertos, con los seres del *Astral* y la Divinidad en general. Pero esto no es simplemente un estado etéreo, meramente espiritual, sino que es una vivencia original, es la verdadera realidad.

Entonces tenemos que *Jurmaidão* es el Pueblo de Dios, que ha construido y vive en la Ciudad de Dios, *Céu do Mapiá*, levantada por *Padrinho Sebastião*. Además es el *Mestre Imperio*, es decir, el Rey: *Juramidam* significa el gobernador del camino espiritual, y es al *Mestre Irineu* a quien se le ha entregado la dirección del lugar sagrado. Es también un toponímico que puede identificarse con el Paraíso, el sitio ancestral del panteón esotérico espiritual que *Clara*, la *Rainha da Floresta*, la Luna o Virgen de la Concepción, entregó a *Raimundo Irineu Serra* para que su pueblo habite en ella consiguiendo así la Salvación.

En la línea de *Padrino Sebastián*, que se identificaba a sí mismo como la encarnación de *São João*, éste era el guía que conducía hacia ese 'camino', que está testimoniado en su hinário. La principal enseñanza de este corpus semántico (LaRoque Couto, 1989) compuesto por los himnos, indica qué es lo que debía hacerse para saber conducirse en el mismo. La figura de *Alfredo Gregorio*, hijo de *Padrino Sebastián*, que se identifica con el *Rey Salomão*, incorporando su 'energía', estaría indicando con su vida y obra, el modo en que el pueblo debería mantenerse en ese lugar, hasta llegar y permanecer allí, aun viviendo fuera de la Ciudad de Dios en el sentido geográfico⁹⁶.

⁹⁶ Esta identificación no carece de ribetes políticos. En ese sentido, la jerarquía al no estar bien establecida se entiende en relación a las ascensiones místicas. Congruentemente con los Estados modernos (y latinoamericanos), es inconcebible una estructura de tipo aristocrático en referencia a una nobleza hereditaria. Por esa razón existe en *Céu do Mapiá* algo que se acerca a lo que sería un 'alcalde' que es denominado 'comandante de *Mapiá*', que es el hermano de *Alfredo Gregorio: Waldete Gregorio Mota*. Ahora bien se ve una regularidad para este caso, que es la sustentabilidad jerárquica mediante el recurso al parentesco real: es hijo del líder fallecido, y este parentesco 'divino' contiene la 'fuerza' del Rey Salomón y todos sus atributos. Aunque se trata de una persona orgullosa de ser lo que es, me refiero a *Alfredo Gregorio Mota*, también es muy humilde y accesible para quien requiera hablar con él. No se trata de que no es consciente de que es el 'jefe', por decirlo de algún modo, pero delega muchas funciones estratégicas de planificación y referidas a los rituales a sus 'compadres'. Estas personas son los que acompañaron a *Padrino Sebastián*. De todos modos, la cúpula administrativa y los nuevos-llegados de otras iglesias lo tratan con reverencial respeto, a modo de un avatar, o un jerarca equivalente a un Papa, Gurú o autoridad religiosa similar. En este plano es que puede compararse con casos ya examinados por excelentes trabajos clásicos de las realezas europeas (Bloch, 1993; Duby, 1980; Kantorowicz, 1985; Schmitt, 1984, 2005) y también por numerosos trabajos antropológicos (Dumont, 1971; Evans Pritchard,

Significaciones y prácticas de *Juramidam*

Desde el punto de vista etnográfico, las concepciones de *Juramidam*, *aparelho*, *Nova Jerusalem*, Yo superior, espiritualidad, ‘cuerpo’ y otras, forman parte de una ontología bien dispuesta pero dispersa, combinada con distintos grados de *hybris* según el lugar, los neófitos o hermanos y el tiempo transcurrido. Si hacemos mención al lugar donde comencé mi exploración, que como indiqué en la Introducción fue en una filial del culto en la Provincia de Buenos Aires (Argentina), se trataba de una iglesia periférica del CEFLURIS. La misma tenía la forma de una *communitas* con jerarquías desdibujadas, aunque era evidente que, de alguna manera, habían intentado emular la Nueva Jerusalén selvática. Hablaban en términos de *aparelho* y no existía mucha reflexión sobre lo que significaba *Juramidam*, más allá de que lo entendían vagamente como un término de integración, el cual se vinculaba al *Mestre Irineu*.

Evoluciones posteriores del culto mostraron la dispersión de doctrinas esotéricas que estaban en la mente de las personas que adherían al culto, ya que la aparición del *Santo Daime* a inicios de 1980, en general en varias ciudades importantes de Brasil, como Río de Janeiro o São Paulo –pero también en Buenos Aires, fue como una corriente incluida en la *New Age*. Se denomina *New Age* a una expandida actividad que comprende un conjunto de prácticas espiritualistas y de auto-conocimiento. Este macromovimiento, como lo denomina M. J. Carozzi (1999, 2000), posee la característica de resaltar la ‘autonomía’ como un valor subjetivo distintivo de su discurso. El surgimiento de las ideas de la ‘nueva ola’ ocurre en Estados Unidos hacia fines de la década de 1970 pero rápidamente se difundió bajo la consigna de espiritualidades no occidentales. Con un velo exotizante irrumpieron en el espacio de la modernidad como algo nuevo y sumamente atractivo para quienes consideraban que una época diferente surgía. Sus propuestas tienen que ver con la relación mística con la naturaleza y re-imaginar el mundo como lo señala M. J. Heriot (1994). Estas formas de vincularse con la espiritualidad hicieron eclosión en la década mencionada, cuando aparecieron en el campo esotérico un gran número de opciones de este estilo, entre las que se encontraba el *Santo Daime* como una más entre ellas.

1978; Feeley-Harnick, 1978; Geertz, 1994; Liendhardt, 1985; Parry, 1998, Sahlins, 1988) que han puesto atención en liderazgos conformados en torno a concreciones rituales periódicas, mediante símbolos, objetos, ceremonias u otras acciones.

En el caso de Buenos Aires, por ejemplo, a medida que transcurrió el tiempo, los neófitos que fueron avanzando en la práctica, establecieron un conocimiento más intenso de la infusión y del adoctrinamiento, concordando con la incorporación de la cosmología daimista. Los procesos institucionales de CEFLURIS fueron haciéndose cada vez más permisibles, variando aspectos referidos a cómo la Salvación podía obtenerse sin estar en la floresta. Es decir, fueron conformándose alternativas a seguir para establecerse en ella, o en algún entorno ecológico aceptable, para estar en concordancia con los preceptos teológicos básicos.

En lugares periféricos como el de Buenos Aires, lo social y lo cosmológico debe resolverse de alguna manera, de modo que la ontología es incorporada lenta pero progresivamente. Podríamos formularlo así: si bien viven en un mundo donde la ritualidad y lo esotérico del culto son centrales, lugar a partir de donde se estructuran las vidas de las personas, el mundo en donde viven está necesariamente saturado de objetos de orden urbano, por lo que la percepción mística de encontrarse en la Nueva Jerusalén es muy difícil de lograr.

Una salida es, o presentarse a sí mismos como encarnando la misión de mostrar a quien desee conocer el espacio de la 'realidad esencial' y vislumbrarlo a través del *Daime*; es decir, el entorno de la práctica fuera de *Céu do Mapiá* debe proporcionar todo lo que el neófito debe hacer y conocer: estar en el mundo de la verdad ubicado en un entorno rural o semi-rural, donde sus esfuerzos se dirigirán exclusivamente a lograr ese cometido. Esto es, transformarse de cuerpo en *aparelho*, cosa que, según mi experiencia en *Céu do Mapiá*, se considera que sólo puede concretarse en el centro cultural.

En *Céu do Mapiá* las modalidades de organización social y de comprensión simbólica son completamente diferentes. En primer lugar, allí viven los que son considerados Madrinhas o Padrinos quienes son los custodios de la doctrina, ellos viven allí con sus familias extendidas. La cuestión de ser '*familia Juramidam*' es aquí perceptible si tomamos en cuenta las inferencias realizadas por Clodomir Monteiro (1983) y LaRoque Couto (1989). Para ellos este mundo de la verdad es evidente y perceptible, lo que significa estar en contacto directo con la Divinidad en la Nueva Jerusalén. Allí los individuos tienen un contacto totalmente habitual y cotidiano con la infusión; la presencia de la bebida es ubicua, ya que todo el poblado se mueve al ritmo de los ciclos rituales, de elaboración, de búsqueda y cultivo de las plantas sagradas. La presencia total del *Daime* es exclusivamente ritual 'porque el Astral y los Seres Divinos nos han mostrado que es así como debe hacerse'.

En todas las casas de los habitantes mapienses, uno se encuentra con cruces de Caravaca, rosarios, fragmentos de *Jagube* (trozos de liana *banisteriopsis caapi*). Así forman un altar en donde se pueden hallar los distintivos prendedores de iniciados, fotos de Padrino Sebastião y del *Mestre Irineu*, todo acompañado por una *garrafa* (botella de vidrio) de *Santo Daime*, como para indicar la presencia *numinosa* en el recinto. Esto resulta un indicador del compromiso profundo con la doctrina legada por quienes son considerados los Santos del culto. Ellos, quienes viven en *Mapiá*, reciben a todos los que llegan, algo que también parte de una premisa pregonada por *Padrino Sebastián*; entonces si muestran un real interés, un conocimiento inicial y vocación para lo que consideran el camino de la Salvación, el visitante va a ser recibido e iniciado en los secretos de la vida en la selva. Llegado a esta situación, el neófito va a dejar de ser tratado como un aprendiz menor, ya que ha ingresado a los estudios superiores. Entre las condiciones implicadas se encuentra pasar de ser un cuerpo a ser un *aparelho*. Sin esta transformación es difícil que el neófito pueda ser considerado dentro de la congregación de elegidos que se salvarán; es decir que entren en el *Imperio Juramidam*. En la actualidad ese tipo de concepción se ha matizado dada la proliferación de iglesias fuera del centro amazónico. Así, se ha instituido, consolidado y extendido a los comandantes de iglesia el concepto, al que ya nos hemos referido en otros párrafos, de ‘misión’. Cabe preguntarnos entonces qué es la ‘misión’ ya que forma parte del conjunto de términos que tienen una raigambre cosmológica y que también poseen consecuencias en la apropiación de la teología y los condicionamientos simbólicos que constriñen a cada neófito.

La concepción de ‘misión’ ha sido señalada por A. Groisman (1992), y concordamos con él en considerar que siempre se trata de una categoría que indica un aspecto teleológico de la actividad, por lo común de los líderes. Por ejemplo, para indicarlo de manera concreta, proviene del *Mestre Irineu*, ya que las narrativas dicen que la *Rainha da Floresta* le dio como ‘misión’ dar a conocer el secreto que le estaba revelando, o sea de la cosmología uso y rituales a realizarse con la bebida llamada luego *Santo Daime* por el *Mestre*. Esta impronta misional apuntó a una suerte de difusión de las premisas teológico-doctrinales, y no como una gesta militar que habría de cumplir.

En la línea CEFLURIS, *Padrino Sebastián* se tomó como misión construir la Nueva Jerusalén para que el pueblo elegido viviese allí y, en manos de su hijo y sucesor, *Alfredo Gregorio*, esto se transformó en una combinación de objetivos; por un lado, expandir y dar a conocer la doctrina institucionalizada en alto grado. Por otro lado,

sostiene el criterio de vivir en la floresta y mantener la mística que implica tener como horizonte que el poblado de *Céu do Mapiá* tenga esa carga significativa.

En lugares diferentes como el de una iglesia periférica incluso fuera de Brasil, recordando que estamos tomando como paradigma a la de Buenos Aires, en algún momento de su dinámica interna deben pensarse a sí mismos como una extensión de *Céu do Mapiá*, por lo que esto impele a las iglesias que dependen del centro, en los debates entre los miembros, a establecer una comunidad en un entorno campestre. De manera que la misión es formar una Nueva Jerusalén, a modo especular de la construida en medio de la selva amazónica y así era, repito, en el caso particular de Buenos Aires (aunque también ha ocurrido y, de hecho ocurre, en diversos sitios en Brasil). En un momento posterior del desarrollo del culto, en alguna área periférica, esta idea se abandona porque se considera impracticable, dado que la verdadera Nueva Jerusalén no puede ser emulada, sino que sólo puede estar en *Céu do Mapiá* de manera taxativa. Puede suceder que el medio campestre termina siendo una 'extensión' del medio urbano ya que la práctica fuera del medio amazónico usualmente se realiza en las inmediaciones de la ciudad, por lo que la ideología de los grupos periféricos se elabora de acuerdo al siguiente criterio: que deben ser una puerta de entrada para aquéllos que quieran, y tengan la preparación suficiente para habitar la Nueva Jerusalén y que puedan lograrlo. Los miembros de la iglesia urbana de Buenos Aires, en una fase más actual han reconsiderado esto y también se ven a sí mismos con una misión modestamente espiritual: dar a conocer el culto de *Juramidam* a manera de opción religiosa minoritaria.

Por otro lado, en *Céu do Mapiá* es diferente, ya que el núcleo de familias tradicionales considera que viven en la Nueva Jerusalén y que no es posible conseguir la Salvación fuera de allí. No obstante la misión de dar a conocer la doctrina en su dimensión teológica como *Imperio Juramidam*, tampoco se ha abandonado, y lo consideran una parte virtualmente insoslayable de lo que se debe hacer. Para eso fomentan la creación de iglesias fuera de este centro para dar lugar a que se realice la práctica para que los miembros puedan tener el acceso daimista con la divinidad.

A fin de cuentas, *Padrino Alfredo* se impuso como misión expandir el culto y sus contenidos a la mayor cantidad de lugares y personas posibles e, incluso, indagar en sus raíces de parentesco formando otro centro en el río *Juruá*, donde nació su padre, el *Padrino Sebastián*, y él pasó su infancia. Esto parece estar conectado con las enseñanzas de *Juramidam*, a partir de inferencias laterales sobre la importancia de las

raíces familiares, y la búsqueda del lugar elegido en el sentido bíblico. No puede decirse demasiado acerca del sitio pues apenas tiene 14 años, y recién se ha incrementado su actividad allí en los últimos cinco. Este lugar geográfico puede significar un punto en que *Padrino Alfredo* da ejemplo de cómo debe realizarse la política de expansión como modelo. Es decir, como lo hace *Padrino Alfredo* así debería hacerse del mismo modo en otros lugares, aunque debemos aclarar que este lugar también se encuentra en la selva, y no en un medio urbano.

Es muy probable que las dimensiones de los criterios más fuertes respecto de la Nueva Jerusalén y de la Salvación, además de tener influencias de factores sociales, también entran en concordancia con otras corrientes espiritualistas con las que se fue incrementando la esfera esotérica, o de comprensión del mundo en relación a lo místico. Es por ello que los valores simbólicos otorgados a *Juramidam* encierran el conjunto teológico en su dimensión escatológica, y estas significaciones fueron tomadas por otras líneas del *Santo Daime*, desde las elaboraciones más complejas que provienen de CEFLURIS.

Modelo: otros sitios

Lo referido hasta aquí puede visulizarse de manera más adecuada si realizamos algunas observaciones sobre cómo funcionaban estas proposiciones cosmológicas (me refiero a todo lo concerniente a las ‘aplicaciones prácticas’ de *Juramidam* de las que nos exhibamos anteriormente) en puntos periféricos del culto. Para la comparación nos basamos en nuestra ‘periferia paradigmática’, la iglesia de Buenos Aires, detectando qué teoría tienen acerca de su práctica (Groisman, 1991; Lavazza, 2002, 2007b). Partiendo desde mi experiencia de campo en esta periferia, percibí equivalencias; no obstante en los lugares periféricos es donde algunos neófitos pueden argumentar que hay cierta disidencia doctrinal respecto de la ‘central’, en donde los principios de la misma son diferentes. Es decir, *Céu do Mapiá* actúa como modelo a partir de donde se establecen isomorfismos y reelaboraciones ‘locales’. En el centro del culto hay prescripciones que se presentan no tanto como ideales, sino como formas correctas de actuar. Lo que planteo es que existe un modelo formado por la *praxis* de los miembros y una estructura que de ningún modo es determinante, pero sí al menos regula toda una serie de comportamientos, los que son relevantes porque tienen persistencia a lo largo del *continuum* temporal y en sus segmentaciones espaciales.

Para explicitar esto vamos a referirnos al trabajo de Marshall Sahlins (1988), 'Islas de Historia', donde plantea algunos conceptos referidos a la relación entre estructura e historia y el aporte que puede hacerse aplicado al caso de los registros historiográfico-culturales teniendo en cuenta que fueron elaborados para los habitantes de las islas Hawaii y para cierto periodo del pasado. Desde este punto de inflexión es que el autor realiza una serie de observaciones referidas a la relación mencionada: que la historia tiene implicancias relativas a una cosmología particular, y desde donde los individuos evalúan su modo de vivir; además, que la estructura posee un dinamismo que hace posible su transformación. La interacción entre ambos aspectos dá a las sociedades una mayor autonomía de significación en el momento de la acción, en tanto que todo aspecto de lo social, y toda sociedad tiene una historia, y la estructura que lo condiciona cambia en la medida en que el acontecimiento lo hace posible.

Así orientados, realizaremos algunas observaciones sobre este trabajo para señalar sus implicaciones sobre las iglesias urbanas y periféricas interpolables a lo que se piensa que deberían ser respecto del centro cultural y, en virtud de este contraste, poder esclarecer aspectos sobre la múltiple significación de 'la doctrina'.

Al referirse al objeto de su trabajo Sahlins (1988: 9) indica:

'La historia es ordenada por la cultura de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan en la medida que van realizándose en la práctica'.

En este sentido, para Sahlins la oposición que tradicionalmente sustentan las ciencias sociales entre estructura e historia se desdibuja. Por ello el autor está más del lado de entender ambas como interrelacionadas y que los fenómenos que tratan de explicar estos conceptos no se explican sin su intervención conjunta. 'Lo que los antropólogos llaman 'estructura' –las relaciones simbólicas del orden cultural- es un objeto histórico' (ibid.). De modo que pone en cuestión la noción de historia vinculada a la idea de sistema, es decir, que las sociedades están en la historia porque forman parte de un sistema mundial, que tiene su origen en un momento prístino de la sociedad. Al respecto, Sahlins dice que: 'La historia se hace de la misma manera general, tanto en el seno de una sociedad dada como en la interacción de las sociedades' (ibid.: 10). A esto agrega que los significados que mueven a las personas a la acción siempre corren un

‘riesgo empírico’. Por lo que los viejos nombres adquieren significaciones alejadas de su sentido primario; esto es lo que Sahlins llama ‘la revaloración funcional de las categorías’ (ibid.: 11). Tema que interviene en el modo en que las personas o grupos interpretan su situación en el mundo: ‘La comunicación social constituye tanto un riesgo empírico como una referencia al mundo’ (ibid.).

Bajo la consigna de ‘diferentes culturas, diferentes historicidades’, Sahlins plantea una distinción ideal-típica sobre las formas que se realizan en el orden cultural y en la historia que son las estructuras funcionales y prescriptivas, las que, al mismo tiempo, tienen también diferentes maneras de percibir su propia historia. Asimilando lo primero a los elementos en el plano del significado que se realizan como finalidad, Sahlins señala que

‘Los órdenes performativos tienden a asimilarse a circunstancias contingentes, mientras que los prescriptivos asimilan, en cambio, las circunstancias a sí mismos, mediante una especie de negación de su carácter contingente o circunstancial (ibid.: 13)’.

Aquello que el autor plantea aquí es que ambos aspectos se relacionan y que, a pesar de que entendamos desde la disciplina que lo prescriptivo son normas reificadas que se reproducen en la acción, éstas están sujetas al cambio a través de las estructuras performativas: ‘...bastante literalmente un ‘estado de cosas’, creado por los actos mismos’ (ibid.: 36) que ‘resignifican’ dicho estado de cosas en un presente. Esto implica que las relaciones se crean a partir de la práctica y no como un elemento cosificado del sistema: ‘Con todo, la cultura... está concebida para valorizar simbólicamente la fuerza de la práctica simbólica’ (ibid.: 45-46).

Afirmando esto, entonces, el autor admite que puedan manifestarse todas las categorías del mundo estudiado y que, al mismo tiempo, éstas se ‘valoricen funcionalmente’. Me permito otra observación de carácter también teórico y que es complementaria con lo reseñado respecto del trabajo de Sahlins. De cierto modo, el sentido de este capítulo se orienta a descubrir qué es lo relevante para la ontología fundamental del sistema *Juramidam*. Esto se vincula con la idea de Michel de Certeau acerca de qué es lo que vuelve pensable alguna región de lo social en relación a lo religioso (1993: 121) que, en este caso, se manifiesta en las divergencias de los siguientes criterios: en primer lugar, acerca de lo considerado ‘doctrinal’ en el centro del culto y, en segundo lugar, lo que *efectivamente* ‘se hacía’ en dicho centro y en los sitios periféricos (Lavazza, 2007).

Para dar un ejemplo de lo periférico emplearemos nuestro caso ‘modelo’, en Buenos Aires. Allí se pasaba, entre 1990 y 1994, por una etapa que podríamos categorizar como, parafraseando a Sahlins, de ‘valorizaciones funcionales’ o, en terminología de Franz Boas (1993), como lo exotérico respecto de las referencias del centro religioso⁹⁷. Me refiero a los aspectos doctrinales y sociales que se hacían explícitos y los que se guardaban como secreto. En perspectiva, afirmo que se reconocían de manera imperfecta o, directamente, se desconocían. Esto tomado tanto desde el punto de vista de quienes se consideraban a sí mismos como portadores del conocimiento (ello vale para diferentes centros periféricos, además del caso modelo). Entonces, en efecto, existía una reelaboración que hacían de las premisas culturales los líderes de iglesia en Buenos Aires transmitidas por quienes llevaban adelante la doctrina en el centro religioso en *Céu do Mapiá*, lo que sucedía durante los viajes que realizaban estos líderes a la selva como formación espiritual. Como lo he dado a entender, no es que quienes erigen alguna iglesia no se encuentren en algún tipo de trabajo espiritual ya que de eso se trata, aunque sí planteo que es posible establecer divergencias respecto de lo que la doctrina *damista* del CEFLURIS proponía y lo que la gente hacía en este sitio periférico si lo tomamos como modelo.

Entre otros temas, por ejemplo, podemos referirnos a la pretensión de conseguir un sentimiento de *communitas*. En cualquier grupo urbano, si el culto se desarrolla en la ciudad, genera enormes problemas debido a que, 1) por lo general existen profundas disputas internas acerca de quiénes son los que merecen dirigir los trabajos espirituales, y 2) no viven todos quienes integran el grupo en un solo sitio; ambas situaciones estarían en contradicción con la versión prístina de la anti-estructura.

Si nos atenemos a la concepción idealista de una *communitas*, las relaciones básicas deberían establecerse por los nexos inmediatos sin que pesara sobre ello ninguna consideración tendiente al desequilibrio entre las partes interactuantes, pensando en las ideas de V. Turner (1995) respecto de los ritos de pasaje y la *liminalidad* o el espacio que significa siempre estar entre los mundos de la estructuración social. Aquí vale retomar, entonces, la observación de M. de Certeau (1993): el autor elabora un modo de interpretar qué es lo que vuelve pensable ‘algo’, y lo está haciendo en relación a la práctica historiográfica y sobre el tema de los cambios de prácticas religiosas en la

⁹⁷ Ver también W. H. Jansen (1988), que empleó el concepto para los estudios folklóricos siguiendo el mismo criterio acerca de que lo exotérico es una instancia comprensiva que se abre a quienes participan conspicuamente de una actividad.

Francia de los siglos XVI y XVII. Para el caso la heurística que propone ayuda a articular, si tenemos en cuenta también los análisis de Sahlins, lo que decimos acerca de qué tipo de relación existe en el desenvolvimiento de iglesias formadas en el medio urbano, ya que se trata de entender qué es lo que se presenta como problemático al considerar lo que significa el camino espiritual en el aspecto doctrinal. Me refiero a tal como se difunde desde el centro del culto y las reelaboraciones que son las que ponen en cuestión las nociones básicas del mismo cuando éstas llegan a la periferia. Se trata de saber, entonces qué es lo que sucede como ‘ortodoxia’ en el mencionado centro, en *Céu do Mapiá*..

En referencia a estos interrogantes, es decir cómo se reelaboran conceptos básicos que son una partición de aguas para determinar si se pertenece o no a un sistema institucional, M. de Certeau (1993: 127) señala que ‘la identificación de estos sistemas (para nuestro caso el sistema doctrinal *ideal* del culto) es evidentemente relativa a condiciones y a modelos de investigación’ y hace intervenir ‘las modificaciones sociales y cambios en la axiomática del obrar’ (ibid.) basadas en tres aspectos. En primer término, la constitución del *sistema religioso* como diferente, que aquí analizamos integrándolos con otros sistemas⁹⁸, como puede ser alguna doctrina de las denominadas *new age* o el ‘yoga’ u otras. En segundo lugar una nueva formalidad de las prácticas que ‘...permiten captar estas transformaciones estructurales al nivel mismo de las conductas religiosas y de su funcionamiento, sin tener que pasar necesariamente por las ideologías que elabora una elite intelectual’ (ibid.). Esta cita es pertinente porque es la elite del culto lo que reelabora sus presupuestos ‘originales’ para ser transmitidos a las iglesias periféricas. La recepción entre miembros periféricos del culto, como la membresía de Buenos Aires, también es particular: no todos captan las mismas cosas del mismo modo y como se quiso direccionar desde los líderes de alguna localización fuera de *Mapiá*. De todos modos, esta observación *no excluye* lo que aquí se refiere como formando parte de las ideologías que elabora la *elite*, aunque las mismas no sean las únicas. En tercer lugar, ‘...cómo por una parte las prácticas y las ideologías se articulan en un caso

⁹⁸ Michel de Certeau al referirse a la dinámica religiosa de los siglos XVI y XVII en donde trata con lo que se ha denominado la descristianización de la cultura dice ‘Aquí vemos constituirse como distinto del sistema ‘religioso’ un sistema político y después económico en un tiempo en que... el cristianismo condiciona todavía el curso general de la filosofía. Otra combinación social de sistemas distintos, al mismo tiempo que otro aspecto de lo pensable, se insinúan poco a poco en el elemento todavía masivamente religioso (lo que no quiere decir necesariamente cristiano) de la población francesa.’ (1993: 127). Hago aquí una superposición de mi caso en tanto que existían los mismos aspectos funcionando en el traspaso del campo a la ciudad, sin necesariamente seguir a rajatabla lo que sucedía en el centro del culto.

particular, y, por otra parte, cómo se realiza el paso de un tipo social de articulación a otro' (ibid.). Este último punto se comprende cuando interpretamos qué es lo que sucede y se piensa en el centro del culto pues ello necesariamente influye en el devenir de las iglesias periféricas. En síntesis, al referirme a lo anterior quiero indicar el paso de un tipo social a otro, de modo que las cosas se articulan de una manera diferente al tratar de emular la práctica en el centro del culto del *Santo Daime*, cuestión que ya estaría del lado de lo performativo, y de la relación que esto tiene con las diferenciaciones entre un sistema y otro.

En este punto pienso que lo que decimos acerca de las relaciones entre los hechos y el concepto no deja de ser una adecuación a un modelo ideal, ya que nunca es idéntico a las interacciones que suceden en concreto. Entonces el punto central 'lo que debe ser discutido' o bien 'lo que se discute efectivamente' siempre tiene como eje excluyente, aunque velado, *entender la estructura social de la práctica como una oscilación entre los estados de estructura y communitas*.

Esta última característica es, sin duda, el estado al cual pretenden aspirar los hermanos de la doctrina y es la base del camino espiritual. De esto se trata el aspecto de 'lo pensable' del que nos habla de Certeau, ya que debemos determinar qué es lo que se discutía como la práctica 'correcta' respecto de la ortodoxia y sobre esto es de lo que nos ocuparemos a continuación.

Hemos analizado la espiritualidad *Juramidam* y lo que ello significa, aunque también vimos que debía hacerse en el contexto de una comunidad. Es como si se tratara, en definitiva, según lo que se decía entonces, de formar una *comunidad de pensamiento* en una comunidad terrenal y, para ello, había que estar en el camino espiritual. De no ser así, las cosas podrían incurrir en una exoteria tan completa que, a juicio de algunos neófitos, se alejaría totalmente de la espiritualidad daimista, cayendo en un 'saco místico' y de comercio sin finalidad. Como dijo un neófito, '...no se puede estar en una *briga* (pelea) constante que entretenga el pensamiento con cosas que sólo provienen del mundo'.

Una de las cuestiones que se suscitaban entre miembros de diferentes iglesias, la de Buenos Aires incluida pero también en otras, era cómo lograr cierta independencia respecto de las actividades del 'exterior', léase 'la ciudad', ya que mantener un lugar campestre, a unos 100 kilómetros de Buenos Aires tenía sus costos y, aún siendo gente de situación acomodada, lo que se pretendía era conseguir algún nivel de autonomía realizando alguna actividad rentable, que diese frutos económicos. De conseguirse

esto⁹⁹ puede traer aparejado algún problema en cuanto a la distribución ya que los dirigentes, que llevan adelante los rituales, también suman y manejan la economía de cualquier emprendimiento. El conflicto puede producirse en los siguientes términos de un neófito: ‘siendo que somos una comunidad dedicada al trabajo espiritual con *Santo Daime* y que hay varios hermanos viviendo aquí (en el campo) ¿cómo va a ser la utilidad del dinero que produzca?’¹⁰⁰.

Ahora bien, el padrino con quien me asocié durante prácticamente toda mi estadía en *Céu do Mapiá* no consideraba estos problemas como una situación extraordinaria. Esta gente sabía de esas cosas. Al menos con los miembros antiguos con quienes tuve algún contacto, todos estaban al tanto de las escisiones, conflictos, pequeños problemas que se producían en las iglesias de la periferia y a todos ellos les parecía algo natural y estaban alertados de que, en tal o cual lugar, podían pasar hechos de conflicto y ruptura. Cuando llegué a *Céu do Mapiá*, no me percataba de estos sucesos, pero después de transcurrido un tiempo, constaté que los neófitos que iban llegando de las ciudades contaban de lo que pasaba en sus iglesias a los diferentes padrinos y, por más pequeño que fuera el detalle, éstos se informaban bien y después se lo transmitían unos a otros en conversaciones personales como una cuestión sistemática. De hecho, el importante miembro que tuvo la amabilidad de ‘seguirme’ durante mi estadía en *Mapiá* me indagó profundamente de lo que pasaba en la iglesia de Buenos Aires.

Esto era así hasta el punto de que este tipo de informaciones eran tenidas como una especie de obligación entre ellos, protagonizando muchas de las conversaciones cuando algo sucedía. Podemos tomar como ejemplo el caso típico de un hermano que hubiese visitado varias veces el centro por lo que resultaba conocido, creaba un punto o iglesia o bien se iba a trabajar espiritualmente de una iglesia a otra. Si éste llegaba de nuevo al centro, le preguntaban qué había sucedido y así se armaba la historia y la explicación del caso. Como este tipo de situaciones son bastante comunes en general, pero cada una tiene rasgos particulares, entonces al conocer los detalles del suceso, lo consideran un ‘caso’ más. En muchas conversaciones a la hora de la cena he oído lo que se decía acerca de cómo alguien había abierto algún *ponto de trabalho*¹⁰¹, porque no le gustaba la forma de trabajo de ‘tal’ o bien porque ‘fulano’ se mudó y no quería dejar de trabajar

⁹⁹ Como ha sucedido en más de un caso de iglesias que han formado comunidades campestres en suburbios, es el caso de una iglesia de *Florianópolis*.

¹⁰⁰ Aquí es desde donde podemos hablar que comienza lo que de Certeau denomina un ‘aspecto de lo pensable’ teniendo como referencia la ortodoxia del culto.

¹⁰¹ Se denomina así a los lugares donde se realizan rituales del culto pero que no llegan a estatuto de ‘iglesia’.

en la doctrina y por eso estaba empezando a formar una iglesia. Así no estaban pensando lo que le ocurría a alguien de manera azarosa, sino que tenían un horizonte desde el que emitían sus juicios.

El tema aquí es comprender el porqué de este conocimiento y el sentido de evaluación para saber si una persona tiene consistencia en lo que está haciendo al fundar un nuevo centro de trabajo espiritual. Siguiendo estas líneas, lo primero para tener en cuenta es la noción de *aparelho* ya mencionada en la primera parte y de la que he tomado nota hasta aquí en varias ocasiones. Es una palabra que se utiliza indefectiblemente en numerosas oportunidades durante una conversación. Se la puede considerar como nuclear para entender y caracterizar la cosmología doctrinal, la cual necesariamente va a ser una comprensión fragmentaria.

Cuerpo y *aparelho*

El *daimista* debe convertirse, o bien *ser*, un *aparelho*. La traducción del término *aparelho* al castellano es propiamente ‘aparato’, y *aparelhar* es estar preparado para alguna cosa, aunque aquí se utiliza de un modo diferente. Se usa, como ya mencionamos, para designar al cuerpo humano, pero no como una individualidad, algo que posea un ‘yo’ o una identidad, sino que es como un objeto, tal como indicaría la traducción. Esto es, que el cuerpo es una especie de maquinaria que debe ser mantenido en condiciones para hacer lo que debe y ésta es la persona del culto. Por eso el sentido que aquí se le da es el de un instrumento, pero para que ese instrumento sea tal, es decir un *aparelho*, tiene que reunir varias condiciones.

Un cuerpo no es un *aparelho*, como *aparelho* tiene que prepararse, formarse. Esto viene de lo que se entiende que los individuos traen hacia sí, o llevan consigo, seres espirituales que toman el cuerpo o se incorporan en él sin que se perciba. Para lograr percibir estas energías que se incorporan en el cuerpo, lo que se denomina *aparelhar*, el cuerpo debe curtirse y saber manejarse en el entorno la selva, con lo cual se va transformando en *aparelho*. Hasta aquí la preparación del *aparelho* es tomar conciencia de lo que está ocurriendo con él. Si se desconocen los límites en que éste se encuentra condicionado por el medio natural, no puede ser un *aparelho* formado, ni tampoco puede haber seguridad de que exhiba tener algún dominio de las energías que éste expande hacia sus congéneres. Entonces el primer trabajo de los individuos que llegan a la doctrina es procurar preparar el *aparelho* para expandir la doctrina a través de los

himnos, y para lograr esto¹⁰² es condición indispensable tomarse el trabajo de exponer el cuerpo a todo tipo de inclemencias por el contacto con la floresta, para tomar conciencia de las fuerzas y debilidades personales. A partir de aquí puede decirse que el individuo empieza a conocerse como tal perteneciente a la doctrina y a pensarse como *aparelho*, es decir, que esté en condiciones de desligarse de la individualidad para que, en el momento de los rituales, pueda manifestarse la *luz divina* a través de él y ninguna otra cosa más. En el transcurso de este estudio, que va transformando un cuerpo en *aparelho*, se va dando un proceso de conocimiento de qué es lo que se *aparelha*, de cuando consigue este estado espiritual de conocimiento de las energías presentes en él. En cierto sentido, puede controlarlas y hacer que se manifiesten como un acto de voluntad y no en cualquier momento.

De modo que no cualquier *aparelho* puede lograr esto sino aquellos que han conseguido ver la distinción entre las cosas del cuerpo y del espíritu, que es donde el *aparelho* actúa como unidad entre éste y la carne. Pero por ser *aparelho*, la parte biológica del individuo no deja de ser un cuerpo. Es distinto, por ejemplo, decir que el *aparelho* está *trabalhando* en el sentido de que está en una *performance* ritual conectándose con los *seres*, que decir *el corpo caiu no chão*, es decir, en el momento de la caída al suelo durante la mencionada *performance*. Cuando se está en una *miração* fuerte (estado de revelación mística y numinosa) que lleva a la persona a tomar esa posición, se habla de cuerpo y no de *aparelho*. Este último sólo es tal si está en posición de *trabalho* o denota firmeza en su andar por la floresta.

Pero esto no es lo único, pues dice el himno '*quem so vê o aparelho / é mais difícil de chegar*'¹⁰³, indicando con esto que no sólo debemos quedarnos con la visión que nos proporciona la síntesis del *aparelho*, sino que ésta encierra alguna *atuação*¹⁰⁴, que está *aparelhando* alguna enseñanza. Por ello, si es un *aparelho*, está sucediendo algo para ser visto y debe ser interpretado. Debemos tener en cuenta que, llegado a cierto punto,

¹⁰² Que la espiritualidad se encuentre en relación con la naturaleza, que es donde se manifiesta la divinidad.

¹⁰³ Se trata del himno número 121 del hinário de Alfredo Gregorio: '*Eu sempre dou o meu recado / e trato de me retirar / quem só vê o aparelho / é mais difícil de chegar // Chegando-se neste apuro / desta manifestação / se vê o Espírito Santo / em curta atuação // Eu vou seguindo e vou guiado / Sou Rei da calma e paciência / peço ao Sol com vosso brilho / paz, firmeza e consciência // A esta força Eu me entrego / e peço a Vós agir por mim / que sois a flor que mais brilha / e perfuma este jardim // Neste jardim de flores brancas / é para se apresentar / quem quiser estar comigo / se componha em seu lugar*'.

Por otro lado hay tres himnos más del mismo hinário que contienen la palabra 'aparelho' y uno 'aparelhando' y otros cinco también de este hinário en donde aparece la palabra 'corpo'.

¹⁰⁴ En general cuando se habla de *atuação* se quiere decir con ello que el individuo está incorporando algún ser.

en las conversaciones de los miembros históricos o avanzados en el conocimiento espiritual cuando se refieren a su cuerpo, sólo lo hacen en términos de *aparelho* y muy raramente utilizan *corpo*, aunque aparezca también esta palabra en algunos himnos¹⁰⁵.

Saber esto y tenerlo en consideración resulta importante para emprender la realización de la cosmología del culto o de lo que sostiene el trabajo espiritual con el *Santo Daime*. Ya que lo que se aprende aquí deberíamos entenderlo como una realidad en los términos de la doctrina desde el momento en que el cuerpo ha empezado el proceso de limpieza y cura. En la medida en que el mismo comienza a transformarse en *aparelho*¹⁰⁶, es que el trabajo espiritual puede darse por iniciado. Los secretos que en el centro espiritual de *Céu do Mapiá* se aprenden, son acompañados por la formación de la conciencia de ser *aparelhos*, la que se concreta en los individuos que han adelantado en este aprendizaje dichos secretos. Teniendo en cuenta este acercamiento respecto de cuáles serían algunas condiciones básicas para entender lo que implica incorporar la cosmología en el propio sentido de término, como *aparelhos*, trataremos de esbozar algunas de sus proposiciones más generales.

Reconsideración sobre la doctrina

En relación con aquello que estamos argumentando hasta ahora, y para ordenar este tópico, complementaré con lo mencionado al comienzo sobre las valorizaciones funcionales y los aspectos de lo pensable¹⁰⁷, y para entender cómo éstas actúan en este caso concreto, con lo que Frederik Barth (1966) denomina *aislado analítico*. Este concepto fue elaborado por el autor a propósito de la importancia de distinguir modelos generativo-transaccionales. Esto lo hace para explicar y comprender las interacciones que producen comportamientos variables pero que tienen como centro lo que Barth

¹⁰⁵ Hasta aquí podría utilizarse la palabra 'persona' al referirnos a cierto grupo de neófitos, los padrinos o los muy avanzados que cumplen ciertos roles en la comunidad. En este contexto, y siguiendo lo que Mauss (1979) ha dicho sobre el tema, así como el trabajo de Dumont (1987), podemos sugerir que la constitución de la individualidad en el círculo del culto tiene que ver con la formación del cuerpo teniendo como premisas la constitución del *aparelho*. La relación que establecemos con el círculo comunitario, de participación en la cosmología según el nivel de espiritualidad alcanzado es tratado, en el contexto de las comunidades católicas del medioevo, por Mellor y Schilling (1997: 64-97): el vínculo que establecen entre representaciones, efervescencia colectiva y lo numinoso ha sido un eje teórico para la interpretación de la relación entre el cuerpo y la comunidad tal como lo hemos destacado en esta etnografía.

¹⁰⁶ A partir de aquí, por lo menos, en términos de lo que la gente de *Céu do Mapiá* conciben en qué punto de su espiritualidad están los neófitos que llegan e incluso del punto en que se hallan ellos mismos.

¹⁰⁷ Esto es lo que va a ser fruto de divergencias respecto de los desarrollos de las iglesias periféricas del culto.

significa, en otro trabajo, como ‘factores críticos’ (1976: 161)¹⁰⁸ que pueden distinguirse como la fuente a partir de donde ciertos valores son puestos de manifiesto a la hora de resolver situaciones determinadas. La idea de transacción en la concepción de Barth, está asociada con la reciprocidad o, más bien, gobernada por ella como instancia óptima, pensada en relación al intercambio de valores al negociar la identidad que se pretende manifestar.

Esto es la ‘*impression management*’ –idea/concepto que Barth toma de Goffmann-; en este sentido, las partes deben sentirse satisfechas con el rol que están ocupando al reproducirse la relación en determinados contextos de interacción durante el curso de los eventos. En palabras de Frederik Barth:

‘What I am suggesting is that transactions are of particular importance because: (a) where systems of evaluation (values) are maintained, transactions must be a predominant form of interaction; (b) in them relative evaluations in culture are revealed; and (c) they are a basic social process by means of which we can explain how a variety of social forms are generated from much simpler set and distribution of basic values’ (1966 : 5).

Lo que pretendo es comprender cómo a partir de los valores, generados desde el centro religioso, se produce un espacio de comportamiento que nos ayuda a entender los conflictos producidos en el seno de una comunidad no *mapiense*, es decir urbana y semi-urbana, tomando el caso testigo de la iglesia de Buenos Aires. Por eso considero relevante intentar esbozar cuáles son los tópicos que, por lo menos desde mi mirada de investigador, debo evocar para comprender lo sucedido y para ello tendré que remontarme a esta etapa de mi investigación.

Antes de introducimos en el intercambio producto de la relación desde donde se generan los patrones de conducta propios del culto y del que ya hemos adelantado varios, veamos sintéticamente cierta parcela de valores puestos a disposición en dicha interacción cuando se negocia la identidad a este nivel, que, al mismo tiempo, va a ser sujeta a revalorizaciones funcionales ya que, necesariamente, éstos aspectos aprendidos se convertirán, fuera del centro cultural, en una re-funcionalización de valores. Vale mencionar que quien va a *Céu do Mapiá* pretende encontrar aquellas cuestiones que lo conduzcan por el camino espiritual: la posibilidad de efectuar los hinários allí, es decir,

¹⁰⁸ ‘Factor crítico’ es una expresión utilizada por F. Barth (1976) para indicar los elementos que hacen a la conservación de la identidad, es decir el límite a partir de donde podemos hablar que dos grupos se diferencian entre sí.

de hacer los rituales en general y de consumir la mayor cantidad de *Santo Daime* en el contexto de la *floresta* y con la contención que es posible en la estructura de los mismos rituales. Pero esto no es pensado por un neófito no *mapiense* como un proyecto de permanecer en el centro sino que, al regreso a su ciudad de origen, la situación se revive como una experiencia extraordinaria que debe ser contada como un acceso especial a esta doctrina espiritual en particular.

Así se procede: se trata de conciliar esto con aspectos de otras doctrinas y a profundizar un poco más en la del *Santo Daime*. Es decir, se lo toma, en líneas generales, como una experiencia de ecologismo espiritual pero no se puede afirmar ningún planteo de que el visitante a *Céu do Mapiá* vaya a tomar para sí esta doctrina más allá de cierto compromiso *naif*, que en ocasiones puede traducirse en discusiones bizantinas acerca de quién es el que comprendió mejor éste o aquél asunto, pero no asume el 'modo de vida'.

No obstante, desde el punto de vista de quienes habitan en *Céu do Mapiá*, la cuestión es qué neófito se ha quedado allí el suficiente tiempo para conocer la doctrina y, en definitiva, quién es el que está siguiendo el verdadero camino espiritual. Podemos decir que, en líneas generales, el factor esotérico, en la comunidad de *Céu do Mapiá*, es más marcado. Así toman claridad una serie de cuestiones cuyo desconocimiento en sitios periféricos no permite que los neófitos las incluyan en lo que ellos intuyen como la espiritualidad *daimista*. Es decir, difícilmente a un *mapiense* se le plantee la cuestión de si hay algún tipo de espiritualidad diferente que pueda ser practicada fuera del lugar mencionado. En este caso debemos tener en cuenta que muchos de los practicantes en este centro han optado por el culto desde muy jóvenes o bien nacieron en su seno y que en los estados amazónicos esta práctica era, y es, una opción cultural bien establecida, no una instancia exótica de una *elite*. De hecho, las familias tradicionales provienen de los estratos campesinos y formaron la comunidad en base al trabajo cooperativo y bajo la égida del líder de esta línea, *Padrino Sebastián*. Con frecuencia evocaban esta condición en tanto que es la base de todo el camino espiritual concebido por ellos, y siempre se referían a los episodios de la formación de *Céu do Mapiá* como una gesta protagonizada por unos pocos. Al respecto, me fue referida una frondosa información de la que transcribo de mis notas una parte:

Ya fueron muchas las ocasiones en que pude hablar con ellos de la cuestión de la comunidad, de cómo se formó, para esto yo tengo leído el texto de Fróes que es muy bueno pero cuando llega la

hora de comparar algunos datos parece que por lo menos entre esta gente hay algunos desacuerdos. Éstos se refieren al rol de algunas personas en la participación del inicio de la comunidad en la selva. Ellos mencionan mucho el primer *seringal* que hicieron en *Río do Ouro*, allí había *tempo de fartura*, es decir, que la tierra daba de todo y era mucho más fértil que aquí. Es más parecida a las orillas del Purús en donde la capa de tierra es más profunda y mejor. Aquí en Mapiá al encontrarse lejos del río y estar más internada en la selva es más arenosa, la selva crece rápido pero las legumbres dan mucho trabajo. Por ejemplo, un rozado sólo sirve para un cultivo y nada más, después roza (*macaxeira*) y pasto o dejar crecer la *capoeira* (se denomina así a cuando crece la vegetación nueva y que no es selva virgen). Pues bien, allí en *Rio do Ouro*, tuvieron que irse porque apareció alguien diciendo que era el dueño de las tierras y ellos interpretan esto como que (esta persona) esperó a que estuviera el seringal óptimo para presentarse y quedarse con todo, cosa que aceptaron pues Padrino Sebastián *não queria brigas com ninguém*. Entonces emprendieron una nueva búsqueda que fue muy trabajosa, internarse en el *igarapé Mapiá* y llegar hasta aquí que es un lugar que está bastante internado respecto de la distancia con el *Purus*. Ya en la actualidad es bien problemático navegar por el *Mapiá* una vez que se han recorrido unos pocos kilómetros, es muy cerrado muy lleno de palos y curvas, se angosta y se ensancha, mas en ese tiempo aun era más complicado porque no estaba abierto, este camino del *igarapé* se mantiene casi a diario porque se cierra como los senderos de la selva, de un día para otro, caen enormes árboles que hay que cortar con motosierras, en fin, en ese momento todo era cerradísimo. Hasta que llegaron al lugar donde hoy está la *vila*, donde hoy es un solar de varias hectáreas era antes un monte de selva virgen, ahí entraron, abrieron la selva, hicieron rozados, como ellos lo indican: *...un trabalho danado* (un trabajo muy duro). Entonces hicieron suyo todo eso, la *vila*, que es un lugar que a mí me parece de ensueños pues es un pueblito sacado de cuentos en medio del esplendor de una selva, fue construyéndose poco a poco pero a un buen ritmo durante diez años. Este lugar es muy impresionante porque está lleno de solares y frutales y casas muy bien proporcionadas fabricadas de maderas nobles, caminos que llevan a todos los lugares y recovecos que sólo se ven cuando uno ha llegado allí por las características de la superficie del terreno puesto que son como cuchillas de contornos suaves.

...Más allá de todo este lugar están las colonias que son la periferia de *Mapiá*, que no son las colonias propiamente dichas o que fueron colonias en su debido momento, son como una extensión de la *vila*, cada una con su propio conjunto de casitas o hay algunas que están un poco más aisladas unas que otras pero todo este sistema está cerca de la *vila*, entre dos y cinco kilómetros. Las otras colonias están más cerca del *Purus*. Es aquí, en las colonias y en las casitas con más años es donde se encuentran los padrinos que son básicamente quienes acompañaron a Padrino Sebastián en la construcción inicial de este lugar. Hicieron los primeros rozados, hacían el Daime sin tener casi nada a mano, hacían los rituales en el primer campamento, así se fue formando como el primer grupo de compadres y así se tratan ellos. A simple vista parecen más distantes pero después de ver un poco se ve que guardan aquellas vivencias en algún secreto lugar y cuando uno recién llega parecen todos como desconocidos entre sí pero es todo lo contrario, se

conocen como si fueran una gran familia muy unida que no se hablan frente a un público pero saben a secreta voz cuáles son las intenciones de cada cual...

Por eso es importante para los neófitos relacionarse con las familias tradicionales, porque ellas conocen los detalles de la historia del lugar. A todos les interesa que su propia familia fuera reconocida como poseedora de los secretos del camino espiritual, y todos quieren participar de la constitución de los *aparelhos* de la doctrina de *Juramidam* y ser parte de esta historia. Todos estuvieron en los primeros pasos de Colonia 5000 y, en mayor o menor medida, estas familias tomaron parte de aquello. Lo que venimos diciendo hasta ahora forma parte del saber que se transmite: los padrinos son básicamente quienes pueden proporcionar este tipo de conocimiento¹⁰⁹, pero este tipo de saber lo que proporciona es un aspecto del entramado formado por los modos de actuar y los significados que dan coherencia a estas modalidades. A éste se le suma, si pudiésemos hacer algún tipo de distinción en este sentido, las concepciones más abstractas de los contenidos cosmológicos¹¹⁰ y que sintetizamos como sigue.

El centro de *Céu do Mapiá* es el lugar donde verdaderamente se aprende la experiencia comunitaria, ya que en la selva se vive en ‘estado de la verdad real’ frente al ‘mundo de la ilusión’ que es todo lugar fuera del mencionado centro; además entienden con esto que estando fuera de la doctrina se está en el mundo de la ilusión. De aquí se infiere que cuando se empieza con el consumo de *Santo Daime* en la estructura ritual, se empezaría a entrever el mundo de la verdad, independientemente de dónde se realice este comienzo. Por otro lado, a este lugar se lo comprende como el centro espiritual en donde se abre la posibilidad de conectarse con los seres del *Astral*; es el punto donde Cielo y Tierra se juntan para permitir la comunión mística con el reino celestial. Se trata del espacio elegido por la Divinidad para que el pueblo también elegido desarrolle sus vidas en relación con las premisas enseñadas por los himnos, y por aquellas personas que se comunican más directamente con las entidades ctónicas y celestiales: es la *Nova Jerusalém*. Es también el lugar donde se preparan los *aparelhos* para los cambios que se van a producir en el mundo y que permitirán, a quienes allí viven, continuar con el camino espiritual que dicta la doctrina. Este lugar, a diferencia de otros modos en que se ha pensado la cuestión de la venida de la Ciudad de Dios a la Tierra, es un sitio donde la

¹⁰⁹ La participación en los rituales es importante pero no está siendo objeto de nuestro análisis en este capítulo –aunque es un factor nodal en la formación de la experiencia del neófito.

¹¹⁰ La forma en que se estructura esta parte del trabajo es de orden conceptual-ideal para poder ‘traducir’ lo que los miembros refieren acerca de la cosmología.

gente tiene y tendrá que trabajar duro para mantenerlo y mantenerse a sí mismos. De allí la importancia de preservar el modo de vida a través del cual se logra la subsistencia, ya que cuando llegue *o tempo do apuro* (el momento justo), es lo único que va a poder sostener la vida espiritual como ellos consideran que debe ser vivida.

Entonces es clave conocer los secretos de la selva, lugar que el Ser Supremo ha dado a los hombres para obtener todo lo necesario para subsistir en el Fin de los Tiempos, no concebido éste como la aniquilación total, como ya lo he mencionado, sino como un cambio radical en el estado de cosas, dado que allí se tiene todo lo imprescindible para no necesitar nada en absoluto del exterior. Por eso dicen que, ‘...*ten que manter limpo o aparelho e pra eso temos que trabalhar, comer e cantar hinário*’¹¹¹. Como ya hemos referido con anterioridad en esta sección, el cuerpo humano es entendido como una maquinaria que debe mantenerse equilibrada y afinada para que, al realizar los rituales, se presenten las enseñanzas provistas por los *seres* que sólo así se comunican con la gente.

Los seres en la ‘Nova Jerusalém’

Para comprender cuáles son los contenidos cosmológicos de este culto, resulta de interés tener en cuenta la caracterización que hace N. Cohn (1997) del fenómeno milenarista¹¹². Si bien todos tienen su normativa propia, este caso tiene como característica plantear que, dado que sólo algunas personas pueden permanecer en el plano de la *Nova Jerusalém* y que es necesario trabajar duro para mantenerse en ella, cosa que no ocurre siempre en este tipo de movimientos sociales, sin embargo tienen algunas coincidencias. Por ello es útil emprender el ejercicio para determinar quiénes son los que están posicionados en el plano de la *Nova Jerusalém*, ya que se trata de un estado espiritual sumado al terrenal y está relacionado con el modo en que los miembros debieran mostrarse frente al hecho de la Divinidad, o lo que podríamos denominar la Salvación. Sobre el modo de concebir la Salvación en los grupos milenaristas, N. Cohn dice que ésta es un hecho:

¹¹¹ ‘Hay que mantener limpio el instrumento espiritual y para eso tenemos que trabajar, comer y cantar hinário’.

¹¹² Además del libro de Cohn ya clásico en la materia, se pueden citar otros textos no menos importantes que han relevado el fenómeno a partir de una diversidad sorprendente de casos, por ejemplo Eliade (1992, b), Cordeu y Siffredi (1971), Lanternari (1961), Schaden (1990).

“a) colectivo, en el sentido que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad; b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; c) inminente, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría en el presente sino la perfección; d) milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales” (ibid.: 15).

En cuanto al primer ítem, en este caso se trata de una colectividad selectiva; esto es como decir que estamos todos viviendo en el mismo lugar y participando en general de la misma doctrina, pero quienes forman el colectivo se reconocen a sí mismos como parte de ello y no son la totalidad de los fieles sino sólo los miembros. En cuanto a lo ‘terrenal’, esto se vincula con la *Nova Jerusalém*, está ahí, es *Céu do Mapiá* pues es el lugar elevado¹¹³ y por ello está en contacto tangencial con el Cielo, pero esto es sólo para los miembros. Por otra parte, la inminencia es el estar presente en el sentido que la construcción de este lugar es ya permanecer en la perfección para quien ha accedido a este plano. Ahora bien, si nos referimos al tiempo en que habría de acontecer el cambio en el mundo, concretamente el líder hablaba que entre el 2000 y el 2014: *‘Falam que até dois mil, dois mil quatorze está completo o novo mundo. Agora ninguém sabe como vai se passar pra lá’*¹¹⁴.

Las fuerzas sobrenaturales también están presentes en los *frames* cognitivos y, dichas fuerzas, son las que entregan los himnos y se presentan en el estado de *miração* en tanto que ayudan a conocer quiénes son los que realmente están viviendo el ámbito de la *Nova Jerusalém*. Es decir, este estado no es que acontecerá en un futuro imprevisible, y en el que se recibirían las bendiciones en donde la vida resultaría más fácil a la manera de un paraíso celestial como en los ‘cultos de cargo’ (Worsley, 1980), donde las cosas vendrían de alguna manera del exterior, sino que éste es un sitio que ya está presente, sólo hay que percibirlo. Se trata de trabajar con constancia pensando y sintiendo que esto es así y no esperar nada más que lo que la selva, que es el lugar de Dios, pueda dar en abundancia a quien ha seguido el camino espiritual. Éste implica conocer los detalles de la naturaleza para poder obtener lo necesario de ella. Este es el punto en donde lo numinoso se aparece y el momento en que los *seres* transmiten los secretos. Este estado se logra en aquellos que han entrado en ese plano de conocimiento espiritual.

¹¹³ Eliade (1992, a: 37-42), ha señalado la persistencia de este motivo en diferentes culturas.

¹¹⁴ De una ‘palestra’ de Pd. Sebastián, desgrabada por Rejane Nascimento Teixeira da Souza. La traducción es: ‘dicen que hasta el dos mil, dos mil catorce está completo el nuevo mundo. Ahora, nadie sabe como se va a pasar para allí’.

Este tipo de consideraciones ocurre en la vida cotidiana de la gente que vive en este centro. También las relaciones establecidas para con la *Nova Jerusalém* se pueden visualizar a través de las múltiples referencias que hay en los himnos. Éstas no aluden directamente al estado de Ciudad de Dios¹¹⁵ sino a las relaciones que debieran seguirse para con el medio selvático y con los hermanos entre sí. Además sienta los precedentes para toda una serie de valoraciones contextuales respecto de los comportamientos e interpretaciones de las acciones e interacciones que se dan normalmente en los límites de la comunidad. En el plano estrictamente doctrinal, esto queda evidenciado, por ejemplo, en la primer estrofa de un himno, el 126, de Alfredo Gregorio:

- a) *'Eu ligado em natureza*
- b) *a natureza me convén*
- c) *o que ela me transmite*
- d) *é do que melhor existe*
- e) *amar e querer bem'*¹¹⁶

*'Eu vou seguindo
com alegria e com amor
seja o que Deus quiser
aquí na Terra ou onde for*

*Eu fitando a Santa Estrela
a vossa luz me iluminou
esta estrela é Divina
é a estrela matutina / guía de nosso Senhor*

Eu vou seguindo...

¹¹⁵ De hecho, de los oficiales, sólo hay una referencia a la *Nova Jerusalém* en un himno de Padrinho Sebastián el no. 153 *'Eu digo a meu Pai, eu digo / Eu vivo no mundo de ilusão / Eu falo e sempre venho dizendo / Este povo precisa de união // Eu peço a meu Pai, eu peço / Eu peço e quero perceber / Eu participo aos meus irmãos / Nova Jerusalém está perto de nascer // Eu peço a meu Pai, eu peço / Eu peço e quero te ouvir / Mas as palavras que eu tenho que dizer / Há muito tempo eu deixei com você // Eu falo, eu canto, eu digo / A meu Mestre eu quero escutar / Peço que participe aos meus irmãos / Chegou o tempo de eu executar'*. La segunda parte del mencionado hinário tiene por título *Nova Jerusalém*. En el plano ritual, cuando se canta esta segunda parte del hinário al que nos referimos, se entiende que en este contexto se está habitando ritualmente la *Nova Jerusalém*.

¹¹⁶ Esta primera estrofa ha sido categorizada para una interpretación posterior.

*Eu firmado nesta estrela
a Estrela Oriental
com vossa clareza
me da paz por natureza
e amor universal*

Eu vou seguindo...'

