

# **El caso de la Uniao Do Vegetal en Brasil**

2010-06-16 05:00:29



Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la Uniao Do Vegetal en Brasil

Anthony Richard Henman\*

## Introducción

En 1978, durante un viaje a Brasilia, conocí a un periodista que me presentó con la União do Vegetal, grupo al que sus adeptos se refieren simplemente como la UDV. Desde comienzos de los años setentas, viajeros que regresaban de Rondônia y Acre me habían hablado acerca del aumento de las religiones basadas en el consumo del ayahuasca en la región de la frontera oeste de Brasil, pero me sorprendió encontrar núcleo misionero fuera de los confines de la Amazonia.

Decidí agregarme a este grupo, ya que hacía muchos años que no tenía la oportunidad de experimentar con el brebaje alucinógeno conocido en Brasil como aasca, vegetal, Santo Daime o sencillamente o cipó (término genérico para designar una planta enredadera del bosque). El proceso de iniciación consistía en acudir a sesiones para beber aasca realizadas en Brasilia y, después, hacerlo con un grupo de São Paulo. Aunque abandoné Brasil poco después de estos hechos, volví a tener contacto con la UDV al principio de la década de los ochenta: sobre todo en Rio Branco, Acre, así como en Manaus y en Campiñas, São Paulo.

\* **ANTHONY RICHARD HENMAN.** Universidad de Londres, Inglaterra. Traducido del inglés por Horacio Gómez D. y Argelia Castillo. América Indígena, vol. XLVI

## Antecedentes históricos

Los orígenes del uso de aasca en Brasil se remontan a la expansión de la extracción hulera en las cuencas de los ríos Madeira, Purús y Jurúa donde tuvieron lugar contactos de varios grupos indígenas (en especial los Caxinawa) con mestizos peruanos y bolivianos también adeptos al brebaje. A principios de siglo, un modelo de consumo de aasca en zonas rurales apartadas quedó establecido y fue asimilado a la vida religiosa de las capitales estatales locales, Rio Branco y Porto Velho. Desde los años treinta, el culto Santo Dá-me (posteriormente, Santo Daime) quedó fijado en Alto Santo, en los alrededores de Rio Branco. De acuerdo con Pereira (1979:142), el uso de aasca también fue adoptado durante este periodo por cuando menos una casa religiosa de Porto Velho cuyas prácticas rituales se basaban en los cultos vodun del África Occidental, incorporados a esta región a través del estado de Maranhão.

El contenido trascendental original del uso indígena de oasca vino así a ser complementado por muchos elementos dispares: espiritualismo Kardecista, evangelismo protestante, folklore católico barroco y animismo neoafricano; cada uno de los cuales había experimentado un complejo proceso de sincretismo religioso.

En este proceso histórico, la UDV es relativamente una recién llegada; apenas en 1962, en Porto Velho, fue fundada por José Gabriel da Costa (1922-1971-quien, junto con otros once huleros, había pertenecido a un círculo informal conocido como *Mestres da Curiosidade* “Maestros de la curiosidad”). El mestre Gabriel estableció el sistema jerárquico básico que caracteriza a la UDV y la animó con un celo misionero que provocó la organización de numerosas ramas locales: sobre todo en los estados de Rondônia y Acre, pero también (en contraste con los cultos de Santo Daime, que se han mantenido en su área de origen) en numerosas ciudades brasileñas fuera de la región: Brasilia, Manaus, São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Fortaleza, Cam-piñas.

El hecho sorprendente de la expansión de la UDV es que debe haber ocurrido durante un periodo -al final de los años sesentas y durante los setentas-en que la represión política en Brasil estuvo en su punto más alto y el crecimiento de los cultos religiosos era vigilado muy de cerca por las autoridades. La UDV no quedó exenta de esta atención, aunque la utilizó a su favor.

En 1970, la organización obtuvo una decisión histórica a su favor en las cortes federales en Brasilia contra el jefe de la policía de Rondônia, quien intentó cerrar el centro de Porto Velho y prohibir el uso de oasca.