En su interpretación más inmediata, esto significa que se deben adoptar costumbres tendientes a permanecer en el medio selvático, intentando recuperar de éste tanto los medios de subsistencia como las percepciones de lo 'sobrenatural'. Ello implica ser *aparelho da doutrina*, pero también puede lograrse porque se está en la Ciudad de Dios. Acerca de cómo se determina que algún neófito está practicando 'la doctrina', es algo difícil de esbozar, ni desde el punto de vista antropológico ni desde la visión nativa; sin embargo existen algunos criterios –en ambos casos- que nos permiten decir algo sobre ello.

A continuación vamos a describir, para los aspectos doctrinales, cómo, siguiendo a M. Sahlins, las categorías doctrinales existentes no se corresponden con las maneras prescriptas, es decir lo que este autor denomina 'el riesgo de las categorías en acción' (1988: 136). Para nuestro caso esto es pertinente porque el punto se da de manera frecuente. Por ejemplo, si utilizamos el himno de *Alfredo Gregorio*, del que hemos citado en el texto el fragmento de *Eu ligado em natureza*, los neófitos provenientes de las iglesias periféricas solían dar la siguiente interpretación aproximada del himno¹¹⁷ estrofa por estrofa tal como ha sido dividido para su análisis:

a) se debe tener un mayor contacto con la naturaleza por lo que el modo de vida que tenemos que adoptar tiene que estar en un ambiente lejos de las zonas urbanizadas; b) la afirmación anterior es 'algo bueno' porque estando en un lugar con estas características, la presencia de las fuerzas que nos transmite la doctrina del culto se hacen más presentes; c) se refiere a la comunión con el mundo natural; d) aquí se señala

¹¹⁷ Si bien la bibliografía primaria sobre el *Santo Daime* se ha ocupado sobre la significación e importancia de los himnos en la totalidad doctrinal, por ejemplo La Roque Couto (1989) ha dicho que los himnos forman un *corpus semántico*, esta dirección ha sido tratada con mayor detalle, recientemente, en E. Bezerra De Olivera (2008) '*Santo Daime o Professor dos Professores: a transmissão do conhecimento a través dos hinos*'. La temática de esta maravillosa tesis es un poco diferente a las relaciones semánticas y más centrada en cómo se comprenden los ejes doctrinales a través de los himnos de manera directa. En cambio, nosotros intentamos hacer una combinación de ambas perspectivas, tanto aquí como más adelante en el capítulo 8, en razón del himno número 87 del *Mestre Irineu*.

que es el mejor estado en que se puede vivir; y e) se deriva de las dos proposiciones anteriores, pues se entiende que en un sitio como el descrito en 'b', podremos lograr un entendimiento que nos conduzca por un camino en donde la comprensión del amor será predominante. Para despejar dudas, la expuesta es considerada una comprensión literal y poco profunda por los miembros antiguos.

En cambio, la interpretación nativa dada por varias personas importantes del centro del culto, en diversas ocasiones y en distintos contextos, dice que la construcción anterior no es errada sino más bien inclusiva. La significación del himno es otra y esta diferencia de interpretación respecto del conocimiento verdadero la explican por el nivel de aprendizaje dentro del mundo espiritual que cada neófito ha alcanzado y sería la siguiente:

a) el Ser Divino tiene una observancia mayor sobre las entidades que se encuentran más cercanas o absolutamente indiferenciadas con el entorno despojado de cualquier intervención humana que haya sido dirigida a la destrucción del medio ambiente; b) en este modo de estar en el mundo la Divinidad recalca que eso es lo que desea o se halla en mejor disponibilidad ante sus ojos; c) quiere decir con esto que las fuerzas naturales se comunican directamente dándole señales; y d) la Divinidad percibe que esa forma de permanecer en el mundo es la mejor en que la totalidad terrestre puede presentársele; e) esto implica estar en la gracia Divina, participar en la vida espiritual junto con la fuerza mística, siendo parte de ella.

Esta diferencia en la manera de comprender el significado del himno se debe a la interpretación del pronombre 'Eu' con el que comienza el himno. Mientras que los menos avanzados asumen que el 'Yo' hace referencia a la propia individualidad desde donde el sujeto –el sí mismo- se afirma al pronunciar el canto, por otra parte para los más avanzados el pronombre no está vinculado a la subjetividad que afirma sobre el mundo, sino que es la misma Divinidad quien habla –es un yo divino. Es decir, quien afirma el *Eu* es el Ser o los Seres que están transmitiendo la enseñanza en el momento que se produce el éxtasis místico¹¹⁸.

¹¹⁸ Ver análisis similar, aunque con un contexto diferente, que M. de Certeau (1993: 235-256) realiza inspirándose en el trabajo de S. Freud (1974) sobre la neurosis demoníaca. En un grado similar también es lo que Viveiros de Castro (2004) denomina 'deixis cosmológica', ya que es un hecho recurrente que, en lo que él denomina sociedades amerindias, el nombre del 'yo' se coloca en un 'ello' divinos: quien canta, o relata, toma el nombre de la exterioridad numinosa. Respecto del método de interpretación dinámica propuesto para el himno, nos inspiramos en las estimulantes reflexiones de J. Goody en 'Representaciones y contradicciones' (1999).

Ahora bien, regresemos al himno que hemos empleado (126 de *Alfredo Gregório*) para darle ahora otra interpretación producto de un conocimiento que puede considerarse superior si lo medimos a través de la relación neófito/padrino:

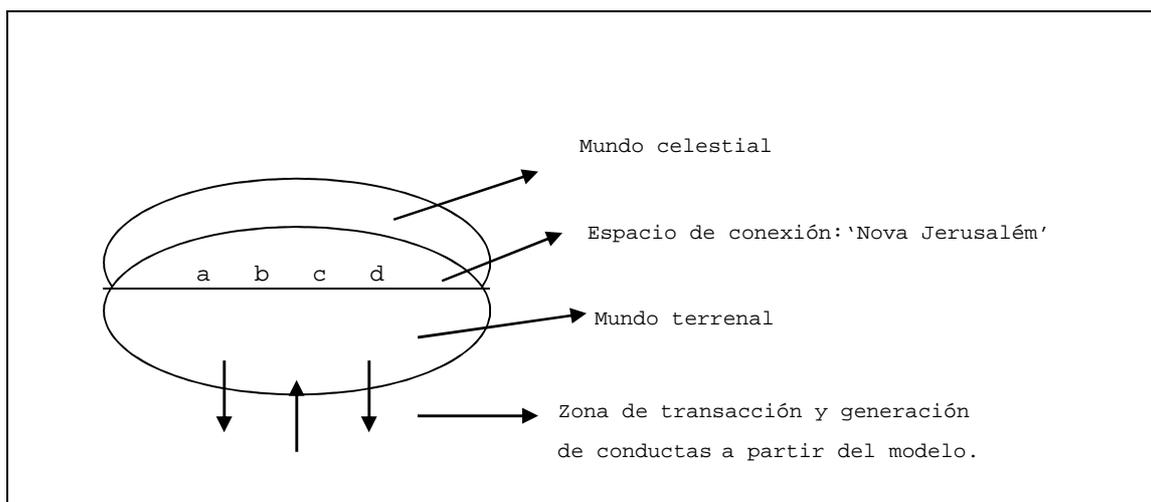
- a) *Recebe todos que chegar*
- b) *faz o que Eu te mandar*
- c) *não deixa fazer o que eles querem*
- d) *espera até o dia que Eu chegar.*

Entonces la interpretación sería la siguiente:

a) la Divinidad que da este conocimiento está planteando la actitud a tener durante el éxtasis místico, diciendo que la totalidad de aquellos sucesos que puedan surgir en el momento de abreacción (Lévi-Strauss: 1984, 164)¹¹⁹, se debe tener en cuenta como un mensaje importante del reino celestial, sea cual sea el carácter de los mismos; b) se debe tener la actitud descrita en la estrofa ‘a’ en los momentos en que se produzca la instancia del conocimiento; c) si, en el estado de abreacción, el cuerpo tiende a concluir en un estado de abandono o relajamiento producto de la manifestación mística, esto debe ser resistido, pues hay seres o entidades que pueden estar probando la entereza del individuo; d) la Divinidad indica que se debe continuar trabajando para conseguir el conocimiento espiritual adecuado a través de instancias que están por venir. De un modo gráfico, esta forma de entender la instancia significativa del himno se ve expresada del siguiente modo:

¹¹⁹ Lévi-Strauss dice al respecto, ‘es sabido que el psicoanálisis llama a ese momento decisivo de la cura en que el enfermo revive intensamente la situación original que originó su trastorno, antes de superarlo definitivamente. En este sentido el shamán es un abreactor profesional’ (164). Al citar esto estamos asumiendo la influencia chamánica en los momentos rituales en donde se produce el éxtasis místico producto de la ingesta de *daime*.

Esquema 2: Comprensión de los himnos desde centro espiritual (Lavazza, 2007)



El esquema significaría lo siguiente partiendo del hecho de constatar la polisemia de los himnos como corpus de saber y su combinación con la doctrina en general: *Céu do Mapiá* como la *Nova Jerusalém* se halla en un plano superior al de cualquier otro lugar, al punto que la relación con el mundo celestial es más cercana; es el lugar mediador entre el Cielo y la Tierra por encontrarse en ese plano. En este sentido la comprensión de los himnos indicados en: a, b, c, d se encuentra en esta intersección, lugar desde donde puede entenderse en su real dimensión la doctrina contenida en las enseñanzas del *Santo Daime*, y de allí se expande hacia la periferia la 'verdad' del culto. Pero no todos los que se encuentran en el plano salvífico están en el mismo plano de contacto con el mundo celeste sino sólo los especialistas (*aparelhos*), que se comunican con los *seres* que transmiten las enseñanzas; por eso el lugar de la comunidad tiene un lado empíreo y otro terrestre.

Es por ello que las personas que van allí permanecen en el lado terrestre participando del lado celestial, o tomando conciencia de éste en la medida en que han aprehendido los conocimientos que les fueron transmitidos a través de los rituales, y por tener un guía que les va indicando las señales que se deben reconocer como válidas para participar de dicho mundo. A partir de este tipo de conocimiento, y según la parcela de comprensión adquirida por el neófito, es lo que se transmite a los neófitos de las iglesias periféricas, pero este nivel de comprensión es siempre insuficiente y sólo se puede completar en la vida cotidiana de los que habitan en *Céu do Mapiá*. El aspecto terrenal de *Céu do Mapiá* es menos terrenal que en otros lugares, de modo que, según los miembros, está en inmediato contacto con lo celestial. Cuando se produce la transacción

hacia abajo (si tenemos en cuenta el esquema 2), los niveles de saber respecto de los presupuestos doctrinarios, o de la verdad, van disminuyendo de modo que la exoteria aumenta, lo que se debe al proceso de difusión de la doctrina.

Hasta aquí hemos venido mencionando la palabra *seres*, y mi planteo es que se trata de una categoría que constituye uno de los aspectos que hacen a la resolución del momento místico, o del modo de ver relacionado con lo *numinoso* en el mundo de la vida de los miembros en el centro. Por cuanto una de las cosas que se buscan al hacer el trabajo espiritual es tomar contacto con los *seres do Astral*. Pero esto no es todo, la palabra *seres*, en el progreso de los rituales, también se aplica a los *aparelhos*; es decir, tanto si nos referimos a la materialidad de la carne como a instancias del *Astral*, lo que aquí se piensa nos permite decir que estamos tratando con *seres*. Esto implica concebir la existencia de una entidad que, en este contexto, tiene movilidad, tiene vida; no se dice de los objetos inanimados que sean *seres*, aunque puede haberlos que habiten en ellos.

Ahora bien, esa vida que conciben puede ser ella espiritual, y así es en la mayoría de los casos en que hacen referencia a los *seres*. Es decir, son *seres* inmateriales, que pertenecen al mundo del espíritu, al *Astral*. En relación con esto detecté diferencias entre la visión de neófitos visitantes en el centro y los miembros habitantes de *Céu do Mapiá*. En los primeros esto era como más lejano, venían de afuera, llegaban sí como una bendición pero éstos pertenecían o, por lo menos, eran parte y obra de la doctrina. En *Céu do Mapiá*, en cambio, es el lugar donde éstos habitan, se manifiestan de una forma directa: se materializan o se ven cuando ellos quieren comunicar alguna cosa o son *aparelhados*, incorporados en los cuerpos. En el primer caso son manifestaciones individuales, es decir, son vistos por una única persona; pero cuando son *aparelhados* es porque los mismos *seres* quieren que lo que desean transmitir sea visto, oído y tocado por todos los que se encuentren allí en el momento de la manifestación *numinosa*.

Esto depende del grado de espiritualidad alcanzado, pues no todos consiguen ver estos *seres*: cuanto más ligado se está al camino espiritual, más se llega a la comprensión de que todo individuo está *aparelhando* algún *ser* en todo momento, sólo que no se toma conciencia de ello. Por ello, cuando se habla de *seres*, se entiende que éstos tienen un carácter sobrenatural ya que son manifestación de algún espíritu o, más bien, provienen del mundo espiritual, tanto si se aparecen durante un momento extático como si se produjese una *traslación* o incorporación de éstos al cuerpo de una persona en el momento de *aparelhar*.

De modo que los *seres* nunca dejan de estar en relación con el mundo sobrenatural desde el momento en que sólo pertenecen a este lugar, aunque en ocasiones se presenten con el aspecto de una persona en singular. Esto explica en parte lo que ya hemos dicho sobre un himno, de que es necesario no ver sólo el *aparelho* sino aquella fuerza, el *ser* que está *aparelhando*, la energía que éste tiene y qué es lo que dice cuando la comunicación no es directa sino a través del instrumento que es el cuerpo convertido en *aparelho*. Esto se debe a que los seres forman parte de una cohorte que está en relación con *potencias* a las que deben en cierto sentido obediencia. Los seres no actúan solos, ellos se presentan en la medida que otros *seres*, de estatus superior, les permiten hacerlo para dejar el mensaje correspondiente por la intervención de ese otro ser, que es el que está abriendo la posibilidad para que el secreto que éstos vayan a transmitir sea dado¹²⁰. Por ejemplo, una parte del himno 97 (cuarta estrofa) de Alfredo Gregorio de hecho dice así:

*'Eu dou viva a todos seres
que rodeiam São João
Vossa vontade é feita
isto quem queira ou quem não'*¹²¹.

Aquí se sugiere que existen seres, y se refiere exclusivamente al mundo espiritual, en torno a otro ser mayor a quien se le otorga el poder de decidir sobre las cosas o, por lo menos, que éste tiene cierto poder respecto de lo que quiere transmitir. No dice nada acerca de si los seres en general podrían por su cuenta presentarse o revelar algún secreto, hecho que, dada la utilización que las personas hacen del término, y por el contexto significativo provisto por otros himnos, se insinúa que esto puede ser posible.

¹²⁰ Respecto de la jerarquía de *seres* podemos decir que, por lo general se corresponden con los católicos. Por ejemplo Dios Padre es el mayor, Jesus Cristo, la Virgen María, el Patriarca San José, San Miguel, y en medio una lista de santos hasta llegar a otras entidades amazónicas como Currupí, Janaína, Soloína, algunas de la umbanda como Papae Oxum o Iemanjá.

¹²¹ El himno completo: *'Vou fechar as minhas portas / para o inimigo não entrar / para que todos se firmen / nas alturas aonde está // Nas alturas aonde está / é o Sol e é a Lua / nestes primores das matas / que são primozas suas // Todas estrelas são minhas / tudo quem manda sou Eu / porque meu Pai é positivo / e sempre está mais Eu // Eu dou viva a todos seres / que rodeiam São João / Vossa vontade é feita / isto quem queira ou quem não // As minhas portas estão fechadas / com ordem de São Miguel / que é o nosso protetor / e vive conosco no Céu // Meu Senhor Rei Salomão / viva Vós aonde está / Vós me dê o discernimento / do que ainda restar // Com meu corpo sobre a terra / porque aprendo com ela / esta Lua é tão linda / e esta Mata é muito bela // Viva São João Batista / confirmado no Jordão / que batiza nas águas / para lavar os corações // Se firmando na verdade / tudo quanto é ruim sai / dou viva ao Sol e á Lua / e agradeço a meu Pai.'*

Este tipo de conocimientos es lo que se disputan en las relaciones entre los neófitos noveles y los padrinos. Cuando un aprendiz se acerca a un *Padrinho*, éste lo deja hablar y actuar, lo observa y escucha para luego poder darle las indicaciones adecuadas al ‘estado espiritual’ en que se encuentra, y para responderle las preguntas que el neófito plantea. De este modo, un *Padrinho* determinado sabe en qué punto de su aprendizaje se halla el neófito y qué tipo de conflictos puede acarrear el conocimiento relativo de ciertos aspectos de la doctrina en la iglesia de origen, en el caso en que aquel provenga de las ciudades, o que no sea brasileño. Esto es un factor importante en la continuidad de los centros espirituales periféricos, porque es habitual que los miembros encargados de la dirigencia de dichas iglesias no se presten a la preparación intensiva bajo la orden de un *Padrinho* histórico o tradicional porque se consideran a sí mismos *Padrinhos*. Entonces, cuando van a *Céu do Mapiá*, entablan tratos con los ‘miembros históricos’ como si fuesen personas de estatus similar. Es decir, quien se considera jefe de una iglesia periférica pretende que se le de un trato equivalente a quienes viven en *Mapiá*, ya que se consideran portadores de la misma cualidad de saber espiritual.

Así planteada la relación, ningún *Padrinho* histórico tampoco se preocupa por donar algún conocimiento, porque estas personas, ‘urbanas’ ni siquiera pretenden asegurarse si conocen más aspectos doctrinarios, para no recibir ningún apercibimiento o corrección, porque se pondrían en una posición de inferioridad. Esto es así ya que quien es encargado de alguna iglesia en las ciudades, se piensa a sí mismo como conocedor de los aspectos más esotéricos y participando del mismo estatus de quienes son considerados padrinos en *Céu do Mapiá*. Esta situación resulta desproporcionada, si se toman en consideración los diversos aspectos que hemos tenido en cuenta hasta ahora y que están implicados en el camino espiritual en el centro del culto. La siguiente observación de mis notas escritas hacia el finales del 1996, al mediar mi estadía en *Céu do Mapiá*, puede ilustrar esto:

Después de bastante tiempo entiendo porqué se decían algunas cosas respecto de la calidad espiritual y de porqué de los conflictos. Si uno no vino a Céu do Mapiá no se sabe de qué se está hablando. Conocer a las personas de quienes se está hablando. A la distancia veo que lo que me contaban en Buenos Aires era una manifestación egocéntrica de los pocos días que habían pasado aquí o la versión entrecortada de alguien que sólo se ha relacionado con alguien que no quiere que nadie pueda decir que ha tenido relaciones con determinadas personas sólo por el hecho de prevalecer y de porque considera que él es el *dono del ponto* (en el contexto que estoy hablando la frase quiere decir ‘tener la razón’). Cuando se empieza a conocer a las personas aquí todo se ve

que es más vasto que la simple parcela que se ventila una vez que pasó por el tamiz de un neófito que se pretende con la misión que ‘el poder le ha entregado’, cuando en realidad quería mantener cierto *estatus quo* sólo por demostrar que tenía poderes extraordinarios sacados de un lugar totalmente imaginario o de un libro de aventuras. Aquí la tarea espiritual es totalmente otra a la que se estila difundir en la periferia. Es estar, seguir a los padrinos en sus días de trabajo, ver qué es lo que hacen, seguir sus consejos, ver lo que dicen de los himnos, de lo que se dice entre ellos de cómo va la doctrina. Desde aquí se ve que se trata de otro mundo del contado por personas que pasaban aquí veinte días y se iban, signos señales y seres forman parte del misticismo de la selva, donde todo se presenta, todo da para ver, como dicen aquí ‘...Las miserias y bondades (si las hay) humanas de algunos hermanos son mostradas por los *aparelhos* que han sido tomados por la energía de algún ser que inmediatamente toma un nombre y que está enseñando cómo está el estado del mundo, y puesto que aquí se está en la espiritualidad los signos pueden ser diversos y orientados hacia conocer cuál es el estado de la doctrina. Por ejemplo que esté entrando dinero por la cantidad de extranjeros que llegan a *Mapiá* se interpreta como que no es para que uno u otro se enriquezca con ello aunque en algunos haya avidez por ello, sino que se trata de una *provação* (prueba) que manda el *Astral* para ver cómo se comportan respecto de la energía que trae el dinero y el efecto que éste produce en los *aparelhos*, y cómo se comportan los *seres* respecto de lo aprendido en relación a esta situación nueva en la comunidad. Esto me lo dijo Liliane (un miembro de la comunidad) y quien se lo había transmitido es *Padrinho Alfredo*.

... (en otra ocasión) un camión de *jagube* que se dirigía a *Río de Janeiro* (allí tienen *casinha de Feitío*) fue requisado por las autoridades por una cuestión de los nuevos controles sobre la biodiversidad forestal. Esto fue tomado por los históricos como un aviso del *Astral* sobre el asunto de hacer *Daime* fuera de *Mapiá* o de Colonia 5000, aparentemente esto se debía a la pesquisa discriminada del *jagube*, y además los *Feitíos* fuera de *Mapiá* solían hacerse a destiempo, esto es que los *Feitíos* deben hacerse en *lúa nova* (luna nueva) y si no se respeta eso, como *Mestre Irineu* decía y como había continuado Padrino Sebastián, entonces estaba errado, había caído todo en las manos de la ley terrestre (representado por el accionar de la gendarmería) al no respetar la ley indicada por los *seres* del *Astral* (expresiones de la flia. Corrente).

El neófito que se asocia con un padrino recibe el mencionado *corpus* de saber, a cambio el *Padrinho* recibe el reconocimiento acerca de su estatura espiritual y, de establecerse una relación duradera y vinculante, ayuda material para continuar la jornada espiritual en la selva. Pero también puede ser invitado a impartir esos conocimientos a los lugares en donde se formen nuevos puntos o iglesias, y en los que participen neófitos que él ha preparado. No es que todos se supongan a sí mismos como si se tratase de una persona con experiencia e idónea para establecer una iglesia. Hay quienes son considerados en gran estima y saben que conducen bien porque se ha establecido una forma de comunicación fluida y reciben neófitos todo el tiempo. Por ello, quienes se encargan de

las iglesias deben mantener una relación de mutuo conocimiento, y para esto debe seguir y ayudar a algunas de las familias establecidas y tradicionales. De lo contrario, si llegan a *Céu do Mapiá* de una forma advenediza y están con uno y luego con otro, no con la intención de búsqueda sino para evitar cierto control sobre las acciones, es que la actividad espiritual se torna difusa. Esto implica que difícilmente los neófitos no *mapienses* más comprometidos, que sean por ejemplo dirigentes de una iglesia periférica, se vean con la obligación de mantener las lealtades con miembros antiguos una vez que han adquirido cierta experiencia.

Por ejemplo, comprender que este lugar sea entendido como la *Nova Jerusalém*, el sitio elegido por la Divinidad para ser habitado por el pueblo elegido, no es algo que simplemente pueda repetirse y que por el solo hecho de saber lo que se dice respecto de este lugar, signifique ya que es una experiencia vivida. Para que este tipo de conocimiento pueda ser posible, es necesario que las personas incorporen para sí muchas de las posiciones a las que nos hemos estado refiriendo. Pero desde el nivel de comprensión que pude obtener, es posible que ellos dijeran que es una decisión del *Astral*, o de los *seres* del *Astral* que, mediando a través de los miembros que indudablemente son *aparelhos*, dan a conocer y hacen sentir a quien corresponda que está participando de la misión de pertenecer a este lugar, que viene a representar el Reino Celestial.

En este sentido, lo que afirman es que, si bien hay mucha gente que pasa por *Céu do Mapiá*, no todos estarían en condiciones de entrar en la *Nova Jerusalém*, sugiriendo que, además de ser una realidad terrenal, también es alcanzable sólo por medio del trabajo espiritual. Transcribo parte de mis notas al respecto:

En un descanso del rozado se me ocurrió decirle a *seu Roberto Corrente* que porqué ese trabajo con el arroz siendo que aquí la tierra era tan pobre y que me parecía que se podían obtener algunos recursos como para conseguir el arroz en la ciudad de *Boca do Acre* a un precio muy barato y su respuesta fue como sigue: que los *seres* no querían que esto sucediera así porque los *aparelhos* deben mantenerse con lo que ellos mismos puedan obtener de la tierra y, como decía Padrino Sebastián, cuando se *atuaba de São João* que cuando llegara el tiempo en que todo iba a cambiar no iba a haber semillas para tener un arroz para comer (entonces) debían mantener esa provisión de muchas generaciones de semillas de ellos para que la cantidad de arroz en su momento fuera la suficiente. En algunas conversaciones personales Padrino Sebastián también le dijo que debían guardarse elementos para hacer fuego, puesto que eso era difícil de lograr sin algún objeto que lo produjera (léase encendedores o fósforos) y que también deberían de guardar sal puesto que allí no había y se trataba de una de las cosas que la gente iba a extrañar. Todas estas cosas me las

explicaba no sin reprobación como si habiendo dicho lo que dije al principio estuviese diciendo algo que estaba totalmente fuera de lugar y como una cuestión con absoluta carencia de comprensión de lo que es el asunto, puesto que antes de responderme emitió un largo silencio y una mirada impugnadora y luego dijo *deixo trata-se o trabalho espiritual...* (...en esto consiste el trabajo espiritual)

La respuesta que me dio en ese momento *Seu Roberto* era significativa por el modo en que se concebía la vida en este lugar: las personas son instrumentos de la Voluntad Divina y como tales tenían que mantenerse ciertos límites respecto de los contactos con el exterior de *Céu do Mapiá*; pero esto no es una simple enunciación de lo que debería hacerse. Hay que tener en cuenta que quienes se consideraban a sí mismos como los verdaderos cultores de esta doctrina en su sentido más inclusivo, evalúan que la misma debe ser 'vívida'. En este punto es que las acciones, lejos de ser pensadas, forman parte de la experiencia como algo que se encuentra fuera de discusión. Si se entienden y toman para sí esta forma de vivir, de percibirse como *aparelhos*, de estar en contacto con los *seres* y de tener que prepararse en el día a día para tener un entendimiento acertado de los himnos, entonces en el momento del ritual se estará en condiciones de sentirse parte de la comunidad y, en el plano espiritual, se participará de la *Nova Jerusalém*.

Este estado implica la participación de un estado numinoso o de experiencia sagrada directa en la que, como dice Rudolph Otto (1965), el sujeto tiene que haber pasado por esa situación para saber de qué se trata. En este caso está en relación con la diferencia entre la pretensión de creer que se está participando en alguna medida y la realidad de estar en este lugar, además de ser reconocido por quienes llevan adelante el culto. Este es un punto esencial para tener en cuenta cuando intentamos comprender por qué ellos tienen una forma de saber quién está más cercano a lo que es el trabajo espiritual como los *mapienses* lo entienden, nuevamente citando a Otto, como un *a priori* y como algo que está encarnado en el modo de vida experimentado.

A partir de aquí es que debe presuponerse que se puede obtener la Salvación; cualquier otro modo o esfuerzo tendiente a emular cómo son las cosas no pasa de eso, porque el *mysterium* sólo puede experimentarse estando en este lugar selvático y teniendo de guía a quienes son reconocidos en posición y capacidad para determinar quiénes están en el buen camino. Así los *Padrinhos* son capaces de ver a qué aprendices el *Santo Daime* les está 'dando' la medida necesaria para aproximarse a esa experiencia, y les facilitan a los

neófitos entender qué significan los presupuestos cosmológicos básicos. De otro modo, sólo conciben que quienes abren un punto o iglesia se están acercando a conocer las cosas del culto. Pero no porque simplemente se participe en los rituales y se realice el insumo de *Santo Daime*, dirían ellos, se está siguiendo la doctrina como debe ser, sino que lo que están haciendo es que '*...estão começando a queimar o Karma*'. A menos que estas personas tengan un seguimiento estricto y proyecten instalarse en la selva que, como hemos visto, es muy trabajosa en múltiples sentidos.

Pero, en primer lugar a partir de mi propia experiencia en *Céu do Mapiá*, se trataría de tomar contacto con la gente de allí y trabajar con ellos, al menos por un tiempo, lo que no todos están dispuestos a hacer por muy diferentes motivos. En segundo término, esto desemboca en una sola dirección, que deriva en una constante fluctuación de las iglesias creadas, la que va desde la producción de fragmentos, es decir, formación de grupos nuevos a partir de este tipo de disoluciones, hasta la desaparición de dichos grupos. Esto se da porque los neófitos que logran conexiones internas al seno del culto aspiran, en un momento dado, a una relativa independencia.

Entonces, la experiencia que es reconocida como propia de las bases doctrinales del culto está representada, por un lado, por la forma en que los miembros guían estas actividades, es decir, los *Padrinhos*. Por otro lado, se constituye por los aspectos del aprendizaje de la doctrina presentes en los relatos, acciones e himnos. Sin embargo, no se trata sólo de haber entendido bien los himnos, o si se ha estado por algunos días en *Céu do Mapiá* y ni siquiera si se es comandante de alguno de estos grupos periféricos. Sino que tiene que ver, especialmente, con el compromiso con el modo de vida que se supone acompaña y conforma la doctrina.

Esto significa concretamente formar parte de la comunidad en la selva y tratar de conseguir el reconocimiento de los mismos *Padrinhos* de que determinada persona está en el camino espiritual del culto. Ellos incentivan la formación de nuevas entidades del culto porque, por un lado, están en un movimiento que sigue las premisas de que '*...todo mundo pode aprender*' y '*...todos devemos passar pelos mesmos trabalhos do Mestre*', dado que el líder del culto enarbola como misión espiritual la expansión de la doctrina. Por esto mismo, su intencionalidad está puesta en dar a conocer lo que hacen. Debido a esto, entienden que cuando se forman nuevos grupos, o miembros están entrando en el conocimiento del *Santo Daime*, van a aprender los secretos de la espiritualidad de alguno de los *Padrinhos*, y esto significa ayuda espiritual y material. Ahora bien, dichos relacionamientos entre padrinos y neófitos de iglesias periféricas en

Céu do Mapiá están sujetos a fluctuaciones, como ya lo mencionamos, y esto suele tener algún tipo de resolución en relación con el modo en que el grupo se ha vinculado con el aspecto numinoso de la espiritualidad. O sea, con las ‘revalorizaciones funcionales’ de la doctrina que necesariamente se vinculan con la experiencia, porque estos miembros tienen como objetivo intencional desarrollar su propia espiritualidad. Esto tiene como consecuencia que una vez iniciada la nueva iglesia o bien algún centro de actividad cultural, éste tendrá la cobertura de algún padrino del CEFLURIS, pero aquél que abre uno de estos sitios le impondrá su propia impronta ‘espiritual’ mientras siga los consejos básicos y la doctrina, por lo menos, de manera aproximada.

Síntesis: comprender *Juramidam*

En este capítulo transité básicamente por las distintas significaciones que se le han dado al neologismo teológico de *Juramidam*, que compone la ontología de los participantes del culto del *Santo Daime*. Al comienzo se expuso el contexto en donde el culto tuvo sus inicios, vinculados a las influencias esotéricas de corte espiritual, y como práctica cultural del mismo tipo entre los indios amazónicos. Como el aspecto central es el uso ritual de la infusión, lo interesante es cómo llegó a denominarse *Santo Daime* y se formó, en derredor de su consumo, un mundo cosmológico alternativo, que adjuntó diferentes líneas espirituales y las disciplinas que conllevan.

Los diferentes autores que trataron el término fueron configurando distintos sentidos a dicho vocablo, en relación con los primeros contactos que tuvieron los estudiosos con el culto, que fue a través de la rama CEFLURIS. Desde aquí comenzó a otorgarse mayor importancia a qué significaba *Juramidam* porque el principal líder de esta línea, *Sebastião Mota de Melo*, hizo una exégesis del término a través de sus ‘*palestras*’ y por medio de sus himnos, o cantos chamánicos, en donde el término *Juramidam* aparece de manera recurrente.

Éste último lo cargó con significados que tienen relación con la Nueva Jerusalén y la de ser el Pueblo Elegido. Pero de los contextos en que se utiliza, puede entenderse de múltiples formas, incluso en el mismo seno del CEFLURIS. El énfasis teológico puesto en la importancia de saber qué es *Juramidam* fue tomado, posteriormente, por todas las líneas del culto de *Santo Daime*, formando así un sistema que se lee, tanto de manera retrospectiva como prospectiva, como la imagen de distintas facetas de la formación esotérico-espiritual de los grupos *daimistas*; destacándose la conformación de los

neófitos como *aparelhos da doutrina* y de las relaciones sociales que deben establecer en consecuencia.

En ese sentido las resignificaciones del término *Juramidam* es particularmente visible en las iglesias periféricas donde se utiliza profusamente asociado al tropo de la ‘misión’. Desde allí se reevalúan los sentidos acoplándolos a la práctica urbana para que ésta sea potable en ese contexto validándose como parte del mismo culto. En este sentido la síntesis que se desarrolla en la conformación de los individuos del culto en el término *aparelho* como cuerpo conformado en los estatutos ontológicos del mundo *Juramidam*, que son tarea ineludible tanto de la periferia como del proceso espiritual del culto en general.

Capítulo 4

Doctrina, normativas ideales y su visibilidad en la interacción

En este capítulo vamos a establecer cuál es la *Doctrina* del culto, por que es necesario conocerla y los motivos por los cuales es metodológicamente necesario distinguirla de la cosmología. Se trata básicamente de los aspectos relativos a la *praxis* cultural en sus multívocos sentidos conceptuales. Vamos a examinar tanto de las prácticas cotidianas, los comportamientos y la forma de presentación de la persona, así como el por qué de dichas orientaciones comportamentales. Aquí vamos a referirnos a la *disciplina daimista*, cómo se configura la doctrina, su épica fundacional, cómo se supone debe seguirse la doctrina, su *doxa*, el deber hacer de la misma. Finalmente, daremos ejemplos etnográficos de cómo todo ello se manifiesta ante la observación y cómo se interpreta por parte de los *nativos*. Previamente es necesario dar algunas aclaraciones tanto conceptuales como el contexto teórico práctico de este capítulo.

La doctrina del culto es inseparable de la cosmología y de la perspectiva de vida, orientada al modo de ser, a los horizontes de existencia (Kosselleck, 1998) y a la ontología¹²², sostenida por el culto del *Santo Daimé*. Pero 'la doctrina' se asocia más, en el seno de esta línea, a las maneras en que los miembros debieran conducirse. Podría describirse esto junto a Hallowell, Benedict o Geertz como *ethos*. O sea, se refiere a los comportamientos que cada *irmão*, debe tener con los otros 'hermanos de la doctrina' ya que, en los presupuestos ontológicos, son una comunidad. Por lo tanto, es impensable que se los pueda concebir de otra manera: la Salvación precisa de una colectividad, sin pueblo no hay condiciones salvíficas.

¹²² A pesar de haber considerado el tema en otro capítulo, es pertinente hacer una aclaración aquí: la ontología, como la concibo desde mi visión, es un término que tiene varios significados a la hora de utilizarlo. Incluso tomar la decisión de utilizar 'ontología' y no otro término para describir un fenómeno implica una toma de postura. Aquí me he inclinado por éste por la ambigüedad y por la polisemia que el mismo posee. Aunque lo mencionamos en la Introducción (aquí agregó algunos autores) vale la pena recordar que, en general, me baso para hablar del término en una serie de autores que lo consideran como un fondo existencial, o aquello que guía, en referencia a lo vital, nuestro modo de vivir o 'qué es el mundo' si pudiésemos decirlo de manera breve. Pero en general pienso en una cantidad de autores como E. Husserl (1949), M. Heidegger (1985 -b-, 1986), A. I. Hallowell (1955) R. Kusch (1977, 2000), F. Jameson (1996, 2005), M. Merleau-Ponty (1976, 1984), E. O'Gorman (1995), J. P. Sartre (1984, 2004) entre otros que se refieren al tema y todos ellos de manera muy diversa. Puedo afirmar que este capítulo surge de una reflexión de la experiencia de campo, vivida en conjunto con los miembros del culto, y se hallan influidas con preocupaciones teóricas derivadas de lecturas realizadas sobre los autores citados.

Esto se debe a que los modos de ser y estar, la teología *Juramidam* y la conversión en *aparelho* entre otros, se fueron modificando y transformándose en el tiempo, y las existencias tomaron direcciones borgeanamente inverosímiles. En esta área fronteriza de 'zona de contacto' (Pratt, 1997), hubo fuerzas socio-simbólicas y materiales, la conquista del Amazonas a través de la extracción cauchera, la explotación petrolera, la formación de *fazendas*, la fundación de pueblos y ciudades, etc., ejercieron influencia en la posteridad para la constitución de una doctrina original.

Como lo observan varios autores, las relaciones que han tenido los individuos y los grupos con la bebida fue y es diversa: en casi todos los casos, los estudiosos la interpretan como una manera de mantener un 'algo' de conocimiento 'arcaico'¹²³ que no ha desaparecido del todo. Sin que implique entender esto como una esencia, aunque sin que ella falte, es comprendida como una manera de resistencia a algo violentamente irrumpido de manera absoluta. Esto se aprecia en el mencionado trabajo de M. Taussig (1993), y también en los textos de especialistas en la región que lo ven como un modo de mantener y de resignificar elementos culturales que parecían desechados o condenados al olvido (Arévalo Varela, 1986; Bellier, 1986; Gehbart-Sayer, 1986).

En este plano de reflexión etnológica es que interpreto el complejo cultural chamánico (Goulart, 2005) implicado en lo que se denomina la 'religión del *Santo Daime*'. Es ilustrativo en este punto hacer un *racconto* de algunos aspectos de los que ya he hablado para argumentar sobre el tema de este capítulo. Los elementos de los que el culto de *Santo Daime* abreva en un primer momento provienen de la medicina popular lo que, en nuestro caso, de inmediato se liga con las comunidades indígenas contactadas por *Raimundo Irineu Serra* por su trabajo como cauchero. Luego se agregaron las influencias mencionadas, la castrense, el catolicismo materno y el masonismo de raigambre rosacruz de *Antonio Olívio da Silva*. Todas estas prácticas implicaron una compleja conjunción de influencias culturales, que llevaron tiempo de transformaciones y mudanzas, de la posición social personal de *Serra*, así como cambios territoriales fundantes¹²⁴. Además tenía una fuerte convicción de que le había sido concedida una misión revelada con la ayuda de estos inicios 'paganos' (Augé, 1993).

¹²³ Como lo ha notado C. Lévi-Strauss (1984, 1985 se trata de una noción incorrecta, pues todo es contemporáneo ya que quien considera una cultura actual que permanece en 'eras antiguas', la denominada 'noción de arcaísmo', incurre en un error. En ese sentido, también J. Fabian (1983) y Marc Augé (1996), algunos años después ha planteado lo mismo.

¹²⁴ La territorialidad es un elemento signifiante (Vogt, 1979; Segato, 2007; Wright, 2008) pues permitió, por un lado, el desarrollo del culto de manera que, dada la lejanía de los centros urbanos en donde primaban el 'progreso y orden', no dificultaran el desarrollo de un culto a todas luces 'diferente' de lo

Ahora bien, la doctrina no es algo que se produjo de un día para otro, o se compuso de una vez y ha permanecido imperturbable desde el comienzo del culto. Podría decirse, parafraseando nuevamente a N. Elías (1993), que existió una dirección inicial que *evolucionó*, es decir, siguiendo ciertas influencias que condicionaron fuertemente el desarrollo de las costumbres culturales posteriores. Éstas fueron conformándose en el transcurso del tiempo, hasta nuclearse en una configuración amplia y dinámica, pero repleta de dispositivos foucaultianos que actúan de manera micro-activa sobre la personalidad del individuo. Ello se pone en evidencia en su relación con los demás y con la formación de su pensamiento, en el sentido de las *suturas simbólicas* (Laclau, 2005) que unen lo racional con lo místico. De manera que existen normativas implícitas que surgen de dicha combinación de elementos. Ya hemos dado testimonio de que hubo condicionamientos históricos y que, ciertamente, en la práctica del culto se pueden reconocer una cantidad de factores, desde la esclavitud, pasando por las influencias africanas tamizadas por un catolicismo popular, la influencia militar y la jerarquía masónica. Ahora bien ¿no podría salir de ello una propuesta original, ya que es también un esfuerzo de rescate de culturas indígenas, en una tierra que era dinámica en cuanto a la combinación y traspaso de aspectos materiales y simbólicos? Hay que agregar a esto que, si bien *Mestre Irineu* se marchó de la costa pensando en regresar para ‘casarse’ una vez que hubo afirmado su presencia como habitante de la región, en el centro de Amazonas, nunca quiso retornar nuevamente al *Maranhão*, aunque sí volvió de visita. Es importante mencionar este hecho objetivo de la historia, porque *Mestre Irineu* se convirtió en un habitante de la Selva y tuvo una participación no menor en la constitución del Estado de *Acre*¹²⁵ como parte de la nación brasileña.

Como mucha gente que realizó migraciones laborales, en búsqueda de oportunidades de vida, hacia la selva amazónica y, finalmente, quedó como habitante permanente de tan vasto lugar, al que tomó como el sitio que habría de habitar. Incluso varios de sus

tolerado para la época. Por otro lado, una vez desarrollado en la perspectiva contemporánea, se lo reivindica como un elemento cultural propiamente brasileño, convirtiéndolo en una especie de coto de caza local que se exporta hacia el mundo como parte de la 'espiritualidad brasileña'. Desde una perspectiva latinoamericana, se percibe como un campo en tensión donde se disputan la tenencia cultural de la infusión entre Perú, Colombia, Ecuador, Bolivia (en menor medida) y Brasil. Pero de manera principal en Perú, donde la práctica asociada a la bebida es 'patrimonio cultural nacional', y en Brasil donde lo es sólo (al momento de escribir esta tesis) del Estado de *Acre*. Dada la importancia que últimamente la bebida ha tenido en la 're-chamanización' de las doctrinas *New Age*, también existe un 'revival' de las prácticas, más que nada de tipo curandero, en Colombia donde, como ya indicamos, se la denomina 'yagé', nombre que también le dan ciertas parcialidades Tukano del este colombiano limítrofes con Brasil.

¹²⁵ Que entonces era territorio nacional dependiente del gobierno federal.

familiares directos fueron convencidos por él para que fueran a vivir allí, en la congregación que estaba constituyendo. Si los condicionamientos iniciales se han transformado sobre la base programática de la práctica y por la expansión del fenómeno, como un 'trascendentalismo transnacional' (Csordas, 2007), es un tema al que iremos llegando en el transcurso del capítulo y en argumentaciones posteriores al mismo.

Hasta aquí estamos haciendo una reflexión sobre lo expuesto en el capítulo 3. A partir de allí voy a plantear cómo, todo ello se expresa en la vida concreta y se transmite en la materialidad de la *praxis* espiritual, pero en el plano de la interacción simbólico-social, es decir en la intersubjetividad y en la formación de la personalidad e individuación de los sujetos practicantes del culto.

Comienzos de la disciplina *daimista*

Si podemos hablar de una doctrina es porque hay una disciplina y, al mismo tiempo, si hay una disciplina es que hay pautas que seguir, autorizadas y encarnadas en sus agentes por cierta forma de pensar y de entender el mundo. La disciplina se concibió como una utopía en donde mediaba una ontología de carácter sagrado que, ya entrado el siglo XXI, podemos denominar como 'sistema *Juramidam*'. Como mencionamos en el primer capítulo, uno de los primeros autores en denominar a los cultos del *Santo Daimé* con esa designación fue Clodomir Monteiro (1982) con tal fuerza explicativa que ha sido utilizado por todos los autores posteriores que se refirieron al tema. Al mismo tiempo, interviene una ideología que legitima, cohesiona y despeja las cosas no culturales como 'falsa consciencia'. Se trata de todo un mundo instituido, una imaginación social e institucional (Castoriadis, 2000), racionalmente construida sobre parámetros de pensamiento generados de manera original a partir de componentes sagrados (Groisman, 1992).

En primer lugar, para comenzar a hablar de la doctrina, debemos descartar que exista un *corpus* de normas escrito, que describa cómo un miembro debe conducirse respecto de tal o cual situación, sino que se trata de comportamientos inculcados a través de, parafraseando a E. Auerbach (1996), la *mímesis*. Es decir, las personas se representan al ser carismático, *Mestre Irineu*, como un enviado, por cuanto sus acciones son un axioma simbólico, el módulo arquetípico de aquello que debe hacerse. Lo que decía y hacía el *Mestre* era, y es, la representación del camino espiritual ideal dentro del *Santo*

Daime. Los neófitos avanzados y los padrinos de CEFLURIS, dicen '...todos debemos pasar por donde pasaron el *Mestre y Padrino Sebastián*'. Esto traducido significa: hay una pauta mito-práctica que se refiere a las peripecias y trayectorias que realizaron estos líderes que son el cuadro ejemplar que todo neófito debe aspirar a cumplir. Tiene que haber un *viaje*, un *encuentro* con la selva, *descubrir* sus 'secretos', una *enfermedad*, una *cura*.

Todas estas situaciones tienen una impronta simbólica poderosa, y conducen a que el aspecto doctrinal discipline al cuerpo, y lo vaya transformando en lo que se denomina *aparelho*. Esto es necesariamente así para que todo el conjunto de factores sea plenamente significativo para cumplir con un objetivo: el de ser una persona de la doctrina. No se trata sólo de un cambio mental, aunque es condición de preámbulo para lo demás según el sujeto. Por ejemplo, de mi persona decían '...sos muy mental tienes que dejar que el instinto maneje lo que *atuás*¹²⁶ en la selva y en el ritual, el que hace es Dios a través del *Daime*'. No obstante esto, dichas premisas no tenían el objetivo de anular el 'pensamiento', sino la materia; lo que debía cambiarse en mi caso era la concepción de pensamiento como ubicado únicamente en el hipotálamo, el sistema nervioso, cerebro-neuronas. Todo era un 'algo' complementario: la totalidad del *aparelho* es el que piensa, de modo que, actuando de este modo, se rompen los nexos de la ilusión; se quita el 'velo de la Maya' diríamos. Cuando alguien era imaginativo o 'mental', se decía '*está tirando coisas do pensamento*'. Pero en este caso es como decir está imaginando cosas en un sentido negativo, no como proyección de algo que puede materializarse en un futuro, sino en una quimera, un imposible, en el sentido de pretender ser lo que no se es.

Entonces la doctrina se dirige hacia eso, a conocer la 'verdad', a la 'realidad' de las cosas, a las expresiones más íntimas del ser humano y de su 'estar en el mundo' (Kusch, 1977, 1978, 2000). La noción básica que preanuncia toda esta comprensión es conocer qué es la ilusión, ya que si no se conoce la ilusión, tampoco puede salirse uno de ella. Una vez llegado a la 'doctrina', que para ellos es sinónimo de 'culto', es ahí que se comienza a ver, primero mediante la acción de tomar *Daime*, y gradualmente por la actuación en el ritual y la asimilación del contenido de los himnos, donde está

¹²⁶ Esta palabra en portugués significa 'actuar', pero es utilizada para significar que se está incorporando alguna 'fuerza' sobrenatural que no pertenece propiamente al 'individuo' al sujeto en sí, tal como lo trabajan M. Jackson (1983, 1996); M. Lambek (1989); T. Csordas (1999); D. Le Bretón; T. Ingold (2000); S. Lash (1989).

básicamente la doctrina sintetizada. Pero si el neófito persigue la real conversión, debe ir al centro del culto en la selva para allí comenzar su 'cura', que es cura de la ilusión, además de implicar cierto concepto de salud orgánica (Santana de Rose, 2005). En referencia a esto, lo primero con lo que se encuentra es que cada uno debe preocuparse por sus propios problemas y, segundo, que para salir de toda *fofoca* (rumores, chismes, *gossip*)¹²⁷ y entrar al saber, aquello que debe hacerse es '...trabajar, comer y cantar hinário'.

Ello implica que ya se ha entrado en el conocimiento de la selva, al menos de manera primaria; segundo, que se está integrado en las redes sociales familiares del centro, ya que no se puede 'comer' (Mellor & Schilling, 1997)¹²⁸ si no se establecen relaciones sociales comunales, cuya estructura básica es una estricta división sexual del trabajo, entre tareas que deben hacer las mujeres y otras que les corresponden a los hombres, es decir, 'pertenecer' a una familia del centro. También implica que se ha establecido una relación con la elaboración de *Santo Daime*, ya que para participar de los rituales uno debe elaborar la cota de *Daime* que va a consumir. De otro modo sería como se realiza en la ciudad, en donde se debe abonar el valor estricto de elaboración más el traslado, por lo que existe una cuota monetaria de asociado al culto. Esto último, como instancia secreta, está vedado, más bien censurado, por los más antiguos que consideran que el *Daime* debe ser absolutamente gratuito, sin siquiera tener la obligación los neófitos de 'fuera' en pagar esa cuota o valor.

La realidad es que el *Santo Daime* no podría llegar a las iglesias periféricas sin contar con esos recursos, por lo que esta iniciativa se convirtió en un adicional de la doctrina cuando no es practicada en el centro del culto. La cuestión doctrinal consta entonces de diversos aspectos y debemos distinguirlos, con justicia, de la cosmología y ontología, aunque forme parte de ellas de manera ineludible. Lo afirmado anteriormente se encuentra en relación con el 'modo de pensar': 'pensar' es manifestar con todo el ser los asuntos y criterios del culto, y la doctrina en su totalidad debe dirigirse a producir estos 'medios', que no son otros que los *aparelhos*, practicantes del culto.

¹²⁷ Un excelente estudio que condensa todos los estudios clásicos sobre el tema y agrega un nuevo enfoque sobre el chisme, *fofoca*, o *gossip* se encuentra en Stewart & Strathern (2004).

¹²⁸ Mellor y Schilling (1997) realizan un bello análisis de la familia cristiana en los primordios de la práctica donde el comer juntos en familias indicaba que se pertenecía al círculo cultural.

Configuración de la *Doctrina*

Como venimos argumentando, la doctrina se divide en varias esferas a las que podemos aludir para desagregar y puntualizar en qué consiste cada una, y cómo se reproduce en actos. Una de las esferas se relaciona (a) con los tipos ideales, que son los arquetipos humanos constructores del culto, donde para ser buenos neófitos hay que hacer lo que ellos hicieron, lo que constituye la dimensión de la épica; (b) con la ontología y la concreción utópica; es decir, la realización de la utopía de una manera particular que implica -de modo redundante- 'seguir la Doctrina'; c) con la utilización de guías para la acción y pensamiento que son las enseñanzas contenidas en los himnos que configuran la *doxa*, la glorificación encarnada en la acción (Agamben, 2008) del culto. Es importante el rol que los himnos tienen en la constitución de la persona del *Santo Daime*. Todo esto modela la acción y la interacción, en donde se expresan en la práctica los conceptos descritos con anterioridad.

Después de explicitar cada punto en los que podemos discriminar la Doctrina (épica, 'seguir la Doctrina', *doxa* encarnada en acción, y 'el deber hacer') seguirá la sección de 'nodos etnográficos' donde se ejemplificará la doctrina en la práctica.

a) La épica

Una frase que ya he repetido, pero que también repiten los principales referentes del culto es, 'todos debemos pasar por lo que pasó el *Mestre* y hacer lo que él hizo'. Esto no deja de ser una contradicción porque, de manera supuesta, nadie puede ser más que el *Mestre* ni mucho menos emularlo. En ese sentido, para los daimistas, fue único; representa un enviado de la divinidad con una misión concreta que fue 'dar a conocer la doctrina'. Hasta aquí la imposibilidad de que alguien, sea neófito que comienza, avanzado, jefe de iglesia, padrino o jefe de culto, pueda compararse con el *Mestre* sino que, en menor o mayor medida, son todos depositarios de su legado en los grupos del *Santo Daime*. Pero existen ciertas pautas que son símbolos que se articulan sobre otros más complejos, que deben representarse de alguna manera, o producirse materialmente algún suceso que guarde similitud con las acciones del *Mestre*.

Estas acciones van a ser siempre figuradas y sentidas como 'algo' que acaeció, un hecho identificable, 'porque este camino hace que el *Daime* nos lleve a todos por senderos similares' (*Padrinho Waldete de Melo*). Por ejemplo, existen varios tropos que son

universales pero que aquí actúan de una manera particular; el más difundido y que, además, es un género literario conocido pero de una profunda raíz simbólica que podemos describir conceptualmente como lo denomina Georg Simmel (2002), como la 'noción de aventura'. El neófito no nativo, cuando comienza a experimentar los primeros rituales con *Santo Daime*, se impregna rápidamente del sentimiento de que está viviendo una experiencia diferente que lo va a conducir a 'lugares impensados'¹²⁹. De inmediato se inculca en el ánimo, a quien recién se inicia, el espíritu selvático y chamánico, por el cual siguiendo el camino le permitirá poder vivir en una comunidad celestial con 'peligros' inimaginables, de la selva que el neófito, hasta el momento, sólo habría visto en las redes imaginarias de Hollywood.

Pero con los 'nativos' sucede otro tanto, en el sentido que su desempeño en la selva va a tener que ser como el de sus mayores, que consiguieron una relativa independencia del mundo de la ciudad. El motivo y razonamiento de esto es '...porque el mundo todavía no ha cambiado lo suficiente'; pero también replican '...porque si queremos no precisamos nada de afuera... todo lo que necesitamos está aquí, y todo problema que se presente podremos resolverlo como hacía el *Mestre*...'; '...cuando llegue el momento vamos a estar preparados para que nadie nos dé nada, *precisamos nada de fora não*'. El 'espíritu aventurero' está incorporado en los miembros del culto, sus constantes ingresos en la selva y lucha incesante contra las fuerzas naturales para obtener recursos, son fuente infinita de conversaciones que ellos mismos relatan a quienes vienen a visitarlos de afuera. De esta forma, conquistan su voluntad para que sigan su camino o bien

¹²⁹ En *Céu do Mapiá* registré una gran cantidad de testimonios, de los más experimentados y antiguos practicantes, que se vanagloriaban de haber visitado lugares fuera de *Mapiá* puesto que ello era indicador de su altura espiritual. Este hecho lo atribuían a que la expansión de la 'hermandad' permitía que los centros abiertos en diferentes sitios posibilitaban que fuesen recibidos y resguardados en estos lugares por tratarse, justamente, de una hermandad. En *Céu do Mapiá* una familia muy destacada de uno de los sectores de la *Vila* fue invitada a una comunidad en las afueras de Tokio, en la iglesia japonesa del culto comandada por *Akira*, un hombre muy amable y dado a establecer contactos, a pesar de su escasa comprensión del portugués. Tanto Roberto como Fátima, quienes fueron a Tokio, contaban de las maravillas que habían conocido allí. Tampoco fueron de 'visita': los llevaron específicamente para enseñar los rituales, los hinários y la música, artes de las que ellos eran sumamente conocedores. Lo importante de esto, es que ellos siempre remarcaban que no les hubiese sido posible realizar ese viaje sino pertenecieran a la 'familia del *Daime*'. Del mismo modo, el *feitor* principal, Daniel López, fue invitado a Japón; al volver pleno llegó pleno de anécdotas donde argumentaba sobre el mismo hilo de narración: que gracias al *Daime* había podido conocer una cultura como la japonesa, permaneciendo allí varios meses. Este tipo de experiencias es vivida a una escala menor en la 'imaginación daimista' de la periferia. Para un ejemplo podemos presentar el testimonio de Stella Talarico una neófito argentina y su punto de vista acerca de este hecho de pertenecer a una *irmandade*: '...el *Santo Daime*, también, lo que hizo en mí fue darme la posibilidad de tomar contacto con la naturaleza, que yo siempre había deseado y nunca había podido por un motivo o por otro. Y bueno, con un grupo de personas, con el *Santo Daime* de por medio tuve la oportunidad primero, de conocer lugares maravillosos que nunca pensé que hubiese podido conocer en la selva, los ríos, las montañas, es decir viajando, conociendo los centros de *Santo Daime*'.

reconozcan su altura espiritual y los 'adopten' apadrinando, eventualmente, su propia iglesia o, de manera individual, su camino en la espiritualidad daimista.

A pesar de pertenecer a una faz individualista, el tropo de la aventura incluye estar acompañado de una gran 'sociabilidad', aspecto éste que es destacado en el culto. En primer lugar, porque no hay mucha gente diferente con quien intercambiar ideas, asimismo porque el trato con los hermanos es un dogma insoslayable ya que la gente debe 'amar' a todos por igual, tratar a todos de la misma manera porque 'todo mundo puede aprender'. Todo esto lo hacía el *Mestre*, era un emprendedor conocedor de la selva, viajero intrépido, practicante del culto de manera estricta, y trataba a todos por igual con mucho tacto, y con rectitud.

Estas son las primeras fuentes de donde abreva la doctrina: los viajes, la manera de actuar en la selva, la autosubsistencia económica, la asistencia a los rituales, la ingesta del *Daime*, el conocimiento del medio y, de parte de quienes viven en la ciudad, la perspectiva de vivir alguna vez allí. En caso de no poder hacerlo, ayudar, dentro de lo posible, a los 'hermanos' que tengan esa disposición. Agregamos a ello el colaborar, en gran medida, con el centro religioso *mapiense*. Pero ir a la selva es considerado como una meta iniciática y actúa como factor cohesivo consolidando la pertenencia al culto¹³⁰. Otro elemento dentro del imaginario épico-social es la construcción de una comunidad periférica del culto; si uno llega a niveles de conocimiento que le permiten dirigir una congregación, debería plantearse hacerlo tal como lo hicieron el *Mestre Irineu* y *Padrino Sebastián*. Aunque ésta es otra de las contradicciones doctrinales que fueron salvándose con el pasar del tiempo: la contradicción consiste en decir: 'en fin, si la salvación es allí ¿para qué habríamos de construir una iglesia en donde no está el lugar elegido por la divinidad?'. En ese sentido, las iglesias crecen igual porque ha disminuido el ideal milenarista impuesto por *Padrino Sebastián* para el CEFLURIS. Podría decirse que, siguiendo a Weber, fue *rutinizándose el carisma*.

Así como las iglesias crecen, el grupo también lo hace: las iglesias periféricas consolidan la fuerza del centro amazónico, y se toman a sí mismas como una forma de entrada al lugar paradisíaco ya que, de todos modos, la Salvación puede obtenerse '...porque el *Daime* muestra las cosas a todos por igual en la medida de su

¹³⁰ De manera adicional, además de ser parte doctrinal y cosmológico-iniciática del neófito, el viaje hacia *Céu do Mapiá* también funciona como estrategia de expansión, como control de la cohesión y de la fragmentación de iglesias. Es un modo de integrarlas bajo la línea fundada por *Padrino Sebastián* y, continuada, por su hijo *Alfredo Gregorio Mota de Melo*.

merecimiento'. En ese sentido, un objeto absolutamente dictaminado por las especificaciones doctrinales, es obtener el *Santo Daime* en un sitio perteneciente a CEFLURIS. Antes sólo se elaboraba en *Céu do Mapiá* y en *Colonia 5000*, pero luego esto fue extendiéndose porque hubo neófitos de la ciudad con un aprendizaje avanzado, que fueron calificándose para esa tarea de *feitores* que iban de *Mapiá* hacia las iglesias. De modo que lo elaboraban ellos mismos desde el momento que, en las sedes importantes, construyeron cabañas destinadas a realizar el ritual donde se elabora el *Santo Daime*: dos en *Río de Janeiro*, en *Florianópolis*, en *São Paulo*, extendiéndose luego a *Porto Alegre* y *Manaus*, además de que se erigieron múltiples colonias sobre el *Río Purús*, donde también lo elaboran. En la boca del riacho *Mapiá*, donde vive uno de los padrinos de las familias tradicionales, hay una congregación, denominada *A fazenda*, la que también es un centro importante para la elaboración de la bebida y de práctica del culto (ver mapa no. 3). Además es un sitio de paso obligado de las canoas que van hacia el poblado a unos 150 km. de distancia remontando el *igarapé*.

Todos estos elementos socio-simbólicos el neófito que viene de fuera, por decirlo de un modo paradigmático, debe saberlos y ello va conformando la conciencia de formar parte de la doctrina. Desde el momento que son parte cotidiana de la vida de quienes son los portadores -y custodios- de las normas que rigen el movimiento descrito, los *novos* deben entenderlas como parte de 'la Doctrina'.

b) 'Seguir la Doctrina'

Apenas el neófito ingresa al culto y va transformándose en hermano, lo primero que pasa por sus oídos es la frase 'hay que seguir la doctrina'. Las personas mismas que lo enuncian están lejos de saber qué significa con exactitud este enunciado, ya que no está formulado de manera escrita, porque se trata de básicamente relaciones sociales consideradas 'correctas'.

Quiero decir que no está enunciado como normas a seguir, pero parte de ellas se aprenden en los hinários, y se relacionan con la *doxa* cultural¹³¹. Se trata básicamente del trato diario y de lo que se aprende en la interacción con los otros hermanos, sean más antiguos en la práctica o los más novicios. Debemos ubicarnos en la zona de aprendizaje de un neófito que ingresa al culto, porque quienes son 'nativos' del mismo ya están

¹³¹ En este caso *doxa*, en el sentido que Bourdieu le da al término (Bourdieu Waquant, 1997), que significa de manera sintética, 'saberes prácticos' y no un conocimiento ilustrado.

formados en estas premisas y tienen incorporado, de una manera no racionalizada, qué es vivir como lo exige la disciplina y el mundo creado por *Padrino Sebastián*. O sea, vivir en comunidad y generar un modo de existencia cuya rosa de los vientos es la Ciudad de Dios, la Nueva Jerusalén en *Céu do Mapiá*.

Entonces, decía que el neófito recién ingresado debe comprender esta situación. Esto se debe a que la Salvación sólo puede concretarse de manera adecuada y estricta *en* este sitio. Quienes han nacido allí no precisan hacer un ejercicio mental o corporal para saber esto; para ellos no existe otra concepción ni posibilidad alternativa: 'saben' que es así. Aunque en los hechos los nativos, dada la proliferación de iglesias fuera de *Céu do Mapiá*, gustan de viajar hacia estos lugares fuera de la selva, al cabo de los cuales sienten la necesidad de volver por una cuestión espiritual. En numerosas ocasiones, gente de Mapiá que se había casado con miembros practicantes en otros lugares, me han dicho que al principio es todo muy lindo, que de veras querían conocer más allá, pero después de un tiempo 'algo más fuerte' que ellos les pide volver.

De hecho pasan temporadas de gran extrañamiento que hacen que tengan que volver, bajo pena de 'quedar excluido/a de todo el trabajo hecho en lo *espírita*, y eso no debe perderse', aunque, en general, lo reinterpretan de manera significativa, concluyendo de que ese trabajo no se pierde, sino que se interrumpe y se re-socializan desde el momento en que lo dejaron. Dicen lo siguiente:

'...cuando vuelves no es que perdiste lo que ganaste en lo espiritual sino que retomas donde dejaste, el *Daime* te coloca en el mismo lugar que tenías y desde ahí empiezas a avanzar nuevamente (hacia la Salvación), con todo lo que aprendiste afuera'.

Tanto las personas nacidas en el seno del culto, o en *Mapiá*, tienen esa conciencia comunitaria que es básica en lo doctrinal, a pesar de que fue desvirtuándose respecto de los inicios. Me refiero a la base de que 'ser una comunidad' debe mantenerse y esto es lo que enseñan a todo neófito que llega, si quiere permanecer allí y 'convertirse en mapiense'. La persona debe comportarse como un mapiense: estar en la luz, no hacer *fofoca* (rumores, chisme), trabajar, realizar los rituales, tomar *Daime* e integrarse con las familias tradicionales del lugar.

Para el neófito, transformarse en *irmão*, va a implicar varios cambios y acciones orientadas a que la persona se transforme de manera genuina, y no que permanezca allí sólo por una cuestión de esnobismo. Es una cantidad importante la de gente que llega

todos los años a *Céu do Mapiá* de los centros periféricos, y sólo una pequeña proporción permanece en el lugar un tiempo y se construye un sitio. Aun siendo esto así, no piensan en quedarse, sino 'desenvolver su espiritualidad' allí mediante diferentes disciplinas que acompañan a la del *Santo Daime*, considerando que su 'verdadera misión' se halla en su lugar original.

Como todo conjunto de normativas sociales, éstas cambian y se dinamizan con el tiempo, y lo que no se podía realizar o estaba fuera de las pautas 'doctrinales', luego pasó a formar parte de lo que podía, y debía hacerse, sin entrar en contradicción con los fundamentos del culto. Por ejemplo, la formación de nuevas iglesias es no sólo algo permitido sino que se incentiva para expandir el culto, y -por ende- dar a conocer la doctrina. Por otro lado, motivos de sustentabilidad demográfica y ecológica harían que, si todos siguieran las normativas que dejó establecidas *Padrino Sebastián*, los miembros no podrían encontrarse todos juntos allí, dado el fabuloso crecimiento que ha tenido CEFLURIS.

Esta situación no obsta para que los habitantes primarios de *Céu do Mapiá* tengan la convicción de que los parámetros ontológicos referidos a la Salvación, en la *Nova Jerusalém*, deban tener su manifestación visible al adoptar allí la forma de vida de autosubsistencia. Ese debido 'trabajo' ha de ejecutarse permaneciendo y aprendiendo a vivir allí, y fuera de esta manera de pensar lo que se haga está, en última instancia, 'desviado' de la doctrina. De todos modos, debemos hacer una diferencia en cómo se establece el sistema de actitudes en *Mapiá*, y en los lugares de culto fuera del centro amazónico. En éstos también hay códigos de conducta, considerados como doctrinales, que se construyen sobre parámetros establecidos en el centro del culto. Pero ellos están reformados de tal modo que, dicha práctica, pueda ser justificable desde el corazón de la doctrina y de los preceptos ontológicos del culto. En ese sentido existen contradicciones y tolerancias, tanto en el centro como en la periferia, donde se practican los rituales del *Santo Daime* en la línea de *Padrino Sebastián*.

La situación planteada es, así, práctica (la 'razón práctica' como diría Bourdieu, 1997), en razón de que hay estrategias simbólicas que conforman los *hábitus*: se hace lo que se debe en las iglesias porque lo han incorporado -no de una forma planeada-, poco a poco mediante un trabajoso aprendizaje fueron creadas las 'condiciones objetivas' para que la práctica a distancia sea posible. También, de manera aproximada a como lo plantea M. Sahlins en 'Cultura y Razón Práctica' (1988), aquí intervienen sobremanera los *modelos culturales* que se socializan en el seno del culto. Esto no se debe a un cálculo utilitario

más que no sea el de posicionarse, espiritualmente, entre las iglesias que conforman el culto.

Una de las razones que me manifestaban los habitantes de *Mapiá* a mí, como persona pero también desde mi lugar de investigador, es que ‘es imposible la Salvación fuera de la selva’, y luego entusiasmaban a los neófitos para erigir iglesias nuevas. Allí había una disonancia discursiva, algo que estaba en curso de variación que, en la doctrina misma, permitía que se contradigan, aparentemente, de esta forma. Las razones que esgrimen quienes comandan las iglesias periféricas ya las hemos esbozado, y están en relación con el concepto de ‘misión’, ya que tienen un objeto espiritual que cumplir. Desde mi óptica, todo ello es absolutamente generado por modelos culturales que se modifican, y proyectan, en las actitudes de manera no planificada.

c) *Doxa* encarnada en la acción

La doctrina actúa de tal forma sobre los sujetos del culto, que llega a convertirse en una red intersubjetiva que, en primera instancia, da cohesión al culto. Como hemos visto, los límites normativos, los constituyentes básicos de la doctrina no están delineados con exactitud, ni tampoco son un corpus bien constituido de artículos al modo de un código civil. Es más bien un conjunto polisémico de narrativas, historias arquetípicas, indicaciones teológicas, provistas por los gestos rituales y los himnos; a través de todo ello es que se ‘modelan’ culturalmente los ‘tipos’ de actuar adecuados.

En los últimos años de *Padrino Sebastián*, cuando el culto comenzó a tener una difusión amplia, en ese momento se vieron en el dilema de la institucionalización y centralización administrativa de algunos aspectos. En esa ocasión, y no antes, circuló un documento, emanado de esta organización, donde se planteaban objetivos y obligaciones de quienes estaban vinculados a la asociación por medio de la actividad espiritual. En el documento se planteaban las intenciones del culto como sociedad: sus intenciones ecológicas y de mantenimiento del medio ambiente y del desarrollo espiritual. El mencionado documento no hacía referencia a ningún condicionamiento, teológico u de otra índole, que conllevara a percibir de qué modo debía glorificarse la esperanza de la salvación, para así obtenerla.

Años después también se publicó en forma de librito un manual denominado 'Normas del Ritual' (1999), pero que era exclusivamente técnico sobre cómo iniciar los rituales y cómo finalizarlos. Pero tampoco sugería nada de su significado salvo de manera muy

sucinta, ni de cómo éstos debían desarrollarse. Si no se es un neófito, la explicación dada en este texto, no da una idea de cómo son realmente, ya que se debe haber participado reiteradamente durante un periodo de tiempo. En este folleto trata de darse directivas mínimas para unificar el criterio ‘técnico’ -en general- para los ya iniciados, y concedores, para que no hubiese variaciones significativas en las formalidades rituales en las diferentes iglesias.

Entonces podemos decir que la doctrina es un conjunto de normas pero no están estrictamente ‘normalizadas’; depende de la observancia de cada neófito y del criterio de los *irmãos* más antiguos, determinar si alguien está en el camino espiritual o no. Esto se relaciona con el modo de glorificar lo sagrado tal como lo entienden G. Agamben (2008) o K. Kerényi (1972), o sea la *doxa cultural*¹³². Entonces aquello que nos interesa en este apartado, de modo específico y particular, es cómo el corpus de los himnos, que son el eje de la glorificación, se transforma en normas de acción (*doxa* estratégica de Bourdieu). Quiero decir con ello que ciertas conductas están dirigidas a partir de variadas interpretaciones que los neófitos realizan sobre los cantos y su mensaje. El conjunto de todas estas significaciones dadas a las formas de actuar dan como resultado ‘modos del deber’, a través de los cuales se define el modo de comportarse según la doctrina. Pero también, y ya se lo consignó, esta *doxa* estratégica es el conocimiento que poseen los individuos sobre cómo generar modalidades que les permitan moverse de manera adecuada al campo, que es el núcleo desde donde ejercen su acción.

d) El deber hacer

En este punto debemos poner en relación cierto estilo de moralidad que se expresa cada vez que las personas del culto hacen algo. Es decir, por ejemplo, aquella actitud o modo de pensar o ser que se espera de alguien que es participante en una esfera o campo en el sentido bourdiano. Por dar un ejemplo comparativo: de un político perteneciente a un partido político en general, en su dimensión ideal, se espera vocación (Weber, 1985)¹³³: que evite la corrupción, que sea leal a sus correligionarios, entre otras condiciones. Cualquier desviación de estos criterios que, usualmente, no están escritos, hace que se

¹³² La *doxa* según Agamben (2008) y Kerényi (1972) está en relación a la exégesis e interpretación de palabras y actos sagrados, y se trata de una actividad exclusivamente hermenéutica.

¹³³ Cito al conocido y clásico texto de Weber (1985: 33): ‘Tomar partido, mostrarse apasionado –*ira et studium*- es el elemento del político, y sobre todo el elemento del *dirigente* político’.

diga que es un mal político y, por consecuencia, es esperable que en algún momento reciba severas recriminaciones de camaradas.

Aquí se da el mismo caso: quien no sigue las enseñanzas que dejó el *Mestre Irineu* o *Padrino Sebastián*, se dice que está ‘*marcando*’. Quiere decir, que *no* está dentro de los criterios que son los que se esperan de cada cual según su nivel de referencia dentro del culto: si es principiante, aprendiz medio o si ya tiene experiencia suficiente. Se tolera más a los que comienzan, porque no conocen más que tomar un *copo* (vaso) de *Santo Daime* durante el ritual. Aquello que un aprendiz haga durante los rituales, o fuera de ellos, es casi intrascendente porque es como si no existiese. Esto se realiza con las debidas precauciones que toman los ‘avanzados’, especialmente los denominados *fiscales*, al observar al *novo*¹³⁴ y mantenerlo con los cuidados correspondientes a alguien que comienza. Ahora bien, quien es carismático y tiene pretensiones de ascender de algún modo en la escala de jerarquía espiritual que, en la actualidad, también es jerarquía política entre las iglesias de CEFLURIS, debe adquirir *habitus* de ordenamiento y obediencia hacia los líderes y ‘antiguos’ del culto.

También son estrictamente cumplidas las obligaciones de los que llevan adelante alguna tarea, que ponen en movimiento a la comunidad en general, y a los rituales en particular. Para estas tareas existen ‘nombres propios’, y quien puede faltar a determinada obligación debe encargarse de conseguir reemplazante para esa faena específica. Al respecto, algo que se dice muy frecuentemente es que ‘...o que você não faz, da trabalho para fazer a outro o fica sem fazer. Depois custa o dobro...’ (‘...lo que uno no hace, da trabajo para que se ocupe otro porque si no queda sin hacer. Después cuesta el doble...’).

En ese plano cobra sentido la noción de *trabalho*, cuyo significado primario es idéntico o equivalente a ‘ritual’. Es decir un ‘trabajo’ es un ritual. Ahora bien, a mi criterio esta asociación tampoco es incidental. El trabajo es una parte doctrinal muy destacada dentro de este culto porque se trata de ‘trabajar’, es decir, de valerse por sí mismo dentro de la selva. Esta aseveración esconde otro significado que la abarca, a saber: conducirse en la Ciudad de Dios, o bien comportarse con soltura y solvencia en el Estado de Gracia o Divino, que no es otra cosa que conducir la ‘energía’ del *Daime* para aprender a vivir en

¹³⁴ *Novo* significa ‘nuevo’: se refiere a los neófitos que recién comienzan, pero en *Mapiá* a los que llegan allí, así sea que éste haya practicado el culto durante un espacio prolongado de tiempo en su iglesia de ‘origen’

la selva¹³⁵. Se trata, según un padrino del culto, de ‘trabajar, comer y cantar hinário’. Que el término ‘trabajar’ aparezca en primer lugar no es aleatorio, como tampoco alguna otra cosa relacionada con aspectos doctrinales: a medida que la persona se va convirtiendo en *aparelho*, esto es, en sujeto del culto, perteneciente a la práctica y convencido de su *doxa*, de su modo de salvación, entonces los que enseñan que son los padrinos, no tienen ningún miramiento en señalar lo que está mal hecho según su criterio. Esto lo llevan a cabo con energía y autoridad como para que no queden dudas de que lo que se está puntuando es cosa seria para ellos, que puede traer consecuencias en el proceso de purificación al momento en que el ‘Daime entra en el *aparelho*’.

Hemos señalado hasta aquí los modos en que puede diferenciarse la disciplina de la ontología, y remarcado que aquella está, al mismo tiempo, unida a la ontología: esta última es fuente de todo comportamiento en el mundo que rodea la práctica del culto. A continuación daremos algunos ejemplos etnográficos tendientes a enfatizar esa diferencia, pero sin perder de vista que con la disciplina se trata de asegurar la ontología, la forma de ser de la salvación propuesta por el camino espiritual implicada en la práctica del culto.

Módulos a modo de ejemplos

Las variantes de sucesos se hallan estructuradas según las modalidades de acción e interacción de los agentes (Giddens, 1987) que, en este caso, son distintos tipos de neófitos del culto. Ello según su manera de participar, o intereses particulares dada la personalidad de cada individuo (Garfinkel, 1967; Goffmann, 1989). Debido a esto los módulos son aproximaciones etnográficas que no siguen de manera estricta los modos en que puede desagregarse ‘la disciplina’ del *Santo Daime*, sino que son situaciones en donde ésta se manifiesta de manera integral. Cada apartado contiene alguna de las cuatro características señaladas: la épica, *seguir* la doctrina, la *doxa*-acción, el deber hacer. Baste aquí decir cómo podemos separar la disciplina de lo ontológico, cómo se entrelazan ambas y, en la fase final de la tesis, señalaremos factores que interactúan para que el culto se expanda en contextos *seculares*, o donde el campo religioso está cooptado por opciones usuales a la mentalidad occidental urbana.

¹³⁵ Tanto Melville Herskovitz (1981) como Michel de Certeau (2007) prefiguran cómo deberíamos interpretar de dónde provienen las ‘miradas’ de una manifestación mística, en este caso bajo los efectos de una sustancia activa. Las mismas se establecen o se estructuran alrededor de ciertas premisas según el entorno o criterios culturales de cada agrupación social.

Los aspectos que van a formar parte de esta sección se remiten a diferentes momentos en donde se manifiestan más claramente estos aspectos doctrinales y son: a) cuando el neófito llega a *Céu do Mapiá*, sea como recién llegado, como dirigente de iglesia periférica, o dispuesto a iniciar el camino espiritual de asentarse en la *vila*; b) los sitios en donde los miembros desempeñan diversos tipos de actividad, acorde a las diferentes situaciones en que el espacio se distribuye o se metamorfosea según el momento y la ocasión, en especial en los *terreiros*; y c) la acción misma que los neófitos deben ejercer para poder denominarse con propiedad *irmãos da doutrina*, lo que se halla en conjunción con los distintos tipos de actividad tanto rituales como manuales, respecto de la subsistencia material, y de la interacción con los ritos y de cómo se relacionan con la *hexis* corporal.

1. Llegadas

En este punto nos referiremos a las personas que no son nativas o que, siendo no oriundos de la región, viven desde hace mucho tiempo en el centro del culto. Nos ocuparemos, también, de los casos de neófitos comunes que llegan por primera vez a *Mapiá*, desde una iglesia periférica perteneciente a la línea CEFLURIS, y también de los dirigentes de estas iglesias periféricas.

Durante el tiempo que permanecí en *Céu do Mapiá* no hubo muchas personas que, originarias de ciudades, se quedaran allí a vivir como ‘proyecto de vida’¹³⁶. Éste sería el ideal del camino espiritual propuesto por el culto, pero esta tarea no era sencilla porque se daba el fenómeno de gente que iba a conocer el centro religioso y volvía luego de años, meses o días, según el caso. Más bien deberíamos hablar de gente que iba y venía, de manera más o menos intermitente, desde sus iglesias hacia allí, para luego volver a ‘enriquecer el movimiento espiritual’ de su propio sitio de origen. En general estos últimos eran dirigentes de iglesias con algún tipo de responsabilidad de importancia en el plano de la organización, o de la espiritualidad de dichos lugares periféricos. Es para destacar que quienes son objeto de observaciones doctrinales, de modo genérico, se encargan de las iglesias fuera de este sitio y, en mayor medida, los que van quedándose en *Mapiá*.

¹³⁶ De hecho en la actualidad individuos que parecían muy establecidas en aquel lugar desde hacía años (podría decir 20 años desde que *Padrino Sebastián* estaba en *Colonia 5000*) y que eran extranjeros, volvieron a su país de origen a fundar una iglesia o bien dedicarse a otra cosa.

Por ello relataré aquello que pude relevar en ambos casos, ya que me encontré con estas diferentes modalidades en el campo, y establecí buenas relaciones con aquellos que encarnaban estos ‘tipos’ en el sentido weberiano, de permanencia en el centro. En el caso de los *visitantes*, que es una categoría nativa¹³⁷, baste decir que estaban tan pocos días que se limitaban a recorrer el poblado, sus alrededores, y participar, sobre todo, de los rituales¹³⁸. Los visitantes no son totalmente ignorantes de lo que van a ver en el centro del culto. Debemos entender que provienen de iglesias que dependen del centro y sus encargados les han permitido acercarse a él: es muy raro que una persona vaya a *Céu de Mapiá* sin los permisos del jefe de su iglesia, o consultar a la jerarquía para poder hacerlo¹³⁹.

Pero lo primero que va a sucederle como visitante es que será bien atendido para que éste sienta contención en un medio geográfico inmenso, bello pero hostil, y además que se sentirá también contenido respecto de los rituales. Porque lo que verá allí es muy diferente de lo que acostumbra en su iglesia: por la dimensión del contacto con ‘la inmensidad’, y porque las dosis y cualidades de *Daime* son diferentes en este sitio debido a diferentes motivos. A saber: por un lado, se usan cantidades mayores de la infusión porque la actividad ritual es casi constante y, además, el *Daime* que se consume es recién elaborado, por lo que tiene unos efectos espirituales diferentes. Indefectiblemente el que recién llega a *Mapiá* participa en un ritual de elaboración de *Santo Daime* y, de inmediato, nota que el sabor de la infusión es dulce. Esta cualidad de la bebida no es peregrino mencionarla ya que las propiedades de la infusión son tales que cambia de sabor a medida que ésta va estacionándose. De este modo, cuando se consume en las iglesias de fuera, siempre tiene un sabor fuerte, ácido y amargo al mismo tiempo: el *Daime* acumulado y estacionado en el mismo *Céu do Mapiá*, tiene también esas características. A pesar de que recién elaborado es de sabor dulzón, el perfume que sale de la *casinha do Feitío* donde se elabora es ‘fuerte’ para el olfato desprevenido, y el neófito ya sabe que cuando siente ese aroma desde lejos, de inmediato a poco de haber llegado, pregunta por ese olor característico: en el momento ‘aprende’ que se está realizando un ritual de elaboración de *Santo Daime (Feitío)* y que

¹³⁷ Durante los rituales se dan vivas intermitentemente durante el transcurso de los mismos, y entre las exclamaciones, que son pautadas, se pronuncia ‘¡Viva los visitantes!’

¹³⁸ Aquí voy a hablar de aquello que hacían los visitantes estando ya en el poblado. En otro capítulo voy a referirme a lo que denomino el ‘viaje iniciático’.

¹³⁹ De hecho yo mismo le pedí permiso a Padrino Alfredo Gregorio de Melo, líder del CEFLURIS, en un viaje que realizó a la iglesia que funcionaba en Buenos Aires. Permiso que me fue concedido para permanecer allí el ‘tiempo que deseara’.

ese es su aroma. Debemos tener en cuenta que los sabores y olores de la infusión, el practicante novel no los había experimentado antes; es algo nuevo y forma parte del arsenal doctrinal saber que ese olor es del *Santo Daime* que se está elaborando porque, como dicen las personas de allí, *‘si o cabra não sabe que esse mesmo é cheiro de Daime então não sabe nada’*¹⁴⁰.

En segundo lugar, voy a ocuparme de miembros que son dirigentes en iglesias de otros sitios en Brasil, o en otros países y que van al centro, básicamente para recibir instrucciones, tanto referidas a la política del culto como a las espirituales. Unas dependen de la estructura administrativa del culto y, las otras, de los ‘beneficios astrales’ que se supone van a adquirirse en el transcurso y participación de los rituales.

Por lo común, los individuos que tienen responsabilidades en una iglesia, como jefe o comandante, que presiden los rituales o tienen un cargo administrativo nominal de facto, permanecen en el centro del culto poco tiempo, en general durante los denominados ‘festivales’, coincidentes con los solsticios de invierno y verano, en junio y en diciembre-enero, fiestas que coinciden también con el calendario cristiano.

En estas temporadas hay una notable concentración de rituales y, además, los referentes del culto, tanto espirituales como institucionales, realizan encuentros con estos miembros para ver el estado de su iglesia y dar instrucciones y detalles de como deberían hacer las cosas. Hay ocasiones en que se organizan encuentros, modalidad que se ha perfeccionado y es obligatoria, en donde participan todos los dirigentes de estos sitios periféricos para unificar criterios referidos a diferentes asuntos: a las partidas de *Santo Daime* necesarias para sus iglesias, medidas según la cantidad de fieles, al crecimiento de cada iglesia, las actividades relacionadas y los vínculos con el resto de la comunidad.

Sobre cada uno de estos aspectos prácticos cada comandante debe ocuparse y se lo considera bajo su responsabilidad ya que *‘o Daime jamais deve estar em falta em um ponto ou em nossas igrejas pelo respeito al pessoal que van ali a fazer a sua cura espiritual’* (el *Daime* nunca debe faltar en un punto de práctica o en nuestras iglesias por respeto a las personas que van a hacer su cura espiritual). Claramente forma parte de la doctrina ya que se trata de un deber, pero lo es porque el *Santo Daime* es el ‘ser’ que envía, a quien practica el punto, al conocimiento de su interioridad espiritual, que es aquello que debe desarrollar. Este modo de pensar, también, es un modo de justificar la

¹⁴⁰ ‘Si el cabrón no sabe que ese es el aroma del *Daime*, entonces no sabe nada’.

actuación de los grupos fuera de la selva en la medida que, lejos de ser lo único que piensan en *Mapiá*, también debe ir acompañado por otras acciones que sólo podrían, en principio, realizarse en la selva.

2. Terreiros

Los *terreiros* cuya traducción literal es ‘terrenos’, más que un terreno se trata de patios. En Brasil se conoce así a los sitios en donde se practica alguna disciplina espiritual de influencia africana. Ahora bien, si uno no explicita, se entiende usualmente en Brasil que es un sitio donde se practica *Umbanda*, *Candomblé* o similar como *Batuque*. Pero, al menos en *Céu do Mapiá*, toma distintos significados aunque finalmente desemboca en uno, que es el ‘trabajo’. Así es el *terreiro* de la casa, es el *terreiro* preparado para hacer algún retiro espiritual con compadres; es también *terreiro* de *Umbanda* (ya que en el centro del culto se permite hacer rituales de *Umbanda*) y, de manera más significativa, es el *terreiro* de la iglesia. Todos estos contextos aludidos por este término siempre están asociados al de ‘trabajo’, ya que *trabalho* implica realizar un tipo de acción, pero también –en este culto– es sinónimo de ritual. Entonces lo que se hace en el *terreiro* es indicador fundamental y casi excluyente de cómo una persona está siguiendo la doctrina.

Tenemos que pensar que hablamos de *irmãos* de muchos años de práctica, porque es a ellos a quienes se les exige y es también una autoexigencia. Los iniciados noveles no pueden tener idea de cuál es el estatuto simbólico de las diferentes áreas en que encontramos un *terreiro*. Por ejemplo, *Khalid*, antiguo seguidor de las enseñanzas de Osho, que era un miembro de la iglesia de Buenos Aires que vivió en *Mapiá*, me contaba que cuando llegó la primera vez al centro del culto, se puso a lavar la ropa en un dique artificial (*açoude*) hecho a fuerza humana. En la salida de un pequeño arroyo que desembocaba en el riacho *Mapiá*, habían erigido un terraplén, que aún existe, y que hacía las veces de camino para la iglesia desde la parte norte del poblado que, por otro lado, era la más habitada. Debemos decir que era un ‘sitio’, aunque no un *terreiro*; este hombre se puso a lavar la ropa en ese camino, cosa que a todas luces, seguramente molestó a los vecinos que vivían a la vera de ese lugar, porque ensuciaba un dique que estaba destinado a la crianza de peces. Ahora bien, nadie le dijo nada porque era un recién-llegado: cuando advirtió que ese era un sitio importante, porque además era un lugar de paso al templo principal en *Mapiá*, dejó de hacerlo. En cuanto estableció allí su

estadía, ya que desde su llegada ya sobrepasaba unos meses, lo obligaron muy diplomáticamente a que se hiciera un lugar y que mantuviera bien su *terreiro*. Esto significaba varias cosas, que debía construir un sitio donde estar; al tener un sitio esto significaba que alrededor del mismo, fuera grande o pequeño, ya podía constituirse ‘su’ *terreiro*, que debía mantener limpio de malezas totalmente, es decir tierra rasa, porque sino los pastizales iban a crecer rápidamente, con el subsecuente peligro que podían traer todo tipo de insectos y animales peligrosos. Este tipo de conformación del *terreiro* implicaba mucho trabajo porque llevaba una porción no despreciable de tiempo diario. Esta era la primera de las acciones para que el neófito llegase a comprender por sí mismo la importancia de los *terreiros*. De aquí en adelante, el neófito que comienza a abrazar la doctrina, empieza a percibir la importancia suprema de los *terreiros*, de la *casinha do Feitío* y de la Iglesia o Templo. Tengamos en cuenta que en el *Feitío* se elabora el sacramento para todos los rituales, por cuanto hay que tener sumo cuidado con todo lo que allí se hace y, en particular, con los alrededores de la *casinha*, porque se supone que hay *seres* que están rondando el sitio en busca de la ‘luz espiritual’ que proporciona el *Santo Daime*.

Puede ocurrir que la percepción ampliada que provoca el *Santo Daime*, que se consume en el sitio mientras se realiza el ritual, conduzca a observar con más detalle los desarreglos que hay en el lugar. De modo que debe existir un estricto ordenamiento de las cosas para que no ocurra ninguna situación difícil de controlar. Dichas situaciones son de disgusto para los encargados del cocinado de la bebida, de toda la estructura del ritual, y para quienes están participando de las tareas diversas que se realizan. Esto es por que la sensibilidad ante un desorden no previsto puede producir en el individuo algún tipo de evento crítico, a nivel orgánico, que lo deje fuera del ritual.

De ninguna manera sería un problema de gravedad sino sólo de estado de ánimo. Si bien, como en el resto de los rituales, es poco común que se produzcan vómitos o diarreas, éstas pueden acontecer y son entendidas como ‘limpiezas espirituales’ que se manifiestan a través del organismo y no son motivo para dejar el ritual, pero sí dejan un estado de ánimo contrariado. Esto se debe a que es necesaria total atención para realizar tareas delicadas que pueden arruinar la elaboración del sacramento, o bien provocar algún inconveniente técnico, ya que hay tareas que precisan acarreos de material pesado y similares, como el trabajo con fuego y líquidos muy calientes. Por ello, cuando los encargados ven que alguien ese día puede no estar bien, entonces prescinden de la obligación del individuo de estar en el ritual. Ahora bien, sobre este ritual voy a

extenderme en un capítulo posterior, lo importante aquí es que hasta que el neófito no tiene un *terreiro*, se considera que no tiene real conciencia de que el *Feitío* es un ritual, el más importante podría decirse, y que allí es una cosa seria y que se deben tomar todos los cuidados necesarios. Suele decirse, '*não sabe manter seu terreiro e quer vir fazer Daimé!!!*'¹⁴¹.

El desenvolvimiento en los *terreiros* es, entonces, fundamental: un ejemplo a tener en cuenta es el jardín aldaño a la iglesia. Además de que siempre está impecable, porque allí es donde la gente ronda en los intervalos que se hacen en los rituales prolongados, o bien sale a dar un respiro, un descanso para aprovechar también la fuerza de la *miração*¹⁴². A estos *terreiros* se presta mayor atención durante los trabajos comunales denominados *murtirãos*, porque participa toda la comunidad y allí es donde se trabaja con más empeño, además de la parte central del poblado o los solares, ya que si no fuese así, todo sería sólo malezas. En cambio, el *terreiro* que corresponde al poblado siempre está de buen aspecto, bonito, florido, porque es allí donde desembarcan, y son recibidos, todos los visitantes que vienen de visita desde las iglesias periféricas.

Aunque parezca trivial que haya incluido los *terreiros* y los diferentes usos y costumbres que se asocian a ellos en diferentes ocasiones y tipos, es sumamente importante para la vida cotidiana del pueblo así como de los espacios dedicados a los rituales. Por ejemplo, la iglesia principal en *Mapiá* no es un *terreiro*, pero tiene uno que rodea todo el edificio y que es muy importante, antes, durante y después de los rituales, y sitio de diversas actividades, además de ser lugar de paso de la gente. Se trata de un sitio lleno de significación: en este *terreiro* en especial se halla un jardín de *rainhas* (*psychotria viridis*), cuyas hojas son uno de los componentes de la elaboración de la bebida sacramental. No sólo eso, sino que tiene un simbolismo especial ya que se la considera la parte femenina, o la energía femenina, de la infusión, así como el *jagube* (*banisteriopsis caapi*) es la parte masculina. Las *rainhas* en general se siembran en *terreiros*, lugares que son más o menos accesibles a las manos de las mujeres, porque en lo ideal son ellas quienes deben realizar todas las tareas relativas a la recolección y limpieza de hojas; en este caso, el *terreiro* es un espacio doméstico. Esto se opone a los denominados *reinados do jagube*, que son el sitio salvaje donde sólo van a trabajar los hombres, por el despliegue físico que implica extraer la liana de su sitio. Aquí no se

¹⁴¹ 'No sabe mantener su patio y quiere venir a hacer *Daimé!!!*'

¹⁴² *Miração* es el término con que se designa la hiperactividad perceptiva, producida por la combinación entre los rituales y el insumo del *Daimé*.

trata de *terreiros* porque estamos hablando de la selva, de alimañas, de peligros, cortes, trepadas a los árboles, encuentros con animales; todo es fuente de peligro y por ello para la gente de *Mapiá*, es un espacio propiamente masculino.

Como observamos, el *terreiro* es un sitio donde se realiza la mayor parte de la socialización cotidiana, ya que en el mismo se encuentra todo el mundo, tanto niños, mozas y mozos, adultos varones y mujeres. Más allá del *terreiro* pueden encontrarse los peligros, no sólo los inherentes a la selva, sino también a los seres que la habitan, que pueden ser animales o entidades divinas. Por ello, el neófito debe comprender que mantener liberado el sitio para un paso libre es necesario para la pulcritud ritual.

3. *Trabalhos*

En los ejemplos que hemos dado, y en otras partes del texto, se indicó la polisemia del término *trabalho*. En principio, vamos a hablar de la complementariedad que existe entre el trabajo manual y los rituales, que aquí se denominan '*trabalhos*'. Es decir, los rituales son *trabalhos*, o sea aunque formalmente haya un indicativo denominado '*Normas do Ritual*', nadie considera rituales a estos eventos. Quien llega debe incorporarse a algún *trabalho* si es su intención permanecer en la *vila do Céu do Mapiá*; no puede únicamente vivir de ingresos extras propios. En efecto, ya hemos mencionado que habiendo sido una práctica campesina amazónica, cuando ésta se traslada a las ciudades toma impulso en los sectores pudientes. Labate (2004) menciona iniciativas utilizando ayahuasca para sacar a los sin techo de la calle, en *São Paulo*, o emprendimientos por el estilo, pero en el contexto de alguna práctica espiritualista escindida de las principales como el *Santo Daime*, *A Barquinha* y la *UDV*. Esto no ocurre en el Estado de *Acre* donde es una práctica popular y los que vienen de fuera se deben adaptar a los requerimientos selváticos.

En definitiva, el trabajo material, realizado por fuerza humana, por el cuerpo, en la comunidad de *Céu do Mapiá* implica que no se está trabajando para un sistema *iludido*¹⁴³, sino que se está aprendiendo a hacer y para qué hacerlo. Su objetivo es glorificar a la Divinidad, para ello debe 'limpiarse' de los *hábitus* y defectos heredados de su situación anterior y aprender a vislumbrar la 'verdad del *Daime*'. Trabajar en las actividades que se realizan en la selva de *Mapiá* es comenzar una limpieza, un proceso

¹⁴³ 'Engañoso', proviene de *ilusão*, ilusión, una frase que se utiliza mucho es *estar ou viver iludido*. Es decir 'vivir engañado' de sí mismo.

de iniciación más profundo que está completamente ritualizado y significa la continuidad de los procesos rituales. Así el iniciado se va convirtiendo en un *aparelho da doutrina*. Porque según los miembros antiguos, no cualquier persona es un *aparelho*; el individuo tiene un cuerpo, pero éste aún no ha pasado por todas las instancias por las que un iniciado debe transitar para que ‘las cosas que son del *Daime* no le salgan forzadas’. Es decir, tiene que ser una totalidad que piensa; ese pensamiento tiene la particularidad de no ser reflexivo, sino actuante e instantáneo, porque las cosas de la espiritualidad son sutiles y rápidas. A este respecto hay un himno del *Mestre Irineu* que dice que ‘*Esta Força é muito simples / Todo mundo vê / Mais passa por ela / E não procura compreender*’¹⁴⁴.

Esto suele interpretarse de diversas maneras, y casi todas válidas cuando el neófito ya ha aprendido y andado un trecho significativo dentro de la espiritualidad del *Daime*, pero en lo que hace al aspecto doctrinal. Una de ellas es que el neófito debe prestar atención a lo que se dice y hace, a las indicaciones que le son dadas y a las palabras que los himnos dicen. Se refiere usualmente que la persona misma es quien se complica o busca excusas para no hacer lo que se debe, porque es ‘rebelde’ u otras actitudes adicionales, que en general se atribuyen al ‘ego’ (en el sentido psicológico), a la envidia o a alguna otra pasión humana que allí deben ‘limpiarse’ para afinarse con la espiritualidad. De modo que haciendo esto la persona se va perfeccionando para acceder a la parte misteriosa de la acción ritual, ya que ha pasado, o está en proceso de hacerlo, por las limpiezas que implican entrar en una comprensión más profunda de la particular versión ‘doctrinal’ de ciertos himnos.

Toda esta tarea, aunque el himno diga que es muy simple, no lo es para el recién llegado. Porque cuando alguien es un visitante, se ve deslumbrado por la grandiosidad del paisaje y por todos los rituales que se desarrollan y porque conoce en carne y hueso a personajes famosos del *Daime*. Pero luego, si decide quedarse, las cosas comienzan a ponerse arduas, ya que se percibe el rigor de la selva, que no es un medio ambiente muy amigable y se siente la presencia de la disciplina. En este sentido, son los padrinos quienes cada vez comienzan a ser más severos con la observancia de los comportamientos que el neófito debe seguir, y esto se realiza con trabajo.

Digo bien: se realiza trabajando en la selva, trabajando en los rozados, yendo a hacer el ritual más complicado, que es el *Feitío*, porque además de ser un ritual, es un trabajo

¹⁴⁴ ‘Esta fuerza es muy simple / todo mundo la ve / pero pasan por ella / y no procuran comprenderla’.

‘manual y productivo’, pero donde también hay que ejercer un gran despliegue físico para participar en él. Entonces, todo está preparado para que el neófito, un cuerpo que se está iniciando, comience a dejar de ser tal mediante la noción de *trabalho*. No es sólo que también se necesita trabajar para poder vivir en *Céu do Mapiá*; esto, por supuesto es necesario en todas partes. Pero intentamos asegurar que aquí el trabajo debe tomar un cariz particular. Así, el trabajo no implica una simple actividad ligada sólo a la subsistencia, ya que, como dijimos *trabalho* es también la designación nativa para referirse a los rituales de manera usual. En primer lugar debemos tener en cuenta esta relación que no es casual. Aquí comienza toda la noción de *trabalho*: que es, asimismo, una ‘*batalha*’ espiritual, lo que también señala Groisman (1992) en su excelente trabajo sobre *Céu do Mapiá*.

El trabajo es fundamental para sobrevivir y, aunque en la actualidad esté ligado a redes cuasi capitalistas o lo que técnicamente, desde el marxismo se ha designado como la ‘subsunción formal’ del trabajo en capital. Pero aquí prevalecen las de subsistencia. Tal como lo ha observado en su momento Barth (1975) en Darfur, existen esferas de distribución que se entrecruzan, pero cuyos límites quienes participan de todo este movimiento allí lo tienen bien demarcado en sus conciencias. Casi todo el dinero proveniente de actividades externas a lo realizado ‘con el sudor de la frente’ en los rozados, va hacia el mantenimiento del modo de subsistencia ideal que, paradójicamente es la ‘auto-subsistencia’. Es decir, el dinero que genera su flujo a partir del trabajo que se realiza a través de redes cuasi capitalistas, se transforma y pasa a la esfera del trabajo espiritual. Para dar una idea de esto, se vincula más al modo de ‘trabajo’ montado sobre la ontología, tal como lo concibe Ingold (2000), basándose en la clásica concepción A. I. Hallowell (1955), entre otros autores. En sus argumentos muestran, en este punto es muy similar lo que dicen, la forma en que los modos de subsistencia están muy ligados a cómo la gente se concibe formando parte del medio ambiente, además de conectarse con su propio grupo. Es decir, por pertenecer a un grupo con una cultura que concibe a la naturaleza como una extensión de aquél, entonces el trabajo no es una actividad de subsistencia sino un arte que viene impreso en la elasticidad cultural mediante la socialización en el seno grupal. En nuestro caso, como hemos dicho, se va de un lado a otro de las esferas productivas y las hacen convivir en relación a los principios últimos que dirigen su existencia, pero son lo suficientemente prevenidos como para negar o rechazar el mundo que los circunda. Esto es así en general, pero de modo particular en relación al trabajo, por la densidad semántica del término y por cómo éste es percibido y

vivido en las relaciones humanas e individuales. Se trata de un eje por el cual pasan todas las relaciones intersubjetivas, porque se refiere tanto a la materialidad de las relaciones humanas como a su interfaz ontológica.

En este punto es interesante comentar un suceso etnográfico que ya he mencionado sucintamente en otro trabajo (Lavazza, 2007). Una vez me encontraba conversando con quien era el encargado de mi 'seguimiento', no sólo porque de algún modo me cuidaba ya que ciertamente es un lugar con muchos peligros -aunque ya andaba en solitario por los lugares de la selva hacia el final de mi estadía. A cada persona que permanece en *Céu do Mapiá*, manifieste los propósitos que sean sobre su estadía, le es asignado, bien de manera taxativa o bien por afinidad electiva, un 'padrino'. Éste es quien se encarga del *seguimento*, que es una condición totalmente espiritual, similar a la de un maestro con su alumno. Esto sucede, primero, por el motivo ya declarado de resguardo de la integridad personal. Segundo, es para que la persona no realice cosas que perjudiquen a otro, sea por violencia, omisión o descuido. En tercer lugar, y esto es lo que generalmente sucede, se busca que el padrino acompañe a la persona iniciada en su 'caminada espiritual' dentro de la doctrina daimista.

La historia es que estaba con el padrino que, usualmente, yo mismo acompañaba, *Seu Roberto*, y trabajando en el rozado quejándonos, todos los que estábamos, de mosquitos, calor, otras molestias o calamidades, y se me ocurre decirle a *Seu Roberto*, que 'para qué hacer tanto trabajo que da hacer un rozado, si con un poco de dinero que siempre se tiene se puede comprar arroz y porotos *na rúa*'. Y me dijo muy secamente:

'usted no está entendiendo nada, nosotros tenemos que alimentarnos de esta tierra, con lo que ella nos da, con las semillas de varias generaciones para asegurarnos que son nuestras, porque así nos limpiamos el *aparelho*, de las inmundicias de afuera, para que, cuando llegue el momento, tengamos con qué alimentarnos'¹⁴⁵.

Esto me lo respondió de manera terminante y a modo de recriminación; sucedió así porque yo mismo ya hacía tiempo que estaba entre ellos y de ninguna manera hubiese sido utilizado ese tono con los *novos* recién llegados. Con esto quiero remarcar que en este caso 'el trabajo' pertenece a la doctrina porque es condición necesaria de todo comportamiento y, al mismo tiempo, presupuesto ontológico, ya que la teología supone que estar allí, en ese sitio que es la Nueva Jerusalén, ya es habitar territorio divino. No

¹⁴⁵ Es una reconstrucción en castellano, de la respuesta en portugués, a partir de mis notas.

hay otra cosa diferente, el Paraíso es eso, vivir esa gracia de *poder sempre fazer trabalho*.

Síntesis: la Doctrina y la vida

En este capítulo nos propusimos deslindar la ontología del culto de su doctrina. Como he argumentado, este deslinde se realiza mediante la separación teórica entre la ontología y las acciones prácticas que la primera sustenta. De hecho, esto no puede separarse sino mediante un procedimiento analítico. Pero este procedimiento está justificado por varios motivos. El principal de ellos es que las cuestiones ontológicas, si bien se ventilan, se conocen y utilizan en expresiones lingüísticas, son pocas las personas que se ponen a realizar una reflexión acerca de su significado. Todos pueden hablar de ello pero hay quien posee más autoridad para dirimir esos temas aunque, en definitiva cada quien forma su propia opinión. No obstante, como dije hay exégetas nativos, o intelectuales orgánicos que se ocupan de merodear esos asuntos como lo señalamos en el capítulo precedente. Pero las cuestiones prácticas que deben realizar los miembros en el día a día son sustanciales; son prácticas materiales que deben efectuarse cuanto más se interna en el camino espiritual el neófito, sea con menor o mayor experiencia siempre con la guía de un padrino.

A través de desglosar los elementos en que se constituye la Doctrina: la épica, ‘seguir la Doctrina, la *doxa* encarnada en acción y ‘el deber hacer’, sintetizamos lo que ella significa en el plano de los comportamientos que se constituyen a través de estos lineamientos. Estos ítems incluyen la historia mitopráctica del culto, los compromisos asumidos en el culto, las prácticas cotidianas, los imperativos del comportamiento. Todo ello se comprende a partir de momentos y lugares claves del mundo de la vida *daimista* como las llegadas de los neófitos al centro, las estructuras objetivantes respecto de los lugares para vivir y las *performances* durante los rituales.

Capítulo 5.

Rituales: la '*Fluente Luz*' y el entramado de parentesco

*Agradecendo ao Pai Eterno
E à Rainha Iemanjá
Agradecendo a todos seres
Da corrente Ogum Beira-Mar*

Alfredo Gregorio de Melo

Los rituales del *Santo Daimé* fueron conformándose según el culto crecía en número de fieles, en torno a las modalidades que *Mestre Irineu* había establecido según sus revelaciones místicas. Los relatos orales refiriendo cómo se hacían en los inicios son imprecisos, pero indican que su realización no poseía la organización que consiguieron después de años de práctica. En este capítulo, en primer lugar, vamos a nombrar cuáles son los rituales que se efectúan con mayor frecuencia en la actualidad, y luego estableceremos la diferencia con el pasado dado de la formación de nuevas líneas del culto. Al cabo veremos que se trata, además de la realización de la unidad mística y la re-creación del cosmos daimista, de un álgebra de parentesco (Bourdieu, 1991 citando a Malinowski) que se manifiesta durante su *performance*. Claro que esto va acompañado por todo lo que hemos argumentado hasta el momento en las diversas esferas del culto, las que se manifiestan en CEFLURIS, a través de una férrea estructura parental. Esto se debe a que la forma ritual debe ser sostenida con gran esfuerzo y, por otro lado, es parte funcional de los vínculos que son necesarios para mantener las iglesias periféricas relacionadas con esta línea. De modo que las estrategias que se generan en torno al ritual¹⁴⁶, inciden de manera efectiva en las relaciones mundanas. Esto implica que los vínculos parentales clasificatorios son eje del establecimiento de jerarquías al no existir una 'gobernación' clara y distinta, aunque sí haya líderes espirituales.

¹⁴⁶ Vamos a recordar una de las observaciones que realiza E. Durkheim para esclarecer a qué nos referimos cuando hablamos del tema: '...los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación a las cosas sagradas' (1982: 36). Como observamos, en el *Santo Daimé*, las cosas sagradas giran en torno a una infusión, por un lado, de extracción indígena y chamánica pero, por otro lado, tiene influencias católicas, esotéricas de diverso orden.

Norma ritual y su práctica

En este contexto en la línea fundada por *Padrino Sebastián*, como ya lo señalamos, se elaboró en 1999 un informativo denominado *Normas del Ritual*; mientras que con anterioridad todo era de conocimiento oral o por medio de calendarios que constaban de dos o tres hojas. En este Manual de unas 60 páginas aparecen, efectivamente, los rituales que se practican con mayor asiduidad y otros que se hacen de manera ocasional. En el trabajo de campo he participado en todos los que figuran en dicho manual de manera concreta. Ellos son: a) los hinários, b) las concentraciones, c) los *Feitíos*, d) los trabajos de *estrela* o cura, e) los trabajos de San Miguel, f) las misas, g) los trabajos de cruces (Normas de Ritual, CEFLURIS, 1999). Al mismo tiempo, los 'trabajos de *estrela*' pueden ser para hombres, mujeres, mozas o mozos o para quien quiera hacerlos¹⁴⁷.

Como mencioné al inicio del capítulo, no todas las *performances* de estos rituales se hacen en la totalidad de las fracciones del culto, sino que muchos son propios de la línea CEFLURIS, que agregó ocasiones rituales creadas por *Padrino Sebastián* a partir de revelaciones que le indicaban cómo realizarlos. En la iglesia del *Mestre Irineu* hacia 1971, cuando éste falleció, se hacían sólo tres: los hinários, las concentraciones y los *Feitíos*¹⁴⁸. No obstante los rituales iban conformándose, y los primeros fueron las concentraciones con cantos, a los que se agregó luego la danza y el canto simultáneos, *Irineu* también alternaba esta actividad con su desempeño como *curandero*. En la medida que el *Mestre* iba teniendo más himnos entregados por las deidades que se le aparecían en estado extático, los rituales fueron tornándose más formales, y abandonó los aspectos, diríamos, más 'irracionales' como las posesiones, filtros de amor, o similares para no ser acusado de brujería (W. Dias Jr., 1991). De todos modos, es indudable que los mismos están orientados a establecer el contacto con lo *numinoso* y experimentar el *mysterium tremendum* de manera intensa pero no desorganizada.

En tanto fue avanzando en el desarrollo de la práctica, el *Mestre Irineu* fue exigiendo e ideando vestimentas especiales para que la congregación distinguiese cuáles eran las

¹⁴⁷ En este caso he participado en los de hombres o en los combinados (para hombres y mujeres), no así en los 'trabajos' de mujeres o mozas ya que la división sexual, en este punto, es muy estricta.

¹⁴⁸ Me refiero a aquellos de los cuales tengo conocimiento, aunque en un comienzo el *Mestre Irineu* hacía sesiones de curación, pero éstas no tenían una estructura organizada como los rituales de la actualidad, sino que eran similares a las curas realizadas por chamanes con mixtura de prácticas curanderas. Como lo indicamos con anterioridad, estas prácticas fueron abandonadas por *Irineu Serra* cuando la Iglesia y los rituales se hubieron consolidado suponemos, en concordancia con W. Dias Jr. (1991) y E. Macrae (1992), por una cuestión de visibilidad social.

situaciones profanas de las sagradas, y para darle un estatus superior a un culto minoritario. Para ello tomó como ejemplo los uniformes escolares de los liceos de señoritas, diseñando el vestido para las mujeres (de Olivera, 2007), que era una pollera azul, camisa blanca y moño azul, y para los hombres pantalón negro o azul con camisa blanca, corbata azul y levita. A esto se le agregaba un distintivo que era un prendedor con forma de estrella de seis puntas con un águila y una luna creciente en el centro¹⁴⁹.

El tema de la vestimenta también fue evolucionando hacia distinciones según el tipo de ritual y cualidad del neófito. Por ejemplo, la vestimenta azul se transformó y quedó para las concentraciones y algunos hinários, pero para los hinários propiamente dichos, el uniforme utilizado pasó a ser traje blanco con corbata azul para los hombres y pollera, camisa blanca con un delantal y franja verdes, con el empleo de una suerte corona discreta como una peineta, para las mujeres. En ambos casos, mujeres y varones utilizan zapatos de color blanco¹⁵⁰. Ese tipo de uniforme se utiliza en todas las líneas derivadas de la iglesia del *Mestre Irineu*, y se considera que quien lo usa está *fardado*, es decir 'uniformado'. Esto significa, en las categorías del culto, ser un iniciado y formar parte de la congregación: 'ser un *daimista*'.

A continuación voy a describir cómo son los rituales y cuáles son sus concomitantes sociales y paleo-simbólicas (Gouldner, 1978)¹⁵¹. Por ello vamos a describir cómo se realizan los rituales en su modo ideal. En *Céu do Mapiá*, las pautas rituales y el comportamiento espacial de la gente en ellos, se estructura a partir de las relaciones que cada quien establece con las familias tradicionales del culto, por la antigüedad y el prestigio que posee cada miembro. En la medida que estas explicaciones sean necesarias, haré notas aclaratorias, pero es necesario conocer cuál es el modo ideal en que se realizan los rituales, para relacionarlo con aspectos simbólicos y doctrinarios que desarrollamos en secciones precedentes.

¹⁴⁹ Los motivos simbólicos del prendedor se derivan de la mito-praxis del culto, de las revelaciones del *Mestre Irineu*.

¹⁵⁰ Esto también varió, en la iglesia del *Mestre* incluso hoy día los hombres utilizan zapatos negros y las mujeres sandalias marrones. En el CEFLURIS es muy común el uso de las conocidas sandalias '*hawaiianas*', para casi todos los rituales. Es decir, lo correcto es el uso de zapatillas pero las sandalias no están censuradas en absoluto.

¹⁵¹ Gouldner emplea este término para expresar el símbolo primario de donde pueden derivarse otros símbolos aunque él mismo sea en sí mismo una elaboración simbólica. Una idea similar, pero no idéntica, a lo que Mary Douglas denomina 'símbolos naturales'.

La *Concentração*

No hay precisiones sobre cómo surgió este ritual; antes que todo, debemos aclarar que los neófitos, y el *Mestre Irineu* mismo, decían que todas las acciones rituales eran modalidades 'entregadas' por las entidades que guían el culto en el momento de éxtasis místico. Pero, con certeza, el primero de ellos fue la *Concentração*. Hay varios motivos para realizar esta apreciación, uno de ellos son las imágenes fotográficas de época, que muestran que la cantidad de congregantes no era importante y que, en un comienzo, el *Mestre* realizaba sesiones de curación, a modo de sesión de espiritismo, en las que podía haber una mesa con gente que participaba de la misma, o bien el enfermo era puesto en posición cómoda mientras se realizaba la ingesta de la bebida. Debemos considerar que *Mestre Irineu* tenía pocos *ícaros* o himnos para ser cantados, y no se había conformado aun el sistema de 'uniformes' o prendas especiales para ser utilizadas¹⁵². Recién comenzaba a asistir al *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* y había abandonado su actividad como gendarme, lo que nos hace suponer que la primera actividad debe haber sido orientada más bien por la influencia espiritista, de conocimiento interior, proveniente de las enseñanzas del 'Círculo', aunque tuviera vigencia la actividad curadora. Esto es probable que haya sucedido así, porque el conocimiento inicial sobre la bebida tuvo origen en la actividad curandera, como referimos en el capítulo histórico-cultural, de la mano de quienes le hicieron conocer el uso de ayahuasca: *los hermanos Costa*. Con ellos concretó la primera asociación de estudios espirituales con la ingestión de '*caapi*' pero, después de un tiempo y, por disputas domésticas, el grupo se disolvió.

En esta asociación la actividad tenía una influencia fuertemente espiritista, y orientada a la cura y al conocimiento interior. Hacia 1945 se verifica que el ritual estaba establecido de acuerdo a su desarrollo actual. Como indica Vera Fróes (1986: 39):

'Con el pasar del tiempo el ritual iniciado por el *Mestre Irineu* se va perfeccionando, a través de la creación de diferentes tipos de trabajo espiritual: las Fiestas Oficiales, Trabajos de *Concentração*, Misa y Trabajo de Cura'.

¹⁵² Los relatos orales que relevé de personas que conocieron al *Mestre Irineu* siendo muy jóvenes, consignan que el *Mestre* solía contar que lo primero que empezó a hacer eran silbidos, sus primeras percepciones bajo los efectos de la infusión. Los himnos o *ícaros* son producto de una fase posterior de aprendizaje del uso de la bebida, ya cuando se desempeñaba como curador.

La autora, con la expresión evaluativa de 'se fue perfeccionando', manifiesta, en realidad, que el ritual se fue haciendo a la medida de la línea CEFLURIS. En relación a los 'trabajos de cura', todo indica en las escasas informaciones que existen, que eran más informales que ahora, oficiando el *Mestre* como curador. No obstante, como ya vimos, estas prácticas se fueron abandonando a medida que se fueron consolidando los rituales más organizados. Pero es posible que éste haya sido el origen del rito de *Concentração*.

Desde el punto de vista de la Iglesia de *Alto Santo*, la iglesia troncal de *Serra* (CICLUMING), ellos realizan el ritual *como se debería hacer*, tal como lo legó el *Mestre Irineu* al final de sus días. Básicamente, la *Concentração* consiste en rezos iniciales que también fueron cambiando, pero que se convirtieron en una formulación constante: se efectúa una invocación propia, luego el rezo del Rosario, del Padre Nuestro y Ave María¹⁵³. De este modo se da por comenzada la sesión en donde se realiza el 'despacho' de *Santo Daime*. Los *irmãos* iniciados, en este ritual visten camisa blanca y pantalón y corbatas azules -el calzado en la práctica es indistinto- y el prendedor distintivo; las mujeres visten camisa blanca, pollera y moño azul con el mismo distintivo, algunas de ellas una diadema en el centro del pecho. Por otra parte, los no iniciados deben vestir atuendos sobrios y no muy coloridos. El despacho de *Santo Daime* se realiza primero a los iniciados o 'fardados' y luego a los neófitos sin experiencia. Según el ya citado informativo del CEFLURIS 'Normas del Ritual',

'La *Concentração* se divide en dos etapas:

A) Concentración propiamente dicha que consta de la disciplina mental de abolir los pensamientos, asociaciones de ideas e impresiones del día a día, a fin de focalizarse en un único punto. En ella entrenamos la atención y la introspección, para que la mente al revés de tornarse un foco de distracción, sea un instrumento útil al servicio del trabajo espiritual.

B) Meditación – Estadio superior de concentración donde, dentro de la fuerza de la corriente, de la energía espiritual de las mentes elevadas y de la protección de nuestros guías espirituales se busca

¹⁵³ La misma Vera Fróes lo describe de manera muy breve y poco precisa: 'El trabajo de concentración se inicia a las 19:30 horas, siendo realizado los días 15 y 30 de cada mes. Tiene como objetivo el desarrollo espiritual de los participantes. Para realizar un trabajo de esta naturaleza es necesario por lo menos la presencia de tres personas. Después de tomar *Santo Daime* y ser leída la Consagración del Aposento se inicia la concentración propiamente dicha, con todos sentados en silencio, con una duración aproximada de una hora y media. Al final se puede cantar el hinário *Cruzeirinho* del *Mestre Irineu*, formado por los doce últimos himnos del Hinário de la Cruz, luego se reza tres Padre Nuestro, tres Ave María intercalados y un *Salve Rainha*' (1986: 40-41).

experimentar un estado contemplativo, estático, sereno, y sin pensamientos, donde procuramos fundir al observador, al observado y al acto de observar'(1999: 18).

En el ritual se usa una mesa, que puede ser redonda, cuadrangular o hexagonal. Sobre ella se coloca una cruz de Caravaca, que tiene dos traveseros que significan la segunda venida de Cristo a la Tierra; alrededor del *cruzeiro* un rosario, velas, adornos de flores y, eventualmente una jarra de *Santo Daime*. Esto depende de la envergadura de la congregación, porque si es pequeña, los despachos de *Daime* se hacen en la misma mesa; si es mayor, la ingesta se realiza en otro sitio especial que se encuentra, en general, frente al *cruzeiro*. La ubicación básica de los neófitos durante este ritual es en cuatro sitios: una fila para los hombres, otra para los mozos o jóvenes masculinos, le sigue la fila de las mujeres y, finalmente, cierran el círculo las mozas vírgenes. La gente se sienta en bancos en donde se alinean desde el frente hacia atrás según el orden recién señalado. Después de tomar la bebida, la gente se sienta en posición fija y recta, evitando cualquier movimiento; el sujeto debe permanecer dos horas en esa posición. El objeto de esto es que la persona reflexione sobre su propio 'yo', además de buscar la disciplina corporal de la quietud con la finalidad de conformar una 'comunidad de pensamiento'. En medio de la concentración puede efectuarse otra ingesta de *Daime* para volver luego a la misma posición. Las narrativas sobre estas sesiones cuando ya estaba construida la iglesia de *Alto Santo*, aluden a que el *Mestre* cerraba las puertas del templo, y hasta que no se terminaba la sesión, no las abría que la gente no saliera de su posición. Al finalizar, se cantaban unos himnos, se realizaban los rezos de *fechamento* (cierre) de la sesión y allí se lo daba por terminado. En la actualidad, se finaliza la *concentração* con el canto de los diez últimos himnos del hinário legado por el *Mestre Irineu*.

Otra diferencia es que hay menos restricción con silencios y cantos: no se 'concentra' en posición rígida durante dos horas sino que se intercalan cantos, luego de un lapso de silencio, para volver de inmediato a la situación de concentración hasta que se cierra el ritual con los cantos y rezos finales. Esto se ha hecho así para permitir a los neófitos alguna movilidad para aquellos menos experimentados, y porque la situación de 'disciplina esotérica' no es tan necesaria, ya que las condiciones sociales en las que se desenvuelve el culto son diferentes. Antes vivían en una situación de frontera conflictiva, difícil, que llevaba al *Mestre Irineu* a ser bastante estricto en cuanto a la observancia del comportamiento de los fieles, hecho que ahora no ocurre. Sucede que

Río Branco es ahora una ciudad populosa, que por ese motivo requiere cambios en las formalidades rituales para que los potenciales fieles se sientan a gusto en las sesiones. Esta es la descripción ideal y funcional del rito, pero en la práctica tiene variaciones diversas, tal como si se tratara de una pieza musical, en donde cada intérprete le adiciona su propia personalidad a la ejecución de la partitura. En el mismo *Céu do Mapiá* no había dos concentraciones exactamente iguales ni tampoco se seguía el esquema ideal del ritual. Para ello, indefectiblemente, a la mitad de los momentos de silencio se cantaban himnos de manera relativamente aleatoria, pero en la mayoría de los casos eran dos del hinário de *Padrino Sebastián*, '*Firmeza*' y '*Eu estou firme com meu Jesus*'. Además, luego de los rezos iniciales, se entonaba un himno del actual líder *Alfredo Gregório: Firmado em concentração*, aunque, por supuesto, esto podía cambiar. Estos himnos permiten prepararse para el conocimiento interior, examinar los 'malos pensamientos', extirparlos de la conciencia para tener una mejor relación con el prójimo, explorar los efectos que el *Santo Daimé* hace sobre el cuerpo y, cuando ya se está en una etapa avanzada de aprendizaje, se supone que se entra en comunicación con los *Seres del Astral* para obtener la salvación, o *allanar* el camino para el *momento destinado*.



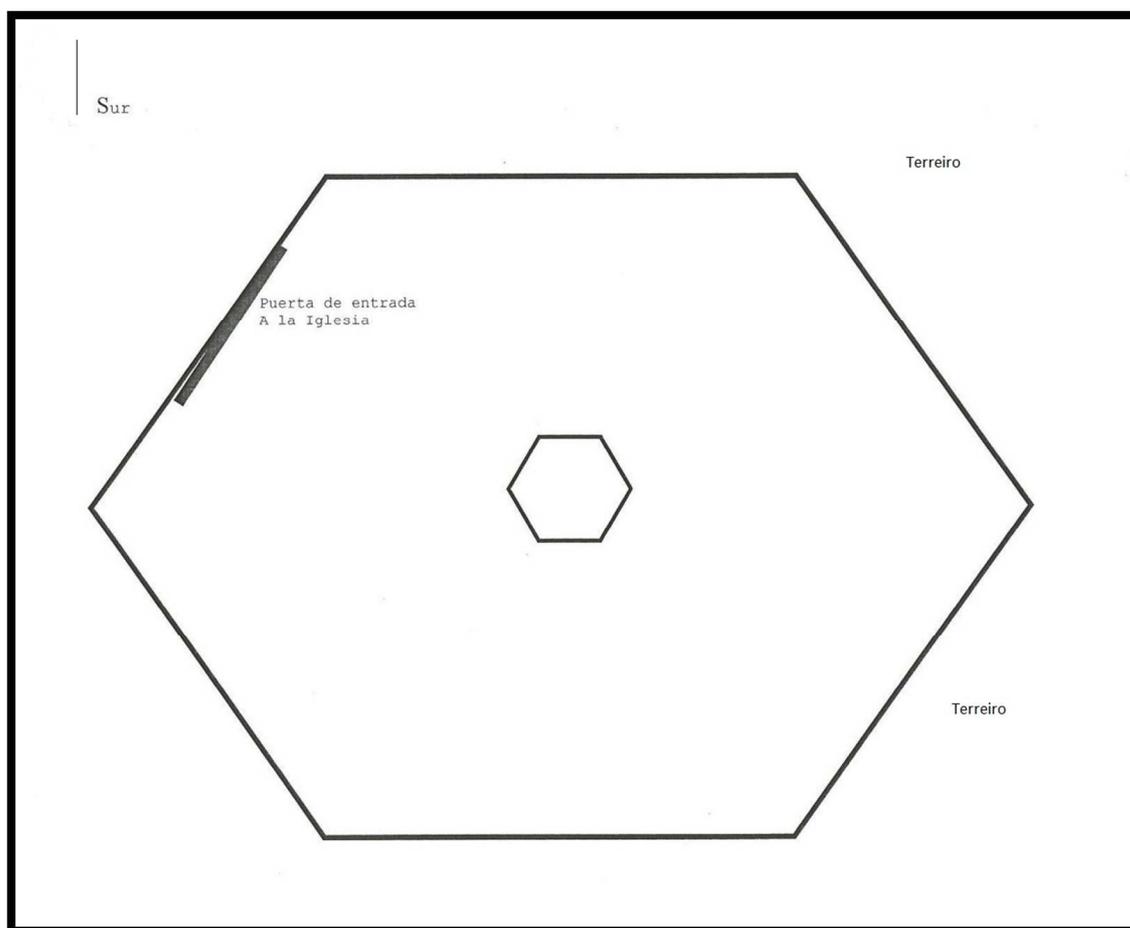
Foto 10. Vista de la entrada a la Iglesia de *Céu do Mapiá*, año 1996 (foto propia).

Las 'cosas sagradas' se perciben fundamentalmente en el 'interior' o *self*, en tanto cada persona tiene la libertad de 'conectarse' con el *Ser* que se esté manifestando en el momento de concentrar, que implica consternación frente a lo que cada neófito tiene por más sacro. Claro que la socialización previa conduce al individuo a reflexionar sobre los himnos y sobre las enseñanzas del *Mestre Irineu* y *Padrino Sebastián*; qué es lo que ella va a realizar como trabajo en la selva o en su rozado, planes para futuro; si vive en la ciudad, de qué modo se va a continuar con la práctica. Esto lo he relevado entre los miembros avanzados, pero en los neófitos iniciados se debate más sobre los efectos de la infusión, y sus beneficios para su situación personal. En definitiva, lo más sagrado en este rito es la manutención de los aspectos más comunitarios, ya que la congregación y el trato con el prójimo son un tópico que entra dentro de las consideraciones doctrinales como eje fundamental de toda actividad conducente a la Salvación. Por otro lado, ésta no puede ocurrir de forma individual: debe haber una comunidad que habrá de salvarse. Se trata de formar, como lo dijimos, una *comunidad de pensamiento*, de que las personas cuando entran en estado de reflexión introspectiva, tengan en su perspectiva una serie de aspectos acontecidos y concretos, conectados por los que los himnos dicen, y que no exista demasiada diversidad en lo que concierne a dicha reflexión, porque si no '*...el trabalho no es bueno y el Daime no muestra lo que tiene que mostrar, la Luz Divina*'.

La iconografía del lugar en donde se esté realizando este ritual también es importante. En *Céu do Mapiá*, además de que la iglesia tenía una forma hexagonal modificada respecto de los tiempos del *Mestre Irineu* donde era rectangular¹⁵⁴, en el centro de la misma se halla una mesa que es una estrella de seis puntas; en el centro de la mesa se halla la Cruz de Caravaca con el Rosario rodéandola, adornos florales con una múltiple cantidad de velas, alrededor de las fotos del *Mestre Irineu* y *Padrino Sebastián*.

¹⁵⁴ Hoy día se está construyendo una nueva iglesia de lado de la antigua. Ya no es de madera como mostramos en la foto no. 10, sino que es de material. Hasta tanto se termine de construir se utiliza una estructura de lonas bien diseñadas, pero la forma continúa siendo la misma.

Esquema 3. Planta de la iglesia de *Céu do Mapia*



Algunas disposiciones exteriores condicionan todos los rituales; por ejemplo, el túmulo del *Padrino Sebastião* se encuentra en la entrada de la iglesia, a un costado se halla un jardín con una Cruz de Caravaca de cemento de proporciones importantes y algunos implementos, como un *Gong* y una tinaja con agua. Estos son sitios para que la gente pueda salir, si así lo requiere la situación, siempre bajo la atenta vigilancia de un 'fiscal' que se ocupa de estos casos. Esta disposición se encuentra en todas las iglesias de *Santo Daimé* de la línea del CEFLURIS, exceptuando algunos sectores, como los túmulos de los padrinos *Sebastião* y *Corrente* que se encuentran sólo en *Mapiá*. En la sección del *terreiro*, varía el tipo y cantidad de devociones a diversas imágenes de *entidades divinas*, como las fotos del *Mestre Irineu* y *Padrino Sebastião*, la Virgen María y San Miguel. Estas características del exterior de la iglesia no son tan importantes en las concentraciones porque justamente transcurren en el interior. El neófito sabe que esas

cosas están allí y actúan de manera consciente e inconsciente al momento en que éste se encuentra en éxtasis o bien sofocado por la acción ritual.

Con respecto a la *Concentração*, los testimonios que recogí son variados, algunos dicen que es fundamental para la consolidación de la comunidad; otros que es la oportunidad de viajar con el *Daime*; otros de entrar en contacto con la *miração*, de recibir himnos, de perfeccionar el dominio mental. En fin, existe variedad de finalidades rituales pero, sin duda, la más frecuente es que permite el consumo de *Daime* de manera más o menos frecuente, lo que hace que la congregación se sienta como una *communitas* mediante la ejecución quincenal de la Concentración. Es decir, desde el punto de vista social, es el momento en que todos los neófitos comprometidos se ven con seguridad, socializan con otros en la ingesta del *Daime* y en el aprendizaje doctrinal.

Con respecto al Manual 'Normas del Ritual', algunas cuestiones prácticas del mismo se cumplen, pero las observaciones doctrinales, objetivos, himnos y textos para ser pronunciados durante su ejecución no son estrictamente llevadas a cabo, sino que depende del modo en que el ritual acontece. Si bien posee una estructura definida dentro de las indicaciones rituales, varían algunos aspectos en el momento de su realización. Tal como lo referí antes, son como variaciones de una misma partitura, sólo que este tipo de ritual en particular es el que menos cambios tiene en las sucesivas ejecuciones. Pueden cambiar a lo sumo los himnos que se cantan o alguna cuestión relativa al día, como la conmemoración de un cumpleaños o alguna observación sobre tareas a realizar en el seno de la congregación. Por ejemplo, más allá de que pueda discutirse si se trata de un rito de pasaje o no¹⁵⁵, cosa que no tiene demasiada relevancia en la descripción de este *trabalho*, Moraes Abramovitz (2002) nos informa que asistió a una sesión de este ritual en una iglesia de *Rio de Janeiro*, dejando impresiones que demuestran el grado de flexibilidad entre una iglesia y otra, aunque manteniendo las condiciones generales de ejecución. Refiriéndose al desarrollo del ritual, nos refiere sobre la segunda parte del mismo:

¹⁵⁵ Moraes Abramovitz (2002) describe su impresión del mismo como un rito de pasaje. Como todo ritual podemos encontrar en él fases que pueden coincidir en la teorización turneriana sobre el ritual pero no encaja a mi parecer con los parámetros globales del sitio de este ritual en el sistema religioso en general. En cambio sí puede hablarse de estado de *communitas* o *liminaridad* en cuanto a las relaciones sociales o en la formación de algunas de las congregaciones cuando se convierten en comunidad (Lavazza, 2007). De hecho, ya hemos hablado que uno de los criterios doctrinales es la comprensión de la identidad doctrinal, en un plano de *communitas normativa* y existencial, entre quienes participan de la Salvación. Es decir, más que un ritual en particular, todo el camino espiritual propuesto por el culto del *Santo Daime* puede ser visto como un 'Rito de Pasaje'.

'Después de servida la segunda dosis , la concentración continuó por un periodo idéntico, en que el silencio fue intercalado con himnos como *Firmeza de Padrino Sebastián* o *Chamo a Força* del *Mestre Irineu*, entre otros que el Jefe de la Sesión (usualmente se trata del jefe de iglesia) halló conveniente *puxar*.

'Después de la concentración, se encendieron nuevamente las luces, fue servida una dosis más de *Daime* y fueron cantados veinte himnos en secuencia, escogidos de un trecho del hinário de *Padrino Sebastián* (del himno 41 al 60)' (2002: 28).*

Por lo que vemos de los rituales del culto, siendo la *Concentração* el más estricto de todos, tienen variaciones que dependen del momento reinante en la congregación, de cuestiones espirituales o, incluso hasta que los efectos miméticos de la bebida se terminen. Esto también está previsto en el Manual: 'Luego de la segunda parte de la *Concentração* pueden ser cantados el *Cruzeirinho* del *Mestre Irineu* y, ocasionalmente la *Nova Jerusalem* de *Padrino Sebastián*, y proceder al cierre normal' (1999: 21). Esto es opcional, por los motivos comentados, ya que la cantidad de himnos del *Mestre* es menor que los del hinário de *Padrino Sebastián*, por lo que cantar este último para finalizar la concentración da más tiempo a los asistentes para que los efectos fisiológicos del *Santo Daime* disminuyan mientras dura el ritual. Pero esto es muy excepcional ya que, como señalamos, normalmente se cantan los últimos diez himnos del *Mestre Irineu*.

El ritual de la *Concentração* es pasible de interpretarse de muchos modos, pero entre ellos uno de los principales en *Céu do Mapiá* es que apunta a mantener la cohesión del grupo. Uno de los factores en donde esto puede corroborarse es el modo de visibilidad de los más ancianos dentro de la misma, ya que todos deben rendirle de alguna forma un 'homenaje' aunque éste sea imperceptible para quien no viva allí. Por ejemplo, si hay algún padrino en la entrada, se realiza una leve reverencia, se extiende la mano de manera recatada para pedir la 'bendición' o, directamente, las personas se acercan a ellos para decirles que van a hacer tal o cual cosa para pedir consejo. Esto genera cierta disputa entre quienes tienen la 'autoridad' y quienes son pasibles de ella. Todo esto en el plano del reconocimiento no coercitivo validado por los años, la experiencia, o si se estuvo con *Padrino Sebastián* o con el *Mestre*. En este sentido, el 'círculo de pensamiento' que debe darse en el plano espiritual, se refleja en las relaciones sociales aunque no sea el objeto relativamente explícito, ideal, de ninguno de los rituales que

* Mi traducción.

analizamos. La excepción, tal vez, la hallaríamos en los *trabalhos de estrela* a los que nos referiremos más adelante.

En el aspecto plenamente simbólico, debemos tener en cuenta qué se entendería por ‘círculo’ y por ‘pensamiento’ en la medida que son dos palabras que, además de estar como objetivo institucional de la liturgia, tienen un sentido ligado a lo ontológico, al significado de la comunidad y al poder salvífico y curativo del ritual. El sentido más lato de círculo se refiere a la comunidad, a la cadena de congéneres que se consideran hermanos entre sí, que están iniciados y juegan roles específicos en cuanto al tipo de acciones certeras que conducen a la Salvación, según los criterios del grupo. El término ‘pensamiento’ está referido al conjunto de criterios que guían al primero, es decir al ‘círculo’, e indica el modo de actuar que se considera propio de un daimista o que ‘expande fuerzas que ayudan a las personas *iludidas* (que se engañana a sí mismas) a encontrar el camino de la verdad’, que de manera redundante lleva al camino recto de la Salvación. La palabra pensamiento, entonces, no indica un estado mental sino un modo ‘total’, sin excluir la intelección: se piensa con el cuerpo y no sólo con el cerebro. Para resumir, el ritual de la *Concentração* actúa en múltiples planos de análisis, de los que se destacan la percepción del entorno social, al nivel de los líderes que son referentes en *Céu do Mapiá*, y de la incorporación ontológica de las virtudes de la persona *daimista*.

El *Hinário*

El ritual del *Hinário* es, sin duda alguna, la principal celebración que se realiza en el contexto del culto a nivel social. En el plano ontológico, si bien tiene una significación especial, no es superior en el grado espiritual a los demás rituales. A pesar de ello, es a partir del *Hinário* que el culto es conocido por los futuros neófitos en la mayoría de los casos, y la ‘cara visible’ del *Santo Daime* frente a la sociedad. Es, en primer lugar el ritual donde se canta y se baila de manera excluyente. En este sentido, no hay ninguna parte del rito donde no se haga otra cosa que cantar y bailar. Estos conjuntos de cantos son denominados hinários, de allí el nombre dado a la celebración ritual. Las compilaciones de himnos pertenecen siempre a una persona que indefectiblemente es un padrino del culto, referente de las cosas espirituales. Por ejemplo, está el *Hinário* del *Mestre Irineu*, que es el principal, por tratarse del fundador del culto. También, para el CEFLURIS, se hallan los de *Padrino Sebastián* y el de su hijo *Alfredo Gregorio de Melo*. Se trata de cantos que fueron recibidos en éxtasis místico, y reunidos en *corpus*

totales ya que los mismos fueron invocados por los *seres do Astral*. Se los numera según el orden, en que se agregaban al acervo místico de estos líderes, aunque hay excepciones¹⁵⁶. Estos himnos pueden ser recibidos por cualquier neófito; de hecho, hay muchos de ellos que poseen un canto, o una serie de ellos, pero que no llegan a constituirse en hinário: según la importancia que adquiera la persona que los posee, o en ocasiones muy especiales, se los canta en algún intervalo del mismo hinário o en otro tipo de ritual.

Del mismo modo que los otros rituales del culto, el desarrollo constitutivo del *Hinário*, tal como lo vemos actualmente, tuvo modificaciones y modos diferenciales de ser efectuado según la época, aunque la base del mismo ya se halla en la primera formulación que realizara el *Mestre Irineu*.

Foto 11. Hinário en la época del Mestre Irineu (archivo CICLUMING, Alto Santo)



Según se trate de la línea examinada, los rituales y las fechas en que se realizan, tienen diferente significación; además las concomitantes sociales en referencia al ritual también son significativamente distintas de una línea a otra. En épocas del *Mestre*, la

¹⁵⁶ Existen especulaciones acerca del hinário del *Mestre Irineu* que indican que el orden en que integró los himnos y quedó configurado el 'hinário' como tal fue posterior a la colección inicial de los primeros cantos. Es probable que haya agregado el primer canto de un modo tardío, y quitado otros. También hay algunos del mismo hinário que no se cantan en todas las ocasiones en que éste se 'interpreta'. Pero no es lo usual, sino que todos los hinários siguen el orden cronológico en que se fueron agregando como 'nuevos' al hinário de cada líder, que son los que se cantan de manera efectiva durante los rituales.

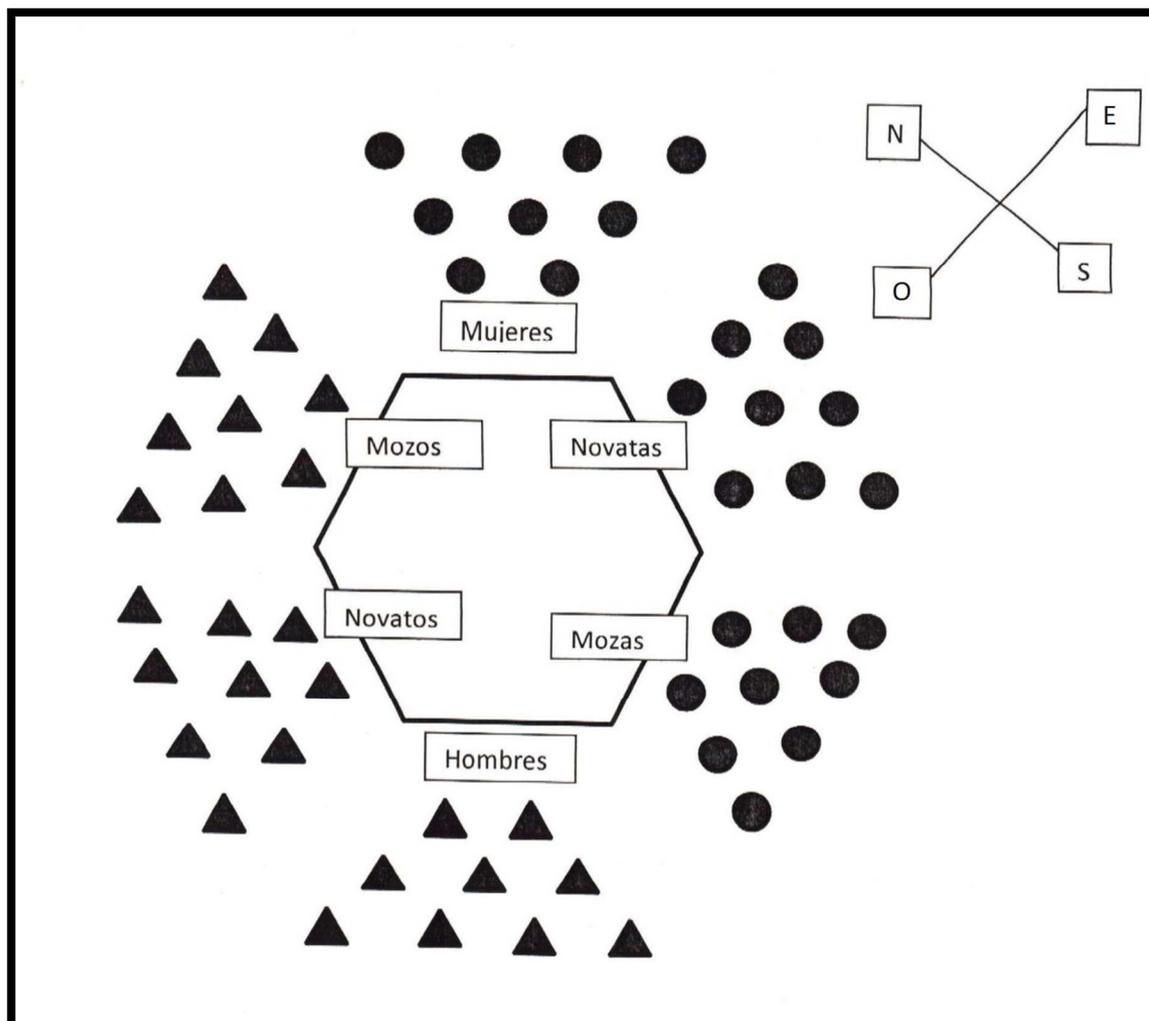
organización del ritual era en base a la antigüedad, compromiso y estatus en el entorno social y mundano de *Rio Branco*, mientras que en la línea de CEFLURIS de *Padrino Sebastián*, a todo ello se agrega una fuerte influencia proveniente de las relaciones de parentesco. En cambio, en otras líneas, como por ejemplo la de *Tetêu* y su sucesor *Luiz Méndes*, las lealtades primordiales (Alavi, 1976) que implica este tipo de organización, se estructuran en base a compadrazgos, o bien por medio de la cercanía con los líderes, aunque también por los años de antigüedad en la práctica. En *Céu do Mapiá* no es decisivo para tener poder de decisión el poderío económico, aunque quien lidera debe saber cómo aprovechar los recursos selváticos.

Como mencionamos fugazmente en otros sitios, el ritual del *Hinário*, en su estructura funcional básica, consiste en el canto y baile de himnos en donde también hay una cámara musical (compuesta, básicamente por guitarras, bajo, vientos y tambor) y el uso de maracas. La ubicación de la gente en el *Hinário* está pautada de la siguiente manera: se inicia con los hombres bailando en fila, continúa con los novatos y mozos, se sigue con las mujeres y las novatas, y, por último, cerrando la geometría ritual, las mozas o vírgenes. Este ritual, a pesar de haberse transformado en el tiempo, mantuvo una estructura básica. En todas las líneas existe un modo en el que el *Hinário* es reconocible, pero distan de manera significativa en varios aspectos.

En la línea de *Padrino Sebastián*, las primeras modificaciones realizadas respecto del sistema del *Mestre Irineu*, fueron la expansión de área ritual de una geometría rectangular a una hexagonal, generando una complejidad en la clasificación del estatus del practicante. Esto se verifica no tanto en las jerarquías sino en el nivel de conocimiento y experiencia, al que se agrega el sexual y el etario. Es decir, la danza en el ritual se realiza en torno a una figura hexagonal donde se ubican separadas y contiguas las filas que corresponden a hombres, hombres novatos (o solteros), mozos, mujeres, mujeres novatas o solteras, mozas vírgenes, quienes cierran el hexágono al quedar junto a los hombres. Durante el *Hinário* se cantan y bailan tres tipos de ritmos, o la combinación de dos de los tres, aunque nunca todos juntos en un mismo evento. Los tres ritmos son: *marcha* (tres por tres compases), *vals* (dos por dos) y *mazurca* (cuatro por dos). La melodía de los himnos varía pero es sobre una misma base tonal y rítmica que proviene básicamente de la musicalidad indígena aunque, según la época y la persona, se le agregan algunas influencias de la música popular criolla añadida sobre

esta ‘tonalidad chamánica’¹⁵⁷. En este tipo de geometría hexagonal, a medida que se llenan las filas hacia atrás de cada grupo etario, se va transformando en un círculo lo que significa, en el plano simbólico, la completud del mundo y la entrada al universo ya que tal figura representa la perfección de estar en el ‘mundo superior’.

Esquema 4: Disposición para la danza en el ritual del *Hinário*, según sexo y edad.



El Manual para la organización de las ubicaciones en el ritual, establece claramente que las filas deben organizarse según la altura de las personas desde la primera, de forma

¹⁵⁷ La influencia musical específica es un trabajo que aún está por realizarse, pero se puede inferir que la primer fuente de donde los cantos toman su impronta melódica y rítmica es de la etnia Ashanínca / Campa, con algunas influencias lejanas de músicas tocadas por los negros del nordeste de Brasil de principios de siglo XX. También puede reconocerse alguna melodía acriollada, como el *forró* o el *samba*, y también del *rock* de corte local, pero esto es una apreciación personal y subjetiva que no se basa en la investigación musical profunda sino en los ‘parecidos auditivos’. En un plano de significación más abstracto, nos hacemos eco de lo descrito por R. Needham (1964: 606-614): que la actividad percusiva es un modo de entrar en contacto con la divinidad o el mundo de los muertos, que es uno de los objetivos de los rituales en general.

organizada hacia atrás. Pero esta distribución jamás se cumple en la práctica observada, ni en lo que me han contado de otras iglesias, ni en las diferentes filmaciones que he visto de distintos grupos. En lo concierne a *Céu do Mapiá*, quien normalmente encabeza la fila es el líder espiritual actual, *Alfredo Gregorio de Melo*; si él no se encuentra en la comunidad, la encabeza su hermano, *Waldete Gregorio de Melo*. De hecho, la distribución en el ritual no sigue ninguna lógica fenotípica sino totalmente socio-cultural, la que está basada en las relaciones de parentesco, compadrazgo o de afinidades electivas de acuerdo a los compromisos asumidos en la estructura institucional de CEFLURIS. Las ubicaciones en las iglesias periféricas¹⁵⁸ del CEFLURIS obedecen a otros criterios que no son los ‘reglamentarios’. En este particular quien encabeza la fila es el jefe de iglesia, y las personas más allegadas a éste son quienes lo secundan, sin que ello implique algún grado de parentesco. En estos sitios periféricos, si bien los grados de compromiso de cada neófito son imprescindibles para ocupar lugares definidos y cumplir cierto tipo de funciones, para ocupar los lugares posteriores de la estructura ritual, se sigue la regla usual de ‘mayor a menor altura’.

No obstante, en *Céu do Mapiá* las ubicaciones en el ritual tienen nombre y apellido, y la base de los sitios donde los miembros deben ubicarse se estructura según el grado de parentesco real o clasificatorio. Este ordenamiento tampoco es azaroso; es decir, que por el solo hecho de vivir allí la persona tiene la importancia suficiente como para ‘tener’ un sitio. Esta ‘tenencia’ supone una cantidad de criterios: los años de práctica, si fueron de las primeras personas que participaron de la apertura de *Céu do Mapiá*, si se posee alguna destreza espiritual reconocible o reconocida, si lleva adelante alguna colonia de manera individual, y si tiene el padrinazgo de neófitos -o bien de iglesia por nombrar algunos atributos posibles.

La visión del grupo que puede tener alguien que llega a *Mapiá* y asiste a un Hinário es la de un conjunto muy compacto, que tiene una línea jerárquica establecida aunque absolutamente social, o sea, no estructurada a un plan de ‘partido’ político. De todos modos, la organización es política, en el sentido de que los estatus se establecen a partir de criterios más *sui generis*, relacionados con las diferentes familias que agrupan una cantidad de gente en torno de sí¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Según mi información, todas las iglesias que no sean la de *Céu do Mapiá* están sujetas a otros tipos de estructuración social durante el ritual. Esto se debe a que no existen lazos de parentesco que estén ligados a las posiciones rituales de manera tan estrecha como en *Mapiá*.

¹⁵⁹ Este tipo de entramados relacionados con la estructura de parentesco ha sido tratado por una gran mayoría de antropólogos. Es conocido que existe una gran tradición al respecto y que el material tratado

En efecto, durante el ritual la comunidad de *Céu do Mapiá* aparece, a la vista de un observador externo, como un bloque y, en parte, como un *bloque equivalente* a la comunidad religiosa. Pero la realidad es que aquí se observan todos los conflictos interfamiliares, inter-iglesias y faccionales por la prevalencia sobre algún aspecto del funcionamiento del poblado de *Céu do Mapiá*.

Entre los motivos e indicadores de ello que estamos señalando, el primero es que la realización del ritual está bien pautada en cuanto a los sitios que las personas ocupan, o los que deben ocupar miembros llegados de las iglesias periféricas. Podemos señalar al respecto que es lo más cercano a una estructura en base a 'lealtades', o sea, un sistema donde se ponen en juego tipos de lazos sociales, de parentesco real o clasificatorio, que dicho sistema implica. Por ello, cuando un miembro de alguna iglesia periférica llega a *Mapiá* y es jefe de iglesia o dirigente de la misma, comienza a desplegar sus relaciones con aquellos a quienes considera padrinos dentro de la comunidad mapiense. Por lo general, también es alguna persona que apadrina su iglesia desde el centro. Pues bien esa relación establecida hace que dicho individuo tenga una 'cobertura espiritual' en cuanto hace al ritual del *Hinário* en particular. Aunque esto se verifica concretamente en otro tipo de actividades, como el establecimiento de nuevas relaciones o de la obtención del *Daime* necesario para la consecución de su propia actividad ritual en comunidades periurbanas, como lo son la mayoría de las iglesias fuera de *Céu do Mapiá*.

El ritual y la formación de lealtades: cohesión e identidad

Para ilustrar cómo se da el establecimiento de relaciones entre los miembros del centro cultural y la gente que viene de afuera en el transcurso del *Hinário*, debemos introducir

es enorme. Podemos mencionar entre los más importantes a Radcliffe-Brown (1986), Lévi-Strauss (1969), Mayer (1990), Fox (1972), Meillassoux (1970). Para una presentación de teorías de parentesco, sus diferencias y contactos me fue muy esclarecedor el texto de L. Dumont (1975). Al respecto puede considerarse que varios aspectos de las dos corrientes principales de los estudios de parentesco son complementarios, así lo he tomado en cuenta a la hora de examinar tanto las relaciones parentales internas como las extendidas, lo que permitió la entrada en consideración de nuevas estructuras de parentelas, ya que el culto permite actualmente casamientos hipogámicos (o hipergámicos invertidos) desde el punto de vista interno del culto, en tanto que es frecuente el casamiento de mujeres con hombres de fuera del centro del culto. De todos modos puede decirse que siguen una lógica similar a la relevada por Evans-Pritchard (1977), E. Leach (1976) y H. Alavi (1976), sobre las *dinámicas faccionales* sin gobierno centralizado. Aunque también se aproxima a las teorizaciones de Archetti y Stolen (1975), E. P. Thompson (1984), P. Bourdieu (1991) y E. Bott (1990) sobre las estrategias y redes familiares, ellas en contextos territoriales delimitados de escaso contacto pero muy fluido, en la actualidad, teniendo como referencia a los centros urbanos multitudinarios

algunos detalles sobre cómo se realiza el ritual, para entender su complejidad y porqué es imperativo tener esas relaciones en *Céu do Mapiá*. Este evento comienza con rezos; una vez terminados los mismos, se inicia el canto de los himnos; de manera simultánea, el canto, es acompañado por la danza.

La organización de la danza se ordena, como ya señalé antes, según los lados del hexágono y por clases de edad, sexo y experiencia; enfrentados e intercalados unos con otros, danzan hombres/mujeres, novatos/novatas y mozos/mozas. El baile tiene tres ritmos y, en algunos himnos, estos ritmos pueden combinarse. Los tres ritmos, es pertinente repetirlo aquí, son: *marcha*, *vals*, *mazurca*, y los ‘ritmos combinados’, por ejemplo *vals* y *mazurca* en un mismo himno. La danza siempre comienza de izquierda a derecha, al ritmo de las maracas, al mismo tiempo que el canto de los himnos. En esa circunstancia, el primer hombre de la fila comienza la danza (éste suele ser el padrino más importante que encabeza la fila de los hombres en esa ocasión), y después todos lo siguen. A este gesto se lo denomina *puxar o bailado*. Al primer compás ya se inicia el canto de las mozas, y así siguiendo en todos los himnos que completan el *Hinário*.

Todos los fieles, antes de ingresar a las filas durante la celebración, toman *Santo Daime* y después de esta operación ingresan a la fila; a esto se le denomina *consagrar el Daime*. En general son varias las ocasiones en que los fieles lo *consagran* durante la ceremonia, pero las obligatorias son al inicio de cada sesión, una al comienzo y otra al empezar la segunda parte después del intervalo al promediar el mismo. Es muy común que los fieles *consagren* entre cuatro y cinco veces *Santo Daime* durante el *Hinário*, pero estas ingestiones no son obligatorias; sí lo son cuando el padrino, que encabeza la fila de los hombres, invita a todos los fieles a hacer una nueva ingesta si lo considera necesario. Esto puede suceder si considera que la gente no está poniendo el énfasis suficiente en la consecución del ritual, o bien para darle más aura de misticismo a ciertas partes del *Hinário*. El orden de baile y los percances que puedan ocurrir debido a la ingesta de la infusión, así como la orientación a los neófitos que no poseen mucha experiencia en este tipo de rituales, es atentamente observado por los ‘fiscales’. Éstos raramente entran en las filas para acompañar el ritual porque están atentos a los fieles que están fuera del templo descansando o recuperándose de los efectos de la infusión, o bien controlando que las filas del baile estén correctamente ejecutadas. Existen ciertos momentos en que estos individuos son indispensables para mantener el desarrollo del ritual dentro de límites tolerables, en cuanto a lo que podríamos denominar su ejecución ‘ideal’. Quienes cumplen esta función son neófitos experimentados, que conocen muy

bien los himnos y todos los pormenores del ritual, además de ser reconocidos por la comunidad como idóneos para cumplir con ese rol. La idoneidad se mide según las características de la personalidad de estos neófitos: deben ser atentos y amables con las personas que están teniendo dificultades en el evento. Estos fiscales no siguen el ritual permanentemente, aunque por momentos se incorporan al movimiento general del mismo, lo que se da en los instantes de mayor orden. Una de sus características es que, debido a la función que cumplen, la ingesta que hacen del *Daime* sea menor que as de los demás. Eso es así porque deben permanecer atentos a lo que sucede en el exterior e interior del templo (ya que hay fiscales de salón y de *Terreiro*) para atender a los neófitos que participan activamente del *Hinário*.

Esquema 5. Trayectorias de los asistentes durante el *Hinário*.

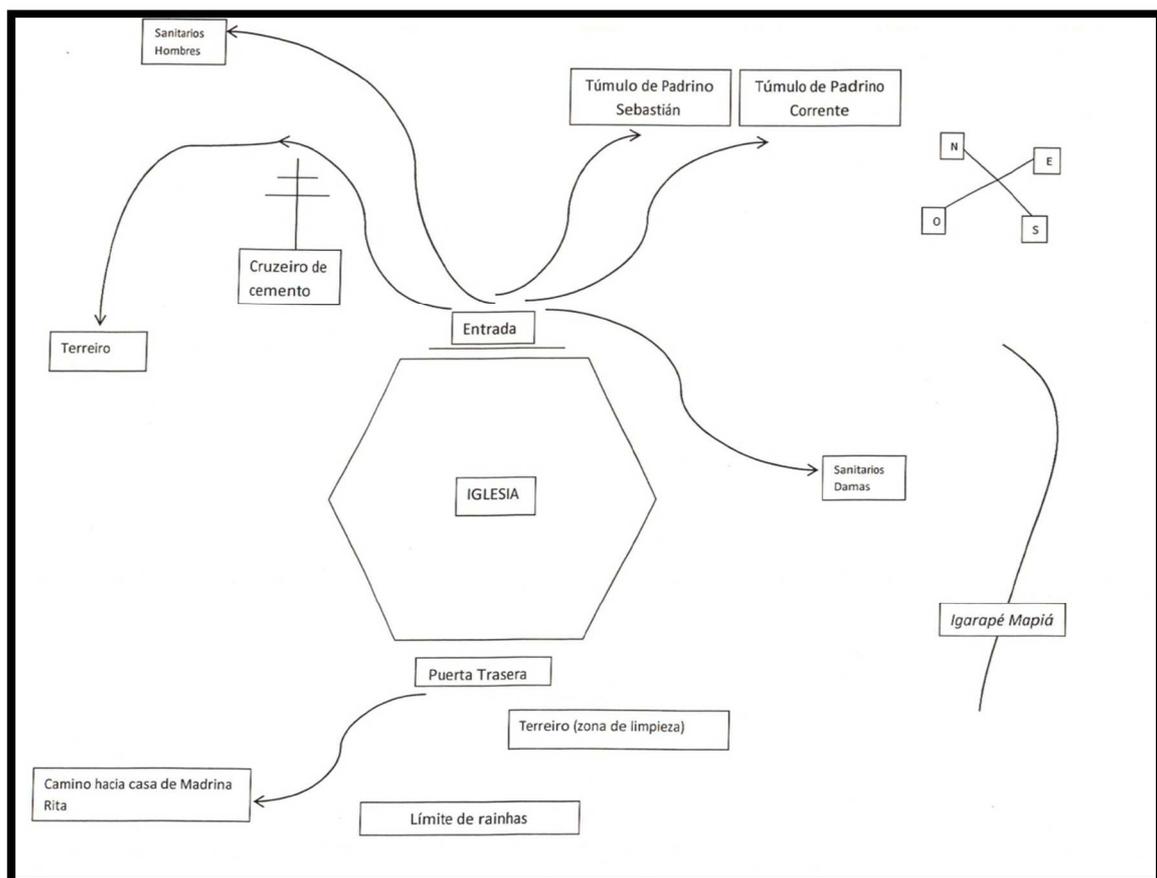




Foto 12. Túmulo de *Padrino Sebastião*, sitio más visitado en los desplazamientos de los *irmãos* durante el ritual del *Hinário* (foto propia, 1996)

Más arriba mencionamos que el padrino que encabeza la fila de los hombres inicia el canto de la primera estrofa del *Hinário*, lo que se realiza acompañado del batido de la maraca. Después de esta acción, inmediatamente, la moza que lidera su fila continúa con el canto de los himnos. Esta característica es importante porque significa la guía principal del canto para todos los demás participantes. Esto es así porque las mozas que realizan este canto inicial poseen una voz muy trabajada y potente, lo que hace que los neófitos puedan oír con claridad cómo es el himno y así poder cantarlo de la misma forma, en el mismo tono y al unísono, como si se tratase de un coro. De agotarse, debido a la faena del canto, las mozas en el transcurso del *Hinário* pueden ir turnándose en la *performance*, pero su valor se mide por su capacidad de resistencia a lo largo del ritual.

Una vez que comienza, éste no se detiene hasta finalizar, aunque hacia la mitad de su desarrollo se realiza siempre un intervalo. Durante el mismo la gente que estuvo participando se reúne en las casas cercanas, o bien algunos permanecen en el templo si lo prefieren; pero es un momento propicio para conversar y establecer lazos de camaradería y fortalecer los ya existentes. Las reuniones no se efectúan al azar sino que, en general, son las familias extensas las que se reúnen; durante estos intervalos se

pueden hallar los descendientes de un linaje reunidos entre sí con sus correspondientes seguidores.

Otros actores del ritual, e insoslayables para su ejecución, son los músicos. Se trata de miembros que tienen muchos años practicando el culto, o bien son nacidos en el seno del grupo. Puede haber músicos que practican el culto con menos tiempo de experiencia en el conocimiento de los himnos, pero al tener ya habilidad para un instrumento musical, se incorporan rápidamente en este aspecto del ritual. El acompañamiento musical comienza durante la segunda parte del *Hinário*, puesto que en la primera se canta a *capella* con el acompañamiento de maracas que casi todos los participantes utilizan. Aunque hay músicos que tienen autoridad para poder comenzar antes del momento pautado para hacerlo, pero como un acompañamiento muy aislado de la totalidad de los instrumentos por lo que, prácticamente su música es inaudible. En general se comienza con la música instrumental en la segunda parte, y de querer hacerlo antes, se consulta a los padrinos para poder acompañar las maracas.

Visibilidad de las jerarquías en el ritual

El ingreso a la ceremonia es bastante aleatoria y los lugares se irán completando según un orden de llegada aunque, durante su desarrollo, se darán los re-acomodamientos cuando los lugares preestablecidos para cada padrino se completen con su presencia. Esta característica merece una mención aclaratoria: los lugares son ocupados según el orden de llegada, pero en realidad aquellos están preestablecidos para cada padrino. Cuando arriban éstos, van desplazando a quienes ocuparon esos mismos lugares desde el comienzo.

Durante el ritual quienes ocupan ciertos lugares de la fila, suelen salir de ella en algún momento no determinado de las danzas. En este sentido hay una dinámica respecto de las ubicaciones dentro del ritual: por ejemplo, si se va el padrino que ocupa el espacio correspondiente al primer lugar, es altamente probable que se retire con él la 'moza' que lo acompaña, así como los músicos que adhieren a él, integrantes de su familia y otros adherentes. En estas ocasiones, el ritual se queda con menos participantes, al punto de que puede haber otros padrinos que también imiten el comportamiento del líder del culto si es éste el que se retira. Aunque el número de personas disminuya en grado sumo, siempre queda una cantidad de fieles mínima como para que el *Hinário* continúe. De todos modos, los grupos que se retiran, al cabo de aproximadamente media hora,

regresan y vuelven a ocupar sus espacios en las filas. Estos desplazamientos tienen que ver con la socialización durante el evento y no por una dinámica ritual ideal, ya que nadie podría moverse de sus sitios hasta que llegue el intervalo, o bien cuando éste termina.

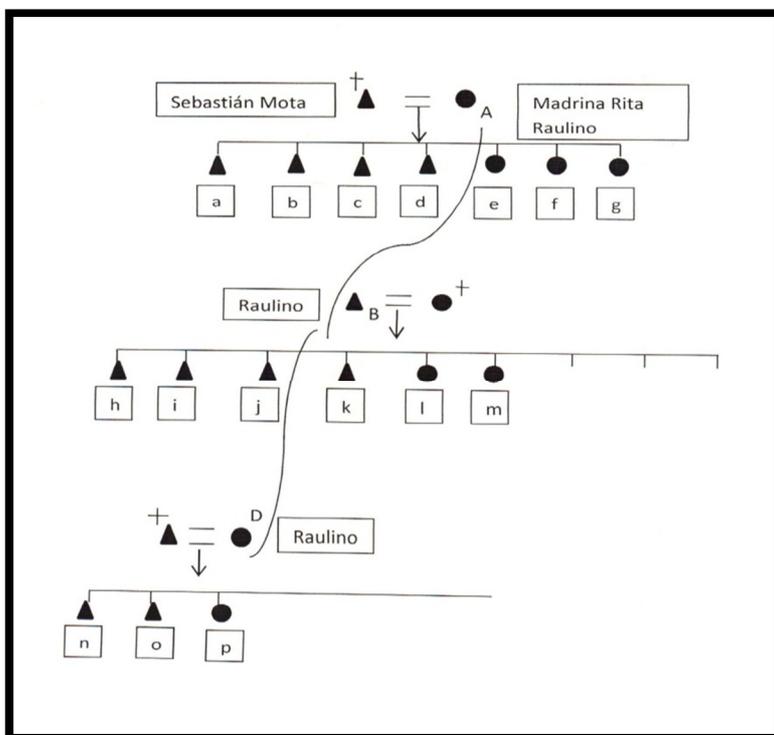
En el transcurso de la ceremonia puede haber otro tipo de desplazamientos que tienen otro objetivo ritual, se trata de miembros que están apretados por algún motivo. Aunque siempre sucede esto en los *Hinários*, no son muchos sino que son casos contados. En estas eventualidades, hay lugares especialmente diseñados para albergar a los novatos; o puede ocurrir también con fieles avanzados que se encuentran en apuros por los efectos de la infusión. Allí habrá fiscales que se encarguen de los '*atendimentos*'. Esta es la finalidad teleológica disciplinaria del culto, es decir, la limpieza necesaria para mantener el cuerpo en estado adecuado para recibir '*a luz do astral*'. Antes de existir estas construcciones, las limpiezas se realizaban directamente en los jardines, por lo que la actividad de los fiscales siempre era acompañada por personas de mucha experiencia dentro del culto. Pero desde que se construyeron esos lugares especiales de culto, los practicantes son dirigidos allí para hacer sus limpiezas, pues de este modo están más concentrados en un sitio específico. Esta ayuda a quien está pasando un mal momento se realiza bajo los auspicios de la mayor confraternidad. Si alguien está atravesando por una situación de 'apuro' en el contexto del ritual, siempre hay alguien disponible para ayudarlo. Aunque, en ocasiones, las limpiezas se realizan individualmente, siempre hay dos individuos que se ocupan de asistir a quien está realizando una limpieza. Por eso es importante la acción de algunos padrinos, dado que quienes se encuentran en esta situación, y que trabajan con uno u otro padrino, van a recibir una atención especial de éste en esos momentos. El *Hinário* continúa aunque haya varios fieles con problemas. Una vez realizada la limpieza, toda la situación se acomoda a la instancia normalizada del rito. La finalización se da con todas las filas completas ya que ya han pasado los momentos más tensos referidos a la ingestión de la bebida sagrada. La ceremonia se cierra con himnos especiales y los rezos correspondientes. Una vez terminado, los distintos grupos de miembros se saludan entre sí. Todo el mundo va a dar sus recuerdos a *Rita Gregorio de Melo (Madrinha Rita)* y a su hijo *Alfredo Gregorio de Melo (Padrinho Alfredo)*, máximos líderes y quienes concentran la totalidad de las lealtades. Después de esto, generalmente en grupos, los asistentes se dirigen a sus moradas. Otros se quedan en los alrededores del Templo, conversando con sus respectivos *compadres* o *comadres*; también se pueden observar grupos de adolescentes que establecen lazos de

amistad y niños jugando en los jardines de la Iglesia, o en los alrededores de la *vila* de *Céu do Mapiá*.

Alineación de facciones durante el ritual

Para entender las lealtades durante el ritual, debemos realizar ciertas consideraciones sobre la alineación de facciones fuera de este, aunque ambos aspectos están unidos de manera inextricable. Para analizar esto, podemos utilizar la heurística que nos proporciona la obra de Evans-Pritchard en 'Los Nuer' (1977) respecto de la formación de facciones, y entendemos que el ritual es uno de los aspectos en donde ésta puede manifestarse. Básicamente un conjunto 'alfa' se subdivide en a+b, que al mismo tiempo se subdivide en (x+x'+x'')+(y+y'+y'') que, a su vez, se ramifica en varios brazos y están regidos por la orientación dada por las familias extensas. De este modo, en la medida que las lealtades se van sumando siguiendo esta lógica, como fiel/novicio/iniciado/padrino, se van configurando las diferentes facciones (Balandier, 2005).

Esquema 6. Genealogía parcial de la familia Mota de Melo, líderes de CEFLURIS durante un Hinário

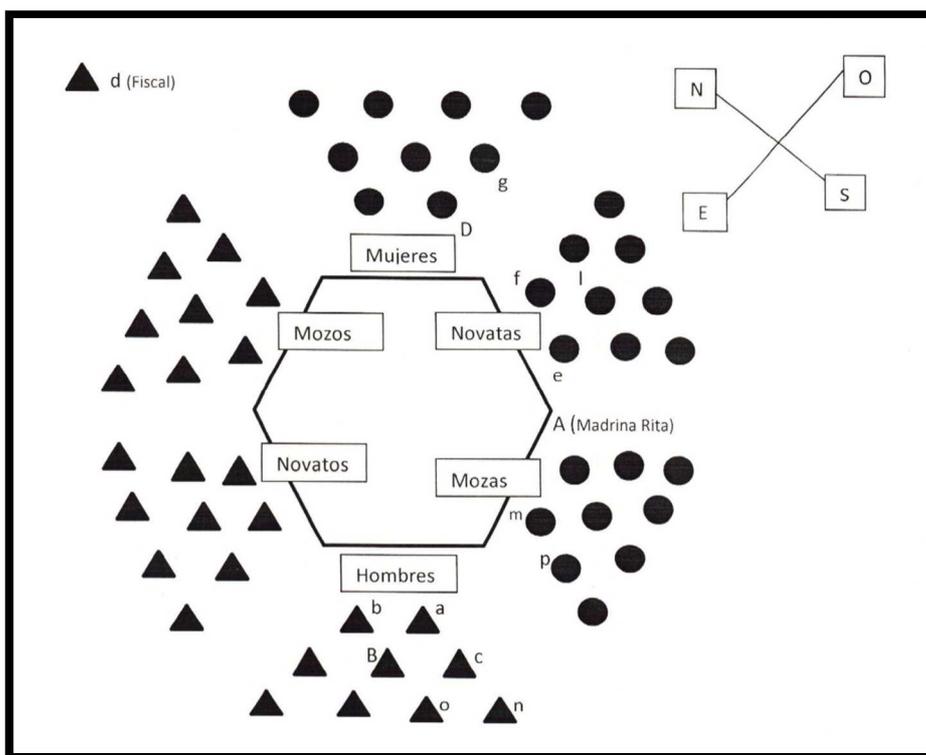


Esto no resulta totalmente evidente en los momentos de la vida cotidiana, ya que las familias se encuentran diseminadas en el entorno geográfico, y los miembros que no

pertenecen directamente a un linaje dado por descendencia directa, pueden trabajar con una o varias familias de un mismo linaje. Dicha situación da un aspecto de segmentación puesto que el entorno del sistema tiene una ‘forma de mosaico’ como diría C. Geertz (1986), que en cierto sentido es ‘real’ debido a las demandas del sistema cultural-productivo, en el que todos los habitantes están incluidos.

Respecto del gráfico precedente, debemos señalar que en las filas de la danza ritual, los hombres y mujeres del linaje asociado bailan en relación contigua según su edad, estado civil (casado/soltero) y experiencia. Si nos remitimos al esquema de baile del *Hinário*, las cabezas de linaje estarían ubicadas en las primeras filas y contiguas entre sí. Los hijos del líder tienen cada uno cierta cantidad de seguidores que se homogeneizan bajo la figura del fallecido líder *Sebastián Mota*, y dado que actualmente el culto está conducida por uno de sus hijos, *Alfredo Gregorio de Melo*, éste es quien tiene mayor número de seguidores, pues nadie le impugna de manera abierta su mando espiritual. La facción de *Padrinho Alfredo* es, entonces, la más nutrida. Además de su grupo particular, todos los integrantes del culto reconocen la autoridad espiritual de dicho líder y esta línea es la más importante en cuanto a la cantidad de fieles y manejo institucional, ya que también controla el aparato administrativo actual del culto.

Esquema 7. Posiciones de parentesco en las filas durante el ritual del *Hinário*. Las letras de cada posición se corresponden con el esquema genealógico N° 4.



La adscripción de lealtades tiene que ver con la búsqueda de reconocimiento espiritual, por parte de las familias, de la estatura espiritual de cada padrino. En ello también juega la capacidad de contención que cada uno de ellos tenga, en tanto que es materialmente imposible abarcar la totalidad de los fieles bajo la atención de una sola familia. En este punto es donde se encuentran las paradojas relativas más sorprendentes ya que, si bien todos aceptan la capacidad del líder religioso, normalmente en el seno de los linajes menores, se realizan numerosas críticas a éste por la forma de conducirse respecto de la organización administrativa y, también, sobre la redistribución de recursos provenientes de las iglesias exteriores al centro en *Céu do Mapiá*. Al mismo tiempo, esta familia 'principal' intenta, tanto por recursos espirituales, organizativos, productivos y de alianzas de parientes, mantener el control de sus propios parientes y de los otros linajes del culto. Pero este control no es de tipo coercitivo sino de acuerdos y de demostraciones espirituales, factores entre los cuales se puede mencionar ser poseedor de uno de los hinários principales, haber instituido en torno de sí la estructura organizativa, ajustado los mecanismos para la expansión del culto, de tener el mayor y extendido sistema productivo en base a rozados, poseer la familia extensa más sólida y

más numerosa, así como un mayor número de adscripciones de neófitos venidos del exterior de este sistema cultural y, además, tener en sus manos la autoridad de decidir acerca de la elaboración del *Santo Daime*.

El *Feitío*

Cuando el neófito de alguna iglesia periférica llega a *Céu do Mapiá* por lo general se trata de un momento en que se están desarrollando alguno de los dos festivales (junio y diciembre)¹⁶⁰. En esas épocas se efectúan *feitios* prolongados por lo que el neófito va tener amplias posibilidades de participar en ellos. Es aquí donde el iniciado irá relacionándose con los aspectos más profundos de la doctrina. Porque, dado que el *Feitío* es la actividad donde se elabora el *Daime* precisa de una amplia coordinación de diversas actividades necesarias y, en su decurso, se logra un alto grado de camaradería. En época de festival son muchos los viajeros que se encuentran en la *vila* por lo que la *casinha de Feitío* va a estar saturada de hombres que desean iniciarse en el conocimiento de la preparación de la bebida. La contención de toda esa cantidad de personas la realizan los mismos habitantes de la *vila*, conocedores de las actividades necesarias.

En el transcurso del ritual del *Feitío* se realizan algunas tareas que, tomadas por separado, son de ejecución simple, pero que, en conjunto, presentan una complejidad que va aumentando a medida que pasan los días. Esto es así porque durante el *Feitío* las tareas se van multiplicando en función de la cantidad de líquido necesario para procesar, que se convertirá finalmente en *Santo Daime*. Los días anteriores al *Feitío* se recolectan los materiales que van a ser utilizados durante el ritual. Esta tarea la realiza un grupo de *pesquisadores*, que en este caso son exploradores altamente especializados para la prospección de la floresta. Anterior al *Feitío*, también se cortan grandes cantidades de leña para la cocción.

El primer día se realiza la *raspagem* del *jagube*. Esta actividad consiste en limpiar de impurezas la liana, sacarle los restos de tierra, los insectos o musgos. Para realizar esta tarea se procede a cortar las lianas de unos 5 a 8 ctms. de circunferencia, procediéndose a cortarlas en segmentos de unos 20 ctms. de longitud. Una vez realizado este proceso,

¹⁶⁰ Los festivales son dos momentos en el año donde se realizan la mayor cantidad de *Hinários* en un segmento de tiempo reducido. Coinciden con los solsticios de invierno y verano y con las festividades católicas de San Pedro y San Pablo, y con Navidad y Año Nuevo, adicionándole otras fiestas cercanas y que son propias del culto.

generalmente al día siguiente se hace la *batição*, que consiste en macerar el *jagube* para que pueda ser cocinado en un fogón, diseñado para contener seis ollas con capacidad de 100 lts. de agua - aunque sólo se emplean 60 lts., ya que las mismas contienen los vegetales para la cocción- y, en ellas se cocina la infusión. La cocción requiere grandes cantidades de leña y de agua, y de esa tarea se encarga exclusivamente un grupo de personas: los *feitores* y los iniciados adelantados. Los *feitores* le dan el punto justo al cocinado -se trata de los mismos que *pesquisan* el *jagube* y *la rainha*- mientras que los neófitos que están aprendiendo controlan el *cozimento* hasta cierto punto. Los iniciados más noveles se ocupan de las tareas más sencillas, pero pese a su sencillez suele suceder que se cometan errores que son detectados por individuos experimentados que controlan la totalidad de la faena. Es en esta supervisión donde se van estableciendo los lazos más importantes, ya que son los *feitores* los que observan todo el proceso, y también quienes le dan el punto justo a la cocción, y van enseñando a los iniciados los primeros pasos en la actividad más fundamental de la doctrina que es la elaboración del sacramento. Estas tareas no se realizan como un acto simplemente productivo sino en un contexto ceremonial en el cual se cantan himnos y se toma *Daime*¹⁶¹. En el devenir del día, ya que un *Feitío* dura prácticamente toda la jornada (durante al menos tres días, pero puede haber más largos) los iniciados tienen la oportunidad de interrogar a los *feitores* haciéndoles preguntas referidas al modo correcto de realizar el *Feitío*. Por su parte, los *feitores* cuentan anécdotas sobre su propia experiencia o historias sobre la formación de la doctrina, de las diferentes especies de *jagube*, de los trabajos que pasaron para pesquisarlo, zonas por donde estuvieron, etc. El líquido obtenido se almacena en bidones de 20 o 50 lts. Ha habido *Feitíos*, entre los que he asistido, en los que se llegó a almacenar más de 700 litros. A su vez, la duración del *Feitío* depende de la cantidad de *Daime* que se pueda elaborar en función de la fuerza de trabajo disponible.

Cuando el *Feitío* finaliza, los neófitos tienen la oportunidad de ‘adquirir’ *Santo Daime* que ellos han ayudado a elaborar, para llevarlo a sus iglesias. Esta adquisición dependerá de los lazos que el neófito haya establecido con los *feitores* durante el transcurso ritual. La transacción que se realiza entre neófitos y *feitores* tiene que contar

¹⁶¹ Aunque en el caso del *Feitío* los cantos se hacen de una forma más aleatoria, lo que va a crear un clima más informal, comparado con la estructura más rígida de los rituales que se practican en el culto. De todos modos se incluye en el Manual ‘Normas del Ritual’ del CEFLURIS ya citado y para los habitantes de *Mapiá* es sin lugar a dudas un rito obligatorio de los que se deben realizar como lo son los descritos hasta el momento.

con la anuencia de los jefes espirituales: *Alfredo Gregorio de Melo* y su hermano *Waldete Gregorio de Melo*, quienes controlan la estructura administrativa de CEFLURIS, que se encarga de registrar todo este tipo de movimientos. Sólo intervienen para registrar cantidades y no para participar de la transacción en sí, pero como suelen participar del *Feitío* y de los rituales, pueden ser referentes de los neófitos. Estas estipulaciones por la obtención de *Santo Daime*, que se realizan entre quienes participaron en el *Feitío*, se llevan a cabo en la *casinha* misma, apenas finalizado el ritual y bajo la influencia del *Santo Daime*. Una condición que ya se presupone es el *destino* que va a tener la infusión. Esta debe ser utilizada para el ritual tal como se dicta desde *Mapiá* o con alguna variante, tanto más si se trata de personas inexpertas. Así el iniciado tendrá que destinar la bebida a la iglesia a la cual pertenece o bien a otra que él mismo pueda abrir, pero con la autorización de los jefes espirituales. No está permitido, en un principio, el uso exclusivamente individual de la infusión dado que los fundamentos de los trabajos rituales requieren de una congregación para su desarrollo. Pero, en ocasiones, se permite el uso individual a los más avanzados dentro de lo que sería el área de aprendizaje o bajo el pretexto de un uso terapéutico¹⁶².

Como el neófito ha visto cómo se trabaja en la realización del *Feitío*, ha vivido en carne propia las penurias de lo que es el proceso de elaboración de la infusión y es consciente de cuáles son los materiales que se utilizan, los trabajos por que pasan los rastreadores de la mata (*pesquisadores*) para recolectar el material y de los días de trabajo que emplean para hacerlo, entonces, el ‘valor’ del *Santo Daime* por litro no es un simple signo monetario que se le agrega siguiendo la lógica del costo/beneficio, sino que es suficiente como para cubrir lo que realmente vale la bebida. En el costo real entran los litros de gasolina utilizados en la *pesquisa* y en el transporte de leña, la comida para los trabajadores y los instrumentos utilizados como los bidones y otros implementos. Si la infusión no es transportada por el neófito mismo sino que es fletada por algún medio, su costo se suma a los costos anteriores. Así es que la adquisición del *Santo Daime* no es vivida como una transacción comercial, incluso para los neófitos que se encuentran en el medio urbano y que no han participado de su producción o que lo han hecho alguna vez pero no en esa ocasión. Este se hace cargo de la parte que le corresponde pagar al momento de recibir la bebida en su iglesia, y justifica su precio apelando a la

¹⁶² Es habitual que el *feitor* le entregue al iniciado, premiándolo por su primera participación en este ritual, una pequeña cantidad de *Santo Daime*.

experiencia que alguna vez tuvo cuando participó de su elaboración. Además puede explicar, a los más noveles que no han estado en *Mapiá*, las anécdotas que pasó durante su viaje creando un halo de espiritualidad que interviene para matizar aquél valor que se está aportando por el sacramento. Esto no excluye la presencia de algún tipo de negociación, pero se limita a una discusión entre los jefes de iglesia en la cual se argumenta y justifica la imposición del costo atendiendo a las variables recién descritas. En esas discusiones muchas veces se reconoce cierto ‘valor agregado’ para las personas especializadas en la elaboración del *Santo Daime*. Como éstas se dedican todo el año a su preparación, es decir que intervienen en los *Feitios* de forma permanente, no tienen tiempo de realizar rozados u otra actividad para subsistir, y por ello se les reconoce una suma de dinero en función de la cantidad de litros producidos. Todo este movimiento *cuasi*-económico es considerado como parte del ritual del *Feitio* o, más bien, su comienzo¹⁶³.

¹⁶³ El vínculo existente entre la ‘mercancía’ y el ‘don’ son mutaciones que llevan a los sujetos y objetos, que participan de este conjunto de relaciones, a reconsiderar condiciones de existencia específicas que se constituyen en torno a ellas. Lo que conceptualmente se entiende como mercancía en esta parte del trabajo, se basa directamente en K. Marx (1973) pero también en una profusa discusión subsecuente. De este modo, son objetos producidos mediante el trabajo humano, directo o indirecto, y que ingresan al circuito dinero-mercancía-dinero en donde, a dichos objetos, se les adhiere un valor extra cuyo sentido último es que aumente el capital relativo de un determinado emprendimiento económico local o regional. Ahora bien, sabemos que existen diferencias en las escalas en que este proceso se realiza aunque en todos los casos, si se trata de una mercancía, siempre interviene un intercambio donde el cálculo económico se dirige indefectiblemente a obtener una ganancia que redunde en un incremento de dinero, por consiguiente en el capital.

El don, en cambio, como ha sido descrita su implicancia social por prácticamente toda la teoría antropológica, desde el relevamiento etnográfico clásico y luego reciclado ‘teóricamente’ por el inmortal ensayo de M. Mauss (1970), se trata de un objeto o prestación que se entrega a una persona o grupo pero que a tal acto no se reconoce, o no se espera de él, retribución aparente inmediata, o bien la lógica del mismo no merecería ningún tipo de devolución. De nuestra parte consideramos que esto no es así: a largo plazo estas relaciones inscriptas en el don, establecen obligaciones que ligan a las personas que participan de este círculo de dar y recibir; no se trata tanto de un cálculo económico como de un ‘cálculo’ de corte social, y esto concuerda con gran parte de la bibliografía acerca del fenómeno del don. Las similitudes y diferencias entre los objetos, favores u acciones que se consideran ‘mercancías’ y ‘dones’ (Bourdieu, 2001; Marx, 1972; Mauss, 1979; Simmel, 1977; Weber, 1984) se hallan relevadas profusamente desde distintos puntos de vista y se han examinado a partir de múltiples perspectivas (Appadurai, 1991; Godbout, 1997; Godelier, 1996, 1989, 1975; Sahlin, 1983; Strathern, 1990; Sykes, 2005).

Aquí se realiza un esbozo de algunas características que, desde el punto de vista de la ‘persona’ que participa en el culto del *Santo Daime* de manera intensa, se enfrentan a dispositivos y mundos particulares (Foucault, 1983, 2009; Garcia Canclini, 2001). Los mismos sugieren que el modo en que se dan las transiciones, en uno u otro sentido, de objetos que son significantes en tal configuración cultural, implica moverse de una a otra esfera social, en contextos específicos de acción, en otro tipo de circuitos bajo circunstancias no usuales – o por lo menos complementarias, a las de un orden ‘sagrado’ (Bourdieu, 2006; Elias, 1993; Goody, 1999).

Obsevación participante y *Feitío*

Las actividades desarrolladas en el *Feitío* son múltiples y en general sencillas, aunque muchas de ellas requieren una gran fortaleza física. En realidad el *Feitío* tiene dos facetas, cada una de ellas corresponde a las cualidades de la Divinidad presente en el *Santo Daime*. El *cipó* (liana) *Jagube* (nombre vulgar de la especie *banisteriopsis caapi*) representa la fuerza del Padre, y por lo tanto, a la parte masculina de la infusión, mientras que la *Rainha* (nombre nativo del arbusto *psichotrya viridis*) representa la fuerza femenina que se corresponde con la *Lúa* y *Virgem Mae*. Por lo que las actividades respecto del tratamiento de uno u otro vegetal, como lo señalamos, están diferenciadas por sexo; los hombres se ocupan de todas las actividades relacionadas con el *Jagube* y las mujeres con todo lo que sea el tratamiento de la *Rainha*.

Las actividades se cumplen por separado: las mujeres seleccionan las *folhas da rainha* en un recinto aparte haciendo una primera limpieza de las hojas y descartando aquellas que estuviesen con algún tipo de impureza o secas. En las áreas cultivadas con la *folha* es preferible también que lo hagan las mujeres. En donde estas están seleccionando las hojas, los hombres no se acercan; sólo puede acceder un *padrinho* para controlar la tarea¹⁶⁴. En el recinto en donde se efectúa la cocción del sacramento, durante el transcurso del *Feitío*, no se permite la presencia de mujeres, aunque en ocasiones se acercan para realizar algún servicio relacionado con la *casinha*. En general, las mujeres se acercan al sector del *Feitío* si están transportando alguna vianda para quienes estén en la *casinha*. En ocasiones se cantan hinários dentro de la *casinha de Feitío* cuando aún se está elaborando el *Daime*, en esas oportunidades también ingresan mujeres y *moças* que llevan adelante o *puxan* el hinário. En la *casinha* durante el *feitio* siempre hay un grupo de personas experimentadas que coordinan el movimiento total del ritual de la cocción de la bebida; Debemos tener en cuenta que durante las épocas de festival, en los meses de junio y diciembre, se encuentra una gran cantidad de visitantes en la *Vila do Mapiá* provenientes de las iglesias de ciudades del Brasil y de centros de distintos países. Por ello habrá una gran cantidad de principiantes en el circuito de elaboración del *Daime* que irán pasando de las primeras etapas de aprendizaje hacia

¹⁶⁴ Según lo relatado por los habitantes de *Mapiá* con quienes estuve viviendo, antes esta situación era mucho más estricta. Con la llegada de 'extranjeros' este tema comenzó a ser más relativo. Los hombres también participaban del tratamiento dado a las *folhas* y las mujeres podían asistir al *Feitío* como lo he visto en numerosas ocasiones, aunque se trataba de mujeres que venían de las ciudades: las que habitan en el centro religioso era más difícil que se encontraran en la *casinha* mientras los hombres realizaban la actividad ritual.

otras que se desarrollan en el transcurso de la jornada. Pero siempre estarán los de mayor experiencia iniciando los dispositivos para la consecución de las tareas logísticas. Ha sucedido que durante las épocas de festivales participen de los *Feitíos* solo habitantes de *Mapiá*. Entonces el *Feitío* se organiza siguiendo los compromisos de palabra de ciertos grupos que responden a uno u otro *feitor*. De todos modos, los más nuevos comienzan por la tarea de *raspagem* de *jagube* que consiste en limpiar su superficie¹⁶⁵. Previamente, los *pesquisadores* ya han transportado los *fechos* (atados) de *jagube* y cortándolos en segmentos de aproximadamente 20 cms.; después de haber realizado la limpieza se continúa el trabajo ritual. El paso siguiente es la *baticão* que es la segunda fase del ritual propiamente dicho, que se lleva a cabo, del mismo modo que a *raspagem*, dentro de la *casinha*, y que tiene una nutrida cantidad de individuos experimentados participando.



Foto 12. Seu Adércio y Seu Roberto limpiando trozos de *Banisteriopsis caapi* para macerar (foto CEFLURIS).

Esquema 8. Plano de la *Casinha do Feitío*, ubicación y sitios donde se realizan las diferentes tareas

¹⁶⁵ La especie *banisteriopsis caapi* es una liana que trepa por los árboles en sentido ascendente buscando la luz solar, cuanto más se desarrolla, pasa hacia los otros árboles circundantes. Muchas veces el crecimiento y la profusión de plantas de *jagube* (liana) es muy frondosa. En estos casos, se dice que se está ante la presencia de un ‘reinado de *jagube*’.

Esta tarea consiste en macerar los segmentos de *jagube* con una *marreta*, instrumento que consiste en una masa cilíndrica de madera dura. La forma en que se inicia esta parte del ritual es rezando y, siguiendo la dirección desde la derecha se despacha *Santo Daime* a los que van a batir. En total son doce, seis y seis enfrentados unos con otros y pasando de una manera circular, el despacho se dirige, nuevamente al primero. Una vez consagrado el *Daime*, se procede a continuar batiendo el *jagube* al son del himno *Sol, Lúa, Estrela* de *Mestre Irineu*. Este proceso comienza a las cuatro de la mañana y de forma sincrónica comienza a encenderse el fuego para calentar la *fornalha*. La boca de la *fornalha*, está descendiendo por una escalera de lado de la *casinha* y allí se apilan los leños que van a ser utilizados en la jornada para mantener el fuego de la cocción. Quien llega aproximadamente a la misma hora que los batidores es el *fogonero*. Este rol puede ser ocupado por varias personas que se turnan de *Feitío* en *Feitío* pero que también pueden ser dos o tres personas que realicen esa tarea durante el mismo *Feitío*. Esto último vale para todas las tareas que estamos describiendo.

Si ha llegado al mismo tiempo que los batidores, también consagra *Daime*, es decir, bebe del *Daime* si éste (el fogonero) lo requiere. Pero puede que espere a que se hagan los despachos oficiales dentro de la *casinha*, más entrado el día, cuando ya está todo preparado para la elaboración del *Daime*. Esto es, aproximadamente, a las seis de la mañana, en donde se retoma el ‘circuito del *Feitío*’. Utilizo la frase circuito del *Feitío* porque representa el cumplimiento de un ciclo inacabado que vuelve a comenzar al terminar, para escalar a otro superior en el próximo *Feitío*. Esto da una idea de circularidad pero que no es repetitiva sino de algún modo ‘evolutivo’¹⁶⁶. En este sentido, el comienzo de un *Feitío* es una continuidad del anterior; éste, una vez reiniciado, establece una relación circular en el aspecto de la organización de las tareas. Si bien es lógico que unas tareas preceden a otras, el comienzo del *Feitío* abre el dispositivo que posibilita una diversidad de actividades asociadas. Por otro lado, no se detienen con la realización del *Feitío*, por cuanto podemos decir que las primeras disponibilidades del material¹⁶⁷ están con días de antelación, aunque en ocasiones puede haber materiales faltantes que retrasen el circuito del *Feitío*. Pero este retraso no se puede extender más allá de las siete horas, al menos que se decida aplazar el *Feitío* a causa de escasez de algún material. Esto ha sucedido pero la mayor parte de los *Feitíos*

¹⁶⁶ Con este término quiero denotar la ausencia de repetición, puesto que se considera que los sucesivos rituales se realizan con un conocimiento adicional respecto del *Feitío* inmediatamente anterior.

¹⁶⁷ El ‘material’ es un término nativo que se refiere a los vegetales que se utilizan en la elaboración del *Santo Daime*: *banisteriopsis caapi* y *psychotria viridis*.

se realizan con todas las condiciones satisfechas. La condición primaria es que disminuya la cantidad de *Daime*, lo que significaría que los rituales se realizarán con poca bebida. No obstante, la producción de la infusión es prácticamente constante y se elabora en varios sitios. Relativo a la primera condición, se requiere la presencia de un grupo de personas que han realizado los rituales y que elaboran el *Santo Daime*, junto con expertos que canten los himnos. Otra condición es que se haya realizado la *pesquisa* del material o recolectado de los rozados cultivados con *jagube* y *rainha*. La existencia de leña es importante para la iniciación del *Feitío* por la condición de calentar con fuego la hornalla que va a recibir las *panelas* que van conteniendo la infusión. El agua que se utiliza es filtrada mediante un sistema de cisterna de absorción que recibe agua de un *igarapé* circundante a la *casinha de Feitío*. Desde aquí se envía a un tonel metálico que se sitúa al borde de la *fornalha* mediante una motobomba. De no funcionar la motobomba, se toma directamente del *igarapé* filtrando el agua con un paño de trama fina. El agua también es una condición para la elaboración de *Santo Daime*, pero siempre hubo disponible en el *igarapé* mientras duró mi estadía, aunque en temporadas era sumamente escasa o sucia por las especies que lo contaminan en la estación seca.

El *Feitío* continúa una vez que se efectuaron esas condiciones. Hemos indicado una serie de cuestiones que deben cumplirse para la continuidad del *Feitío*; esto ya implica que hubo una serie de actividades conexas que son las que alimentan el *Feitío*. La obtención de leña ya presupone un grupo de hombres experimentados en la exploración en busca de especies adecuadas; especialmente se utiliza el *roshinho* (nombre vulgar), árbol cuya madera es ideal para leña, y otro grupo que transporte los *tocos* hacia la *casinha*. La cantidad depende de la situación y del momento en que va a realizarse el *Feitío*. Si todo está dispuesto en el circuito, con las condiciones mencionadas cumplidas, continúa el movimiento de tareas que se sustentan en las precedentes. Cuando ya está batido el *jagube*, de la maceración han resultado las fibras del *cipó*, por un lado, y el polvo producto de los golpes sobre el vegetal, por el otro; ambos van a ser utilizados para la elaboración de la bebida. El sector en donde se realiza la *batição* está rodeado por una pared que lo limita, separándolo de los otros sectores de la *casinha*; el área demarcada de este modo se denomina *sala de batição*. El *jagube* macerado se coloca apilado en el extremo de la pared que da a la escalera de entrada a la *casinha*, y desde allí se preparan las *panelas* (ollas) con las cantidades de *jagube* y *rainha* necesarios para la cocción. La tarea de distribución de material dentro de las *panelas* y el control de la cantidad de vegetales de ambas especies, las realiza el *feitor*. Una vez

que hizo esta tarea, ya hay alguien encargado de verter agua dentro de las *panelas* cuando el *feitor* lo indique. Al mismo tiempo, dos personas se encargan de transportar las *panelas* desde la sala de la *casinha* hasta la *fornalha*.

Una vez trasladadas las *panelas* al fuego, se completa con más agua, en total tres baldes de veinte litros. En las cinco bocas de la *fornalha*, tres son ocupadas por las *panelas* conteniendo el material y, en las otras dos, hay *panelas* con agua para que la *fornalha* no pierda presión por lo que perdería temperatura de cocinado. Más adelante en el *Feitío*, todas las bocas de la *fornalha* contendrán *panelas* con material, sólo que en el comienzo se utilizan tres. Como de manera permanente el ritual está en plena *performance*, puede haber algunas variaciones en detalles, dado que un objetivo primordial es aprovechar al máximo el material pero, básicamente, la descrita es una forma habitual de elaboración. Primero se realiza una cocción que se denomina *cozimento*, en donde se reduce aproximadamente el 70 por ciento del agua. Se retira la *panela* de la *fornalha*, por intermedio de un cabo que se cruza de ambos laterales de la misma. El cabo es amarrado por dos personas encargadas de realizar esta operación. Todo esto debe hacerse con el mayor cuidado porque ya están transportando material sagrado y, en realidad, hay muy poco espacio de maniobra. Cuando el *feitor* indica que ya está el punto de la cocción, los encargados de la *panela*, las retiran rápidamente de la *fornalha*, porque puede pasarse y quemarse el material. Por ello la operación debe realizarse rápidamente, puesto que allí mismo irá otra *panela*, reemplazando la que salió, para que la *fornalha* no pierda presión. Los mismos que comenzaron la tarea son los encargados de realizar este nuevo movimiento, hasta que se repita una nueva indicación del *feitor* para extraer otra *panela* de la *fornalha*. Cuando la *panela* 'sale' de la *fornalha* es llevada a la *bica*, que es una canaleta fabricada con un tronco de aprox. 1,60 mts. de largo ahuecado, ubicado sobre una plataforma que lo deja en posición de 45° respecto de la plataforma en donde se coloca la *panela* hacia la parte más baja de la *bica*, donde cae el líquido. El líquido se vierte dentro de una *panela* de menor tamaño que aloja unos 35 lts.; la cantidad puede variar un tanto si se trata de *cozimento* o *Santo Daime*. Si es *cozimento* va a reutilizarse en la cocción pero con material nuevo. Una de las formas de elaborar *Santo Daime* es utilizar el *cozimento*, con material nuevo para darle el punto. Esta modalidad de elaboración es la que fue transmitida por *Padrino Sebastián*, aunque hay otras formas que la modificaron. Éstas se refieren a la cantidad de veces que puede utilizarse el contenido de una *panela* para hacer *Daime*, y al número de oportunidades en que puede reutilizarse el material para extraer *cozimento*. De darse

la reutilización, los *feitores* de mayor experiencia son los encargados de darle el punto, porque requiere una atenta vigilancia para que no se queme el material, dada la pequeña cantidad de líquido que se está concentrando para transformarse en *Santo Daime*. En efecto, para extraer la sustancia necesaria cuando la infusión esté en su punto se precisa reducir más la cantidad de agua o *cozimento*. Este proceso se da en el mayor de los silencios, escuchándose sólo algunos murmullos del exterior en la zona del *igarapé*. Allí está el área del corte de leña y, a un lado, brasas mezcladas con cenizas que el *fogonero* va descartando de la *fornalha*.

Este circuito se va dando en el transcurso del día mientras se continúa con los despachos de *Santo Daime*. Alguien puede no asistir al despacho, pero si es ‘oficial’, o sea obligatorio todos tienen que ir y consagrar para poder continuar con el trabajo. Si se continúa con el trabajo es porque consagró *Santo Daime*; por el contrario si no el neófito debe retirarse de la *casinha*. Del mismo modo, quien viene sólo a visitar la *casinha* no está obligado a consagrar pero tampoco se quedará durante mucho tiempo en ella. También alguien puede llegar a la *casinha* y permanecer trabajando en ella, entonces se preocupará por asistir a los despachos que se hacen desde la *janelinha* (ventanita) del cuarto del *Santo Daime* que está separada de todos los otros sectores por una pared fabricada de madera. Como la casita está en la *beira da floresta* (al borde de la selva), se oye el viento vibrar entre el inmenso esplendor azul y verde entremezclados. En ocasiones la luz solar penetra en el salón principal y pone de manifiesto la consistencia del perfume del *Daime*, grandes bocanadas de vapor de la infusión se desprenden de la *panela* y se asientan inmóviles en todo el recinto. Al cabo, todo se torna de un matiz dorado, dado el contraste de la luz con las tonalidades predominantemente opacas, y la textura de la madera. La percepción en el momento en que se ‘cocina’ el *Santo Daime* es parecida en todas las personas que participan allí. Muchas veces se comenta, entre los *parceiros*, que ‘todo era del color mismo del *Santo Daime*’. Frente a la pared de la *janelinha* se encuentra el salón principal, en cuyo centro se halla la *bica*, donde se separa el líquido del *bagazo*¹⁶⁸ y es donde se destila el *Daime*. Allí los hombres aprenden a ver, oler y percibir las distintas cualidades que tienen las variedades de líquido como ‘tantas *panelas* han salido del *Feitío*’¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Así se denomina el material, es decir la combinación de ambos vegetales, sin líquido; viene a ser el descarte de la preparación.

¹⁶⁹ Se trata de una expresión que se utiliza muchas veces por cuanto se entiende que el *Daime* tiene infinitas variaciones, sea porque los *jagube* vienen de regiones diferentes, como por la modalidad de factura de cada *feitor*. Las variaciones también dependen de las relaciones que se hayan dado entre los

Todo este movimiento es un circuito que recorre todas las áreas en donde se realizan las tareas rituales en el interior de la *casinha*: primero, consagración y batido; segundo, el raspaje de jagube para devolverlo a la sala de batido; tercero, preparación de panelas; cuarto, su colocación en el fuego; quinto, destilación del líquido. Si hubiesen consagrado *Daime*, los neófitos se alternan en todas estas actividades bajo la supervisión de un feitor, que es quien, como se señaló antes, conduce los pormenores más críticos de la elaboración consistentes en darle el punto a la bebida sagrada.

Cada tarea tiene un área específica para ser ocupada por los neófitos que participan del *Feitío*. Aunque ellas estén interrelacionadas, sólo en el centro de la *casinha* se produce una interacción mayor al nivel de movimiento de personas, dado que se cruzan los hombres que transportan la *panela* con quienes controlan la concentración del *cozimento* y del *Daime*. En el plano de la interacción, se dan algunos pasajes por esta área porque es un paso hacia el *igarapé*; yendo por la escalera se va hacia el sector del *fogonero*. En numerosas ocasiones quienes están dentro de la *casinha* atraviesan este sector porque es el camino que lleva fuera del perímetro de la zona del *Feitío*; cruzando el *igarapé* allí se reúnen los *parceiros* para fumar y/o conversar¹⁷⁰. Las relaciones también cambian con el transcurso del *Feitío*. Al principio son duras y silenciosas, y después se distiende en momentos donde se cantan himnos, lo que sucede en el lapso que tarde la cocción en estar a punto. De esta manera todo está en movimiento, pero si tuviésemos que representarnos un principio de todos los rituales, tendríamos que decir que comienzan con la elaboración de *Santo Daime*.

Las características de circuito que tiene todo el proceso de los rituales, y que se efectivizan con *Santo Daime*, depende de que el *Feitío* se realice. Esto es de importancia primaria puesto que la infusión es el sacramento central de todos los rituales. Por lo tanto, todas las personas que viven en *Mapiá*, en el caso de que comiencen a disminuir los litros de *Santo Daime* guardados, están dispuestas a participar del *Feitío* si faltan los que habitualmente se ocupan de esta tarea. Si existe

parceiros o compañeros que participaron en el ritual. En este sentido, si las relaciones entre ellos fueron conflictivas, los efectos del *Daime* mostrarán esa característica cuando se lo utilice para los otros rituales. En cambio si las relaciones fueron de camaradería, el *Daime* será más 'luminoso'. Del mismo modo, esta característica se verá en el transcurso de los rituales y en el resto de las relaciones en la comunidad.

¹⁷⁰ Allí se trata de descansar de la 'fuerza' del *Daime*. Se denomina así a los efectos de la infusión que, por momentos, es muy intensa. Allí se suele conversar de las actividades realizadas por cada uno en los rozados, de sus familias y de cómo está cada quien puesto que normalmente no se ven en el día a día. Esto sucede también en los otros rituales; quienes no son de la comunidad no van a ese sector, permanecen de forma general dentro de la *casinha*.

mayor conocimiento entre ellas todo se desarrolla de una forma más distendida y, como en estas ocasiones pueden encontrarse los de mayor experiencia, el *feitor* confía en que los pasos van a ser adecuadamente realizados y sólo controla la acción de darle el punto a la bebida. Si aumenta la cantidad de personas experimentadas, se puede obtener mayor nivel de coordinación en la elaboración de *Daime*. Igualmente, en el transcurso del trabajo se pueden ir ajustando los dispositivos e ir amoldándose quienes tienen menor experiencia. Ahora bien, quien recién entra al circuito del *Santo Daime*, es tratado con mayor cuidado respecto de los otros camaradas, ya que los efectos de la infusión son aún desconocidos para él en estas circunstancias. Por eso respetan los tiempos de cada neófito, porque cada persona tiene un proceso de maduración diferente respecto de las tareas que constituyen el ritual. En ese sentido, los miembros esperan a sentirse lo suficientemente seguros para incorporarse en una tarea, pero indefectiblemente tendrán que pasar por todas.

Así se comienza con el aprendizaje de la elaboración del *Daime*: el primer paso es llegar a la *casinha* y empezar con la tarea de limpieza, al poco tiempo se abrirá el despacho de *Santo Daime*. Si el iniciado desea continuar trabajando en la *casinha*, deberá asistir al despacho de *Daime*. Si consagró, se queda en la *casinha*, si no se, retira hasta más tarde o hasta el otro día. Si continúa, puede que participe en alguna *batição* suplementaria para completar las *panelas* que hubiesen quedado sin material suficiente. Allí, además de participar en la *batição*, aprenderá a juntar el material y a limpiar el *salão de batição*. Esas dos tareas son realizadas por todo neófito al principio. Si continúa, el neófito tendrá cierta manipulación de las *panelas*, más que nada en la limpieza y en su traslado, hacia el sitio donde se encuentra la *bica*. En ese lugar se verterán los primeros veinte litros de agua. Para que no sea tan pesada en esa traslación, se completa la cantidad de agua una vez que ésta ha sido colocada en la *fornalha*. La tarea de controlar el cocinado la realizan algunos hombres con mayor experiencia; su actividad se limita a vigilar que no se pegue el *bagaço* en los bordes de la *panela* y que la concentración de agua no se exceda, para lo que se utiliza el *gambito* que es un bastón de aproximadamente 140 cms. El punto de *Santo Daime* lo descubre el *feitor* que está atento a las consultas de los cocineros. Al son de *Sol, Lúa, Estrela*, son retiradas las *panelas* cuyo contenido esté listo para ser traspasado a los baldes de *cozimento* o a la *panela* utilizada para enfriar el *Daime*. Una vez enfriado, se intercambia hacia los contenedores del líquido y una parte vuelve al despacho de *Santo Daime*, entrando en el circuito nuevamente. Al tiempo que se produce la infusión, ésta se utiliza para la continuación del ritual del *Feitío* durante el

tiempo que éste dure. En ocasiones, al mismo tiempo que se está realizando el *Feitío*, puede estar transcurriendo algún ritual en la Iglesia. En ese caso, puede que se envíe *Santo Daime* recién elaborado para la consecución del mismo. Durante el transcurso del *Feitío* todo el mundo está atento a las tareas que está cumpliendo en su puesto respectivo. De todos modos, hay segmentos de tiempo en los que las *panelas* se encuentran en la *fornalha* concentrando el líquido, en donde los neófitos descansan. Allí puede haber algún cruce de palabras, pero sólo referidas a la actividad desarrollada en el recinto; también se puede dar el canto de algunos himnos que hacen referencia al *Santo Daime*. Pero cuando se procede a realizar las acciones para retirar las *panelas* de la boca de la *fornalha*, todo se transforma en movimiento: los *paneleros* toman el cabo y las cuerdas para amarrar la *panela*, la retiran del fuego y recorren de manera perpendicular la longitud de la *fornalha*, cargándola hasta depositarla en la plataforma de la *bica*, donde la vuelcan en el canalón, vertiendo el líquido hacia otra *panela* pequeña. En el otro extremo de la *bica*, un neófito detiene el *bagazo* con un elemento que sirve de filtro. En este procedimiento se tiene mucho cuidado porque es ideal que el material no caiga dentro del canalón. Esto sucede a menudo, pero cuando se trata de *Santo Daime*, se tiene mucha más atención a ese detalle. Si antes de destilar *Santo Daime* pasó por el canalón *cozimento*, entonces se deberá limpiar de manera minuciosa la *bica* porque los líquidos no pueden mezclarse.

Cuando se destila el *Daime*, se lo filtra con un paño de textura fina antes de que caiga en el receptáculo; de allí se lo traslada al sector de piso de madera en donde se lo vuelca en la *panela* de enfriar el líquido. Puede que haya varias *panelas* en la *fornalha* en donde se está cocinando, entonces se realizará todo este movimiento varias veces. En ocasiones las distintas cocciones se retiran sucesivamente, por cuanto toda la atención estará centrada en la destilación del *Santo Daime*, hecho que sucede cuando el *Feitío* ha avanzado lo suficiente como para que los contenidos de las *panelas* sean únicamente de *Daime*. En el momento de destilarlo los participantes del circuito del *Feitío* cantan el siguiente himno de *Alfredo Gregorio de Melo*: *O Daime é o Daime / Eu estou afirmando / É o Divino Pai Eterno / É a Rainha Soberana...*

Como mencioné con anterioridad, hay momentos en que la actividad dentro de la *casinha de Feitío* es más distendida. En general se pueden hacer comentarios sobre la *miração* del *Daime* o sobre las actividades que realizan quienes trabajan en los rozados o en la *vila*. Puede que se hable sobre el estado de las Iglesias de CEFLURIS, ya que hay gran cantidad fieles participando del *Feitío*, si el festival está transcurriendo. Pero,

en general, es el *feititor* quien habla sobre los distintos lugares donde éste ha realizado el *Feitío*. Como en el *Feitío* con frecuencia están presentes varios jefes de Iglesia, las conversaciones pueden girar en torno a la cantidad de *Daime* que se precisa para realizar los rituales en sus propias iglesias, o de cuál sería la mejor forma de realizar los rituales, de modo que también suelen estar los padrinos que recomiendan sobre una u otra modificación acerca la que puedan ser consultados.

Igualmente, los padrinos más antiguos de la comunidad siempre pretendían conocer todos estos temas porque son ellos mismos parte de la jefatura espiritual del culto. A pesar de que en otro plano se disputan la captación de fieles para su propia estructura familiar, visto en conjunto, se intenta expandir las fronteras del culto, multiplicando los puntos fuera de la región amazónica, lo que es una política general de la administración central del culto. Una de las premisas doctrinales en este plano de análisis es la siguiente: que las enseñanzas del culto deben ser exportadas a la mayor cantidad de gente posible, ya que se entiende que es una doctrina que contiene un ‘saber universal’ y que, por lo tanto, debe ser enseñado a quien desee aprenderlo. Como algunas particularidades normativas del culto, en este sentido, pueden ser modificadas en cuanto a la modalidad de expansión¹⁷¹, se puede coincidir al respecto con lo que dice Inés Gordillo refiriéndose al consumo ritual de sustancias activas en general que:

‘...la cantidad y tipo de objetos asociados al consumo del psicotrópico señalan una diversidad temporal en el modo de consumo y, por lo tanto, sus transformaciones en el sustento ideológico/religioso que lo fundamenta’ (1993: 39).

En el caso investigado, esta aserción es perfectamente aplicable y certera, por ello en el ámbito de la *casinha de Feitío* como en los otros rituales se da una unificación de criterios en los rituales específicos. Esto es así a pesar de que cada jefe de iglesia, en su propio templo, pueda ejercer su influencia respecto de la línea esotérica secundaria que acompañe al insumo ritual de *Santo Daime*. Esta situación no invalida las transformaciones ideológicas, en tanto que, en cada sitio, puede haber variaciones respecto de la práctica concreta del ritual. Entiendo que, dada esta característica, existe un juego de intercambio de saberes que pueden entrar en consideración mientras se realizan los rituales del *Santo Daime* pero, básicamente, en los momentos en que éstos

¹⁷¹ En el sentido que existen aspectos esotéricos que pueden ser incorporados a la propagación de la doctrina que no provengan de las influencias culturales de los inicios.

se efectúan, los líderes intentan unificar los criterios en relación con las pautas doctrinales propias de CEFLURIS. Otra de las pautas doctrinales que permite en cierto sentido la posibilidad de cultivo de otra disciplina esotérica, es que ‘el centro es libre’; lo que implica que, en tanto se respeten unas cuestiones mínimas doctrinales, cada fiel o iglesia puede practicar distintos dominios de este tipo de saberes o doctrinas.

En esta unificación, implicada en las pautas propias del culto, es donde el jefe de iglesia encuentra su punto de apoyo para la confirmación de su jerarquía. En este sentido, consideramos significativa la descripción de las actividades del *Feitío*, por cuanto las mismas son el punto de comienzo de relaciones perdurables entre los neófitos y los padrinos de la doctrina. El *Feitío* es el principio del ascenso del fiel en el aprendizaje de los ‘secretos de la doctrina’, que tienen que ver con saber conducirse en la comunidad. Esto se va concretando por los compromisos asumidos entre una y otra parte. Desde este punto de vista, las acciones en el ritual implican que el neófito ya tiene lazos mínimos con un padrino o madrina, el cual lo irá controlando en varios aspectos de su estadía en el centro religioso. Por eso los desempeños en los rituales tendrán una contención diferente, por lo que el iniciado tendrá mayor cobertura de fiscalización en caso de inconvenientes por la ingestión de la bebida sacramental. Esto se efectiviza, por lo menos en el caso de los hombres en *Céu do Mapiá*, en el ritual del *Feitío*.

Si bien la descripción es esquemática, se trata del conjunto de saberes que el neófito debe incorporar primariamente para poder establecer sus relaciones con los participantes del culto. Los saberes del proceso ritual implicado en el *Feitío* y las alternativas descriptas, son un componente fundamental de muchas de las conversaciones que los *parceiros* realizan en su propia cotidianeidad.

Para considerar la cuestión desde el punto de vista del neófito, los accesos al conocimiento de la elaboración del *Daime* son posibles a partir del establecimiento de relaciones en el contexto de la *casinha de Feitío* y se van asumiendo los compromisos con los integrantes del culto. Los agentes participantes no aceptan que se los considere un ‘otro’, lo que se relaciona con la afirmación de que los conocimientos se transmiten si el neófito ha incorporado la doctrina y seguido los compromisos que ello conlleva, y si éste ha demostrado una férrea voluntad de trabajo y dedicación en el ritual del *Feitío*. Esa es una de las razones por las que tomé la decisión de participar de manera decididamente activa en este tipo de rituales.

El Trabalho de Cura

Este apartado debería denominarse ‘trabajos de cura’, porque los mismos abarcan una serie de rituales que tienen la misma estructura aunque reciben un nombre diferente, y se realizan con distintos objetivos. Esta apreciación coincide con lo que establece el manual ‘Normas del Ritual’, que dice:

‘Los trabajos de cura comprenden diversos tipos: *Trabalho de Estrela*, *Circulo de cura*, *São Miguel* y *Cruzes*. En el tiempo de *Mestre Irineu* los trabajos de cura eran básicamente de *Concentração*, pero Padrino Sebastián compiló una selección de himnos que fueron ampliándose hasta llegar a la actual versión de nuestro *Hinário de Cura...*’

De todos ellos, del único que no he participado fue el llamado Círculo de Cura, pero esto puede deberse a que sea un ritual creado de manera posterior a mi estadía de campo, o que simplemente no se haya producido mientras estuve allí. Para el caso, yo mismo nunca tuve noticias de él, ni de manera activa, ni menciones al respecto que pudiesen referirse a dicho rito, por lo que asumí que se trataba de un ritual novedoso cuando leí el informativo dedicado a las ‘Normas...’

Exceptuando el mencionado, los otros tienen como objeto liberar de alguna dolencia sea individual o grupal. Estos son, básicamente, el Trabajo de Estrella (*Trabalho de Estrela*) y los de San Miguel (*Trabalho de São Miguel*). El Trabajo de Cruces (*Trabalho de Cruzes*) es dirigido a una persona y es muy semejante, en lo conceptual, al exorcismo cristiano. Se realiza para expulsar algún tipo de posesión maligna que impide el desarrollo personal del individuo de acuerdo a los parámetros daimistas. Se asemejan, más que otra cosa, por ser trabajos de ‘mesa espírita’ en donde todos los participantes concentran y cantan sentados alrededor de un centro.

Los *Trabajos de Estrella* que se realizan en *Céu do Mapiá*, normalmente son efectuados en la *Casa de Estrela* que es un templo más pequeño que la iglesia principal, aunque allí también pueden realizarse estos rituales, según la cantidad de gente participante (ver ubicación en ‘planta de *Céu do Mapiá*). Por lo común sólo se utiliza la iglesia en la realización de estos rituales en época de festivales, que es cuando llega gente de las iglesias periféricas. Cuando el ritual es interno, en épocas normales, se utiliza siempre la *Casa de Estrela*.

En primer lugar, debemos señalar que se trata de un tipo de ritual que, si bien es

frecuente, siempre se realiza fuera del calendario de rituales obligatorios que, como ya referimos, son el *Feitío*, la *Concentración* y el *Hinário*. No son de ningún modo obligatorios aunque, en ocasiones, se le puede sugerir a alguna persona en especial que los realice. Pero no hay ninguna sanción para quien no quiera participar de ellos; es decir, si la persona está en la comunidad, es deseable o bien los ancianos esperan que quienes habitan en *Mapiá* participen de ellos. Entonces podríamos decir que no son de asistencia concurrente y vinculante, pero que se espera de los neófitos que asistan a menudo a alguno de estos rituales. De esta opcionalidad queda exceptuado el *Trabajo de Cruces* cuando es por alguna persona en especial, ya que ésta deberá asistir porque el ritual se hace en virtud de su presencia. En cambio, quienes asisten al acompañamiento del individuo afectado su presencia es voluntaria. En efecto, nadie va a exigir que alguien participe a menos que reciba una invitación especial por lazos de parentesco o algún vínculo de amistad, compadrazgo o vecindad, por ejemplo.

El informativo *Normas del Ritual* no ilustra demasiado acerca de cómo son estos ritos, aunque sí da cuenta de algunos de los procedimientos de los *Trabalhos de Estrela*. Debemos tener en cuenta que las divisiones del Manual citado son nominales, ya que si uno habla con los antiguos o, sin indagar demasiado, con *Padrino Alfredo*, nos dirán que, por ejemplo, la *Concentração* es también un ‘trabajo de cura’.

Si nos remitimos a los aspectos formales rituales, estas celebraciones son diferentes unas de otras si comparamos la *Concentração*, los *Trabalhos de Estrela* y el *Trabalho de Cruces*. En la bibliografía no he podido hallar una descripción específica etnográfica sobre este tipo de rituales más que a través de *Normas del Ritual*. Hay menciones transversales en distintos trabajos académicos como en la literatura esotérica (Fróes, 1986, LaRoque Couto, 1989). En los relatos recopilados por mí se repite, por ejemplo, de una recordada apertura de *Trabalhos de São Miguel* luego del fallecimiento de *Padrino Sebastián*. Es posible intuir que también fueron realizados para solidificar el liderazgo de su hijo *Alfredo Gregorio*. La gente cuenta que se vivieron muchas bendiciones y otras muchas ‘disciplinas’, y que se consiguió expulsar muchos *capetas* (especie de demonios) y otras tantas *peias* (sufrimientos o castigos). Lo que se produjo, sobre todo es la profundización de una nueva política de expansión del culto, una mayor complejidad en su administración y de la apertura total al ‘mundo periférico’. Todo ello acompañado por un año de *trabajos de San Miguel* que se realizaban día por medio si promediamos los que recuerda la gente en general.

En mi caso, he asistido a estos trabajos de *San Miguel*, pero no tenían la significación

que tuvo en ese periodo, sino que se realizaban para que los fieles de las iglesias periféricas se alinearan con las políticas de CEFLURIS. El desarrollo de estos rituales más específicos en relación a los obligatorios, daba la oportunidad a los líderes del centro cultural de dar indicaciones claves relativas a la organización burocrática del culto, mientras se efectuaba el rito. Teniendo en cuenta la flexibilidad de estos rituales, pasaremos a describir etnográficamente los mismos, de aquellos en que participé, con la ayuda de datos dispersos en la literatura.

Trabalho de Estrela

Para describir este rito debemos tomar en consideración lo referido acerca de su carácter participativo aleatorio. Si bien no es obligatorio, se espera que el neófito participe en alguno si está viviendo en *Céu do Mapiá*. Hay una disposición de los padrinos que es congruente entre varios testimonios recogidos, hacia la realización de este ritual: que resulta ambiguo y peligroso si se hace fuera del centro cultural cosa que, ciertamente, ocurre a menudo en las iglesias periféricas, por lo que la opinión de los miembros antiguos no se sigue en absoluto. En las iglesias periféricas existe una sobreabundancia de este tipo de *trabalhos* a pesar de que no está resueltamente sugerido como deseable que se realicen, de manera segura, en otro sitio que no sea en el centro del culto en *Céu do Mapiá*, *Colonia 5000* o bien algunos de los sitios sobre el *Río Purús*. A menos que haya alguien realmente experimentado al frente, y los ‘realmente experimentados’ se encuentran sólo en *Mapiá*, según la opinión de los mismos *mapienses*. Ningún trabajo de cura está sugerido fuera de *Mapiá* excepto la *Concentração*. Pero veamos cómo se realizan aquí para determinar las causas de la discrepancia mencionada.

En *Mapiá* la gente no necesita ser invitada para asistir a un *Trabalho de Cura* pero usualmente cuando se lleva a cabo uno de estos rituales, nunca asisten todos al mismo ritual de cura. Quien no asistió una vez, es probable no vaya al siguiente, en cierto sentido parece como autorregulado, no hay pautas de asistencia fijas. Esto es así no sólo porque el templo donde se llevan a cabo es de dimensiones pequeñas, sino que, en ocasiones, se considera que cierto tipo de neófitos no está en condiciones de asistir a determinada ‘gradación’ de trabajo de cura. Por ejemplo, si existe algún tema importante para dirimir dentro de la comunidad, se zanja en un ritual de cura. Por ello, si hay alguien no experimentado y conoce poco acerca de la vida social de *Mapiá*, no es probable que asista. También puede no interesarle porque tiene un duro trabajo al otro

día en su *rozado*, o bien no le incumben los motivos por los cuales se realiza, por cuanto sería inadecuado que participe allí+ para tratar tópicos que se quieren mantener con un cierto nivel de secreto.

Es decir, se trata un rito en donde la gente es, por lo general, invitada a asistir. Pero esto no es siempre así, aunque alguien no invitado, puede participar de todos modos, por otra parte los que son invitados tienen la obligación de estar indefectiblemente allí. Para estos rituales se canta un hinário confeccionado inicialmente por *Padrino Sebastián*, aunque es probable que se le hayan adicionado algunos no designados por él. Son un conjunto de himnos tomados de los hinários del *Mestre Irineu* y del mismo *Padrino*, de su hijo *Alfredo Gregorio* y de *Madrinha Rita*, esposa de *Padrino Sebastián* o de la misma *Vera Fróes*, historiadora – varias veces citada en este mismo trabajo- y participe del culto.

La reunión se realiza con los asistentes sentados y con la misma estructura de diferencias de sexo y experiencia en forma hexagonal como los que observamos ya en los otros rituales. Por lo común, los niños no participan aquí como tampoco los adolescentes muy jóvenes; puede que exista alguna ocasión en que se realicen sólo con niños, con mozas o mozos. También hay rituales de este tipo para hombres o para mujeres por separado. En todos los casos, se canta el mismo conjunto de himnos denominado *Hinário de Cura*.

En este ritual por participar gente que es más experimentada, raramente hay movimiento de salidas del templo, salvo por alguna cuestión muy especial, ya que tampoco son muy extensos. De todos modos, siempre hay al menos dos fiscales, uno que se ubica dentro del pequeño templo y otro fuera, en el *terreiro*. A veces las salidas pueden deberse a alguna cuestión orgánica o bien espiritual, pero también los fieles salen a tomarse un ‘respiro’. Pero estas salidas son escasas si tomamos como punto comparativo los otros rituales realizados en la iglesia principal. En las *Normas de Ritual* figura en los objetivos de estos rituales:

‘La corriente de cura exige total concentración y atención en el objetivo del trabajo para que los dolientes puedan entregarse con toda confianza al descubrimiento espiritual de sus visiones sobre la enfermedad, la comprensión de sus causas kármicas y las transformaciones exigidas para que la cura pueda acontecer y mantenerse’ (1999: 22).

Ahora bien, si éste es el ideal de cómo debería ser el sistema de normas simbólicas, ya

Radcliffe Brown nos ha advertido que dichos sistemas no siempre se adecuan al sistema de actitudes y, agregaríamos, a los condicionamientos sociales y otros objetos más terrenales, aunque no menos simbólicos. Para ejemplificar esto podemos adherir a lo que un líder de esta línea dice respecto a uno de los efectos de la bebida en combinación con la acción ritual y la sociabilidad del mundo del culto que son, como los denomina Alex Polari (1992), importante y exégeta del culto, los ‘efectos miméticos’. Interpretamos el sentido de *mímesis* en su acepción más literal como imitación, ya que estos rituales son, básicamente, para alinear las conductas que se consideran adecuadas para vivir en el centro del culto y censurar, o desalentar lo más posible, aquellas que parecen ser desviadas respecto del *sistema de actitudes* que funciona en el fluir de las relaciones sociales intersubjetivas de la comunidad.

Veamos un ejemplo, en un momento existió un conflicto debido a un problema conyugal de infidelidad. El problema era que ésta se daba entre una mujer de una familia tradicional de *Mapiá* casada con un hombre respetado dentro de la comunidad y que, además, tenía varios hijos que se desempeñaban en distintas actividades acordes con su edad. El amante de esta mujer, en cambio, era un poblador que había venido de una de las iglesias periféricas, aunque hacía varios años que vivía allí. Las divergencias respecto a este tema llegaron a un punto tan delicado que se realizó un *Trabalho de Estrela* sólo para hombres. Fue un ritual muy emotivo; en un pasaje, el hombre infiel llegó a pedir que por favor le cortaran la cabeza con un *terzado* (machete). Finalmente, este último fue expulsado de *Mapiá*, pero volvió a su iglesia de origen. El hombre traicionado también salió de *Mapiá* por la vergüenza que le provocó todo el episodio, aunque con el tiempo regresó. La mujer permaneció en la comunidad sin haber sufrido ninguna contrariedad visible ni práctica, ni tampoco fue marginada por esa razón ni dejó de realizar las actividades que hacía normalmente en su vida pública. Parece como si el ritual realizado hubiese sido efectuado para lograr una resolución a esa situación conflictiva.

En otra ocasión, se hizo un ritual sólo para mozas para alinear el comportamiento de ellas frente a la enorme cantidad de gente que llegaba a *Mapiá* desde fuera. Se suponía que aquí deberían ‘adoctrinar’ a las jóvenes para que actuaran con decoro frente a las ‘seducciones’ de los hombres llegados de las iglesias periféricas (en este caso, lógicamente, sin mucho éxito). Algunas madrinas que participaron junto a las jóvenes se quejaban de lo mucho que habían cambiado las jóvenes de cuando ellas tenían esa edad de *mozas*. Esta ceremonia se orientó más que nada a que las personas tomaran

conciencia del cambio generacional y del contacto con culturas urbanas cargadas de ecologismo místico. Aunque también, de hecho, produjo cambios en la estructura social respecto de las opciones de casamiento y ascenso social que, evaluados desde el punto de vista del Estado brasileño, en caso de éxito fueron uniones hipergámicas¹⁷². Según lo que puedo analizar de ese evento, allí quedó en claro la posición de las jóvenes en ese sentido, y que no se iba a dar vuelta atrás con ese tema. Hay que tener en cuenta que para las mujeres no había muchas opciones de casamiento, y gran número de ellas no eran adolescentes, ya que la edad de las mozas oscilaba entre los 14 y los 30 años.

Trabalho de Cruzes

Este es otro de los rituales considerados específicamente orientados a la ‘cura’. De todo el conjunto se podría sugerir que es el menos social. Tiene como objetivos expulsar seres que están relacionados con lo que los neófitos denominan ‘*do baixo Astral*’, que incluyen demonios de diferente índole y también a los denominados ‘seres sufridores’, que pueden ser entendidos como ‘almas en pena’ que han quedado en la oscuridad luego de morir, y buscan la luz que pueda darle un médium o *aparelho*. Los rituales de ‘cruces’ están dirigidos hacia una sola persona; se trata de curar a alguien que ha pedido un ritual de este tipo, o bien sus familiares han considerado necesario conseguir gente para realizarlo para algún ser querido. Para explicar su dinámica debemos retrotraernos a algunas consideraciones ontológicas ya mencionadas. Se sostiene que el cuerpo de un daimista es un *aparelho* y como tal es diferente a un ‘cuerpo’ en el sentido de que puede ‘incorporar’ espíritus o iluminar seres que se encuentran en la oscuridad. El *aparelho* puede hacerlo porque ‘emite luz’, o bien ayuda a los espíritus a comunicar algún mensaje que éstos quieran dar, según el ‘merecimiento’ de la persona dependiente de la estatura espiritual alcanzada. En esta tarea que le ocupa a un daimista puede ocurrir que se le adhieran seres malignos que lo quieran perjudicar o tomar venganza por brujería, o porque el individuo no se ha comportado bien de acuerdo con la doctrina. Aquí el Trabajo de Cruces se dirige a reestablecer el equilibrio del *aparelho* y que el sujeto

¹⁷² Si tuviese que examinar la estructura social desde la terminología de parentesco (tal como habla Lévi-Strauss, 1969) diría que los casamientos eran *hipergámicos*, ya que los hombres venidos de las ciudades que se casaban con una moza, usualmente eran de un estatus acomodado en su lugar de origen. Pero desde la mirada interna al culto, eran *hipogámicos* (o de *hipergamia invertida*), puesto que los hombres que se casaban con alguna moza *mapiense*, ingresaban a ese mundo social con una jerarquía mayor, inherente al mundo social del culto, que no obtendrían de otro modo, y más aun si la ‘moza’ era de alguna familia tradicional de *Mapiá*.

vuelva a la normalidad¹⁷³. Se supone que después de una serie de sesiones, el enfermo va a lograr la cura. Si no lo consigue en una primera serie de trabajos, se harán otros con *aparelhos* diferentes, participando como *médiums*. Así se procede hasta lograr la mejoría que se complementará con la incorporación progresiva a los rituales y a la vida comunitaria. Si tuviese que comentar algo acerca de este ritual, señalaría que tienen atención desproporcionada respecto de los otros, más frecuentes y obligatorios que representan a los que asisten un mayor número de fieles y que son el núcleo de la doctrina. Por ejemplo, las *Normas del Ritual* le dedican al mismo una explicación que ocupa dos páginas. De todos modos, ya he señalado que este Manual es un indicativo¹⁷⁴; es decir, no tiene la intención de codificar absolutamente cómo deberían hacerse los rituales dada la complejidad que tienen, pero si es notable que ocupe tanto espacio allí como el otorgado al *Feitío*. Esto se debe, de manera elíptica, a la preeminencia de la cura como horizonte en el inicio de la práctica y a que, tal vez, los usos indígenas de la infusión también estaban relacionados estrechamente con la actividad chamánica.

Por lo demás, en los rituales de este tipo en los que participé, en uno me ofrecí como espectador, pero fui incluido como parte de quienes acompañaban el ritual, y en otro me convocaron para que participara del mismo. Hay que observar que la mayoría de los habitantes de la comunidad son reacios a participar de este ritual porque existe la convicción de que algo puede sucederles. Ese ‘algo’ consiste en que el ser exorcizado se incorpore en la persona que está oficiando de *médium*. Por ello, cuando en la comunidad hay necesidad de realizarlo, siempre es dificultoso encontrar voluntarios, nunca faltan pero, por lo general, son individuos dedicados a estos temas de cura de los más antiguos en la práctica; gente de edad mediana es raro que asista al ritual de cruces. Hay algunas condiciones que según las *Normas...* se deberían cumplir para efectivizar el ritual pero, en los que he participado, se concretan a medias. Como también participé de ellos en sitios diferentes, dos en *Colonia 5000* (viejo bastión de *Padrino Sebastián*) y uno en

¹⁷³ Puede decirse que en nuestro medio las personas, que son eje del ritual de cruces, serían consideradas como psicóticas, o por lo menos cerca de precisar tratamiento psiquiátrico

¹⁷⁴ En el Manual, *Normas de Ritual*, por ejemplo dice que este tipo de trabajo lo hacía el *Mestre Irineu* y refiere a cómo se hace actualmente bajo ese nombre. *Mestre Irineu* hacía estos trabajos de exorcismo pero, según la información que poseemos, era menos formal y más próximo a lo que hacía un chamán. Por otro lado, no se cantaban himnos por la sencilla razón de que los que constan como obligatorios hoy día son uno tardío del *Mestre* y otro de *Alfredo Gregorio* que en vida de *Serra* no tenía himnos que alguien conociese, aunque puede haber ‘recibido’ sus primeros sin darlos a conocer. Por otro lado, el *Mestre Irineu* no tenía la exigencia de contar con un equipo de salud que evaluara la sanidad mental del *doente*, sólo tenía como condición que fuese la última instancia el recurrir a él. Es decir, recomendaba que los médicos dispusieran su inhabilidad para resolver algún caso de enfermedad de cualquier tipo, esto es, que deshauciara al individuo enfermo y entonces que fueran a verlo a él.

Céu do Mapiá, la primera diferencia se debe a los ‘estilos’ de cada lugar y al modo en que cada Padrino encabezaba la sesión. Según el Manual hay horarios y cantidades de *Daime* mínimas y máximas para realizarlo, pero en ninguno de los casos se cumplieron estos requisitos.

En *Colonia 5000*, por ejemplo, éramos 7 personas incluyendo el *doente*; el templo utilizado era la iglesia misma de la colonia, no usando para este caso ningún otro recinto especial; la persona tratada era uno de los hijos de *Nonato Teixeira*, Padrino y ‘Comandante’ de *Colonia 5000*. La vestimenta utilizada era camisa blanca, corbata y pantalón azules, lo que se denomina *farda azul*. Allí sólo se hicieron rezos que coinciden con las aperturas de todos los rituales; ningún himno inicial, sólo el *doente* tomó una pequeña cantidad de *Daime* y dos invitados, viejos seguidores del *Mestre Irineu*, dijeron unas palabras aparentemente informales sobre la ‘cura’ y que el *Mestre* hacía todo en silencio, echando humo de tabaco sobre la persona afectada. Luego el hombre contó una anécdota de cómo había recibido un himno: ‘...luego de un *Hinário* y en gran *miração*, se me apareció el Patriarca San José y me entregó este himno’. A continuación, lo ejecutó *a cappella*, luego dieron las gracias a *Nonato* y a todos los presentes. Posteriormente el mismo *Padrino Nonato* inició los rezos de cierre, y allí se dio por finalizado el evento. No volvió a repetirse en días posteriores ni en todo el tiempo que estuve allí, que fue de poco más de un mes.

El ritual realizado en *Céu do Mapiá*, como lo mencioné, fue un tanto diferente. Me convocaron a la reunión a la que asistí, y allí se encontraban miembros destacados de la comunidad, que eran reconocidos por sus participaciones como *médiums* o *aparelhos* que nunca se negaban a estar en estos ritos. Yo nunca había asistido a uno de ellos en *Mapiá*, aunque sí los hubo en este lugar antes de este episodio. Se realizó en la *Casa de Estrela* y también de *farda azul*. En esta ocasión fueron más formales dentro de la situación que ocurría. Aparentemente, siempre suceden modificaciones aleatorias según se desarrolle el ritual y las reacciones de los participantes. A modo retrospectivo, al leer las *Normas...* reconozco que se llevaron a cabo en esa ocasión algunas de las recomendaciones que allí aparecen. Por ejemplo:

‘En la mesa se deben sentar los *médiums*, quedando los beneficiados (o el beneficiado) en la segunda fila, siempre acompañados por un fiscal. El número de integrantes de la mesa de trabajo debe ser la misma en todos los trabajos de una serie. En cuanto a los beneficiados preferentemente deben estar presente en el trabajo, pero lo mismo pueden estar a distancia con sólo tres personas en

la mesa (se pide que la persona beneficiada quede en concentración a la misma hora)'.

'Todos los participante deben estar de pie. Los que componen la mesa aseguran en su mano derecha una vela encendida y en la izquierda una pequeña Cruz. Igualmente todos los beneficiados deben tener la vela y la Cruz en las manos.'

'El trabajo es abierto con un *Salve Rainha*, y el oficiante procede a la lectura de la *oração para Conjurar os Malefícios de los Maus Espíritos e dos Demônios Infernais*. Nas horas indicadas por el oficiante todos deben hacer la señal de la cruz. En seguida, son cantados los himnos *Linha do Tucum*, no. 108 del Hinário del *Mestre Irineu* (tres veces), y *Vou receber mina Mãe*, no. 27 de Padrino Alfredo (dos veces). El oficiante lee la oración de cierre, es rezado un *Salve Rainha* y el trabajo es cerrado con *Louvado seja Deus nas alturas. E a nossa Mãe, Maria Santíssima, sobre toda humanidade. Amém*' (1999: 26)

De todas estas instancias, en la práctica se cumplieron algunas y otras no, o de modo confuso. Esto implica que la *performance* depende de las circunstancias del desarrollo del ritual. En todos los rituales es así, pero en éste es notable de manera especial por la escasa cantidad de participantes que concierne al mismo. Como condiciones generales de realización, el escrito es una guía pero, por ejemplo, en el caso del que participé en *Mapiá*, los rezos no se realizaron en ese orden, los 'beneficiarios' no estuvieron en la segunda fila; en un momento hubo confusión acerca de en qué mano irían las velas, y tampoco había cruces en las manos. No se cantaron los himnos esa cantidad de veces, ni tampoco se ejecutó el de *Padrino Alfredo*. Más bien fue una cosa rápida de rezos en donde el beneficiario se impacientaba y el oficiante, que no era uno sino varios, dieron por terminado el asunto con un Padre Nuestro, un Ave María y las palabras finales de cierre que son iguales para todos los rituales.

De ellos podemos inferir que, o bien no se respeta ese indicativo, lo que parece más probable, o que todo se ha uniformado luego de que yo finalizara el trabajo de campo. Sin embargo podemos decir otras cosas: este ritual sólo se lleva a cabo en algunos lugares, básicamente en *Colonia 5000* y en *Céu do Mapiá*. No tengo información de que en otras iglesias periféricas se haya realizado un *Trabajo de Cruces*. Se considera que es un procedimiento ritual muy delicado y que puede desatar 'fuerzas problemáticas'. Hasta el punto de que no cualquiera se somete al mismo, sino después de una larga permanencia en el culto, o bien si existe alguna filiación parental con alguien de CEFLURIS.

De los otros trabajos de cura consignados, los de *San Miguel* se llevan a cabo muy raramente y, en el caso de hacerse, son a condición nominal y no por eventos críticos

como se cuenta del pasado. En esas ocasiones se realizaban para darle cohesión a la naciente comunidad y frente a las condiciones adversas presentadas por el medio selvático y a las necesidades materiales. Hay relatos de que en esos trabajos rituales se cantaba prácticamente cualquier hinário oficial pero con la condición de hacerlo con *farda azul*, y se hacían consumiendo gran cantidad de *Santo Daime* para que los ‘espíritus fueran favorables a la construcción de la Ciudad de Dios’. Por lo demás, en la actualidad mientras estuve en *Mapiá*, se realizaban estos rituales cantando la segunda parte del hinário de *Alfredo Gregorio*. Su motivo, aunque no puedo hablar de los objetivos, era la gran afluencia de visitas de las iglesias periféricas.

Del *Círculo de Cura* no puedo decir más que existía un grupo de personas que se designaban a sí mismos con tal título, pero no constituía un ritual.

Síntesis: rituales y condicionamientos sociales

En este capítulo hemos relacionado algunos tópicos cosmológicos y ontológicos en relación a las *performances* de los rituales. También hemos delineado la relación que existe entre los ritos y la estructura social del centro del culto. Del mismo modo, hicimos un esbozo de cómo se integran los neófitos de las iglesias de CEFLURIS, en las diferentes jerarquías que ellos tienen como integrantes del culto, según su antigüedad, sexo y aprendizaje.

Hemos señalado la manera intrincada que tiene la realización de los rituales y la participación de la gente que vive en *Céu do Mapiá*. En ese sentido, se ha sugerido que las mismas preparan y condicionan a los miembros que vienen de afuera, a prepararse para perfeccionar la ‘espiritualidad cultural’ en los sitios donde se desarrolla esta línea del culto fuera de *Mapiá*. Para ello los miembros experimentados que son considerados referentes y guardas de la ‘sabiduría ritual’, son tomados como íconos a la hora de generar los contenidos esotéricos del *Santo Daime*.

Capítulo 6.

Vida cotidiana: del territorio al espacio simbólico

En este capítulo describiremos cuáles son las principales actividades de los pobladores de *Céu do Mapiá*, tanto las que están orientadas a la subsistencia como las de socialización en general. La afirmación, en ese sentido es que ambas están condicionadas por el motivo principal de este centro, donde las actividades se articulan con el desenvolvimiento espiritual del individuo. Las premisas que guían la acción, modos de actuar y de sobrevivir, son un ejemplo que resultan paradigma y dogma para los seguidores del culto en sus sitios periféricos, sea donde sea que se encuentren dichas filiales de CEFLURIS. Aquí se da el caso de que dichas premisas, de presentir que se vive en un territorio único y sagrado, y que el comportamiento a seguir allí es único e incorruptible, influye fuertemente en las acciones y actividades, es decir, todo el movimiento realizado en *Céu do Mapiá* es considerado como parte indisoluble de la cosmología y del adoctrinamiento esotérico-espiritual.

Actividades: modos de subsistencia

En primer lugar, debemos decir que, en el pensamiento de este grupo, la prosecución hacia la auto-subsistencia es parte de la doctrina. Es una cuestión simbólica porque está regulada y pautada por la cosmología, ya que existe un modo ideal que se adecua, de forma prácticamente taxativa, en el plano de lo material. El individuo que vive en la selva debe tender a valerse por sí mismo sin tener dependencia de nada que provenga del 'exterior'. El modo de pensar el lugar es considerarlo como tierra sagrada, como un cielo terrestre, donde la Divinidad provee todo lo que sus hijos necesitan, si éstos hacen lo que está escrito, que es trabajar, subsistir de la tierra, cantar y estudiar los himnos junto con los rituales de la doctrina. No hay otra cosa que hacer si se quiere mantener el camino recto y la purificación necesaria para permanecer en la Ciudad de Dios.

En el plano material, las personas trabajan duramente en el medio selvático para sobrevivir básicamente de esos recursos. Claro que, en la práctica, se obtienen diversos productos de la ciudad más cercana mediante los ingresos que provee la gente que llega de las iglesias periféricas a visitar el lugar. En ese punto las cosas, desde que se formó

Céu do Mapiá, a comienzos de la década de 1980, ya habían cambiado cuando realicé mi trabajo de campo entre 1995 y 1997. Incluso cambiaron vertiginosamente mientras permanecí allí, ya que los cambios respecto de la subsistencia variaron y se mixturaron de manera indisoluble con diversos procesos de mercantilización.

Es decir, las ideas acerca de la autarquía del individuo se modificaron en gran medida antes y mientras realizaba la investigación, pero aquí vamos a centrarnos en el aspecto que condiciona la actividad de la vida cotidiana al momento del trabajo de campo y, cuando sea necesario, establecer qué ha cambiado cuando esto vaya acompañado de una modificación de la razón práctica (Bourdieu, 1991, 1997) de la doctrina. De todos modos, no vamos a comenzar por los productos, ni por la mercancía, ni por las actividades de auto-subsistencia en sí, sino empezaremos analizando de qué manera obtienen el dinero que utilizan. Luego la relación que tienen con dicho instrumento para el intercambio, lo que ilustraremos de manera impresionista¹⁷⁵, para pasar a las actividades productivas en el sentido dogmático-ideal, que es el trabajo en *la tierra*, durante el periodo que estuve en *Mapiá*.

El principal movimiento de dinero proviene de los canoeros que transportan a los neófitos ciudadanos hacia este lugar, y luego lo que éstos gastan para mantenerse durante su estadía. Antes se trabajaba en la extracción de caucho, pero los ingresos por la venta de esta materia prima eran muy magros y los árboles de *seringa* se fueron agotando. El dinero obtenido de los visitantes se utiliza con diversos propósitos, para alimentos, herramientas y materiales de construcción, abastecimiento en general para mantener a los visitantes, además del arreglo y compra de equipos que se utilizan en la *vila* de *Céu do Mapiá*. Esto como parte de actividades productivas o de servicios orientadas a estas últimas.

Luego existe un capítulo aparte, hoy en día fundamental, que es la estructura administrativa formada en torno a las múltiples iglesias periféricas y el subsecuente peregrinaje religioso desde dichas iglesias hacia el centro en *Céu do Mapiá*. El peregrinaje da como resultado algo que podría parecerse al turismo religioso, aunque existen múltiples excepciones y tipos de inserciones de la gente que viene de la periferia.

¹⁷⁵ Parafraseando al modo de encarar el problema del dinero de G. Simmel con su conocido y monumental trabajo 'Filosofía del Dinero' (1977).

Impresionismo y dinero

Dentro de la estructura administrativa hay un sistema en el que cada asociado a CEFLURIS debe abonar una cuota una vez que se ha iniciado. No tengo información detallada al respecto pero estimo, por la noticia que me han dado, que esta suma es de aproximadamente U\$S 15 por mes¹⁷⁶. Esta cantidad, a nivel central, se utiliza casi exclusivamente para desarrollar la administración del culto en donde los recursos tienen una exigencia cada vez mayor. Buena parte de esta exigencia es absorbida por la cantidad de donaciones que se realizan por fuera de la cuota relativa a cada iniciado o *irmão*.

Puede decirse que el turismo religioso es otra fuente de ingresos para *Céu do Mapiá* de manera prácticamente exclusiva, ya que en la ciudad de salida de los visitantes de las iglesias al centro, *Boca do Acre*, hay hoteles que los reciben, un almacén general que trabaja casi de manera exclusiva con ellos y los canoeros que cobran el pasaje del viaje al poblado a través del *Río Purús*. Una vez llegados a *Mapiá*, allí van a encontrarse con sitios donde puedan alojarse según la cantidad de días que permanecerán. Cuando estuve allí, el segundo año habían reciclado la vieja casona del líder para ser usada como hostería, y se le había agregado servicios de cocina y ‘pagos’ para hacer visitas o viajes a la selva para los contingentes, sobre todo de extranjeros.

Esto es lo que se puede decir del dinero que ingresaba al culto. Por lo demás, y como dato anecdótico, jamás conocí a nadie en *Céu do Mapiá* que se beneficiara de manera excesiva con dinero. De alguna u otra manera, en todo caso llegaban a cubrir algunas necesidades que sólo podían comprarse en *Boca do Acre*, tal vez visitar algún familiar de *Río Branco*. La casona de *Alfredo Gregorio de Melo* que por ser líder era más grande, había sido hecha con algunos aportes individuales de gente de la ciudad y con trabajo totalmente donado por la gente de *Céu do Mapiá*. Cosa que realizaban con total desinterés y con orgullo de haber participado en dicha faena, aunque algunas veces también recibían ayuda del mismo Padrino *Alfredo Gregorio*. Debemos destacar que él vive en este lugar y no posee, hasta donde llega mi conocimiento, ninguna propiedad en la ciudad. Sí compró alguna propiedad -como proyecto de CEFLURIS- que fue el *seringal* donde había nacido su padre, *Padrino Sebastián*, denominado *Seringal Adela*,

¹⁷⁶ Eso es lo que se establecía, por ejemplo, en la iglesia de Buenos Aires, y no se cobraba cuota alguna si algún neófito permanecía en *Céu do Mapiá*. Estos valores y condiciones varían entre las diferentes iglesias pero es muy similar en todas ellas. Sólo se modifica la cuota por los valores de transporte del *Santo Daime* y de acuerdo a las necesidades de funcionamiento de cada una.

sobre el *Rio Juruá*, donde hay otra iglesia que se halla bajo la órbita de esta línea, del culto. Otras actividades realizadas por *Alfredo Gregorio de Melo* son los viajes con su comitiva a todo lugar donde exista una iglesia que pertenezca a su línea pero esto es financiado por los neófitos de la iglesia anfitriona, y de allí no obtienen ningún valor adicional. A veces hay aportes extraordinarios y voluntarios pero son utilizados para solventar gastos relativos a la comunidad de *Céu do Mapiá*. No hay nada que pueda registrar enriquecimiento por el culto de parte de los integrantes más antiguos. Sucede que debido al cariz que tiene la composición social de las iglesias periféricas, ésta es una práctica de *elite*, por lo cual la gente que participa es poseedora de riquezas. Por ello en dichas iglesias puede verse manifestado ese ‘poderío’ en lo económico, pero en ningún caso es porque se benefician económicamente de la actividad misma.

Subsistencia y vida cotidiana

Quisiera introducir aquí una discusión acerca de si lo que describiré como parte de las actividades de subsistencia constituye un modo de producción, y si se puede considerar una interpretación complementaria con las teorías orientadas a la funcionalidad de las actividades que etiquetamos de económicas. Parto de que es claro que el sistema utilizado se puede discriminar según esferas de actividad, tal como Barth (1975) las ha descrito para el caso de Darfur (África del Norte, sur de Egipto) de hace sesenta años. Es también indiscutible que el sistema empleado para el desarrollo agrícola es extendido en la región y que no es exclusivamente practicado por los miembros del culto. Esto es un hecho que no aparece en la bibliografía específica y, a simple vista, denota ser algo organizado sólo por la gente que vive allí. Pero esto no hace justicia al hecho de que se trata de una costumbre muy establecida entre la población criolla e indígena de la región amazónica.

Ahora bien, a esto vino a añadirse que la pureza ritual se sacraliza mediante la práctica de este ‘modo de subsistir’. Me refiero a lo que señalé sobre la doctrina de *Juramidam*, por cuanto de ese modo, trabajando duramente y de manera incesante, no hace falta nada de afuera para subsistir si se conocen los secretos de la selva. ‘Allí está todo lo que Dios da, sólo hay que estar preparado para recibirlo, conocer, estudiar y saber vivir en la tierra’. Esta afirmación textual de un habitante de *Céu do Mapiá* bien puede representar lo indicado para este punto, que es válida para concentrarse en una dimensión sistémico-estructural, totalizante. La misma expresa el eje del problema acerca de la

relación entre lo teológico y las conexiones de los miembros del culto con el medio. Si no planteamos esta posibilidad, difícilmente se acceda a comprender por qué ellos persisten en mantener este modo de trabajo, y no valerse de otros medios monetarios que serían viables.

De manera básica, toda persona establecida y nativa de la región y, por consiguiente, los miembros del culto también, realizan este tipo de actividad de manera constante y periódica. Estaría fuera de lugar no hacerlo, aunque se trata de gente que ha tomado contacto permanente con ciudades importantes en donde se encuentran las iglesias del *Daime*. En muchos casos han ido a estos lugares, e incluso fuera de Brasil, pero persisten en resolver su manera de subsistir con este modo de producción en sentido restringido¹⁷⁷, en palabras de Godelier (1980) y de parte de la escuela antropológica marxista francesa. Pero, insisto, no podemos pensar el sistema si no lo mediamos con otros autores que se dirigen, no tanto a demostrar la pertinencia de la teoría, sino a desarrollar la teoría, enriquecerla, dialogar con ella para comprender mejor el tema que nos ocupa. En ese sentido, si empleamos el concepto de modo de producción, no estamos refiriendo sólo a la 'economía' sino a la persistencia de un modelo de actividad de subsistencia en un contexto de modernidad, supra-capitalista, posfordista (Harvey, 1989) o de una economía de signos y espacios, como lo denominan Lash y Urry (1998). Podemos afirmar que la actividad material del culto se orienta a mantener la sublimación mística como objeto de su práctica ontológica, pero conectándose al mismo tiempo con la sociedad 'encapsulante' en términos de redes de intercambio.

En este capítulo no se trata, entonces, de discriminar específicamente las múltiples variables que contiene el sistema económico del culto para sobrevivir y expandirse al mismo tiempo, sino más bien esbozar algunas de sus características para relacionarlas con nuestro principal interés. Este consiste en diseñar una hipótesis sobre la dinámica

¹⁷⁷ Modo de Producción *caboblo*, que consiste en el múltiple aprovechamiento de recursos de la selva, sumando a ello la agricultura practicada mediante la quema y tala del bosque. A este respecto y siguiendo también a M. Godelier (1975), la práctica productiva en racional es sus propios términos, ya que en el acto productivo la distribución de recursos es equilibrada a través de los periodos estacionales y de la circulación del producto a través de dichos periodos. Sobre la 'distribución' las reflexiones de Gudeman, (1980), hacen depender la misma de contextos culturales específicos en base a criterios que para los agentes resultan racionales. Del mismo modo, esto se halla refrendado en el conocido y clásico trabajo de R. Firth (1976 -b-) donde establece la distribución en actividades y roles recurrentes cuando analiza la dinámica de actividades en un casamiento en Tikopia. En nuestro caso se verá que existe ese tipo de complementariedad entre eventos sociales y proyección de la actividad productiva. Si bien hacemos hincapié en este tipo de incidencias económicas tampoco hemos dejado de lado las implicaciones estructurales del sistema productivo en sí y la discusión acerca de los cambios en dichos sistemas. En ese plano, a partir de la inferencia etnográfica, pueden determinarse las conexiones con el entorno social más abarcativo (ver Hindess & Hirst, 1979; Meillassoux -2ª. Parte- 1977).

de organización que existe entre los grupos, y las condiciones estructurales contenidas en un sistema que se expande, tanto en el plano institucional y material como en el simbólico. No obstante, la perspectiva planteada se relaciona también con el aspecto político; en ese horizonte nos interesa hablar de una organización ordenada y liderada por una persona y un grupo que ayuda a mantener la cohesión de esta línea del culto.

Para realizar esto consideramos necesaria una breve descripción de cuestiones referidas a la subsistencia material, aunque debemos tener en cuenta también algunos factores referidos con la administración de CEFLURIS y sus ingresos financieros. Para agregar algo a lo ya explicado, diremos que a partir de la constitución de la faz institucional, se generó un cambio visible en algunas estructuras respecto de las ‘condiciones espirituales ideales’ y que son –aunque sea redundante decirlo- estructurantes aunque no determinantes del campo simbólico y económico (Bourdieu, 1991, 2001). Dichas condiciones están asociadas al comportamiento de sus integrantes y, a su vez, a la dinámica del parentesco, desde donde se regulan las otras condiciones que posibilitan una jefatura legítima (Habermas, 1995).

En este caso que planteo, esta jefatura se halla legitimada por la organización social, que en un principio era de carácter relativamente igualitario. Posteriormente, con la dispersión del culto, se transformó en una legitimidad de otra especie, producto de la complejidad con que el sistema religioso daimista funciona hoy en día. Pero algunas actividades que se consideran ineludiblemente básicas para el correcto ‘devenir espiritual’ de los *aparelhos* se mantienen, y es aquí donde se tiene la idea de que el sistema productivo *caboclo* coincide con la doctrina sobre lo que debe hacerse como modo de vida cotidiano, si se está en el camino espiritual. Para describir con mayor detalle en qué consiste semejante sistema productivo imbricado en lo sociocultural, podemos señalar que actualmente se basa en lo que aquí llamo ‘sistema de colonias’.

El rozado y el sistema de colonias

En las regiones donde se conserva la selva virgen amazónica, se practica un sistema de producción que tiende a la autonomía, por lo cual las actividades que se desarrollan son altamente diversificadas, que aquí denomino ‘sistema de colonias’. Utilizo el concepto de sistema porque la esfera económica (o subsistema económico), en este caso, posee una amplia cantidad de variables. Por un lado, es un sistema productivo en sí mismo, ya que cada familia extensa tiene como objetivo aprovechar al máximo las posibilidades

ecológicas que ofrece el medio biológico de la selva. Por otro lado, en su concepción más amplia, se trata de una serie de puntos a lo largo del curso del río Purus y del *igarapé Mapiá*, que son antes que nada sectores estratégicos¹⁷⁸. Estos se utilizan como ‘paradas’ antes de llegar a *Céu do Mapiá*, además de proveer a sus moradores de sustento. A este respecto, según la extensión territorial de la colonia, puede abarcar no sólo actividades de subsistencia sino que, algunas de ellas, comercializan sus productos¹⁷⁹. Estos se intercambian en *Céu do Mapiá* o en *Boca do Acre*, que es la ciudad ribereña más cercana a la comunidad y la que conecta con *Rio Branco*, capital del estado de *Acre*.

Desde un punto de vista más inclusivo, podemos compararlo con el sistema ampliamente relevado por trabajos antropológicos denominado ‘*shifting agriculture*’¹⁸⁰. En el relato que haremos se verá que los rozados iniciales, se transformaron en poblados, siendo el mayor de ellos *Céu do Mapiá* y otros dos, el denominado por el grupo *A Fazenda*¹⁸¹ sobre la desembocadura del *igarapé*, y *A Praia* sobre el *Purus*¹⁸². Se trata de una extensión de tierra arenosa sedimentada por la resaca y el lodo arrastrados por el Río *Purus*. A diferencia de las características del paisaje del río que tiene costas elevadas, este lugar se extiende desde el lecho hacia la superficie formando un ángulo de 45° ligeramente curvado; en su parte más alta se había construido el poblado. En la época de cultivos, cuando baja el río, se aprovecha el segmento sedimentado para plantar diversas especies como batata, papa, varias clases de porotos, maíz, sandías. En el sector que daba hacia el oeste del poblado, se cultivaba arroz, *macaxeira*, porotos, etc. Aunque también poseían rozados más hacia el interior y aprovechaban playas aisladas para cultivar sandías. En estos lugares se buscaban áreas propicias¹⁸³, para hacer los rozados, en sitios relativamente alejados de los poblados o

¹⁷⁸ En el caso específico de las funciones que cumple para el culto, sin contabilizar los nuevos *seringales* que actualmente se están abriendo sobre el río *Juruá*, se trata de una adquisición de *Alfredo Gregorio*.

¹⁷⁹ Una de las colonias tiene una producción de pasas de banana que se distribuye comercialmente en varias ciudades del Brasil. Otra actividad importante es la recolección de castañas de *Pará* y, de forma más individualizada, el trabajo con la ‘*borracha*’ o caucho.

¹⁸⁰ La definición que da Harold Conklin de este término es la siguiente ‘puede ser definido como un sistema agrícola continuo en el que espacios variables son cultivados por cortos periodos y que durante años quedan en barbecho’ (1961: 27, mi traducción). Este autor combina las posibilidades del medio ambiente con las variables cognitivas proporcionadas por el sistema cultural asociado a ese medio.

¹⁸¹ En portugués se utiliza este vocablo para describir una gran extensión de tierra productivamente diversificada, pero orientada hacia la ganadería. De todos modos, en este caso, es un topónimo.

¹⁸² Se trata también de un topónimo que significa ‘la playa’. En el momento que dejé *Céu do Mapiá* (1997) las condiciones climáticas habían producido una inundación devastadora que arrasó con la mayor parte de este poblado que estaba sobre el *Purus*.

¹⁸³ Participé de varias de estas expediciones así como también de la realización de los rozados. Para hallar el lugar donde se realiza la tala, se tienen en cuenta la elevación del área, como es zona de várzea

que ya se han transformado en campos para la crianza de ganado ovino y porcino, aunque las circunstancias geográficas dificultaban el desarrollo de esta actividad, la crianza de animales más propicia era la aviar.

Estos rozados son luego abandonados por lo cual la selva vuelve a crecer rápidamente. Durante los primeros diez años se denomina *capoeira* a la vegetación de estas áreas que quedaron en barbecho; después ya comienza a crecer la selva con sus características anteriores, si es que no se utiliza nuevamente al cabo de unos cinco años. Pero de ser la primera vez que se abre un rozado sin que exista un poblado, tal como fue en sus comienzos *Céu do Mapiá*, se procede de la siguiente manera: las colonias se van creando por etapas, primero se hace una abertura en la selva virgen empleando el sistema de rozas, luego se reutiliza hasta que, finalmente, quedan sólo frutales y pastos para un ganado que es siempre escaso.

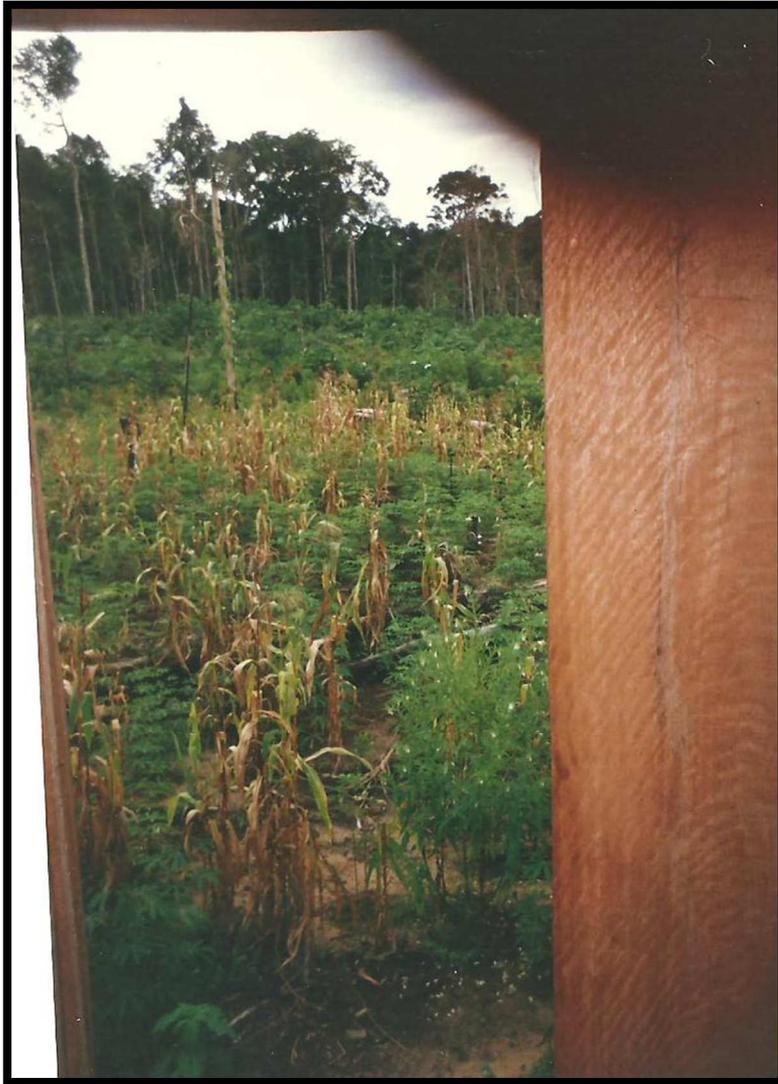
El comienzo del sistema de rozados se da con la tala y quema de la vegetación. Primero se procede a cortar la vegetación baja, debajo de los árboles de mayor porte crece una vegetación que varía en su densidad según las características del sitio elegido. Hay zonas que para cortarlas precisan de más trabajo porque son muy tupidas o bien contienen especies vegetales e insectos y animales que son dañinas para la gente. Este tipo de vegetación se corta con machetes o hacha. El paisaje que se puede observar es como de un bosque parquizado. Cuando está lista esta parte del trabajo, se procede a derribar los árboles de mayor porte utilizando motosierras. Una vez hecho esto, se deja secar todo, por más de un mes y luego se quema el área. Es de notar que las áreas adyacentes no toman fuego, sólo se ‘*chamuscan*’ porque, al ser selva virgen, mantiene la humedad del medio impidiendo que el fuego se extienda. No sucede lo mismo si el área está cerca de un campo o de una *capoeira* ‘nueva’; en esos casos se toman más precauciones porque el fuego puede incendiar las adyacencias.

Al cabo se plantan porotos, maíz y arroz, y en algunos casos café, a medida que la tierra va agotando su potencial para estos cultivos, se lo reemplaza por *roza* (mandioca) y finalmente quedan en pie frutales que fueron plantados de manera simultánea con los primeros cultivos como manga, cajú, naranjos, yaca, goiaba, *mamão*. También otros menos duraderos como el *abacaxi* y bananos, porque disminuye la productividad de la

(Meggers, 1989) esto implica, entre otras características, que es inundable entonces se analiza muy bien esta cuestión. Por ejemplo para elegir el territorio circundante a *Mapiá*, para erigir el poblado se buscaron las tierras más altas, aunque no tan fértiles como las más bajas y cercanas a la desembocadura del *Purus*.

tierra con los sucesivos cultivos, dado el agotamiento de la tierra y/o por su utilización para el pastoreo.

Foto 13. Vista de un rozado en su segunda fase, cosecha de maíz y mandioca (foto propia. 1997).

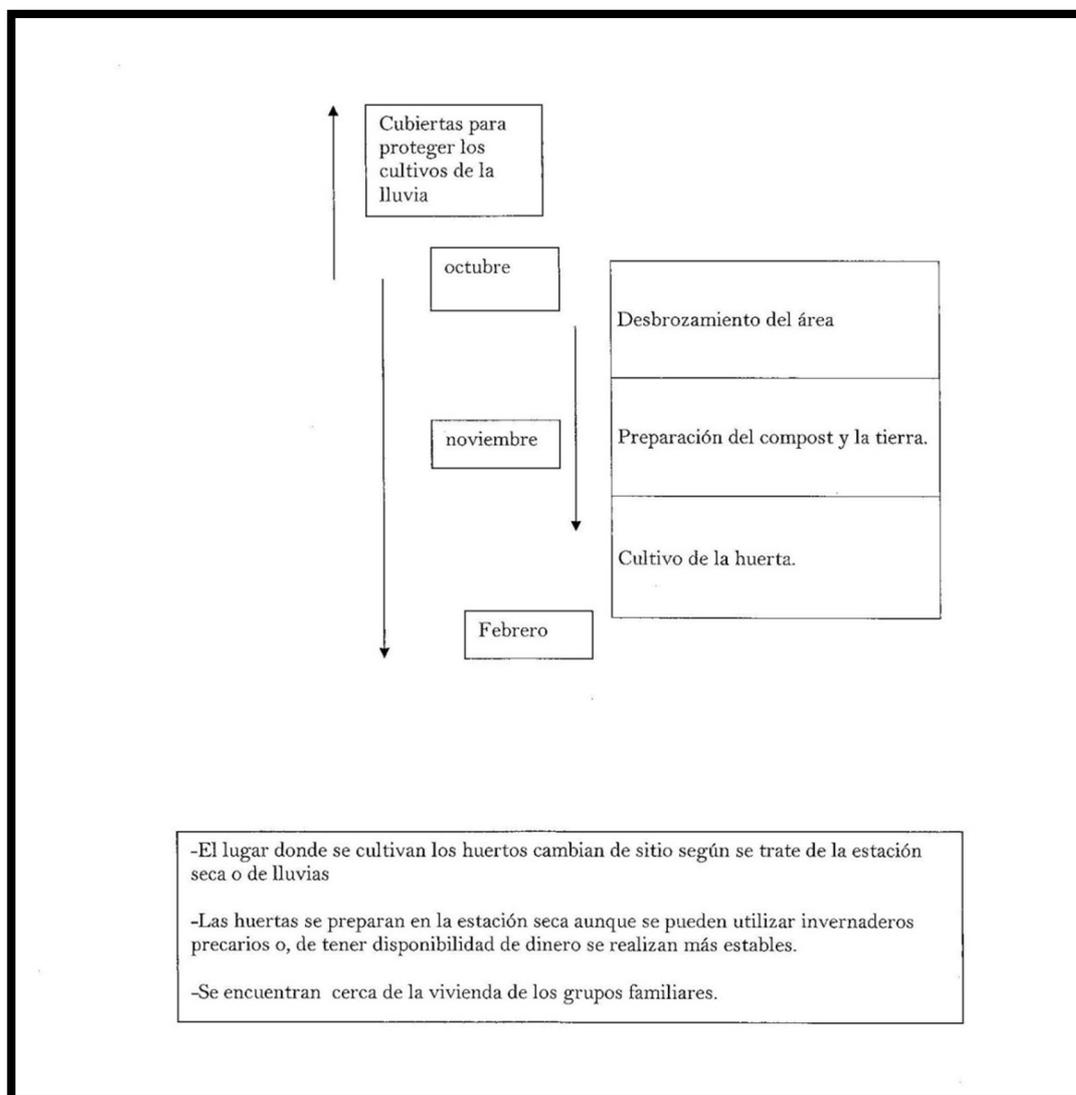


Al cabo se van formando campos¹⁸⁴ en donde se aprovecha el cultivo de forrajes o capín para la crianza de animales tales como vacas, cebúes y, en ocasiones, cerdos. La crianza de gallinas se da en el contexto del grupo familiar primario, criándolas como una actividad exclusiva de las mujeres y los niños, puesto que los corrales utilizados para la

¹⁸⁴ Una vez formados los campos, se hacen cercados para que el ganado no se vaya hacia la selva ni ocupe otros pastizales pertenecientes a otras familias. Estos cercados se realizan lentamente pues tiene costos muy altos y la mano de obra que requieren es bastante intensa dadas las dificultades presentadas por el terreno.

crianza se encuentran a pocos metros de la vivienda. Las gallinas son engordadas a base de *macaxeira* o maíz y, cuando no hay disponibilidad de los mismos, con arroz sin pelar. Del mismo modo, cerca de la vivienda de la familia primaria se hacen huertas huertas que se llevan a cabo en la época ‘seca’: aproximadamente entre agosto y principios de diciembre. Esto es un dato aproximado porque el comienzo de la época de lluvias puede variar de un año a otro. Por lo tanto, el éxito de los cultivos depende de la experiencia del *parceiro* para calcular este tipo de variaciones.

Esquema 9: Actividades productivas



El detalle de lo descrito a continuación es útil dada la importancia que contiene esta actividad en la formación de la ‘persona de la doctrina’; como ya mencionamos, todo

aparelho debe conocer estas microactividades y tenerlas incorporadas a sus actitudes habituales, convertirlas en un *hábitus*.

En el esquema 9, la flecha que va hacia arriba indica la utilización de cubiertas plásticas para la huerta, a modo de vivero, porque está señalando época de lluvias. En ese periodo son muy intensas, y de no tener este tipo de coberturas, todo el trabajo se vería estropeado por la acción de lavado de la tierra por la cantidad de agua caída. Las flechas descendientes indican el calendario normal para la época seca de la huerta. Este es el momento donde se intensifica la actividad, ya que en la época lluviosa sólo se realiza como un mantenimiento; es decir para el cultivo y producción de algunas especies como lechuga, *quiabo*, especias como perejil o cebollines. En cambio, en la época seca, se extiende la producción hacia una gama que cubre prácticamente lo que puede cultivarse en una huerta.

El poblado se consolida en la medida que se van desarrollando los cambios en las distintas etapas del proceso productivo. Esto depende de si en ese lugar se va a establecer gente o si se trata de un rozado ocasional. Para el primer caso, en un inicio, dado que el medio es virgen y aún está circundado por la floresta, resulta más difícil construir la vivienda adecuada a ciertos criterios, considerados por la población *cabocla* como los más cercanos a su 'ideal' de vivienda, que se relaciona con la calidad de la madera, la estructura del techo, la elevación de los *esteios* o pilotes que la sostienen y la posibilidad de la utilización de algunos materiales (como el cemento y el revestimiento cerámico). Estos materiales son de difícil adquisición, por encontrarse muy lejos de las posibilidades de su alcance material y geográfico, tanto por los costos como por las distancias que deben cubrir para transportarlos. En un principio, cuando se comienza con el rozado, se arman chozas cuya construcción, apelando a la opinión que las personas tienen de ellas, es básica y rudimentaria; están construidas con madera de fácil extracción y con *telhado* de palmares. Luego, a medida que van abriendo espacio en la floresta, van ampliando también la zona de *terreiro*, en donde dejan la tierra despejada de cualquier maleza. Si ese es el sitio donde se va a erigir la vivienda, empiezan a planificar cómo esto va a realizarse. En general, en los primeros tiempos de formación de la comunidad, se construía con tablas y traveseros de madera cortadas con motosierras y los techos se fabricaban con *palhares* o bien con tejas, o *cabacos*, de madera. En la actualidad se cortan tablas con motosierras y travesaños para la estructura, lo demás se compra en *Boca do Acre*, como maderas ya pulidas y preparadas para construir paredes y pisos, más las chapas para los techos. Por lo general entre los

‘compadres’ antiguos de la comunidad y, más que nada, entre sus hijos, el tema de la construcción de casas se hace de forma colaborativa, aunque también es un ingreso para neófitos de la periferia que quieran construir una. En ese caso contratan los servicios de los habitantes de *Mapiá*, lo que resulta otro ingreso dinerario, aunque el principal generador de dinero fresco para los habitantes de *Mapiá* es la actividad de los viajes en canoa.

En la construcción de casas que he visto, había una división de tareas según las habilidades adquiridas por cada persona. Esta suerte de especialización aconteció una vez que empezó, por el año 1995 la mercantilización, por consiguiente, la comercialización a pequeña escala de la construcción de casas, formando así una estructura económica en este campo aunque de modo muy restringido (Bourdieu, 2001). Entonces la comercialización de viviendas se las relacionaba con los pedidos de los neófitos de las iglesias periféricas, que querían tener un sitio para las sucesivas visitas que realizarían a *Céu do Mapiá*. Se supone que, de manera potencial, también existía la perspectiva de que esa casa le sirviera al practicante para instalarse en el centro del culto siguiendo el ‘verdadero camino espiritual’. En fin, no obstante las finalidades espirituales, se consolidó una división del trabajo. Por ejemplo, un individuo se podía dedicar a derribar árboles, otro a cortar tablas y tirantes, o a conseguir materiales para el techado. Ahora bien, este conjunto de actividades especializadas antes era realizada por una sola persona, un cabeza de familia, como una actividad integrada al desarrollo espiritual, ya que todos debían, como apotegma doctrinal, conocer las actividades necesarias para construir una casa, aunque hubiese colaboración entre familias para realizarlas.

actividad agrícola extractiva está acompañado por otras actividades relacionadas con la caza y la recolección, por lo general, en la zona de influencia de la misma colonia.

En la época seca se intensifican estas actividades puesto que quienes suelen mantenerse exclusivamente con el sistema de tala y quema, de tener una mala cosecha, no podían abastecer a la familia extensa que efectivamente realiza estos trabajos¹⁸⁵. Como primer complemento para subsanar estos inconvenientes, se utilizan sistemas de caza, tanto en su versión de búsqueda de la presa en forma individual y grupal, como mediante trampas colocadas en los senderos de los animales que los habitantes de la comunidad, y en especial los *caboclos*, saben reconocer muy bien. Entre las presas más preciadas se hallan el tatú, paca, venado, capivara (carpincho), anta (tapir) y yacaré. También, se realizan actividades de recolección de frutas silvestres y plantadas en los rozados, entre ellas: goiaba, cajú, banana, naranjas, manga, cupuí, cupuazú, yaca, cacao, beribá, azai, y otras. Del mismo modo, se efectúan actividades de pesca, con el inconveniente de que en el *igarapé Mapiá* y la zona de influencia de la *vila do Mapiá*, se ha depredado la existencia de peces, dado el aumento de la población que, aunque no es excesiva¹⁸⁶, sí lo es para la capacidad de este nicho ecológico. Aunque, en mi caso, no tenía posibilidades técnicas en ese momento para realizar mediciones de esa índole, la gente hacía la observación proveniente del sentido común y del conocimiento del medio, de que el porcentaje de peces ‘había bajado de unos diez años atrás a esta parte’ (*sic*) -año 1996. Es diferente la situación en la boca del *igarapé* y en *A Praia*, puesto que están cerca del río *Purús*, que es rico en fauna ictícola.

Un aspecto importante para el desarrollo del poblado está representado por el medio de transporte utilizado. Al tratarse de un medio circundado por vías fluviales, se efectúa por medio de canoas a motor; en las épocas de crecidas algunos poseen lanchas con motor fuera de borda, lo que hace más rápido, seguro y efectivo el transporte de *Mapiá* hasta *Boca do Acre*¹⁸⁷. Cabe aclarar que el movimiento de canoas es constante, tanto

¹⁸⁵ La tecnología empleada en este proceso es relativamente simple, para el cual se utilizan implementos agrícolas básicos como la azada, machete, pico, palas, plantadoras de arroz manual y otras por el estilo. También es generalizado el uso de motosierras y herramientas de carpintería. En el centro de la *vila* hay máquinas de carpintería, una peladora de arroz y un generador a gas-oil que alimenta tanto a estos motores como a un sistema eléctrico tendido hacia la iglesia, a la ‘*casinha de feitió*’, y a algunas casas particulares.

¹⁸⁶ Un cálculo aproximado de la cantidad de pobladores en este período sería entre 900 y 1500 habitantes, si contabilizamos las personas que viven a lo largo del *igarapé Mapiá* y en *A Fazenda*.

¹⁸⁷ Otra forma de llegar es por medio de helicópteros, pero la comunidad no tiene. Hago esta mención porque periódicamente se acerca a la comunidad un helicóptero de las fuerzas de seguridad transportando generalmente a los funcionarios del IBAMA, entidad brasileña encargada de controlar los recursos

para dirigirse a la ciudad como para trasladarse a los rozados más distantes o a las colonias más establecidas.

Podemos decir que hasta cierto punto se trata¹⁸⁸ de un tipo de economía que Bohannan denominó ‘multicéntrica’:

‘Una economía multicéntrica es, por decirlo brevemente, una economía en la que los bienes cambiables se reparten entre dos o más esferas mutuamente excluyentes, cada una de ellas marcada por un distinto tipo de institucionalización y por distintos valores morales. En algunas economías multicéntricas tales esferas permanecen completamente separadas, pero en la mayor parte de ellas existen formas institucionalizadas para convertir la riqueza de una en la de las otras’ (1981: 190).

Ello marca fundamentalmente que no existe una orientación economicista ni de obtención de ganancias sino que este tipo de organización indica que la ‘economía’ del culto es para subsistir como centro espiritual. De todos modos, de manera específica, esta característica se fue transformando por el flujo de neófitos que iban a conocer *Mapiá*, ya que progresivamente comenzaron a surgir quienes ofrecían distintos tipos de servicios¹⁸⁹ a los contingentes que llegaban de las iglesias periféricas. Debo aclarar que antes de que se produjera esta situación, llegaban neófitos de diferentes iglesias pero no en cantidad, dada la escasez de canoeros y canoas, con sus respectivos motores disponibles. Esto significó un primer impacto tecnológico importante; esto es, se incrementaron las canoas con motor y los consiguientes ‘especialistas’. Este flujo de gente era reducido, por cuanto se integraban fácilmente a las actividades cotidianas de algunas de las familias tradicionales. Es decir que, con anterioridad a este flujo incesante proveniente de las iglesias periféricas, la cuestión de las esferas de intercambio y de trabajo mutuamente excluyentes, era una cuestión observada con una rigidez casi extrema. Podemos caracterizar esto mediante tres ejemplos.

En primer lugar, era relativamente impensable comercializar productos obtenidos del rozado entre los miembros de la comunidad, pero esta situación luego fue variando y varios tipos de alimentos básicos eran vendidos en el almacén del poblado: arroz, maíz,

naturales y la biodiversidad en los parques nacionales, áreas protegidas o de status similar. El área en donde se encuentra el poblado posee una entidad jurídica de esta clase.

¹⁸⁸ Digo ‘hasta cierto punto’ porque el carácter de algunas cuestiones, relativas a este funcionamiento, que puede parecer exclusivamente de subsistencia, fueron variando vertiginosamente desde que llegué en el año ’95 hasta fines del ’96, básicamente por la cantidad de gente que llegaba desde las iglesias de las ciudades brasileñas y desde otros países.

¹⁸⁹ Por ejemplo, la transformación de una casa en hostería y la intensificación de los traslados en canoa, así como la organización de paseos al interior de la selva.

huevos, harina de mandioca, etc. Así presentado, puede parecer trivial, pero debemos tener en cuenta que uno de los criterios a partir de los que se mide la espiritualidad de las familias extensas, es el aprovechamiento sustentable de las posibilidades económicas que la selva ofrece, y esto está en contradicción con el hecho de la comercialización de los productos de dicha actividad, porque si se obtienen en el contexto de la cooperación de los neófitos que participan en ella, todo lo que se realiza en esta esfera es ‘cuasi-sagrado’. La alimentación proveniente de la actividad de auto-subsistencia es un criterio para delimitar la ‘limpieza’ del cuerpo cuando se orienta a la realización ritual y al consumo de *Santo Daime*. Por decirlo de algún modo, no es lo mismo ingerir alimentos comprados, conseguidos a través de la mediación de una actividad económico-extractiva o comercial, que consumir los mismos alimentos que se han producido para mantener la ‘pureza orgánica’. En este último caso, existe la idea de que en la obtención de la subsistencia no debe intervenir mediación mercantil alguna, ya que, con dicha mediación, éstos perderían su cualidad de pureza en el momento del acceso místico efectuado durante los ritos.

En segundo término, las actividades institucionales no están remuneradas dentro de la comunidad, por lo menos en el sentido que podríamos entenderlo en nuestra propia sociedad. Las actividades profesionales en el caso del hospital no estaban gravadas ni los profesionales empleados en la misma tenían un salario por ejercer su actividad práctica. El Sr. Daniel López¹⁹⁰, director del hospital y encargado de las actividades del *Feitio* mientras duró mi estadía en *Céu do Mapiá*, en una entrevista personal que mantuve con él durante una visita que hizo a Buenos Aires en 1999 dado que es argentino y tiene familiares allí, me comentó no sin cierta tristeza que esa *especie* se estaba terminando, que todas las actividades comenzaban a ser remuneradas. Este hecho también resulta significativo ya que desdibuja la intención inicial del fundador de la comunidad, *Padrino Sebastián*, quien pensaba que las relaciones entre todas las personas que allí vivían debían ser fraternales, porque se trataba del Pueblo Elegido para erigir la *Nova Jerusalém*. Nótese las características que ya hemos mencionado sobre los movimientos milenaristas y su ideología igualitaria: de cómo estas premisas se debilitaron y, concomitantemente, se fueron generando otras estructuras que produjeron el cambio en el significado otorgado a la palabra ‘fraternidad’. Me refiero a ello por lo menos en lo que hace al modo de efectivizarse de las tareas comunales que, en los

¹⁹⁰ Aquí van mis palabras de agradecimiento, ya que gracias a su atención y a la de *Dona Albertina Corrente* y *Seu Roberto Bernardo*, pude superar las tres veces que fui afectado por malaria.

comienzos de la comunidad, eran fundamentales, ya que había actividades que eran realizadas toda la comunidad de manera conjunta.

En relación con el tercer ejemplo, ya hemos señalado en el capítulo dedicado a la formación del culto, que el tema de las relaciones mercantiles no es extraño al grupo, ya que casi todas las personas en edad adulta conocen, o han vivido cerca de algún centro urbano y se ha relacionado económicamente con ese entorno. A este respecto, si tuviera que hacer un juicio de valor diría que, en cierto sentido, las condiciones económicas del poblado mejoraron por el hecho de que no tienen un equivalente a la pobreza urbana; y que también tienen un entorno, que no pertenece al culto, ávido por establecer relaciones económicas de tipo monetario¹⁹¹. Esto se puede ilustrar con una anécdota de un viaje a la ciudad *Boca do Acre*. Como dicho viaje fue realizado en canoa, tuvimos las dificultades propias de cualquier persona que realiza ese viaje desde *Boca do Acre* hacia el *seringal Mapiá*. En efecto, sucedió que se estropeó el motor por lo que quedamos a la deriva en medio del *Río Purús* durante varias horas, hasta que llegamos a la casa de un poblador de las márgenes del río. Afortunadamente se trataba de una persona muy amable y que poseía una de las casas más notablemente confortables de entre las que se pueden hallar allí. Ella nos recibió con gran entusiasmo y cortesía y porque, también, por estar bastante entrada la tarde, nos ofreció pernoctar allí. Al otro día, en un intento de reparar el motor, llamó a todos sus compadres, más vecinos del área, y estaban todos conversando, tratando de descubrir qué era lo que había sucedido con el motor. Según mi modo de ver este suceso a la distancia, pienso que se trató de un hecho bastante desacostumbrado para ellos. Por un lado, significó una oportunidad para reunirse fuera de las actividades de labor diaria, en las cuales seguramente colaborarían entre sí. En segundo lugar, como en ese momento resultaba difícil arreglarlo, tuvimos que llegar a un acuerdo para que esta persona nos transportara hasta *A Fazenda* a cambio de una suma de dinero. Como nuestra disponibilidad monetaria era en dólares, nos detuvimos a cambiar esa moneda en uno de los márgenes del *Mapiá* frente de *A Fazenda*. Allí nos recibieron muy bien, y la gente se mostró muy dispuesta a cambiar dinero.

Estos ejemplos demuestran que, si bien se mantenían algunas actitudes, la utilización del dinero no se desbordaba porque hay que tener en cuenta que, también, las relaciones

¹⁹¹ Si se quiere y paradójicamente dado el contexto comunitario del culto, en este sentido se trataría de, como dice Bataille (2007), 'la parte maldita' de los relacionamientos económicos: se pierde la cultura de los dones en favor de las mercantiles.

de parentesco o de relaciones cuasi-parentales¹⁹² hacían que este aspecto, del comercio excesivo a través del medio de cambio dinero, se mantuviera dentro de ciertos límites. De todos modos siempre hay una época en que el flujo de gente disminuye, principalmente entre un festival y otro, y durante esos periodos las esferas de distintos tipos de actividad vuelven a tomar la fisonomía característica aproximada. Daré otro caso emblemático: cuando llegué a *Mapiá* había, en el centro del poblado, un almacén donde se concentraban los suministros para la comunidad de los que no podía prescindir y a los que no se podía tener acceso si no era por su compra en la ciudad, en este caso *Boca do Acre*. Estos insumos eran instrumentos de trabajo, alimentos, mayoritariamente aquellos que no se podían obtener de la actividad agrícola comunitaria (aceite, azúcar, harina de trigo, galletas, velas, combustible, implementos agrarios, repuestos para motores y motosierras, etc.). Al cabo de un año, y en parte debido a la gran cantidad de visitantes que llegaban a *Mapiá*, el almacén no sólo diversificó los productos que ofrecía sino que también se abrieron dos almacenes más que comercializaban productos producidos en los rozados, las huertas y los corrales de la comunidad. Ahora bien, como ya mencioné, había productos básicos que no se obtenían de la actividad agrícola, en ese contexto las familias que tenían un amplio conocimiento de los recursos selváticos eran las que menos precisaban de estos productos comprados; en cambio, los que se desempeñaban en las actividades exclusivas del poblado, eran más dependientes de los mismos.

En este caso también ocurrió un cambio debido al flujo de personas y a la estructura administrativa mencionada que es menester destacar. Aunque los habitantes que viven en la comunidad no lleguen a percibir del todo esta situación, en realidad podemos hablar de una división del trabajo, ya que quienes se ocupan de mantener las estructuras informativas, financieras, la organización de los traslados etc, forman una esfera de la que los practicantes más antiguos no participan de hecho. En efecto, es el líder quien toma decisiones en última instancia sobre algunos aspectos, pero asesorado por quienes viven en el medio urbano y se dedican a este tema. En cambio, sí lo hacen de forma marginal, en el sentido de que periódicamente se trasladan a estos sitios para ofrecer asistencia en el aspecto de los rituales y de otras cuestiones que tienen que ver con la doctrina. Algunas familias más prestigiosas apadrinan varias de estas iglesias urbanas reproduciendo, de algún modo, la misma relación que el líder tiene con los centros más

¹⁹² Con este término estoy abarcando tanto las relaciones de compadrazgo como las de parientes clasificatorios.

importantes, pero siempre existe la centralidad de la estructura que lo asiste como mediador entre los practicantes urbanos y el centro geográfico y espiritual de esta línea del culto. Esta asistencia espiritual no es susceptible de bonificación de un modo directo pero, usualmente, se ofrece una ayuda financiera a la familia de donde viene la persona que está enseñando los aspectos de la doctrina. Cuando los neófitos procedentes de estas iglesias van a *Mapiá*, generalmente es posible se incorporen a las actividades desplegadas por cada familia mapiense de donde obtuvieron el padrinazgo.

Por otro lado, habíamos observado que con la dispersión del culto se habían formado estructuras multidimensionales de control del poder y las mismas consolidaron y complejizaron su organización dada la cantidad de iglesias creadas. Por ello, y por el consiguiente aporte monetario realizado por los fieles, que están sujetos a condiciones reglamentarias que regulan, justamente, estos aportes. En principio son obligatorios, quiere decir que cada afiliado *fardado* al culto debe pagar un monto fijo determinado por la administración, además de los costos del *Santo Daime*. En ese sentido, la relación entre la estructura administrativa y el sistema de colonias implementado es sumamente compleja. Estas dos modalidades de organización se intersectan en varios planos y, por otro lado, funcionan independientemente una de otra. Debemos tener en cuenta que la administración a la que estoy haciendo referencia no es meramente la creada en términos legales, es decir, la normada a partir de los estatutos, sino que existen varias organizaciones independientes y dependientes, al mismo tiempo del centro, que funcionan al margen de la estructura exclusivamente legal interna. Aquí me refiero no sólo al tópico de los aportes monetarios sino a otro tipo de cuestiones como la difusión entre los distintos centros y a la utilización de nuevas tecnologías para trabajar en el plano de la información, que requieren un alto grado de especialización. No pretendo hacer referencia al tema contable porque no poseo información de cómo funciona formalmente, pero sí es muy sugerente observar los espacios utilizados a través de internet y cómo fueron variando los contenidos de investigación y desarrollo de imagen y diseño. Si uno abre una página web y ve imágenes en movimiento, fotos, cierto diseño muy elaborado y, p.e., los himnos grabados en formato digital, entradas de *hipertexto* de distintos niveles de conceptualización, no podemos más que inferir que ha participado una inmensa energía intelectual y material en la construcción de estas páginas¹⁹³. Todo ello sin mencionar a los neófitos independientes que diseñan y realizan sus propios

¹⁹³ Algunas páginas de internet, por dar sólo tres ejemplos, son <http://www.santodaime.org/> , <http://www.daime.org> , <http://www.nossairmandade.com/> .

sitios de información sobre el culto, y la numerosa cantidad de direcciones particulares que también se pueden hallar en la red, nos habla de una estructura que genera sus propios sistemas de distribución acerca de los pormenores de lo que sucede dentro del culto. Por ejemplo, distintas fuentes desde donde se suben videos filmados por los propios neófitos en distintas iglesias y en *Céu do Mapiá*. Esto permite mostrar de manera casi inmediata diversos aspectos a los que antes no se podía acceder si alguien era un neófito novel, aspectos que sólo podían conocerse a través de *mediadores* que se acercaban hasta el centro religioso. Pero también existen situaciones a las que los practicantes más antiguos no tienen acceso, o de las que estaban comenzando a tener algún conocimiento, por ejemplo internet o los nuevos emprendimientos de las iglesias durante el último año de mi estadía. Pero ello era subsanado a través de los viajes que realizaban éstos por invitación de dichas iglesias periféricas, existiendo una reciprocidad en los intercambios de conocimientos y devoluciones por los favores que los más conocedores ofrecen en *Mapiá* a los visitantes.

También se trabajaba en este sentido en *Boca do Acre* dado que allí la ‘doctrina’ (como denominan los neófitos al culto), como hemos indicado, posee un hotel y otros asociados, en donde se realizaban algunas tareas administrativas y en las que participaba gente de *Mapiá*. Pero, en un principio, las esferas de actividad se intersectan de manera tangente. En el caso de quienes diariamente se trasladan hacia la ciudad, utilizan muchos de sus servicios, entre los que se cuenta el hotel mencionado, obteniendo tarifas especiales o bien alojándose allí gratuitamente en ocasiones. Trabajan en las tareas administrativas desplegadas en las oficinas del hotel, no suelen emplearse los trabajos que se realizan en *Mapiá*, o más bien participan de las actividades desarrolladas allí de manera ocasional y asociados, como ya hicimos referencia, a alguna de las familias extensas.

De este apartado es interesante destacar que las actividades descriptas se desarrollan al mismo tiempo en que se efectúa el calendario ritual, y que se trata de una modalidad de sustento económico que acompaña la formación del culto. Esto implica que: 1) tanto en su etapa formativa como en la actualidad, el sistema productivo *caboclo* descripto (tala y quema asociado con caza-pesca-recolección) se encuentra asociado con la práctica del culto puesto que, 2) además de ser un sistema practicado en toda la región amazónica, es fuente de prestigio para las familias que lo mantienen como parte de la forma de vida, en el sentido ontológico, o como parte de las condiciones ideales en que se debe realizar el culto y, 3) los rituales, en el centro religioso de *Mapiá*, se realizan en este contexto.

De este tercer punto se desprenden, por lo menos, dos consecuencias, a) al tratarse de condiciones ideales se entiende que quienes llevan adelante los rituales son competentes en los aspectos económicos descriptos y, b) al tratarse de cuestiones que los neófitos precisan aprender como postulado doctrinal, deben asociarse con alguna familia que desarrolla estas actividades, que también son expertas en la práctica ritual¹⁹⁴.

Distribución del territorio y espacio de significaciones

La distribución del territorio no es una cuestión menor, ya que a pesar de encontrarse en una zona protegida que no es propiedad del culto, la entrega de las áreas donde cada quien puede realizar alguna actividad en la selva, está delimitada con criterios definidos. Apenas uno llega a *Céu do Mapiá* no se percata de ello, pero a poco de estar uno va enterándose de que las distintas iglesias obtienen un terreno luego de arduas negociaciones con gente de la administración que siempre se encuentra en el centro. Esto se hace porque se supone que cada iglesia periférica bien establecida tiene derecho a tener un sitio para que sus afiliados eventualmente habiten en esos lugares. Ello es posible porque los más adelantados en la doctrina van a instalarse a *Céu do Mapiá*, por lo que los neófitos de estas iglesias tendrán una contención inicial de parte de ellos.

Pero la utilización de tierras para desarrollar el modo de producción socialmente aceptado para lograr la subsistencia, pasa por carriles más intrincados. Esta modalidad de utilización de tierras extensivas (nunca de más de tres o cuatro hectáreas y una zona de explotación de recursos selváticos), se halla vinculada a la estructura de parentesco y por el sistema de familias asociadas que colonizaron el sitio y que son llamadas 'tradicionales' o 'antiguas'. También es notable que, llegado a este punto y luego de entre 20 y 30 años de estar allí, podemos afirmar que se da el fenómeno de la transmisión de zonas de explotación por medio de mecanismos hereditarios (Archetti y Stöllen, 1975; Bourdieu, 1991; Thompson, 1984) y estratégicamente distribuidos según la cantidad de descendencia y el entramado de casamientos que se haya conseguido por parte de estas familias.

Esto ocurre así porque cuando comenzaron a ocupar la región 'protegida' se inició, de manera progresiva, la diversificación en la estructura social dada a la expansión

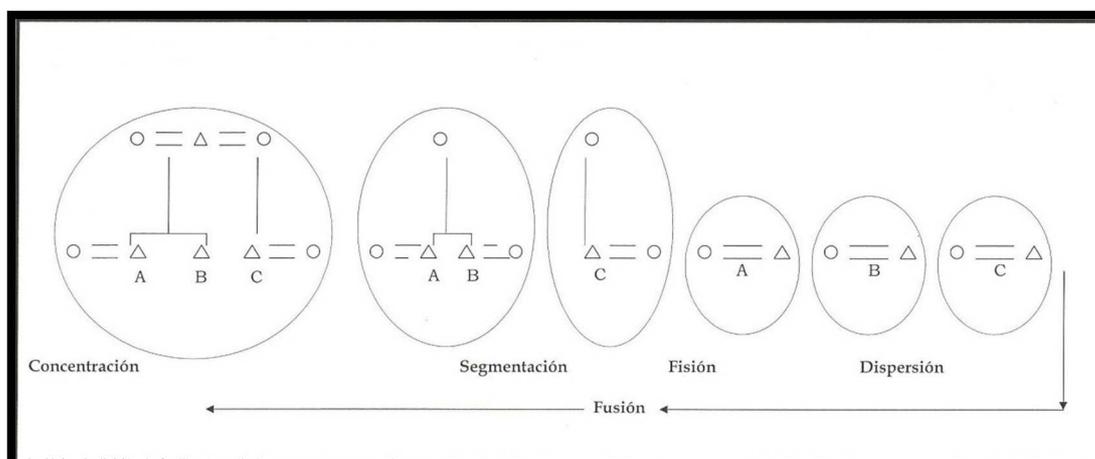
¹⁹⁴ Sería la parte relacionada con los ciclos rituales y la producción orientada a la subsistencia. Se piensa que logrando esto de manera autónoma, los seres que revelan los secretos cósmicos se presentan ya que se está consiguiendo una adecuada y coordinada relación con el medio circundante (ver, para otros casos similares, N. Bird-David, 1999).

territorial propia de un lugar explotado lenta pero constantemente; esto es, que una vez se tiene que usar otra extensión de tierra y abandonar la anterior debido a la pobreza del suelo, como es usual en la *shifting agriculture* y en los cultivos por tala y quema de bosque.

En un punto, a la llegada de las familias a *Céu do Mapiá*, todos trabajaban en un solo campamento y concentraban sus filas en un solo sitio donde hoy día está ubicado el poblado de *Mapiá*. A medida que las familias fueron creciendo y, también se fueron formando otras, la tierra no daba ya para cubrir las necesidades de todos. A ello se sumaba lo ya mencionado que la fertilidad de la tierra cultivable allí era de baja densidad, por cuanto había que quemar el bosque. Planteadas así las cosas, al inicio del poblamiento a mediados de 1980, se generó un sistema de expansión de las familias a zonas adyacentes al poblado. La dinámica de parentesco se daba previamente a 1995 en una dimensión interfamiliar relativa a los llegados con *Padrino Sebastián* con la intención de construir la *Nova Jerusalém*. De modo que los casamientos eran endogámicos al grupo, aunque no carecían de eventos estratégicos; si se casaban dos personas de familias contiguas o bien de las más prestigiosas, se les asignaba un territorio mayor o bien se unían dos territorios y se anexaba un tercero. Por lo general las familias creadas eran bilaterales, por lo que podían habitar tanto cerca de la familia de la madre como del padre, pero había predominancia hacia la primera.

Debemos recordar nuevamente que se considera que aquí estaban en la tierra divina, en la Ciudad de Dios, por lo que las familias tradicionales, además de expandirse hacia los lados del poblado, también mantenían un nexo de adyacencia que, posteriormente, generó posibilidades de que las mismas familias intentaran ganar respeto de las iglesias periféricas. Esto sucedió cuando comenzó la etapa de expansión del culto y la gente empezó a visitar el centro del culto en *Céu do Mapiá*. Debido a esto he podido registrar uniones que se generaron entre la gente que llegaba y las personas oriundas del culto, a lo que llamaría casamientos mixtos, aspecto relacionado con el hecho de que una de las partes de la familia formada venía de las ciudades de fuera de *Mapiá* y la otra era local. En estos casos se daba el fenómeno de que la persona llegada de afuera pasaba a formar parte de la familia tradicional, generando también derechos de expansión territorial y, siguiendo la misma lógica, de división familiar y nuevas unidades domésticas con su correspondiente zona para realizar su prospección en torno a ese territorio. Esto podría graficarse con el siguiente esquema:

Esquema 11: distribución territorial¹⁹⁵.



La lógica de división de familias de un linaje, que en este contexto representa a la familia extensa tradicional mapiense, en nuestro caso, se puede comprender a través de este esquema, que fue elaborado para presentar el debate Fortes-Worsley sobre la secuencia de segmentación de unidades domésticas (Sahlins, 1988). Los términos del mismo consisten en si se determina la distribución territorial a partir de la regulación de parentesco, o bien tiene fundamento en la relación entre condicionamientos sociales y ecológicos. En una cita de Meyer Fortes el diagrama se explica del siguiente modo:

“...El principio patrilineal es el factor primordial de estabilidad y continuidad en la organización de la familia y, por lo tanto en toda la estructura social. Inversamente, el reconocimiento de la existencia de vínculos de parentesco a través de la madre constituye el factor primordial de dispersión y segmentación de la familia y en la estructura social. Los valores simbolizados en el concepto de descendencia patrilineal constituyen la principal fuerza centrípeta, y los reunidos en el concepto de parentesco matrilateral constituyen la principal fuerza centrífuga en la estructura tanto de la familia como de la sociedad en general” (Fortes 1949: 341-342 - citado en Sahlins 1988: 23)¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Esquema adaptado de Sahlins (1988: 24) de la subdivisión de las unidades territoriales Tallensi, resumen basado en el trabajo de Fortes (1949: 76). La intención de utilizar este modelo es que es similar a cómo se constituyen las unidades familiares en *Céu do Mapiá*. A cada unidad familiar constituida le corresponde un territorio, de todos modos la colaboración interfamiliar continúa existiendo. También ello puede extenderse a la lógica de expansión del culto. Cada nueva iglesia formada debe tener un ‘territorio, y al mismo tiempo responder a alguna familia mapiense.

¹⁹⁶ Esta tesis también es sostenida en la principal obra del autor ‘Kinship and the social order’ (Fortes, 1969).

Nosotros nos valemos de este inmejorable esquema (no. 11) para mostrar cómo la dinámica de división territorial sigue este patrón aunque, por lo que venimos diciendo, debemos incluir el ítem ‘presión ambiental’, por lo que es notable la influencia que tiene en la expansión el poco rendimiento de la tierra para la actividad agrícola. Más bien interviene en el sentido de los magros resultados que da volver a cultivar un terreno ya utilizado, aunque los patrones de distribución siempre se ubican en los alrededores de *Céu do Mapiá*. Ya hablamos del sistema de colonias, pero este sistema es complementario a los sitios nucleares cercanos al poblado entre 5 y 30 kms. Como las colonias son un ingreso fundamental de la actividad de cultivo, adosados a los parámetros ideales de cómo debe ser la actividad económica desde el punto de vista doctrinal, es decir ‘autosubsistente’, los miembros del culto tienen sitios de estadía a la vera de todo el trayecto del *igarapé Mapiá*, a los que van para controlar cómo van los cultivos, aunque no viven allí de manera permanente¹⁹⁷.

Síntesis: subsistencia, patrón de expansión y doctrina

Hemos visto en este capítulo diferentes variables referidas al sistema económico y de subsistencia, para establecer cómo viven los miembros del culto en la práctica, en sus acciones diarias, de cómo y dónde obtienen su supervivencia. Cada vez en mayor medida vemos que hay un conjunto de relaciones sociales que no pueden pensarse si no son asociadas con un sistema que las abarca. Se plantea el problema para nuestro caso de cómo un grupo desarrolla un mundo de vida compatible con lo que desean realizar en lo ‘espiritual’, sin que la influencia de las políticas abarcales, o sea las relaciones capitalistas no sean un obstáculo insalvable para ello. En ese sentido aquí he hecho hincapié en actividades de subsistencia y de relaciones económicas, pero para el caso todas ellas están mediadas por otras fuerzas que son: la cultural, la ontológica, la cosmológica, la histórica, y la sociológica. Para concluir, es posible decir que la combinación de estas prácticas económicas y la ideología milenarista, configuran uno de los factores que hacen atractiva la práctica del *Santo Daimé* de CEFLURIS.

¹⁹⁷ Exceptuando lugares que ya son asentamientos poblados como *A Fazenda* y *A Praia*, que se constituyeron como satélites de *Mapiá* y son generadores de fuerza simbólica en el sentido de que se está en el camino, aunque se viva relativamente lejos de *Céu do Mapiá*, pero en la selva.

En ello interviene el hecho de que la persona daimista debe ser concedora de los recursos de la selva para ser considerada, de manera ideal, como *aparelho* de la doctrina. En teoría, el que sigue el camino espiritual del *Santo Daime*, debe saber mantenerse en el medio selvático, lo que se debe a que en *Céu do Mapiá* se encuentra la *Nova Jerusalém* que no puede ser habitada si no se sabe nada de ella. Aquí también existe una paradoja ya que, cuando comenzó la expansión doctrinal, generando nuevas iglesias, este apotegma se modificó en parte. Parece que hoy día no es necesario plantearse esa necesidad de quedarse en la selva, aunque sí trasladarse allí. La principal influencia de este tipo de organización es que cada iglesia toma un Padrino como guía de los que realizan esta labor ‘económico-espiritual’, siendo el resultado de ello que la frecuencia y patrón de fragmentación guarda similitud con el modo en que se realizan las distribuciones territoriales en *Céu do Mapiá* según se consignó en el Esquema no. 11. Es decir, se sigue la regla de fragmentación de acuerdo a los parentescos clasificados generados por los lazos de compadrazgo establecidos por los distintos visitantes o iglesias periféricas en *Mapiá*.

Capítulo 7

La doctrina *daimista* y sus intercambios ontológicos: el viaje

Los viajes en canoa siempre estuvieron signados por la descripción antropológica. El caso más significativo y paradigmático es su tratamiento como un 'hecho total' y factor fundamental del kula. Si bien Malinowski (1886 -1922-) fue precursor de casi todo estudio etnográfico acerca de eventos culturales, incluidos los de la navegación, también se realizaron otros trabajos fundantes sobre el mismo tema, por lo que constituye un ámbito, también, muy estudiado y habitado por la reflexión etnológica¹⁹⁸. Por ejemplo, la forma de orientarse a partir de los mapas cognitivos presentes en las estructuras de pensamiento de los sujetos, sus simbolismos y categorías. Mapas cognitivos que se adecúan a los requerimientos culturales provistos por la socialización, desde un conjunto de saberes que proveen el conocimiento necesario para tales efectos. Para dar ejemplos entre otros: el sentido de orientación, los incentivos materiales y los condicionamientos corporales, la *hexis*, que forman parte de los *hábitus* necesarios para lograr una determinada trayectoria en una geografía idéntica pero con diferentes alternativas en el recorrido. Lo que describiré en este capítulo se inscribe en este tipo de preocupaciones. En la doctrina de *Santo Daime* de la línea CEFLURIS, hay una clase de iniciación que consiste en realizar un 'viaje'. Ese viaje es desde la ciudad de origen de alguna iglesia periférica hacia *Céu do Mapiá*; el neófito periférico va desde un lugar 'civilizado' a otro 'natural', lo que se remonta al 'camino' seguido por su fundador, el *Mestre Irineu*; en términos geográficos implica el paso de un 'lugar profano' hacia un 'lugar sagrado'. Es decir, la civilización es la ilusión, la falsedad, mientras que la selva es la naturaleza, el lugar divino, la *Nova Jerusalém*; por consiguiente la 'verdad'. Esto es factible dado que, al mismo tiempo, interactúan *aparelhos* del culto con gente que realiza su primer vistia a *Mapiá* y la van introduciendo al mundo doctrinal que ellos consideran el 'verdadero' cumpliendo, además, una función económica, ideológica y de transmisión de postulados ontológicos básicos que guían la doctrina.

¹⁹⁸ El tema ha superado también su significación literal y fue empleado para describir múltiples escenarios de comportamiento cargados simbólicamente con 'explorar lugares' y se utiliza también para describir experiencias diversas (ver H. Vigh, 2009: 419-438). Se puede examinar también el concepto de 'deriva' utilizado por M. de Certeau (1996), un término tomado sin duda de la fraseología navegatoria, para dar cuenta de los itinerarios seguidos por las *ersoas* en la ciudad.

El viaje iniciático al centro cultural

El viaje 'físico' desde la ciudad costera de *Boca do Acre* (fotos 14 y 15) hasta el *seringal* en *Céu do Mapiá*, además de resultar un trayecto concreto que tiene que ver con las condiciones materiales implicadas para realizarlo, también tiene en el plano simbólico, un símil con las condiciones rituales iniciáticas. Éstas se relacionan con distintas circunstancias histórico/simbólicas que fueron incorporadas como parte de todo el proceso ritual. Me refiero, desde el punto de vista del neófito converso, al inicio del consumo de *Daime*, el conocimiento de la historia mítica del *Mestre Irineu* y del *Padrino Sebastián*, el aprendizaje de los rituales y los himnos, y de comportarse como una persona del *Daime*, la interiorización de aspectos cosmológicos, y la etapa conclusiva de la socialización que es el compromiso con la doctrina. Con ello se crea la potencial capacidad de difundir la misma, de crear una iglesia o defender el culto de los embates de los prejuicios sociales, si fuese necesario. Todo ello forma un sistema clasificatorio que incorpora el individuo, como estructuras cognitivas, que deben manifestarse a la hora de la concreción ritual y como actos reflejos de un *aparelho* formado que comienza a expandir la doctrina. En este punto debemos realizar algunas puntualizaciones que se hallan dispersas en el trabajo, pero concentraremos aquí para resaltar aquello que interesa explicar en este capítulo.

Hemos delineado cómo es la vida en el centro del culto, pero se ha hecho referencia a lo ineludible para entenderlo en el estado actual, que es su relación con las iglesias periféricas. En estas iglesias hemos consignado, existen neófitos que conocen el culto a través de ellas, porque allí los individuos han comenzado a formarse en la espiritualidad y doctrina que se enseña como parte del culto del *Santo Daime*. De modo que se llega a un estado tal de desarrollo espiritual en que la persona desea viajar a *Mapiá* para profundizar su compromiso quiere, entonces, conocer el lugar sagrado por autonomasia.

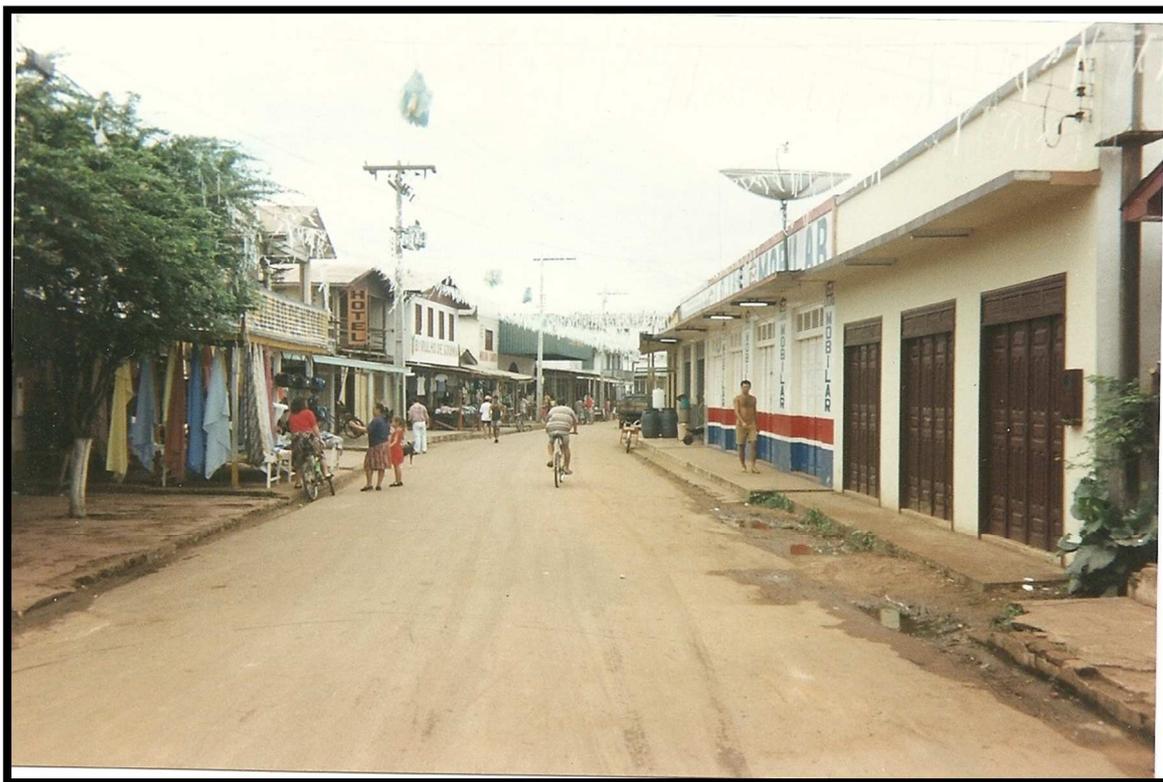


Foto 14. Calle principal de *Boca do Acre* (foto propia, 1996).



Foto 15. Vista panorámica de *Boca do Acre* (foto propia, 1997).

Estos son los que realizan el viaje y, más claramente, se ven afectados por el hecho de iniciar un proceso que los conducirá desde su lugar de origen al centro del culto, como un peregrinaje de largo aliento. Pero también ocurre que quienes los trasladen hacia allí desde *Boca do Acre*, los ‘canoeros’¹⁹⁹, también verán transformada su propia existencia, ya que será tanto una concreción del modo de vida como un ‘hacerse cargo’ de la persona que transporta. El guía lleva incorporada una cantidad de saberes entrelazados entre sí que lo hacen un *aparelho da doutrina*, pero que en esa responsabilidad tomada, y mediante el contacto con estos sujetos que llegan de otros lugares, a menudo lejanos, va formando una personalidad ‘cosmopolita’ y abierta a posibilidades que antes no podría haber tenido. Así existe una dialéctica entre el viajero y el conductor de la canoa que es indisociable de la característica del viaje que emula los realizados por el *Mestre Irineu*. Él viajó, conoció otra gente y luego fue guía y productor de una doctrina religiosa. En el próximo apartado daremos cuenta de cómo es el viaje y en qué sentido se relaciona con el núcleo de la doctrina; cómo llega a convertirse en factor fundamental de su expansión.

Categorías de navegación, preparación corporal y constitución del *aparelho*

El viaje, en su concepción simbólica consta de un estadio 'A' 'civilizado', en donde el neófito se encuentra en estado de *Ilusión* asociado con los significantes de la materialidad, alienación urbana, movimiento, polución, existencia indigna, lejanía de lo sagrado; en síntesis, está en la perdición. Desde allí se va hacia otro estado, el de Salvación mas acorde con la verdad: el mundo natural y las fuerzas ctónicas y celestiales. Una existencia real, acorde con las determinaciones de la naturaleza en donde se manifiesta más plenamente la potencia divina. Va al mundo de lo sagrado y, por ende, de la experiencia de lo más real y concreto que puede tener el hombre, encontrarse a sí mismo y la luz espiritual que se halla en su interior.

¹⁹⁹ Los *canoeros* son expertos en la navegación del *Río Purús* y el *Igarapé Mapiá*, utilizan embarcaciones hechas de tronco ahuecado, típicas de todo el Amazonas. Para el caso del culto ellos son, actualmente, hijos de los padrinos o miembros de muchos años por lo que aprenden desde niños a manejar la canoa en el tortuoso *Mapiá*. Cuando llegaron y se establecieron los primeros habitantes, quienes conducían las canoas eran los ‘padres’ de estos jóvenes, quienes hoy día los superan en pericia por haber aprendido a conducir la canoa allí mismo desde pequeños. Una persona no acostumbrada a navegar en este riacho le es imposible sobrepasar cierto punto del trayecto en adelante. Vale una anécdota, cuando comenzaron a ser controlados por Prefectura y los organismos ambientales estatales, éstos quisieron llegar en canoa hasta *Céu do Mapiá* y los prefectos no lo lograron; tuvieron que contratar a alguien de *Mapiá* para que los llevara. Desde entonces sólo aparecen de tiempo en tiempo por medio de un helicóptero.

Como paso de un estado a otro es, en sí mismo, un ritual, y el viaje original de *Mestre Irineu* actúa como paradigma de tal proceso. En base a ello planteo que, dentro de la estructura doctrinal, se conforma el mapa cognitivo que es el marco básico para la construcción del micro-rito, el viaje, de ingreso al 'verdadero conocimiento de los secretos del *Santo Daime*.' Ahora bien, voy a hablar de cuales serían esos secretos y procesos, pero también de la cuestión específica del significado del viaje en canoa de la 'civilización a la naturaleza' dentro de la línea CEFLURIS.

Reinterpretación del viaje del *Mestre Irineu*

Aquí es válido retomar el modo en que se piensa la trayectoria del *Mestre Irineu* que viene desde el *Maranhão* hacia la *floresta*. Ya hemos argumentado antes cómo, a través de múltiples narrativas, éstas se van engarzando, una con otra, para que todo se resignifique como una gesta que inevitablemente estaba marcada por su desenlace: la formación del culto del *Santo Daime*. En la bibliografía sobre el caso, que ya señalamos, existe una tendencia a combinar los datos biográficos del *Mestre Irineu* con las anécdotas orales. Esta mixtura es efectiva en enunciar el destino final del *Mestre*.

No intento dar una interpretación estructuralista, aunque los antecedentes entre este tipo de inquietud intelectual ha sido abierta por C. Lévi-Strauss y su conocido artículo 'La Gesta de Asdiwal' (1986). La relación que ocurre entre el héroe, los pasajes estelares y su lucha con las condiciones terrestres, hostiles, por la existencia lo convierten en una especie de semidios, al vencer todos los peligros que le acechan. Al interpolar este recurso analítico al relato sobre el *Mestre Irineu*, vemos que pasa algo similar: sigue un camino por donde aprende todas las cosas que van mediando experiencias, que luego terminarán en su elevación final a la exégesis heroica.

Por ejemplo, traba amistad con los hermanos Costa con quienes conoce la infusión o bien la repetida historia sobre la charla con su tío que lo convence de no casarse y 'viajar', 'conocer el mundo'; esta sugerencia avuncular lo lleva a la *floresta*. Su faena como cauchero donde conoce a los indios es lo más recurrente de la biografía narrada, o los conoce simultáneamente con los Costa, y de allí en adelante la combinación de la disciplina, el esoterismo, el trabajo que lo lleva al culto, a construir una iglesia, a ser el jefe de ese mundo creado o 'recibido' de las fuerzas espirituales.

Todo ello es lo que debe tener en consideración y poseer como horizonte existencial un daimista. Como ya señalamos la frase más repetida dentro del culto es 'todos debemos

pasar por lo que pasó el *Mestre*'. Por ello, lo más exitoso que puede ocurrirle a alguien dentro del culto, que sigue ese camino es formar una iglesia con un grupo de seguidores. La variante de *Padrino Sebastián* posibilitó que entre la huella 'heroica' se encuentre vivir en la selva, o en un sitio campestre si se trata de una iglesia periférica. Pero todo esto comienza con un 'viaje'. Debemos preguntarnos entonces ¿Hasta qué punto y en qué medida podemos considerar que los sujetos que participan de los esquemas lógicos de entendimiento de esta doctrina pueden llegar a coincidir en sus trayectorias, ritos y horizontes existenciales, con esta imagen heroica, sintetizado en aquel primer viaje en canoa?

Este interrogante tiene varios puntos de análisis, el primero de ellos vinculado a la esfera de la profundización doctrinaria. En este punto, el neófito que realiza el viaje todavía se halla en un plano superficial de aprendizaje, pero es el inicio de la inmersión en los arcanos de la doctrina. Ello comienza con el significado del viaje, el cual vamos a detallar con la interpretación del himno número 84 del *Mestre Irineu*, que suscita este tipo de modulaciones hermenéuticas y cognitivas. En segundo lugar, relacionaremos esto con la conformación de la persona del *Daime*, consignada en este trabajo bajo la categoría de *aparelho*. Finalmente, daremos breves indicaciones de cómo esto conduce a una total resignificación del adoctrinamiento cultural, para ser transformado y reinsertado como práctica posible en los centros urbanos, o fuera de la región. Es decir, todos estos ítems están implicados en las condiciones de posibilidad para que el culto se expanda. De todos modos, y consecuentemente con lo expuesto en este capítulo, en las Conclusiones tomaremos estos puntos para explicar cómo se realiza con éxito la continuidad del culto al momento de expandirse fuera de los estados amazónicos.

Interpretación del Himno *Guiado pela Lúa*

Guiado pela Lúa es el himno, número 84, presente en el hinário del *Mestre Irineu*, *Hinário do Cruzeiro*, se canta en los rituales, y reviste una importancia singular. De entre todos los himnos del *Mestre*, existen algunos más conocidos que otros. A diferencia de los miembros más avanzados o antiguos, que conocen de memoria el hinário, que consta de 132 himnos, el neófito va aprendiendo poco a poco los mismos, pero algunos entre ellos se aprenden o 'pegan' más rápido. Éste himno se encuentra en un conjunto intermedio de los que se memorizan y aprenden en una segunda fase; toman más conciencia de él justamente cuando realizan ese viaje al centro del culto.

Para los más viejos también tiene un carácter especial por ser anecdótico y numinoso al mismo tiempo, revelador de cómo el *Mestre* ‘recibió’ su misión²⁰⁰: la comunicación de un culto revelado en diferentes momentos de éxtasis. Tanto por el contenido del mismo cuanto por la relación de concatenación que tiene con otros lo vuelve significativo para el nuestro análisis porque, además de mencionar a seres centrales del culto, se refiere al suceso navegatorio. Pero veamos qué es lo que dice el himno para poder ir desagregando una de sus posibles cadenas de significados, analizándolo en sí mismo y en relación al tropo *viaje*:

Himno 84: *Guiado pela Lúa*

<p><i>La guiado pela Lúa</i> <i>E as estrelas de uma banda</i> <i>Quando eu cheguei em cima de um</i> <i>Monte</i> <i>Eu escutei um grande estrondo</i></p>	<p>1. Presentación, fase mítica inicial: introducción al contexto numinoso</p>
<p><i>Ese estrondo que eu ouvi</i> <i>Foi Deus do Céu foi que ralhau</i> <i>Dizendo para todos nós</i> <i>Que tem poder superior</i></p>	<p>2. Segunda exposición, exaltación de la fase mística, lo que se ordena es ‘superior’.</p>
<p><i>Eu estava passeando</i> <i>Na Praia do mar</i> <i>Escutei uma voz</i> <i>Mandara me buscar</i></p>	<p>3. Paralelo presentación fase inicial: referencia al mundo de la vida.</p>
<p><i>Aí botei os olhos</i> <i>Aí vem uma canoa</i> <i>Feita de ouro e prata</i> <i>E uma Senhora na proa</i></p>	<p>4. Combinación entre mundo terrenal y lo sobrenatural: la canoa - <i>Senhora</i> (Virgen María).</p>

²⁰⁰ Uno de los textos académicos más citados sobre la práctica es el de E. Macrae (1992) que lleva como título el nombre del himno *Guiado pela Lúa*. Uno de los más conspicuos seguidores no acreanos del culto, el poeta Alex Polari en su libro sobre *Padrino Sebastián* (1992), lo titula *O Guia da Floresta*.

<p><i>Quando ela chegou</i> <i>Mandou eu embarcar</i> <i>Ela disse para mim</i> <i>Nós vamos viajar</i></p>	<p>5. Tercera exposición de referencia al mundo de la vida, combinación similar, orden sobrenatural de cómo actuar.</p>
<p><i>Nós vamos viajar</i> <i>Para o ponto destinado</i> <i>Déus e a Virgem Mãe</i> <i>Que vai a nosso lado</i></p>	<p>6. Tercera exposición del mundo mítico, sitio y seres sobrenaturales</p>
<p><i>Quando nós chegamos</i> <i>Nas campinas desta flor</i> <i>Esta é a riqueza</i> <i>Do nosso Pai Criador</i></p>	<p>7. Descenlace: contexto de lugar, referencia al sitio espiritual la llegada a la Tierra Prometida.</p>

En este himno se encuentran condensadas varias consideraciones respecto de todos los niveles en que puede leerse el culto del *Santo Daimé*. Aquí daré una de las posibles combinaciones interpretativas que pueden hacerse del mismo, que surge de lo que hemos desarrollado hasta ahora a lo largo del trabajo.

Por un lado, tenemos el hecho de que estamos examinando un himno. En este sentido cada uno de ellos tiene una hermenéutica diferente según el exégeta. En mayor o menor medida dicha exégesis se realiza con alcances de distinto grado de comprensión, desde el más denotado hasta el más abstracto, con diferentes puntos intermedios de explicación. Además como tal, como himno acotado, bien dice La Roque Couto (1989), forma un *corpus* semántico a partir del cual grupos de himnos se explican o se relacionan entre sí, son autoreferenciales. Esta característica se enlaza con varias pautas doctrinales- cosmológicas y adicionan a estos aspectos una enseñanza a las que pueden hallarse entre los hinários.

A esto se añade que el hinário contiene variables de las que hemos hablado respecto de la mito-praxis daimista, de las habilidades que una persona del culto debería tener y del punto espiritual al que debería acceder en su camino dentro de la doctrina; todo ello a través del viaje. Por lo demás, un Padrino del culto me ha comentado que ‘cada himno es una oración completa en sí misma’; queriéndome decir con ello que cada canto se cierra a sí mismo, no hay nada más que decir con eso si uno no quiere hacerlo. Para

analizar el himno nos valdremos del contexto que hemos dado en el trabajo, y en lo planteado de manera específica en este capítulo. Por ello no vamos a aludir a otros himnos que están asociados de manera significativa con el presentado, y sólo de manera acotada. En ese sentido, la esquematización realizada va a ser de utilidad para desagregarla teniendo en cuenta que la exégesis del mismo será en torno del eje temático del ‘viaje’²⁰¹.

Podemos señalar para comenzar, que el modo en que se utilizan los himnos es múltiple y una traducción del texto como una interpretación textual es imposible sino es teniendo en cuenta y adentrándose más aun en el pensamiento del culto. Si seguimos la división del texto, como la señalada antes, podremos seguir el aspecto que nos interesa destacar. En primer término, (1) hay una contextualización de lugar y de acción, el héroe estaba guiándose por la luna cuando subió un monte y escuchó un estruendo, pero este estruendo (2) no era cualquier ruido común proveniente de la naturaleza terrestre, era de naturaleza divina, era Dios produciendo el *kerygma*; es el que tiene poder superior. En la sección (3) parece que hiciera un salto de significado cambiando el lugar geográfico. Ya no está en un monte sino en el mar en donde escuchó una voz que lo manda a llamar; de allí pasa a una instancia (4) en donde obtiene, podemos imaginar, la ‘visión’ de una canoa realizada en metales preciosos con una ‘Señora en la proa’, indudablemente un ser celestial. Esta misma Señora le ordena que se embarque en la canoa diciéndole que van a viajar (5), pero no van a viajar a cualquier sitio (6) sino al lugar de destino, y no sólo como punto de llegada, sino que es *destinado* implicando que él, *Mestre Irineu*, debe llegar indefectiblemente a ‘ese’ sitio, y siempre junto a los seres que muestran el camino y que aquí son nombrados: Dios y la Virgen. Siguiendo por ese

²⁰¹ En dicho análisis aparecerán, indefectiblemente las influencias y deudas intelectuales de una larga lista de autores, es preciso mencionar a E. Sapir (1975), B. L. Whorf (1971), C. Lévi-Strauss (1971, 1984, 1989, 1997 a-b) , P. Ricoeur (1977), A. J. Greimas (1982), R. Bauman (1977), Bauman y Briggs (1990), J. Habermas (1990), J. Searle (1994), L. Prieto (1964), V. N. Voloshinov (1992), E. Verón (1988), M.A.K. Halliday (1986), F. Rossi Landi (1974), además de diversos trabajos de R. Barthes (1982, 1987, 1995, 1999) de incidencia desigual en cuanto a la predominancia en el análisis. Sin embargo, extraigo elementos teóricos de dichos trabajos. Todos estos autores nos proporcionaron herramientas, al mismo tiempo se intersectan unos con otros por lo que resultaría engorroso para el lector citar a cada momento de dónde proviene tal idea o recurso analítico. Debemos también decir que estos autores se adhieren a una problemática que supera el análisis lingüístico hermenéutico, y no se trata de que ellos mismos no se superen en lo que se proponen como objeto teórico específico, pero en referencia a las posibilidades de análisis de los mapas cognitivos y su relación con el entorno socio-cultural y simbólico, son de acuciante presencia. Este espacio conceptual está inspirado de manera contextual por estudios y debates, también clásicos, de manos de autores como R. Gladwin (1969), A. Gell (1985), Ch. Frake (1985), P. Bourdieu (1991, 1997), C. R. Hallpike (1986), Lakoff-Johnson (1998) sobre los modelos cognitivos en general, y sobre el acto navegatorio en particular; a esto nos referiremos luego del análisis del texto ‘guía’.

camino, llega al sitio, otro lugar geográfico si se quiere pero que representa, según mi interpretación, el lugar utópico, el Paraíso (7).

Hasta aquí una descripción casi textual del himno y en una especie de versión, que ya hemos distinguido en otro capítulo respecto del himno '*Ligado em Natureza*' de *Alfredo Gregorio*, y que se aproxima a lo que sería el primer elemento de comprensión del himno. Pero una vez que le adicionamos a dicha interpretación condiciones sociales, como nivel en que se encuentra quien interpreta el himno, su interiorización de la doctrina, red de relaciones que posee, la interpretación doctrinal contenida en el himno varía según el interlocutor. La relación que establezco aquí entre himno y viaje, es la influencia del mismo en la iniciación apunta a determinar el posterior desarrollo del neófito dentro de la doctrina. Esto puede resumirse como sigue: las tres primeras estrofas son la introducción a lo que va a suceder; a pesar de la discrepancia geográfica, es una oposición abarcativa, es decir montaña-mar, lo que nos está introduciendo la totalidad. Esto implica que nada escapa a los ojos de lo divino. Además denota una instancia biográfica y testimonial del *Mestre Irineu*: él viene del *Maranhão*, lugar marítimo, pero al momento de recibir esta enseñanza (el himno 84 es poco más de la mitad de su hinário, o sea que el *Mestre* debería tener alrededor de 60 años) se halla cerca de las montañas –cerca de lo 'celeste', o bien estaba cerca de las estribaciones selváticas de la región andina. En ese sentido, en primer lugar se encuentra el 'monte' (*eu estava em cima de um monte*) y, en segundo lugar, el mar; ello nos remite a que su destino ya estaba marcado. Es un estar aquí, pero hay una restauración al pasado: desde aquel entonces (*na praia do mar*) estaba escrito que iba a llegar a ese aquí (al presente), y que iba a hacer lo que estaba haciendo en el momento de constituirse el himno, en el que el culto ya existía bien formado y tenía una cantidad de fieles significativa. Esto connota la primera invocación del canto constituida por las primeras estrofas. En ella presenta las condiciones iniciales de lo que fue su revelación, provocando un gesto retroactivo en su vida, dando cuenta de que absolutamente todo lo que pasó tiene sentido cuando lo hace presente en dicha invocación. De allí en adelante, en las siguientes tres estrofas, efectúa los fundamentos de su seguimiento en la trayectoria biográfica que, de manera *mnemónica* fue siempre espiritual; viajando en una canoa de oro y plata con Dios y la Virgen a su lado va formando el culto. Esto incluye la vida al 'presente' en que el *Mestre* 'obtiene' su himno, remitiendo al momento en que el himno aparece todavía en camino, navegando desde el mar hacia la floresta. Todo indica que el viaje, que todavía transcurre, se realiza pletórico de espiritualidad por las imágenes que

destilan los versos de lo que se ora (*ahí vem uma canoa, feita de ouro e prata, com uma senhora na proa*). Finalmente, la última estrofa es el sitio destinado, pero esto no se realiza cuando el *Mestre* recibe el canto, sino que aún le faltan diez años o más de viaje. El viaje consiste en seguir consolidando el culto en lo doctrinal, que aun va a tener cambios sustanciales a su deceso, en 1971. El *ponto destinado* es el Paraíso, como bien puede significarse al leer y cantar esos versos finales, '*nas campinas desta flor*', '*esta é a riqueza do nosso Pai Criador*'. Ahora bien, teniendo en cuenta las anécdotas y el significado espiritual de la doctrina, esto no es para cualquiera. Se considera, entre los antiguos neófitos, que el *Mestre* lo consiguió, pero se entiende que no todos lograrán esta gracia, que el él ya sabía que iba a alcanzar desde el principio de su 'caminada'.

Es decir, la trayectoria del *Mestre* es un viaje que va desde el *Maranhão* hasta *Acre*. Esta biografía se encuentra acoplada a numerosas imágenes de sus anécdotas de vida: sabe andar en la floresta; sabe elaborar *ayahuasca*; sabe valerse de la selva; combatió por establecer límites de la nación brasileña; sabe trabajar la tierra y valerse por sí mismo; sabe tratar a la gente, curar y conoce de los asuntos de la espiritualidad. Finalmente, hace una iglesia que se expande y transporta sus principios doctrinales hacia todo Brasil y más allá. Eso es el ideal que se persigue como constitución de la personalidad del daimista y, sin duda, por más que el neófito conozca el culto fuera de la selva, indefectiblemente deberá realizar un viaje similar para lograr la culminación espiritual.

En este sentido, los más experimentados neófitos de *Mapiá*, señalan que eso agrega valor a los que vienen de fuera de la selva porque, en cierto sentido se aproximan más a lo que el *Mestre* hizo. Incluso me han dicho que '*Padrino Sebastián* decía que la verdadera fuerza de la espiritualidad vendría de afuera y no saldría de aquí, de *Mapiá*' (*Dona Albertina*). De todos modos, ellos no carecen de su viaje ya que salieron de *Río Branco* y lucharon duramente para establecerse en esa localización de *Pauini* (Municipio del Estado de Amazonas, se caracteriza por ser totalmente selvático). Este hecho es para ellos una gesta irreplicable. Pero son conscientes de todo ello y pasan repitiendo a quienes lo comiencen a escuchar varias veces en pocos meses, 'todos debemos pasar lo que pasó el *Mestre*', frase que también nosotros hemos repetido. Por ello es que los canoeros se entrenan ya con este trasfondo doctrinal incorporado y son conocedores de él. Si bien tienen cierto desdén con los que vienen de la periferia, también los tratan con suma deferencia según el caso. Ellos van transmitiendo la mística del crucero por el río como si sumaran, a las dificultades que traen en el pensamiento

los viajantes, otras más propias de la inclemencia selvática. Hombres múltiples saben anclar su canoa, conocen todas las paradas tanto en *Boca do Acre* como a lo largo del *Río Purús*; navegan a toda hora y por cualquier motivo, son capaces de cargar gasolina en plena andada sin detenerse, saltar a través de la *raveta*²⁰² sin caerse, sortear camino por la várzea inundada, atravesar los árboles caídos en la época de seca, cuando el río va por su sinuoso cauce. La luna también es su compañera, gustan de viajar por la noche a la luz plateada del astro, ya que eso les deja observar con mejor detalle los pasajes del río. Pero para llegar a este nivel de habilidad de la realización y razón práctica, debieron pasar ya por una educación integral dentro del culto. Desde pequeños es su medio y andan en él con el respeto debido, pero hacen todo fácil cuando para alguien de afuera quedarse allí, en medio de la selva sería una muerte casi segura. Volviendo al himno, en numerosas ocasiones he oído cantarlo a los mismos canoeros mientras iban navegando. Existe una dificultad en ese sentido para afirmar contundentemente que los canoeros de manera especial tienen en cuenta este himno al momento de navegar, pero sí podemos decir que hay una suma de factores, al nivel de las categorías que construyen las *trayectorias* de los canoeros (y de todos los antiguos practicantes en *Céu do Mapiá*), en donde este himno está incluido.

El viaje hacia *Céu do Mapiá* puede ser contrastado con opiniones de varios miembros que se encuentran en la misma instancia iniciática, y con otros en otros grados de aprendizaje. Si tomamos en cuenta los agentes, los propios habitantes *caboclos*, los que están socializados fuertemente en las pautas simbólicas-religiosas del culto, ellos consideran que trasladarse en canoa es una cuestión también doctrinal. Si pudiésemos decirlo, ser un buen canoero, saber trasladarse a través de los secretos del río, es productor de una jerarquía de elegidos, y ello es así porque también saben que los canoeros son quienes inician todos los dispositivos de apertura hacia la doctrina, entre otros tópicos doctrinales no menos importantes. Inician, en el sentido que trasladan con suma pericia, desde *Boca do Acre* hacia *Céu do Mapiá* a los visitantes que comienzan, de este modo, un largo periplo dentro de la doctrina. Además de que ,en efecto, *trasladan* gente en especial aquella venida de afuera, también los introducen en las categorías que utilizan los miembros de la comunidad de *Mapiá*. Una de las primeras

²⁰² *Raveta* es un tubo que contiene un eje de aproximadamente tres metros de largo, es parte de un tipo de motores que se utilizan en las canoas en la región amazónica para atravesar por sitios donde se hallan muchos ramajes o troncos bajo el agua. El sistema de *raveta* permite al canoero experimentado quitar el eje y la hélice del agua esquivando el obstáculo, de este modo se evitan roturas tanto de motores 'fuera de borda' o de las hélices impulsoras del bote. Puede observarse con claridad en la foto número 15, del lado izquierdo de la misma, cómo del motor sale el eje que se sumerge en gran parte en el agua.

cosas que los canoeros transmiten, son los referentes espaciales empleados para la navegación. Estas referencias son traspasados entre ellos y también a los neófitos que ingresan al centro cultural. Éstos consiguen internalizar los conceptos básicos, no sin dificultad, de su ubicación que, además de ser referente geográfico, es también espiritual, es decir, la *Nova Jerusalem*.



Foto 16. Lugar de abastecimiento a medio camino entre *Boca do Acre* y *Céu do Mapiá* (foto propia, 1996).

En este sentido, es importante señalar que son ellos los que conducen el viaje y ellos mismos tienen distinto grado de saber y destrezas, por lo que la experiencia que cada persona adquiere en este viaje inicial dependerá de una manera fundamental de este saber manifestado por el agente. Me refiero a cómo va ir transmitiendo ese saber y el modo en que realice la trayectoria con sus sistemas de descanso, porque puede haber paradas significativas que demuestran el grado de compromiso del iniciado, por la cantidad de viajes que haya realizado, o porque habitó por un tiempo el centro cultural o porque las personas que lo transportan se detienen en geografías que son referentes de miembros jerárquicos en el culto.

Esto puedo asegurarlo por el simple hecho de haber realizado varios viajes en canoa y, por ello, pude interactuar con gente venida de las distintas iglesias satélites –periféricas– del centro, que realizaban sus primeros viajes sin haber pasado ante una situación similar a esa. Recordemos que estos viajes exigen un gran esfuerzo intelectual, físico y no carente de riesgos, ya que se trata de un medio natural hostil, sin más protección que la habilidad del canoero. Por ejemplo, los naufragios son frecuentes, y forman parte de las variantes circunstanciales del trayecto. Este tipo de accidentes es de muy difícil resolución, no tanto el segmento del viaje que corresponde al *Río Purús* que es muy caudaloso²⁰³, sino en el mismo *igarapé Mapiá* (ver mapa no. 3). Antes de llegar a la instancia de navegar por el curso del *Mapiá*, existen varias iniciaciones del canoero. Desde ir en trechos cortos en el *igarapé* hasta acompañar a otros experimentados como ayudantes de proa. Los novatos consideran que la parte del *Purus* es en donde se aprende a navegar primero por ser su lecho amplio y carente de obstáculos no acuáticos. Los accidentes geográficos son muy conocidos por los expertos, y son escasos si lo comparamos con los que podemos hallar en el *igarapé Mapiá* que da el nombre al *seringal*. A medida que se va ingresando en el interior del *igarapé*, las dificultades crecen, y es importante conocer los lugares para detenerse, los atajos, los obstáculos diarios y otros. Estos saberes son incorporados por el futuro canoero de manera penosa por varios motivos; primero, porque ya adolescentes comienzan a aprender a maniobrar la canoa con motor. A pesar de la corta edad, pueden adquirir habilidades específicas de canoero, aunque deben ponerse por un tiempo bajo las órdenes de otro más experimentado. No obstante, he conocido casos en que personas mayores de 30 años han aprendido a manejar canoas en el *igarapé Mapiá*, que presenta más dificultades que en el río abierto donde es relativamente fácil conducir una canoa con las debidas precauciones. En segundo lugar, el aprendizaje es costoso tanto en su faz material como en la práctica de manejo; el individuo debe tener posibilidades económicas para contar con gasolina y, básicamente, con una canoa y un motor, facetas de la actividad que son muy difíciles de resolver ya que las entradas económicas en dinero son escasas. Por mencionar una condición más, pero sin que ello agote todas, es que por la corta edad del aprendiz de canoero, aún no conoce todas las premisas doctrinales o bien es *rebelde*²⁰⁴

²⁰³ Aquí las dificultades se centran en la cantidad de combustible, y en algunos pasajes que son estrechos en donde se forman flujos de agua complicados de sortear.

²⁰⁴ La categoría de *rebelde* precisaría una larga exégesis ya que es muy utilizada entre todos los daimistas. Para esclarecer brevemente a qué me refiero en este punto, se coloca bajo esta denominación a aquellos que no se han tomado para sí plenamente a la doctrina. Fuera de *Céu do Mapiá* es una evaluación

si es daimista nacido en el lugar. Si se trata de otra persona, los signos de rebeldía son menores, pero es igualmente desconocedor de la doctrina en lo que hace al significado de navegar en canoa. Esto se debe más que nada a que los eventos que están en relación con los procesos de comprensión de himnos que hemos explicitado, no han sido incorporados totalmente y no se expresan como un orden natural de reacción en el sistema de actitudes de la persona. Quiero decir que el individuo que recién llega a *Mapiá* o que nunca ha tenido contacto con algún miembro antiguo, desde el punto de vista de los mapienses, aun no ha comenzado su trabajo espiritual. Se considera que solo pudo ver un pequeño atisbo de lo que significa la espiritualidad para este culto. Por ello es muy comprensible que se considere que existe un desconocimiento total de casi todo aspecto doctrinal por parte de los neófitos que realizan este primer viaje.

Patrones de interpretación en el evento del viaje

Lo que planteo en relación a lo que venimos refiriendo sobre la iniciación implicada en ‘el viaje’ es que, conociendo algunas de las alternativas del viaje real se lo puede comparar con su símil estelar simbólico, si nos ubicamos en el himno que hace referencia a dicho viaje. El mismo actúa como ‘norte’ del comienzo del camino espiritual de los iniciados de esa doctrina: los senderos seguidos por ellos responden a un proceso ritual, el cual va a marcar la modificación de las condiciones de existencia y evolución en la jerarquía ritual de la persona; esto representa una premisa básica. Lo que intento señalar con esta descripción es que dicha instancia es el *frame* que hace de guía para el posterior desenvolvimiento de los momentos rituales. Todo ello le da una significación inicial al *corpus* de los signos y símbolos de la socialización primaria (Berger y Luckmann, 1984) que va a ser el fundamento de todas las relaciones posteriores que el neófito debe cumplir para tener un buen ‘seguimiento’.

Ahora describiré una forma generalizada del proceso por el cual el neófito se va a encontrar en condiciones de iniciar el viaje hacia la floresta. Por supuesto que existen muchas variaciones en cuanto a los modos, en ese sentido recordamos que estamos

totalmente subjetiva de cada jefe de iglesia, ya que llama ‘rebeldes’ a aquellos que le hacen alguna crítica. En el mismo centro es diferente, ya que está relacionado con un criterio más numinoso; se dice de aquellos que no tienen aun la suficiente ‘entrega’ de su persona a la doctrina. Por ello, en general, los jóvenes que no están totalmente formados como adultos o bien quienes vienen de fuera del centro, son considerados indefectiblemente como rebeldes. Acerca de algunas consecuencias de las implicancias simbólicas de la ‘rebeldía’, ver L. Okamoto da Silva (2004) sobre la *peia*, que significa ‘pasarla mal’, en este caso por alguna actitud no concordante con las premisas del culto. En ese sentido, la *peia* llega básicamente por actitudes consideradas rebeldes.

hablando de sujetos con competencias culturales muchas veces bien disímiles, por lo que recorrerán distintas trayectorias hasta llegar al punto de poder hacerlo.



Foto 17. Trecho medio del *igarapé Mapiá* en un cruce de canoas (foto propia, 1997)

El modo de ingresar dentro del culto puede tener diversas modalidades cuya significación es relevante para establecer una relación entre mito / viaje / himno. El caso del viaje, puede decirse es la modalidad que unifica estos diferentes modos, sea que el individuo haya ingresado por curiosidad, para profundizar una espiritualidad *new age* o, también, cristiana; esto es así porque constituye el nexo de la ‘traslación de la ontología’ y su re-adaptación a condiciones disímiles, esto se realiza a través de estos mediadores y traductores, los canoeros y los ‘visitantes’, de la doctrina hacia los centros urbanos. Estoy asumiendo que en estos centros urbanos priman las instituciones organizadas de manera compleja, bajo el signo de las relaciones funcionales, burocráticas y de consumo. En este esbozo de lo que ocurre con las personas que llegan al culto es que son introducidos por los ‘canoeros’ al mundo del culto que, en gran medida es lo opuesto a la organización de la ciudad. De manera notable la bibliografía sobre el culto ha ignorado a estos insoslayables agentes-actores, de la línea CEFLURIS, es más estudiada desde el punto de vista académico y periodístico. Teniendo en cuenta lo que

aquí sostengo que el viaje, es uno de los factores por medio de los cuales los aspectos doctrinales del culto comienzan a ser readaptados en geografías disímiles, entonces estos agentes no pueden pasarse por alto para quienes se centraron en el culto en otros sitios fuera de *Mapiá*.

El viaje, que en definitiva es un suceso navegatorio, que estamos describiendo como una iniciación puede relacionarse con el himno que hemos desglosado en uno de sus niveles de significación. Es más, afirmaríamos que es su sostén ontológico que tiene como trasfondo el 'momento' de navegar: el sujeto que fue iniciado está en el duro camino de renacimiento espiritual de convertirse en otro para sí mismo, si sigue el camino del *Daime* se transformará en *aparelho*. En proceso, de manera simultánea es transportada por otra que está en otra etapa de aprendizaje doctrinal y en otras circunstancias sociales dentro del culto, pero ambas tienen los referentes hímnicos, como el himno que estamos analizando en este capítulo, a su alcance para vincularse entre sí con un mismo lenguaje simbólico aunque a niveles de comprensión diferentes.

Para finalizar, antes de poder concretar el viaje en canoa, es necesario haber pasado por otras instancias que no se han incluido para realizar la explicación del viaje en sí. Por ello que voy a mencionar una serie de momentos por los que el neófito y el canoero, tienen que haber pasado para entrar en el plano más propiamente indicativo de la iniciación ritual en CEFLURIS. Como lugares por los que se debe pasar se encuentra, antes que nada el aprendizaje, que implica la ingestión de la infusión y el conocimiento de ciertos aspectos doctrinarios como la historia del movimiento, de los hinários, del ritual, y los compromisos primordiales que se establecen para poder encarar 'estudios superiores' que se realizan en la comunidad instalada en la selva. En la capital del *Estado do Acre* existen varios centros históricos como la iglesia del fundador *Raimundo Irineu Serra*, otras líneas derivadas de ésta, y la que más nos interesa es la *Colonia 5000* ya que es el primer punto fundado por uno de los seguidores del fundador, *Sebastián Mota de Melo*. Sabemos que por divergencias con otros dirigentes del culto se separó de la rama principal en el momento que el *mestre fez seu passagem*. Lo importante de ello, es que presionados por la expansión de la ciudad de *Río Branco*, y debido al incremento de la parte doctrinaria que hacía énfasis en los aspectos milenaristas, los cuales mientras vivió *Mestre Irineu* eran una función latente de la doctrina, *Padrino Sebastián* decide que como revelación del *Astral* era el momento de buscar un lugar en la selva para esperar el 'fin de los tiempos'.

Síntesis: una iniciación

Entonces podemos realizar un racconto de la historia ya expuesto en el capítulo 2: después de un primer intento frustrado por la presión de los *fazendeiros* que cercaban la zona, encuentran, tras una larga pesquisa, un lugar en el distrito para fundar lo que él llamaba la Nueva Jerusalem, inspirado en el famoso pasaje bíblico del Apocalipsis. Ese lugar se encuentra en la cuenca del *igarapé Mapiá* y conseguirían algún sustento económico a partir de la extracción de seringa en un *seringal* cuyo nombre toma el mismo del *igarapé*. Allí tendrían como objetivo la autosubsistencia a partir de los cultivos tradicionales y de la implementación del modo de producción *caboclo*, consistente en la rotación y ampliación del sistema de rozas y utilización de los campos de ganado. En una primera etapa, y hasta la *passagem* de *Padrino Sebastián*, la situación en la comunidad no varió demasiado, se construyeron algunas casas, se formó una *vila*, una iglesia pequeña y se proyectaron obras como la expansión del campo de ganado y la construcción de una iglesia mayor que contuviera más cantidad de número de fieles, cuestión que se concretaría años más tarde. Sus hijos, que actualmente comandan CEFLURIS, expandieron la doctrina por múltiples ciudades de Brasil y llevaron el culto fuera del país llegando a penetrar a la Argentina, Estados Unidos, Italia, Holanda, Japón y Chile. Por esta expansión la mayor cantidad de adeptos pasaron a ser los habitantes de las ciudades y no los *caboclos* amazónicos por cuanto el mayor peso específico del control administrativo del culto recae sobre los primeros, mientras que el ecológico y doctrinal es mantenido por los miembros que son oriundos de la zona selvática.

Todo lo que el neófito precisa conocer para comenzar a pensar en viajar a la selva incluye la ingestión del *Santo Daimé*, el aprendizaje de los himnos, la historia de la doctrina y un conocimiento mínimo de cuáles son las jerarquías dentro del culto, todo en el plano de los 'papeles', por lo menos el neófito debería tener conocimiento acerca de la historia, sobre los líderes y padrinos principales. Por ello decimos que es de este modo es que la doctrina se va transmitiendo a otros sitios desde *Céu do Mapiá*. Una vez que el neófito va y viene en sucesivas veces seguramente ya ha logrado equilibrar sus valores y moralidades previos con todo aquello que va incorporando en su viaje. Esto hace que, finalmente, se produzca una modificación de una serie de actitudes, de modo que el mundo cultural del culto pueda ser 'traducido' a otros mundos con criterios de valoración diferentes, la profundidad con que estos tópicos se transmiten este depende

del grado de conocimientos y antigüedad de cada neófito. Esto se realiza mediante una reavivación de los postulados utópicos, tales como los que aparecen en el himno perteneciente al *Mestre Irineu* que examinamos (himno 87: *Quando nós chegamos / nas campinas desta flor...*) pero justificado y resignificado mediante recursos ideológicos. Es decir el ‘viaje’ es el comienzo de la conformación del *hábitus*, el *embodiement* de la doctrina en su acción sobre el cuerpo (la transformación en *aparelho*); pero también de la cognición, la eficacia, la inteligibilidad, los sentidos, la relación con el medio ambiente (Stewart & Strathern, 2011; Strathern, 2004) que ‘fluye’ a través del neófito, que luego retransmite todo ese saber a manera de ‘vivencia’ de modo que otros neófitos puedan comprender de qué se trata el culto. El resultado es que se transforman en agentes efectivos a través de los cuales el culto puede difundirse desde la región amazónica hacia los estratos urbanos de la nación brasileña y hacia otros sitios urbanos del mundo en cauces ‘modernos’ (Csordas, 2007; Friedman, 2001; Gruzinski, 2000; Jameson, 2004; Lash, 2005).

Para comentarlo de manera sencilla, las personas que relizan el viaje al centro amazónico, *Céu do Mapiá*, desde una iglesia periférica y mediante el evento de la navegación va transformando su visión del culto. Su estadía en dicho centro hará otro tanto ya que participará de la vida del poblado y realizará todo lo que allí se hace de manera directa. Al volver, del mismo modo que llegó mediante la acción del canoero con toda su mística sellará los momentos de este viaje que, finalmente el neófito, nuevamente en su iglesia, va a transmitir generando un halo de misterio entre sus *irmãos* e incitando a éstos a que hagan lo mismo. En sucesivos viajes, el individuo experimentado puede que luego de varios acuerdos se decida por erigir una nueva iglesia donde se desarrolle el culto. Esto es que una persona que haya ingresado al culto a través de una iglesia determinada pueda llegar, luego de sus viajes y aprendizaje en el centro del culto, a formar una congregación que implique separarse de su vínculo anterior. De modo que formará otro centro cuya espiritualidad dependerá de los lineamientos de CEFLURIS y no de su iglesia original.

Capítulo 8

Conclusiones

En la Introducción señalamos que el eje teórico que guió la estructuración del caso era la relación que podíamos establecer entre la formación de un sistema sociorreligioso en un lugar determinado y su difusión hacia otros sitios. En este contexto planteamos que nos centramos en el fenómeno relativo a un proceso de expansión de un sistema sociocultural y que, de manera concordante, se generaban condiciones para que dicho sistema se convirtiese en práctica viable en otros sitios, enmarcado a partir de la tensión entre la ideología y utopía presentes en una ontología puntual.

Este planteo nos remite a la cuestión de la ‘objetividad’ al estar implicado el siguiente dilema: los procesos descriptos obtienen su existencia independientemente de la voluntad de los agentes que realizan los actos que construyen los entornos culturales o si, por lo contrario, la dirección de dichos actos devienen de acuerdo a la acción consciente de los mismos; es decir, si el sistema se despliega tal cual fue transmitido. En el caso de este trabajo me inclino por la intervención matizada de ambas premisas. La intersección sugerida está indicada por los teóricos de la modernidad al referirse a la formación de campos de sentido. Ello sucede cuando la dinámica que une estos campos disímiles aparenta ser difusa, refiriéndome a las prácticas locales que consiguen expandirse más allá de sus fronteras mediante la voluntad consciente de los actores que participan en determinados sistemas culturales, en nuestro caso el *Santo Daimé* fundado por el *Mestre Irineu Serra* y, en particular, la línea CEFLURIS que surgió al fallecer éste.

En contexto, lo referido está orientado a explicar los grados de incidencia que pueda asumir la dominación estatal y supraestatal (en el sentido de transnacional), de manera que se adhieran al problema para que se den condiciones de integración al sistema. Esto en tanto que el poder se articula mediante estrategias significantes y normativas pero, al mismo tiempo, para tener efectividad deben ser flexibles frente a identidades localizadas. Como contrapartida, estas identidades locales, deben mantener sus canales de comunicación en sintonía con un espacio re-significante y generar modificaciones para tener continuidad en los intersticios de ‘tolerancia’ en el seno hegemónico del Estado.

Para nuestro caso, si bien los condicionamientos provenientes del estado brasileño se hicieron sentir marginalmente por intervención de algunas agencias estatales, esta tolerancia ha posibilitado su expansión interna (dentro de Brasil, en casi todas las capitales de estado y algunas ciudades y localidades menores), todo ello al precio de tener que estar en permanente movimiento y permanecer expuestos al juicio público. En este movimiento los integrantes del culto han desplazado a un segundo plano los presupuestos milenaristas que habían formado durante su etapa hermética periodo en que *Padrino Sebastián* decidió erigir la *Nova Jerusalém* que podemos situar entre los años 1978 - 1983. También se han desarrollado no sólo económicamente sino que han expandido su forma de entender el mundo a través de los rituales legados a los centros periféricos. Por otro lado, la expansión del culto puede encontrar sus límites dado que los rituales se realizan utilizando vegetales que están comenzando a ser más controlados por las entidades proteccionistas imbuídas de los nuevos criterios de control sobre la biodiversidad. Por ejemplo, el IBAMA (*Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais*) ejerce un control periódico sobre las actividades ecológicas desarrolladas en el *seringal Mapiá* por hallarse en zona forestal protegida.

Por ello el aspecto del suministro de los vegetales que se emplean para elaborar la bebida está siendo subsanado por la gran cantidad de áreas cultivadas previniendo las limitaciones de su extracción en estado salvaje. Entonces, por un lado, constatamos que el culto se halla en expansión obedeciendo a un movimiento sistémico. Por otro lado, si lo vinculamos con el aspecto cultural, surgen problemas referidos al cómo de dicha expansión. Este fenómeno se expresa en las diferencias culturales entre los practicantes primarios de la doctrina y los receptores noveles.

En este sentido, hemos hecho referencia del caso a la relación entre ideología y utopía presentes en los significados implicados en la doctrina del culto *daimista*. Esta combinación provoca en primera instancia un movimiento centrípeto. Dicho movimiento tiene límites producida por su lógica de desarrollo interno, puesto que en la medida que el sistema se complejiza es más difícil mantenerlo de manera homogénea. De hecho, en el caso analizado, la heterogeneidad estuvo presente desde un principio y el hermetismo de la etapa de formación del culto fue producto de condicionamientos del medio natural ecológico y, por su carácter de ser un movimiento, sus miembros establecieron lazos más fuertes formando un grupo compacto frente al exterior. Aún cuando no se aislaron totalmente, este fue el momento más fuertemente utópico, situación que permaneció como un cuerpo social / normativo a ser considerado por

quien quisiese seguir el camino espiritual de esta doctrina religiosa. Una manera de explicar los comienzos del sistema es el concepto de *doble contingencia* empleado por Niklas Luhman:

‘Todo inicio es fácil. Unos desconocidos emiten primero señales mutuas acerca de las principales bases de conducta: definición de la situación, status social, intenciones. Así comienza una historia del sistema que lleva en sí el problema de la contingencia y lo reconstruye. En el sistema se trata entonces, cada vez más, de un proceso de entendimiento con una realidad creada: del trato con los hechos y expectativas, en cuya creación uno mismo había participado, y que determinan más, pero también menos, que el espacio definido desde un principio’ (1998: 136).

En el ‘proceso de entendimiento’ se negocian instancias que conducirán luego a una complejidad creciente. Esta complejidad puede tener conexión con los inicios del sistema pero van a estar condicionadas por las ‘bases de conducta’ y la ‘definición de la situación’. Éstas condicionan, pero no determinan, las modificaciones que pueden introducirse con la complejidad. Más aún si tenemos en cuenta que los costreñimientos del espacio de significación, condensados en la idea de *espacios de capital* (Harvey, 2007)²⁰⁵, que proviene del *pensamiento institucional* del estado-nación (Douglas, 1996). Este problema puede incluirse en las consideraciones acerca de los ‘problemas de la contingencia’ mencionados en la cita de Luhmann. A nuestro juicio una formulación similar es la *tensión* de la que habla P. Ricoeur (1973) evocando a S. Freud, la libido retenida se restablece una vez que formaciones culturales han sido liberadas luego de instalarse en contenidos condensados que hacen funcionar un sistema una vez que fueron incorporados a la interacción.

Por ejemplo, antes de iniciar las bases de lo que sería el culto, *Mestre Irineu* había pasado por ese tipo de contingencias (tanto las internas al grupo como las externas dependientes de la coyuntura histórica), que continuaron con el devenir temporal: cuando el culto se constituyó, su doctrina fue aceptada en la sociedad acreana, ello al grado de lograr constituir un grupo de fieles en torno suyo y quienes se hallaron implicados *inter alia* en el mismo proceso. Teniendo en cuenta esta doble relación, podemos argumentar que un grupo puede seguir especializándose con cierta independencia del sistema global si ha resuelto de manera adecuada los requerimientos

²⁰⁵ Sitios considerados desiertos y sus riquezas naturales potencialmente explotables: aunque no lo sean de manera actual si pueden serlo en el futuro, independientemente de quien está o qué hay allí (sobre la idea de ‘desierto’ ver también Halperín Donghi, 1983; Wright 2008)

impuestos por él. En este caso, dentro de un grupo (o subsistema), se comienza a pasar de un *estado liminar*, donde la diferenciación entre los integrantes del mismo es casi nula, a la formación de jerarquías que dependen a su vez de la definición de la situación. De este modo, la exploración de los inicios de los procesos de jerarquización, en una esfera de acción de una realidad que se diversifica, puede ayudarnos a explicar la lógica de los matices que se producen en el seno de la diversidad. Me refiero a los niveles de integración generados en la medida que, en dichos procesos, la acción de los agentes sea efectiva para crear, recrear y mantener la esfera cultural en la que se desempeñan. Es aquí donde en los términos en que hemos manejado la ideología, ella misma entra en acción. Esto se debe a que en este movimiento se producen microrupturas que, sumadas, van diferenciando las partes que participan del sistema pero que mantendrán una pauta que construye los lazos de identidad con la formación inicial; es decir, para legitimarse fuera de las premisas iniciales, debe ‘deformarlas’ en algún grado. Estas rupturas pueden terminar en una fragmentación que aleje las partes pero, al mismo tiempo, cada una de ellas reconocerá un núcleo identitario común. Durkheim y Mauss intentando explicar la multiplicación del fenómeno clasificador llegan hasta el punto de la diferenciación total:

‘...es fácil observar qué cambios debe introducir esta segmentación en las clasificaciones. Mientras los subclanes, surgidos de un mismo clan originario, conserven el recuerdo de su origen común saben que parientes, asociados, no son sino partes de un todo único; en consecuencia sus tótems y las cosas clasificadas bajo esos tótems permanecen subordinadas en alguna medida al tótem común del clan total. Pero con el tiempo ese sentimiento se borra. Aumenta la independencia de cada sección y acaba por convertirse en una autonomía completa’ (1971: 35).

En el plano de la explicación de los estados iniciales de un núcleo sociocultural, en el seno del cual está surgiendo un proceso de diferenciación, se presenta como significativa la secuencia de instancias de concentración, diversificación y fragmentación del sistema. No debemos esperar que las condiciones contenidas en cada instancia se desplieguen de manera simultánea e idéntica. Esto implicaría una correspondencia sincrónica en los desarrollos de los criterios evaluativos acerca de cómo, cuándo y dónde se deben enfatizar las modificaciones en la definición de la situación y de las conductas derivadas del espacio generado por la interacción, en el comienzo del sistema. Por el contrario, las esferas particulares en donde se desempeña la formación del espacio de conducta son relativamente independientes unas de otras.

Una vez iniciado y ‘puesto en movimiento’ el proceso de diversificación, se genera un proceso inverso de carácter localizador, en donde los agentes se encargan de administrar las variables ontológicas, de acuerdo con la definición de la situación producida por la contingencia novedosa que sería la aparición de las iglesias periféricas de CEFLURIS y la ingente cantidad de neófitos provenientes de ellas. Una vez creadas las condiciones de saturación suficientes, esto es, que la diferencia desemboque en otro proceso de concentración, los planos de acción de cada esfera exigirán, por lo menos, que se cumplan las siguientes premisas: 1) que el sistema genere otros sub-sistemas que se autoalimenten, sentando las bases para otros (sub-sistemas) que requerirán categorías propias auspiciando un mundo cultural ligado al existente pero en continua transformación; 2) que se estructure una esfera para las elaboraciones culturales implicadas en el desempeño y expansión del nuevo sistema.

Al plantear las cosas de este modo estoy sosteniendo la responsabilidad humana en los eventos que quiero explicar. En la presentación del caso del *Santo Daimé* se ha demostrado cómo fue (y es) la acción de los hombres y mujeres que fueron consolidando y expandiendo el culto. Entiendo que son los agentes los que llevan adelante los sistemas que han formado, pero también existen situaciones preexistentes que los condicionan; en ese sentido he optado por un enfoque teórico múltiple, ello para dar un contexto de modo que -a través de la explicación de dicho sistema- posibilite acceder a su comprensión (Von Wright, 1979).

Un ejemplo de ello podemos ilustrarlo si nos remitimos al momento previo de la primer fragmentación del culto. En él ya existían las fricciones que iban a ser las potenciales causas de conflicto. Me refiero, por ejemplo, al hecho de que *Padrino Sebastián* ya tuviera *hinário* propio, aún cuando todavía *Mestre Irineu* estaba vivo, y que formara un grupo de seguidores alrededor suyo, cuestiones que constituían situaciones nuevas respecto de la inicial y en la que él mismo había participado. El factor de integración era el mismo *Mestre Irineu* pero, de todos modos, existían diferencias con otras facciones que hicieron eclosión a su fallecimiento. Esta eclosión no se realizó espontáneamente sino que ya existía consenso entre ciertos practicantes del culto para verse y entenderse a sí mismos como grupo diferenciado, y que veían a *Padrino Sebastián* como líder. También poseían sustento material para hacerlo ya que tenían tierras y habían desarrollado sus colonias. Así formaron una línea que reconocía el tronco común pero su accionar fue independiente, lo que se relaciona con la diferencia que establecí respecto de las iglesias nuevas y es que reconocen su filiación con la ‘iglesia original’.

Aunque el CEFLURIS se caracteriza por ser más tolerante respecto de las modificaciones introducidas por los centros nuevos tomando para sí, muchas veces, algunos aspectos traídos de la periferia –por ejemplo la aceptación de prácticas esotéricas diversas o, también, la modalidad de difusión vía internet.

El significado de la expansión en formas de espiritualidad no hegemónicas

Con la tesis analizamos los modos de expansión del *Santo Daime* desde Brasil internamente y más allá de sus fronteras. En la argumentación que desarrollamos incluimos para las formas de espiritualidad de dicho culto, la tolerancia a los contenidos nuevos que puedan modificar parte de la doctrina. Se da aquí una estructuración de los ‘insumos culturales’ del sistema en modos nuevos de imaginación social, prafraseando a C. Geertz (1987), es un caso de *ideología como un sistema cultural*. Es decir, no se hace más que reestructurar los contenidos primarios de la doctrina tendiendo a una modificación muy amplia de algunas premisas, pero manteniendo un núcleo constituido por la estructura del ritual, el calendario, la utilización del *Santo Daime* y la mitopraxis (según Marshall Sahlins) que está constituida por los modos de actuar según el ejemplo modular del *Mestre Irineu*. Este núcleo le da al conjunto la aureola de hermandad aún cuando en otros aspectos estén totalmente diferenciadas (como las distancias de parentesco, situación geográfica o el modo de vida), pero ello es parte de la cultura *daimista* en el orden contemporáneo.

El término cultura es útil a la hora de circunscribir el vínculo de los ordenamientos socio-simbólicos particulares con el modelo de expansión. En el contexto del *Santo Daime*, los patrones culturales tornan inteligible la expansión del culto que es cambiante y dinámica, manteniendo de este modo la efectividad del sistema, lo que le da una solidez y coherencia interna haciendo que el mismo no pierda sus características en el momento de su expansión.

Hemos expuesto cómo se va formando el modelo de la realidad social que ya tenía condiciones preexistentes para su construcción, por ejemplo, en la confluencia de distintas doctrinas espirituales. Podemos sumar también las premisas que acompañan el modelo para el comportamiento, referidas a la consecución del modo de vida, la constitución de la persona del *Daime*, ser *aparelho*, el ideal de autosubsistencia y el modo de ligarse con los miembros del culto que viven en *Céu do Mapiá* y la centralidad del ‘viaje’. Según la explicación que he dado podemos relacionar estas dimensiones del

modelo de espiritualidad con la ‘definición de la situación’ y con el ‘espacio de conducta’. Ello en la medida en que los agentes que se incorporan al grupo van estableciendo las modalidades de interacción tomando como base los presupuestos compartidos para conseguir cierta unidad que, además, está constantemente reformulada dado la dinámica de un espacio que se produce sin cesar (Lefebvre, 1976). En el contexto del caso considero que los presupuestos compartidos se encuentran en la utilización que hacen los fieles urbanos de las doctrinas esotéricas que circulan como capital simbólico (Lavazza, 2008), por la ciudad: las semejanzas en la lógica interna de las doctrinas posibilitan la formación de una zona de contacto (Pratt, 1997). Esta zona de contacto se ve favorecida, al mismo tiempo, por las presiones del sistema global (tanto económicas y simbólicas como institucionales) que obligaron a los fieles ‘originales’ a abrirse al mundo. Esto no implica que se encontraran en un proceso de ‘estasis cultural’: hemos delineado cómo ha sido la dinámica en la que se hallaron envueltos desde sus comienzos.

Pero la estructura que hace de vaso comunicante es la faz utópica y milenarista del culto, el considerar que su centro es la Nueva Jersualén realizada, y que allí se puede acceder a estratos espirituales místicos sin perder la conexión con el mundo. Es como la noción de límite en matemáticas, dos líneas siempre tienden a unirse, se produce un contacto pero este fenómeno nunca se transforma en ‘uno’ o cruza dicha línea, más bien el contacto tiende al infinito: se está produciendo un contacto permanente pero nunca se transforma en una identidad completa.

En cuanto a los presupuestos culturales, además de compartir eventos doctrinales-normativos, también comparten el conocimiento sobre los rituales que hemos analizado. Por ejemplificar, el *Feitío* es un ritual que no se efectúa en todas las iglesias, por el impedimento que resulta de la obtención de los vegetales utilizados para realizar la infusión y por el conocimiento para elaborarlo que es altamente especializado. Los neófitos se socializan en ese rito en alguna iglesia que realice los *Feitíos* como parte de su iniciación. En este rito se aprende a elaborar el sacramento y otros aspectos doctrinales como anécdotas sobre líderes ya fallecidos y de cómo se ingiere la infusión. Estas situaciones son incorporadas por el neófito como experiencias únicas que van a transmitir a sus eventuales camaradas en sus respectivas iglesias, incentivando a los otros a asistir a algún *Feitío*. En el caso de los Hinários, son el ritual que todo neófito aprende en primer lugar y que todas las iglesias deben cumplir para poder considerarse iglesias del *Santo Daime* y, en todas ellas se reproduce el rito tal como es realizado en

Mapiá. Llegado un momento en que se produzca alguna fracción, se supone que el jefe que liderará la nueva iglesia formada tendrá amplia experiencia en los aspectos descritos en este trabajo. Las personas que terminan haciéndose cargo de una iglesia son los que han conseguido condensar una cantidad de elementos simbólicos compatibles con el entorno cultural donde la iglesia se instala y, usualmente, tienen éxito en implantar las doctrinas a su manera, mezclando pluralismo, modernidad y tradición (Steil, 2001), actuando con esa modalidad raramente fracasan. Estos agentes son los que han atravesado con éxito las iniciaciones del viaje y han establecido, por consiguiente, buenas relaciones dentro del centro del culto, al que regresarán periódicamente para seguir consolidando su carácter de jefes de iglesia. Por decirlo de otro modo, este ‘tipo social’ de agente establece ‘puentes cosmológicos’ (Wright, 2001) que permiten atravesar la delgada membrana que separa diversas esferas de actividad urbanas y conciliar aspectos doctrinales. De modo que evitan generar conflictos con las corrientes espirituales hegemónicas que para el caso, concretamente, son diferentes ramas del cristianismo sobre todo el catolicismo pero, también, diversas corrientes evangélicas o protestantes más ortodoxas según donde el culto del *Santo Daime* se haya instalado.

Lo sintetizado aquí supone la incorporación doctrinal, y la vida en un contexto de modernidad que precisa de una ‘ontología del presente’, para ser habitada con éxito y sin contradicciones insuperables que produzcan conflictos irresolubles para los individuos que participan de la práctica. Ello se realiza mediante diversas estrategias ideológicas sustentadas en la utopía comunitaria que hacen del traspaso de la cultura de la práctica espiritual sea comprendida, es decir tomada como forma de vida.

Debemos tener en cuenta que existe una fuerte socialización en el culto del *Santo Daime*, que puede hacerse extensivo a otros, cuando el practicante novel se sumerge en los valores mito-prácticos de una actividad, lo que ya supone una profunda transformación de los *hábitus*, de las disposiciones corporales y existenciales de los mismos individuos.

Finalmente, al contactarme con miembros del *Daime* cuando se iniciaban en la práctica espiritual y fue muy impresionante para mí observar cómo estas personas iban cambiando aspectos de la subjetividad que eran parte sólida de sus proyectos de vida. Si

eran actrices (o actores), filósofos, psicólogos o empresarios, fueron volcando su energía no teniendo como objetivo la integración en la vida urbana sino ‘sobrevolarla’ aunque sin abandonar del todo su habitar. El objetivo empezaba a ser, a poco de ingresar al culto, el de *ir hacia la selva*, al centro espiritual mapiense, lo que se realizaba dejando cualquier otro proyecto de lado, un horizonte de vida podríamos decir muy urbano: asistir a eventos específicos de la profesión, o bien de esparcimiento (ir al cine o al teatro), también de invertir tiempo y recursos en diversas cuestiones relativas al consumo. Tal era la fuerza de perseguir lo mítico sagrado, dimensión de vida que se encuentra en los límites de la peligrosidad, la ambigüedad y en el limen entre ‘lo real’ y lo soñado utópico.

Bibliografía específica²⁰⁶

AMORIM MONTENEGRO, G. 2006: O uso de psicotrópicos na América Pré-Colombiana a partir de uma perspectiva religiosa. Ameríndia. Vol. 2, no. 2.

ARÉVALO VALERA, G. 1986: El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú). América Indígena, vol. XLVI, no. 1. México.

BARBOSA DE CARVALHO, T. 2005: Em Busca do Encontro. A Demanda Numínosa no Contexto Religioso da União do Vegetal. Tese de Mestrado. Pontifícia Universidad Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

BELLIER, I. 1986: Los cantos de Mai Huna del yajé (Amazonia peruana). América Indígena, vol. XLVI, no. 1. México.

BEZERRA de OLIVERA, J. E. 2008: Santo Daime o Professor dos Professores: a transmissão do conhecimento a través dos hinos. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará. Ceará.

BIANCHI, A. 2005: Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. Em Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

De MORAES ABRAMOVITZ, R. S. 2002: Música e silêncio na concentração do Santo Daime. Cadernos do Coloquio. (2002).

DIAS, W. 1991: O culto do Santo Daime: um paradoxo da modernidade? www.neip.info

FRÓES, V. 1986: Santo Daime. Cultura Amazônica. Historia do Povo Juramidam. Manaus. Suframa.

GEBHART-SAYER, A. 1986: Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. América Indígena, vol. XLVI, no. 1. México.

GOULART, S. 1996: A história do encontro do Mestre Irineu com a Ayahuasca: Mitos fundadores da religião do Santo Daime. Cap IV de Tese de Mestrado As Raízes Culturais do Santo Daime. USP.

-----2005: Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

GREGORIO de MELO, A. S/F: Juruá CEFLURIS.

GROISMAN, A. 1991: Eu venho da floresta. Ecletismo e Praxis Xamânica daimista no Céu do Mapiá. Tese de Mestrado. Universidade de Santa Catarina. Florianópolis.

-----2004: Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. REVER, ano 4 no. 1. PUC. São Paulo.

²⁰⁶ La bibliografía sobre el *Santo Daime* y de las prácticas consideradas como religiones, que utilizan la bebida que se conoce como ayahuasca o yagé, ha crecido de manera impresionante con el comienzo del siglo, por lo que no aparece en su totalidad aquí sino sólo la más antigua y la que he tenido la oportunidad de leer: pocos trabajos actuales en comparación con el cúmulo existente. Aún al cerrar la bibliografía en la escritura de la tesis, el material bibliográfico no ha hecho más que seguir con esa tendencia geoméricamente ascendente, al punto que es imposible de abarcar. Es preciso dar disculpas a los colegas que no he citado, y que han escrito trabajos muy delicados y detallados sobre el tema.

Es merecido, también, darle un espacio separado de la bibliografía general para que el lector pueda orientarse, de manera concertada, en la especificidad de dichos trabajos y facilitar, así, la búsqueda particular sin precisar entresacarlos de trabajos que empleo como bibliografía general, más allá que algunos de los específicos contengan trascendencia teórica 'extra' además de la excelencia etnográfica de los mismos.

GUIMARÃES DOS SANTOS, R. 2006: Efeitos da ingestão de Ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime. Tese de Mestrado. Universidade de Brasília, DF.

HENMAN, A. R. 1986: Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la *União do Vegetal* en Brasil. América Indígena, vol. XLVI, no. 1. México.

JARA, M. C. ; PINZON C., C. E. 1986: Los hijos del Bejuco Solar y la Campana Celeste. El Yagé en la cultura popular urbana. América Indígena, Vol XLVI, no. 1. México.

KASTRUP F. R.. L. 2007: 'Receber não é compor': música e emoção na religião do Santo Daime. Religião e Sociedade, 27 (2). Rio de Janeiro.

LABATE, B. C. 2004: A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Mercado das Letras. Campinas.

-----2005: Dimensões Legais, Éticas e Políticas da Expansão do Consumo da Ayahuasca. Em Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

LANGDON, J. 1986: Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Sioná: etnobotánica, etnoquímica e historia. América Indígena, Vol XLVI, no. 1. México.

-----1996: ¿Mueren en realidad los Chamanes?: narraciones de los siona sobre los chamanes muertos. Alteridades 6 (12). p-p. 61-75.

-----1997: Shamanism, Narratives and the Structuring of Illnes. In Horizontes Antropológicos 3 (6). p-p. 173-186.

LA ROQUE COUTO, F. 1989: Santos e Xamãs. Tese de Mestrado. Universidade de Brasília. Brasília.

LAVAZZA, V. H. 2007: Comunidad y experiencia en un culto brasileño: los caminos del Santo Daime en Argentina. Tesis de Maestría, IDES/IDAES/UNSAM. Buenos Aires.

-----2007 (b): Ideología y Utopía en un culto milenarista. La experiencia del culto de Santo Daime en la Argentina. Ponencia presentada en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Religiones /Culturas. GT: Religiones/Etnias/Mesianismos. Buenos Aires.

-----2008: La esoteria como factor unificador en el culto del Santo Daime en la Argentina. Ponencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social. M: Antropología de la religión, nuevos actores, nuevas perspectivas. Posadas.

-----2002: La formación y expansión de una secta afro-brasileña. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

LUCAS SERPICO, R. ; CAMURÇA MISSAWA, D. 2006: Ayahuasca, revisão teórica y considerações botánicas sobre as espécies: *Banisteriopsis caapi* (Griseb. in Mart.) C. V. Morton e *Psychotria viridis* Ruiz & Pavón. Monografía de Licenciatura en Ciencias Biológicas. Universidade de Guarulhos. Guarulhos.

LUNA, L. E. 1986: Apéndices. En América Indígena, Vol XLVI, no. 1. México.

-----2005: Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

MACRAE, E. 2000: El Santo Daime en la espiritualidad brasileña. Abya-Yala. Quito.

-----1992: Guiado pela lúá: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo. Editorial brasiliense.

-----2005: Santo Daime e Santa María – Usos Religiosos de Substâncias Psicoativas Licitas e Ilicitas. Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

MARQUES ALVES Jr., A. 2007: Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime. Tese de Mestrado em Ciências da Religião. PUC. SP. São Paulo.

MONTEIRO DA SILVA, C. 1983: O Palácio de Juramidam: um ritual de transcendência e despoluição. Tese de Mestrado. UFPE, Recife.

NARANJO, P. 1986: El ayahuasca en la Arqueología ecuatoriana. América Indígena, Vol XLVI, no. 1, México.

NORMAS DE RITUAL. 1997: Normas de Ritual de Santo Daime CEFLURIS. CEFLURIS. Rio de Janeiro.

OKAMOTO DA SILVA, L. 2004: Marachimbé chegou foi para apurar. Estudo sobre o castigo simbólico ou peia, no culto do Santo Daime. Tese de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

OLIVERA De, I. 2007: Santo Daime, Um Sacramento Vivo, Uma Religião em Formação. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. Brasília, DF.

PATROCÍNIO DE ANDRADE, A. 1995: O fenômeno do Chá e a religiosidade Cabocla. Um estudo centrado na União do Vegetal. Tese de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior. São Bernardo do Campo. SP.

PAULO ROBERTO. 1995 : ¿Un camino para el autoconocimiento? Santo Daime (entrevista). En Más Allá no.8.

PEREIRA GABRICH, D. de C. 2005: O trabalho oculto e exoterico de Raimundo Irineu Serra. www.neip.info

PERLHONGER, N. 1997: La religión de la ayahuasca. Prosa Plebeya. Colihue. Buenos Aires.

POLARI, A. 1992: Da guerrilla ao Daime (entrevista). Planeta (outubro).

-----1998: O Evangelho Segundo Sebatião Mota. CEFLURIS. Boca do Acre.

-----1992: O Guia da Floresta. Editora Record. Rio de Janeiro.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1977: El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *banisteriopsis caapi* (a). Estudios Antropológicos. Editorial Andes. Bogotá.

-----1977: Chamanismo Tukano (b). Estudios Antropológicos. Editorial Andes. Bogotá.

RIBEIRO BARBOSA, P. C. 2001: Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo. Tese de Mestrado em Ciências Médicas. UNICAMP. Campinas.

SANTANA DE ROSE, I. 2005: Espiritualidade, Terapia e Cura: Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. Tese de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

-----2006: Repensando as Fronteiras entre Espiritualidade e Terapia: Reflexões sobre a ‘cura’ no Santo Daime. Campos 7(1): 35-52. UFSC.

SENA ARAUJO, W. (s/f) A Barquinha: Uma cosmología amazónica em construção. UNICAMP.

SHANNON, B. 2003: Os conteúdos das visões da ayahuasca. Mana, 9 (2). p-p. 109-152.

SHEPPARD J.R.G. H. 2005: Venenos Divinos: plantas psicoactivas dos Machiguenga do Perú. Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

SOARES, L. E. 1990: O Santo Daime no Contexto da Nova Conciencia Religiosa. Cadernos do ISER.

VERGARA OLIVA, C. 1992: La conciencia enteogénica. Alteridades 6 (12). 39-47.

Bibliografía general

- ABERCROMBIE, N. ; HILL, S ; TURNER, B. 1987: La tesis de la ideología dominante. SXXI. Madrid.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. 1988: Dialéctica del iluminismo. Sudamericana. Buenos Aires.
- 1969: La sociedad. Proteo. Buenos Aires.
- AGAMBEN, G. 2008: El Reino y la Gloria. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.
- ALAVI, H. 1976: Las clases campesinas y las lealtades primordiales. Anagrama. Barcelona
- ALLEN, N. J. 2000: Categories and Classifications. Maussian reflections on the social. Berhahn Books. New York.
- ALTHUSSER, L. 1977: Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Posiciones. Anagrama. Barcelona.
- ANDERSON, B. 1993: Comunidades Imaginadas. F.C.E. México.
- APPADURAI, A. 1991: Introducción: Las mercancías y la política del valor. A. Appadurai (comp.). La vida social de las cosas. Grijalbo. México.
- 2001: La modernidad desbordada. F.C.E. / Trilce. Montevideo.
- ARCHETTI, E.; STOLEN, A. 1975: Explotación familiar y acumulación de capital. SXXI. Buenos Aires.
- ARDENER, E. 1976: Introducción. Edwin Ardener, Antropología social y lenguaje. Paidós. Buenos Aires.
- ASAD, T. 1993: Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. The Johns Hopkins University Press Ltd. London
- AUERBACH, E. 1996: Mimesis. La representación de la realidad. F.C.E. México.
- AUGÉ, M. 1993: El genio del Paganismo. Muchnik. Barcelona.
- 1996: Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos. Gedisa. Barcelona.
- BARABAS, A. 1987: Utopías Indias. Grijalbo. México.
- BARTH, F. 1975: Esferas económicas en Darfur. R. Firth (comp.), Temas en Antropología económica. F.C.E. México.
- 1976: Introducción. En F. Barth (comp.), Los grupos étnicos y sus fronteras. F.C.E. México.
- 1966: Models of social organization. Royal Anthropological Institute. Paper No. 23.
- BALANDIER, G. 2005: Antropología Política. Colihue. Buenos Aires.
- BARTHES, R. 1987: El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura. Paidós. Barcelona.
- 1982: Introducción al análisis estructural del relato. V.V. A.A. Análisis estructural del relato. Ediciones Buenos Aires. Barcelona.
- 1995: Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces. Paidós. Barcelona.
- 1999: Mitologías. SXXI. México.

- BATAILLE, G. 2007: La parte maldita. Las Cuarenta. Buenos Aires.
- BATESON, G. 1990: Espíritu y Naturaleza. Amorrortu. Buenos Aires.
- BAUMAN, R. 1977: Verbal Art as a Performance. Waveland Press. Prospect Heights. Illinois.
- BAUMAN, R. ; BRIGGS, Ch. L. 1990: Poetics and Performances as Critical Perspectives on Language and Social Life. Annual Review of Anthropology. Vol. 19 p-p. 59-88.
- BAUZÁ, H. F. 1998: El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica. F.C.E. Buenos Aires.
- BEATTIE, J. 1972: Otras Culturas. F.C.E. México
- BECK, U. ; GIDDENS, A. ; LASH, S. 1997: Modernización reflexiva. Alianza. Madrid.
- BENEDICT, R. 1971: El hombre y la cultura. CEAL. Buenos Aires.
- BERGER, P. L. 1971: El dosel sagrado. Amorrortu. Buenos Aires.
- BERGER, P. L. ; LUCKMANN, T. 1984: La construcción social de la realidad. Amorrortu. Buenos Aires
- BERMAN, M. 1989: Todo lo sólido se desvanece en el aire. SXXI. Buenos Aires.
- BIBLIA DE JERUSALEN. Ediciones Paulinas.
- BIRD DAVID, N. 1999: 'Animism' revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. Current Anthropology, vol 40.
- BLOCH, Ernst. v/f: El principio de Esperanza. (T.1, 2004; T. 2, 1979; T. 3, 1980). T.1, Trotta, Madrid. Tomos 2 y 3, Aguilar. Madrid.
- BLOCH, Marc. 1993: Los reyes taumaturgos. F.C.E. México.
- BLUMENBERG, H. 2007: Tiempo de la vida y tiempo del mundo. Pre-textos. Valencia
- BOAS, F. 1993: El significado etnológico de las doctrinas esotéricas. (a) M. Renold (selecc.) Antropología cultural. CEAL. Bs. As.
- 1993: Los métodos de la etnología. (b) M. Renold (selecc.) Antropología Cultural. CEAL. Buenos Aires.
- BOHANNAN, P. 1981: El impacto de la moneda en una economía africana de subsistencia. J. Llobera (comp.) Antropología económica. Anagrama. Barcelona.
- BOON, J. A. 1993: Otras tribus, otros escribas. F.C.E. México.
- BORGES, J. L. 1986: Historia de la eternidad. Emecé. Buenos Aires.
- BOTT, E. 1990: Familia y red social. Taurus. Madrid
- BOURDIEU, P. 1991: El sentido práctico. Taurus. Madrid.
- 2006: Génesis y estructura del campo religioso. Relaciones 108, vol. XXVII. México.
- 1996: La disolución de lo religioso. Cosas Dichas. Gedisa. Barcelona.
- 2001: Las estructuras sociales de la economía. Manantial. Buenos Aires.
- 1999: Meditaciones pascalianas. Anagrama. Barcelona.

- 1985: ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. AKAL. Madrid.
- 1997: Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Anagrama. Barcelona.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. 1997: Respuestas por una Antropología Reflexiva. Grijalbo. México.
- BULL, M. (comp.) 1998: La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo. F.C.E. México.
- BULTMANN, R. 1998: Nuevo Testamento y Mitología. Almagesto. Buenos Aires.
- CALVINO, I. 1980: Si una noche de invierno un viajero. Bruguera. Barcelona.
- CARDOSO DE OLIVERA, R. 1977: Articulación interétnica en Brasil. E. Hermitte y L Bartolomé (comps.), Procesos de Articulación Social. Amorrortu. Buenos Aires
- CAROZZI, M. J. 1999: La autonomía como religión: la nueva era. Alteridades 9 (18), 19-38).
- 2000: Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción. UCA. Buenos Aires.
- CASSANELLI, L. V. 1991: Qat: cambios en la producción y el consumo de una mercancía cuasi legal en el norte de África. A. Appadurai (comp.) La vida social de las cosas. Grijalbo. México.
- CASTORIADIS, C. 2007: La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets. Buenos Aires.
- CAZENEUVE, J. 1972: Sociología del Rito. Amorrortu. Buenos Aires.
- CLASTRES, H. 1993: La Tierra sin Mal. Ediciones del Sol. Buenos Aires.
- COHN, N. 1998: Cómo adquirió el tiempo su consumación. Malcom Bull (comp), La teoría del apocalipsis y los fines del mundo. F.C.E. México.
- 1997: En pos del milenio. Alianza. Madrid.
- CONKLIN, H. 1961: The Study of Shifting Cultivation. Current Anthropology, Vol. 2, No. 1. 27-59.
- COMMAROFF, J. ; COMMAROFF, J. 1992: Ethnography and the Historical Imagination. Westview Press. Boulder.
- COMPARATO, V. I. 2006: Utopía. Léxico de política. Nueva Visión. Buenos Aires.
- CORDEU, E. ; SIFFREDI, A. 1971: De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino. Juárez editor. Buenos Aires.
- CSORDAS, T. 1999: Embodiment and cultural Phenomenology. Gail Weiss and Hini Fern Haber (eds), Perspectives on Embodiment. Routledge. New York.
- 2007: Introduction. Modalities of Transnational Transcendence. Anthropological Theorie. Sage. London
- 1997: Language, Charisma and Creativity. University of California Press. Oxford.
- CHARTIER, R. 2005: El mundo como representación. Gedisa. Barcelona.
- CHATTERJEE, P. 2008: La Nación en tiempo heterogéneo. SXXI. Buenos Aires.
- 2000: Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. Mana 6 (1). 7-29.

- DE CERTEAU, M. 2007: El lugar del otro. Historia religiosa y mística. Katz. Buenos Aires.
- 1993: La escritura de la historia. UIA. México.
- 1996: La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer. UIA. México.
- DE MARTINO, E. 2004: El mundo mágico. Libros de la Araucaria. Buenos Aires.
- DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. 1974: El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia. Corregidor. Buenos Aires.
- DETIENNE, M. 1983: Los jardines de Adonis. Akal / Universitaria. Madrid.
- DOUGLAS, M. 1996: Como piensan las Instituciones. Alianza. Madrid.
- 1991: Pureza y peligro. Alianza. Madrid.
- 1978: Símbolos Naturales. Alianza. Madrid.
- DRI, R. 2000: La utopía de Jesús. Biblos. Buenos Aires.
- DUBY, G. 1980: Los tres órdenes o lo imaginario en el feudalismo. Petrel. Madrid.
- DUMEZIL, G. 1993: Del mito a la novela. F. C. E. Madrid
- 1977: Mito y Epopeya. T.I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos. Seix Barral. Barcelona.
- 1996: Mito y Epopeya. T. II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey (a). F.C.E. México
- 1996: Mito y epopeya. T.III. Historias romanas (b). F.C.E. México.
- DUMONT, L. 1986: El individuo y las culturas, o cómo la ideología se modifica por la misma difusión. En T. Todorov (comp.), Cruce de culturas y mestizaje cultural. Júcar. Madrid.
- 1987: Ensayos sobre el individualismo. Alianza. Madrid.
- 1975: Introducción a dos teorías de la Antropología Social. Anagrama. Barcelona.
- 1970: Homo Hierarquicus. Ensayo sobre el sistema de castas. Aguilar. Madrid.
- 1970: Religion, Politics and Society in Individualistic Universe. Proceedings of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. p-p. 31-41.
- DURKHEIM, E. 1985: La división del trabajo social. Planeta-Agostini. Barcelona.
- 1982: Las formas elementales de la vida religiosa. AKAL / Universitaria Madrid.
- 1971: Sobre una definición de los fenómenos religiosos. En Joachim Mathes Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad. Alianza. Madrid.
- DURKHEIM, E.; MAUSS, M. 1971: De ciertas formas primitivas de clasificación. Marcel Mauss, Lo sagado y lo profano. Obras II. Barral Editores. Barcelona.
- ELIADE, M. 1992: El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis (a). F.C.E. México
- 1995: El mito del eterno retorno. Altaya. Barcelona.

- 1983: Imágenes y símbolos. Taurus. Madrid.
- 1992: Lo sagrado y lo profano (b). Labor. Barcelona.
- ELÍAS, N. 1993: El proceso de la civilización. F.C.E. México.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1975: Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande. Anagrama. Barcelona.
- 1980: La religión Nuer. Taurus. Madrid.
- 1991: Las teorías de la religión primitiva. SXXI. Madrid.
- 1977: Los Nuer. Anagrama. Barcelona.
- 1978: Ensayos de Antropología Social. SXXI. Madrid.
- ESPOSITO, R. 2003: Communitas. Origen y destino de la comunidad. Amorrortu. Buenos Aires.
- FABIAN, J. 1983: Time and the other: How Anthropology makes its objet. Columbia University Press. New York.
- FEELEY-HARNICK, G. 1978: Divine Kingship and the meaning of History among the Sakalava of Madagascar. Man, New Series, Vol 13, No. 3, 402-417.
- FERNANDEZ, J. 1984: Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa. Princeton University Press. New Jersey.
- FIRTH, R. 1976: Conversion from Paganism to Christianity. (a) RAIN, No. 14, 3-7.
- 1976: Elementos de Antropología Social. (b) Amorrortu. Buenos Aires.
- 1996: Religion: A Humanist Interpretation. Routledge. London.
- FORTES, M. 1969: Kinship and the social order. Aldine Publisher Company. Chicago.
- 1949: The web of kinship among the Tallensi. Oxford University Press. London.
- FOUCAULT, M. 2002: Hermenéutica del sujeto. F.C.E. México
- 1986: Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. SXXI. México.
- 1990: Tecnologías del yo. Paidós. Barcelona.
- FOX, Robin; 1972: Sistemas de parentesco y matrimonio. Alianza. Madrid.
- FRAKE, CH. O. 1985: Cognitive maps of time and tide among medieval seafarers. Man, New series, Vol. 20, p-p. 254-270.
- FREUD, S. 1984: Psicología de masas y análisis del yo. O. C. XVIII. Amorrortu. Buenos Aires.
- 1974: Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. Obras Completas 7. Biblioteca Nueva. Madrid.
- FRIEDMAN, J. 2001: Identidad cultural y proceso global. Amorrortu. Buenos Aires.
- FURST, P. T. 1992: Alucinógenos y cultura. F.C.E. México.
- GARFINKEL, H. 1967: Studies in Ethnometodology. Prentice Hall. New Jersey.
- GELLNER, E. 1991: Naciones y nacionalismo. Alianza. México.

- GEERTZ, C. 1994: Conocimiento local. Paidós. Barcelona.
- 1987: La interpretación de las culturas. Gedisa. México.
- GELL, A. 1985: How to read a map. Remarks on the practical logic of navigation. Man, New series, Vol. 20. p-p. 271-286.
- GIDDENS, A. 1995: La constitución de la sociedad. Amorrortu. Buenos Aires
- 1987: Las nuevas reglas del método sociológico. Amorrortu. Buenos Aires.
- 1997: Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Península. Barcelona.
- GLADWIN, T. 1969: East Is a Big Bird. Navigation and Logic on Pulluwat Atoll. Harvard University Press. London.
- GODELIER, M. 1980: Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. SXXI. México.
- 1975: Racionalidad e irracionalidad en economía. SXXI. México.
- GOFFMAN, E. 1989: La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu. Buenos Aires.
- 1970: Ritual de la interacción. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.
- GOODY, J. 1999: Representaciones y Contradicciones. Paidós. Barcelona
- GORDILLO, I. 1993: Alucinógenos en América Latina. Revista de Antropología, Año VIII, No.14. p-p. 35-41. Buenos Aires.
- GORDON WASSON, R. 1983: El hongo maravilloso de Teonanácatl. F.C.E. México.
- GOULDNER, A. 1978: La dialéctica entre la ideología y la tecnología. Alianza. Madrid.
- GREIMAS, A.J. 1982: Elementos para una interpretación del relato mítico. V.V. A.A. Análisis estructural del relato. Ediciones Buenos Aires. Barcelona.
- GUDEMAN, S. 1981: El problema de la distribución. J. Llobera (comp), Antropología Económica. Anagrama. Barcelona.
- GUENON, R. 2000: El simbolismo de la Cruz S/ed.
- 1969: Simbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada. EUDEBA. Buenos Aires
- HABERMAS, J. 1989: El discurso filosófico de la modernidad. Taurus. Buenos Aires.
- 1995: Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Amorrortu. Buenos Aires.
- 1990: Pensamiento postmetafísico. Taurus. Madrid.
- 2006: Entre el naturalismo y la religión. Paidós. Barcelona.
- HALL, E. T. 1998: La dimensión oculta. SXXI. México.
- HALLIDAY, M. A. K. 1986: El lenguaje como semiótica social. La interpretación del lenguaje y del significado. F.C.E. México.
- HALLOWELL, A. I. 1955: Culture and experience. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

- HALLPIKE, C. R. 1986: Fundamentos del pensamiento primitivo. F.c.e. México.
- HALPERÍN DONGHI, T. 1983: Historia contemporánea de América Latina. Alianza. Madrid.
- HARVEY, D. 2007: Espacios de Capital. Akal. Madrid.
- 1998: La condición de la posmodernidad. Amorrortu. Buenos Aires.
- HEGEL, G. W. F. 1985: Fenomenología del Espíritu. F.C.E. México.
- 1980: Filosofía del Derecho. Juan Pablos Editor. México.
- HEIDEGGER, M. 1986: El Ser y el Tiempo. F.C.E. México.
- 1985: La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales. Orbis-Hyspamérica. Madrid.
- HENMANN, J. 2004: Dom Sebastião e a cidade do paraíso terrestre: um estudo sobre o movimento da Serra do Rodeador, Pernambuco, primeira metade do século XIX. Musumeci, L. (org). Antes do fim do Mundo. Milenarismos e Messianismos em Brasil e Argentina. UFRJ. Rio de Janeiro.
- HERIOT, M. J. 1994: El estudio de la nueva era (New Age) en los Estados Unidos: problemas y definiciones. Frigerio A. y Carozzi M. J. (selecc.). El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. CEAL. Buenos Aires.
- HERSKOVITZ, M. J. 1981: El hombre y sus obras. F.C.E. Buenos Aires.
- HINDESS, B. ; HIRST, P. Q. 1979: Los modos de producción precapitalistas. Península. Barcelona.
- HOBBSAWM, E. J. 1996: Historia del siglo XX. Crítica/Grijalbo-Mondadori.
- HOBBSAWM, E. J.; RANGER, T. 2002: La invención de la tradición. Crítica. Barcelona.
- HORKHEIMER, M. 1998: Teoría Crítica. Amorrortu. Buenos Aires.
- HUSSERL, E. 1949: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. F.C.E. México.
- HYMES, D. 1976: La etnografía y la sociolingüística del habla. Edwin Ardener, Antropología social y lenguaje. Paidós. Buenos Aires.
- INGOLD, T. 2000: The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skills. Routledge. London.
- JACKSON, M. 1996: Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. M. Jackson (ed). Things as they are. New directions in Phenomenological Anthropology. Indiana University Press. Bloomington and Indianápolis.
- 1983: Knowledge of the Body. Man 18: 327-345.
- JAMESON, F. 1996: Teoría de la postmodernidad. Trotta. Madrid.
- 2004: Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente. Gedisa. Barcelona.
- JANSEN, W. H. 1988: El factor esotérico-exotérico en folklore. Serie de Folklore 1. Dto. Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.
- KANT, I. 1984: Crítica de la razón pura (Tomos I y II). Orbis-Hyspamérica. Buenos Aires.

- KANTOROWICZ, E. H. 1985: Los dos cuerpos del rey. Alianza. Madrid.
- KERÉNYI, K. 1972: La religión antigua. Revista de Occidente. Madrid.
- KOFLER, L. 1974: Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Amorrortu. Buenos Aires.
- KOSELLECK, R. 1993: Futuro pasado. Paidós. Barcelona.
- KROTZ, E. 2002: La otredad cultural, entre utopía y ciencia. F.C.E. México.
- KUSCH, R. 1977: El pensamiento indígena y popular en América. Hachette. Buenos Aires.
- 1978: Esbozo de una Antropología filosófica americana. Castañeda. Buenos Aires.
- 2000: Geopolítica del hombre americano. Obras Completas III. Fundación Ross. Rosario.
- LACLAU, E. 2005: La razón populista. F.C.E. Buenos Aires.
- 2002: Misticismo, retórica y política. F.C.E. Buenos Aires.
- LACLAU, E. ; MOUFFE, Ch. 2004: Hegemonía y estrategia socialista. F.C.E. México.
- LAKOFF, G. ; JOHNSON, M. 1998: Metáforas de la vida cotidiana. Cátedra. Madrid.
- LAMBEK, M. 1998: Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation. Michael Lambek and Andrew Strathern (eds.) Bodies and persons comparative perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge University Press. Cambridge.
- LANTERNARI, V. 1961: Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos. Seix Barral. Barcelona.
- LASH, S. 2005: Capitalismo y metafísica. L. Arfuch (comp.) Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias. Paidós. Buenos Aires.
- 1989: Postmodernidad y deseo (sobre Foucault, Lyotard, Deleuze). N. Casullo (Comp.) El debate modernidad-postmodernidad. Puntosur. Bs. As.
- 1997: Sociología del posmodernismo. Amorrortu. Buenos Aires.
- LASH, S. ; URRY 1998: Economías de signo y espacio. Amorrortu. Buenos Aires.
- LATOUR, B. 2007: Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología Simétrica. SXXI. Buenos Aires.
- LEACH, E. R. 1989: Cultura y comunicación: La lógica de la comunicación de los símbolos. SXXI. Madrid.
- 1976: Sistemas políticos de la Alta Birmania. Ed Anagrama. Barcelona.
- 1970: Un mundo en explosión. Anagrama. Barcelona.
- LE BRETÓN, D. 1995: Antropología del cuerpo y modernidad. Nueva Visión. Buenos Aires.
- 1999: Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones. Nueva Visión. Buenos Aires.
- LEENHARDT, M. 1961: Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio. EUDEBA. Buenos Aires.
- LEFEVRE, H. 1976: Espacio y política. Península. Barcelona.

- LE GOFF, J. 1986: Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval. Gedisa. México.
- LE ROY LADURIE, E. 1988: Montaillou, aldea occitana de 1293 a 1324. Taurus. Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1984: Antropología Estructural. EUDEBA. Buenos Aires.
- 1986: Antropología Estructural II. SXXI. México.
- 1975: El pensamiento salvaje. F.C.E. México.
- 1965: El totemismo en la actualidad. F.C.E. México.
- 1969: Las estructuras elementales del parentesco. Paidós. Buenos Aires.
- 1989: Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido. F.C.E. México.
- 1971: Mitológicas II. De la miel a las cenizas. F.C.E. México.
- 1997: Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa. (a) SXXI. México.
- 1997: Mitológicas IV. El hombre desnudo. (b) SXXI. México.
- 1976: Tristes Trópicos. EUDEBA. Buenos Aires.
- LÉVY-BRUHL, L. 1972: La mentalidad primitiva. La pléyade. Buenos Aires.
- 1947: Las funciones mentales de las sociedades inferiores. Lautaro. Buenos Aires.
- LIENHARDT, G. 1985: Divinidad y experiencia. AKAL / Universitaria. Madrid.
- LINDHOLM, Ch. 1992: Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los fenómenos sociales. Gedisa. Barcelona.
- LOWENTHAL, D. 1988: El pasado es un país extraño. AKAL. Madrid.
- LOWIE, R. H. 1972: La sociedad primitiva. Amorrortu. Buenos Aires.
- 1976: Religiones Primitivas. Alianza. Madrid.
- LÖWITH, K. 2007: Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia. Katz. Buenos Aires.
- LUHMANN, N. 1998: Sistemas sociales. Anthropos. Barcelona.
- LUKÁCS, G. 2002: Historia y conciencia de clase. Editora Nacional. Madrid.
- LUKES, S. 1975: El individualismo. Península. Barcelona.
- MACEK, J. 1975: La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias. SXXI. Madrid.
- MALINOWSKI, B. 1986: Los argonautas del Pacífico Occidental (I y II). Planeta-Agostini. Barcelona.
- 1985: Magia, ciencia y religión. Planeta-Agostini. Barcelona.
- MANNHEIM, K. 1973: Ideología y utopía. Aguilar. Madrid.
- MANUEL, F; MANUEL F. P. 1984: El pensamiento utópico en el mundo Occidental (Ts. I, II & III). Taurus. Madrid.

- MARX, C. 1973: El Capital. Crítica de la Economía Política. Vol. I. F.C.E. México.
- 1987: Formaciones económicas pre-capitalistas. Cuadernos de P y P. SXXI. México.
- MARX, C. ; ENGELS, F. 1985: La ideología alemana. Pueblos Unidos. Buenos Aires.
- MATZA, D. 1981: El proceso de desviación. Taurus. Madrid.
- MAUSS, M. 1970: Lo sagrado y lo profano. Obras I, II, III. Barral Editores. Barcelona.
- 1979: Sociología y Antropología. Tecnos. Madrid.
- MAYER, A. 1990: La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas. M. Banton (comp.) Antropología social de las sociedades complejas. Alianza. Madrid.
- MEGGERS, B. 1989: Amazonia. Un paraíso ilusorio. SXXI. México.
- MEILLASOUX, C. 1977: Mujeres, graneros y capitales. SXXI. México.
- MELLOR, P. A. ; SCHILLING, CH. 1997: Re-forming the body. Sage. London.
- MERLEAU-PONTY, M, 1984: Fenomenología de la percepción. Planeta-Agostini. Barcelona.
- 1976: La estructura del comportamiento. Hachette. Buenos Aires.
- METRAUX, A. 1973: Religión y magias indígenas de América del Sur. Aguilar. Valencia.
- MORGAN, L. 1983: El mundo antiguo. México.
- MORO, T. 1984: Utopía. Eugenio Imaz (presentador) Utopías del Renacimiento. F.C.E. México.
- MURILHO DE CARVALHO, J. 1997: La Formación de las Almas. UNQ. Buenos Aires.
- NADEL, S. F. 1978: Fundamentos de Antropología social. F.C.E. México.
- NEEDHAM, R. 1964: Percussion and Transition. Man New Series 2 (4). 606-614.
- NIETZSCHE, F. 1984: El ocaso de los ídolos. SXX. Buenos Aires.
- 1986: La genealogía de la moral. Alianza. Madrid.
- NISBET, R. 1980: Historia de la idea de progreso. Gedisa. Barcelona.
- O' GORMAN, E. 1995: La invención de América. F.C.E. México.
- ONG, W. 1996: Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. F.C.E. México
- ORO, A. P. 1989: Na Amazônia um messias de índios e brancos. Traços para uma Antropología do Messianismo. Vozes. Porto Alegre.
- ORTIZ, R 1997: Mundialización y cultura. Alianza. Buenos Aires.
- OTTO, R. 1965: Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Revista de Occidente. Madrid.
- PACE, E. 2002: Crisis de lo religioso y crisis de lo secular en la Europa del tercer milenio. Ciencias Sociales y Religión 3 (4). 15-33.
- PARRY, J. P. 1998: Mauss, Dumont, and the distinction between status and power. W. James-N.J. Allen (Ed). Marcel Mauss. A centenary tribute. Berhahn Books. New York.

- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. 1969: Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. SXXI. México.
- PIKE, K. L. 1972: Puntos de vista éticos y énicos para la descripción de la cultura. A. G. Smith (comp.) Comunicación y cultura. 1. Nueva Visión. Buenos Aires.
- PRATT, M. L. 1997: Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación. UNQ. Buenos Aires.
- PRIETO, L. J. 1968: Mensajes y señales. Seix Barral. Barcelona.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1986: Estructura y Función en la sociedad primitiva. Planeta. Barcelona.
- REVEL, J. 2005: Un momento historiográfico. Manantial. Buenos Aires.
- RICOEUR, P. 2001: Del texto a la acción. (a) F.C.E. Buenos Aires.
 -----2001: Ideología y Utopía. (b) Gedisa. Barcelona.
 -----1994: Fé y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso. Almagesto. Buenos Aires.
 -----1991: Finitud y culpabilidad. Taurus. Madrid.
 -----1973: Freud, una interpretación de la cultura. SXXI, México.
 -----1977: La metáfora viva. Ediciones Megápolis. Buenos Aires.
- ROMERO, J. L. 1987: Estudio de la mentalidad burguesa. Alianza. Buenos Aires.
- ROSANVALLON, P. 2006: El capitalismo utópico. Nueva Visión. Buenos Aires.
- ROSSI-LANDI, F. 1974: Ideologías de la relatividad lingüística. Nueva Visión. Buenos Aires.
- RUNCIMAN, W. G. 1966: Ensayos en sociología y política. F.C.E. México.
- SAHLINS, M. 1988: Cultura y razón práctica. Gedisa. Barcelona.
 -----1988: Islas de Historia. Gedisa. México.
 -----1983: La economía de la Edad de Piedra. Akal. Madrid.
- SAID, E. 1998: Adorno como lo tardío. Malcom Bull (comp.), La teoría del apocalipsis y los fines del mundo. F.C.E. México.
- SAPIR, E. 1975: El lenguaje. Introducción al estudio del habla. F.C.E. México.
- SARTRE, J. P. 2004: Crítica de la Razón Dialéctica T.I y T. II. Losada. Buenos Aires.
 -----1984: El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica. Alianza/Losada. Madrid.
- SASSEN, S. 2007: Una sociología de la globalización. Katz. Buenos Aires.
- SAZBÓN, J. 2002: Historia y Representación. UNQ. Buenos Aires
- SCHADEN, E. 1990: El mesianismo en América del Sur. H. CH. Puesch (dir.) Movimientos religiosos derivados de la aculturación. SXXI. México.
- SCHMITT, K. 1984: El concepto de lo político. Folios. Buenos Aires.
 -----2005: Teología Política. Editorial Struhart & Cia. Buenos Aires.

- SCHULTES, R. E. ; HOFFMAN, A. 1993: Plantas de los Dioses. F.C.E. México.
- SCHUTZ, A. 1972: Fenomenología del mundo social. Paidós. Buenos Aires.
- SCHUTZ, A. ; LUCKMAN, T. 1977: Las estructuras del mundo de la vida. Amorrortu. Buenos Aires.
- SEARLE, J. 1994: Actos de habla. Cátedra. Madrid.
- SEGATO, R. 2007: La Nación y sus Otros. Prometeo. Buenos Aires.
- 1995: Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Editora UnB. Brasília.
- SEVERI, C. 1996: La memoria ritual. Abya-Yala. Quito.
- SIMMEL, G. 1977: Filosofía del dinero. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.
- 2002: Sobre la individualidad y las formas sociales. UNQ. Buenos Aires.
- SPIVAK, G. Ch. 2010: Crítica de la razón poscolonial. Akal. Madrid.
- STEIL, C. A. 2001: Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. Ciencias Sociales y Religión, año 3, no. 3. Porto Alegre.
- STEWART, P. ; STRATHERN, A. 2011: Embodiement and Personhood. Frances E. Mascia-Lees (ed.) A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiement. Willey-Blackwell. Singapore.
- 2004: Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip. Cambridge University Press. New York.
- SWANSON, G. 1960: The birth of the gods. The University of Michigan Press. Ann Arbor.
- TAMBIAH, S. J. 1995: Culture, thought, and social action. Harvard University Press. Cambridge.
- TAUSSIG, M. 1995: Un gigante en convulsiones. Gedisa. Barcelona.
- 1993: Xamanismo, Colonialismo e o Homen Selvagem. Paz e Terra. Rio de Janeiro.
- THOMPSON, E. P. 1984: Tradicición, revuelta y consciencia de clase. Crítica. Madrid.
- TROUSSON, R. 1995: Historia de la literatura utópica. Península. Barcelona.
- TURNER, V. 1990: Are there Universals of Performance in Myth, Ritual and Drama? R. Schechner and W. Appel (eds.) By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual. Cambridge University Press. Cambridge.
- 1992: Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist. Blazing the Trail. University of Arizona Press. Arizona.
- 1980: La selva de los símbolos. SXXI. Madrid.
- 1995: The ritual process. Structure and Anti-structure. Aldine. New York.
- 1985: On the edge of the bush: Anthropology as Experience. The University of Arizona Press. Arizona.
- TURNER, V. ; TURNER E. 1978: Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives. Columbia University Press. New York.

- VAN DER LEEUW, G. 1964: Fenomenología de la Religión. F.C.E. México
- VAN GENNEP, A. 1960: The rites of passage. The University of Chicago Press. Chicago.
- VELHO, O. 1997: Globalização, Antropologia e Religião. Mana 3 (1). 133-154.
- 2007: Missionization in the post-colonial World. Anthropological Theorie. Sage. London
- VERÓN, E. 1988: La semiosis social. Gedisa. Barcelona.
- VIGARELLO, G. 2005: Corregir el cuerpo. Nueva Visión. Buenos Aires.
- VIGH, H. 2009: Motion Squared. A second look at the concept of social navigation. Anthropological Theory. Vol. 9 (4): 419-438. Sage. London
- VIVEIROS de CASTRO, E. 2004: Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. Surrallés, A. y García Hierro, P. (comps) Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. IWGIA.
- VOGT, E. 1979: Ofrendas para los dioses. F.C.E. México.
- VOLOSHINOV, V. N. 1992: El marxismo y la filosofía del lenguaje. Alianza. Madrid.
- VON WRIGHT, G. H. 1979: Explicación y comprensión. Alianza. Madrid.
- VUOTO, P. ; WRIGHT, P. 1991: Crónicas del Dios Luciano. Un culto de los Toba y Pilagá del Chaco argentino. En A. Barabas (comp.), El mesianismo contemporáneo en América Latina. Abya-Yala. Quito.
- WEBER, M. 1984: Economía y sociedad. F.C.E. México.
- 1998: Ensayos sobre sociología de la religión. T. III. Taurus. Madrid.
- 1985: La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Hyspamérica. Buenos Aires.
- 1980: Rasgos principales de las religiones mundiales. R. Robertson (selecc.), Sociología de la Religión. F.C.E. México.
- WHITE, H. 2005: Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. F.C.E. México.
- WHORF, B. L. 1971: Lenguaje, pensamiento y realidad. Barral Editores. Barcelona.
- WILSON, B. R. 1980: Una tipología de las sectas. R. Robertson (selecc.), Sociología de la Religión. F.C.E. México.
- WILLIAMS, R. 1997: La política del modernismo. Manantial. Buenos Aires.
- WORSLEY, P. 1980: Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos 'cargo' en Melanesia. SXXI. Madrid.
- WRIGHT, P. G. 2005: Cuerpos y espacios plurales: Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. Indiana 22 (2005), 55-72.
- 2001: Puentes Cosmológicos y Religión Comparada. Ciencias Sociales y Religión, año 3, no. 3. Porto Alegre.
- 2008: Ser en el Sueño. Biblos. Buenos Aires.
- YATES, F. 1981: El iluminismo rosacruz. F.C.E. México.