Hasta la fecha, la amenaza de emprender una acción legal en contra de la UDV es replanteada con frecuencia por declaraciones de las fuerzas policíacas locales y federales, y a menudo se envían muestras del brebaje a los laboratorios forenses en un intento de descubrir sus principios activos. Aunque el DMT y los derivados de la harmalina no forman parte, hasta el momento, de la lista oficial de sustancias ilegales, su inclusión en el inventario legal contra drogas en Brasil sólo es cuestión de una simple reforma burocrática. A pesar de la actual corriente de liberación política en ese país, tal medida no perturbaría un consenso público que reconoce la necesidad de una “guerra total contra las drogas” que, a su vez se basa en la histeria prohibicionista que promueve la American Drugs Enforcement Administration en los medios de comunicación locales

La inmunidad de la UDV es todavía más sorprendente cuando se constata la clase de reclutas que ha atraído en las ciudades importantes durante los últimos quince años. Al principio se componía sobre todo empleados federales que regresaban de haber prestado su servicio en la Amazonia; sin duda, algunos jóvenes oficiales de la Fuerza Aérea protegieron a la organización del hostigamiento de la Policía Federal brasileña, la inteligencia militar y del Servicio Nacional de Informações (SNI). Sin embargo, en una segunda fase, muchos de los adherentes eran jóvenes profesionales de clase media que bien pudieron haber tenido experiencias previas con otras drogas; en especial, con la marihuana y los alucinógenos ilegales (LSD, mescalina y silocibina). El culto rechaza enérgicamente tanto estas sustancias como los “vicios” legales (fumar tabaco o beber alcohol). Esta postura definida contra el consumo de “drogas” pudo haberle servido de pantalla frente al hostigamiento oficial, previniendo la clase de enfrentamiento con las autoridades que ocasionalmente ha sufrido la iglesia de Santo Daime de la colonia Cinco Mil, en Acre, donde se admite el empleo ritual de la marihuana con el nombre de Santa María.

La amenaza permanente de represión oficial ha ejercido una influencia evidente y continua en el contenido ideológico de la religión de la UDV. El énfasis puesto en un moralismo doméstico y asistencial de los fundadores originales (de hecho, el muy alto estatus que el nuevo liderazgo de clase media de las ciudades importantes le otorga a semejantes figuras humildes), ha servido tanto para conservar el carácter fundamentalista original del culto como para mantener bajo control a muchos de elementos más exaltados, quienes antes de adherirse al culto tuvieron experiencias de contacto con OVNIs o con el

misticismo oriental. Por otro lado, las actitudes nacionalistas y positivas siempre presentes en Brasil, y que el régimen militar promovió como credo oficial, han sido incorporadas a la UDV junto con el ingreso de miembros de clase media. Este hecho se refleja en la declaración siguiente:

Trabajamos unidos con todos los demás brasileños bajo el símbolo de la PAZ y el PROGRESO... Nuestros miembros son personas de todos los niveles sociales e intelectuales: ingenieros, doctores, miembros de las Fuerzas Armadas, empleados gubernamentales, maestros, psicólogos, hombres de negocios, abogados, economistas, sociólogos, trabajadores sociales, dramaturgos, periodistas, estudiantes universitarios, taxistas, farmacéuticos, trabajadores de la construcción y dentistas...(Esclarecimento, 1981.)

No sólo la posición social de las ocupaciones mencionadas corresponde al ethos de la llamada época de construcción nacional, sino que también resulta notable por la exclusión de cualquier referencia a los huleros o a trabajadores del campo, a pesar del hecho de que el documento, se publicó en el estado de Acre, presumiblemente dirigido a lectores locales. La única referencia a un grupo de trabajadores -de la construcción- pareciera sólo una muestra que de ninguna manera disminuye el deseo del grupo de ciudadanos, móvil y en ascenso, que controla los destinos de la UDV en el sentido de lograr el progreso.

### Organización social

¿Cómo se han desarrollado las contradicciones que subyacen a la composición de la UDV? A nivel social, ¿cómo es posible que un movimiento rural y de origen humilde haya asimilado una membrecía urbana y de clase media? No hay duda de que los oficiales del ejército, los profesionales y los burócratas connotados, al asumir una importante imagen empresarial, han contribuido a conformar un perfil responsable para la UDV y, de esta manera, han prevenido su asimilación a las viejas tradiciones milenaristas rurales o a corrientes más modernas de radicalismo ecológico y religiosidad "alternativa". Al mismo tiempo, al interior del grupo se ha desarrollado una compleja jerarquía, con objeto de mantener el liderazgo del grupo original de seguidores del mestre Gabriel. Su sucesor, el mestre Raimundo Cameiro Braga, tiene el título de representante geral y oficia en los cuarteles generales de la organización de Porto Velho. Cada rama local tiene, a su vez, un mestre representante; la misión de estas figuras es officiar en la sesiones regulares, manteniendo la pureza y la integridad del culto, y prevenir que los secretos de la preparación la oasca caigan en manos de individuos incapaces de utilizarla correctamente.

Además del líder titular de cada grupo, la membrecía se organiza en cuatro niveles, cada uno de los cuales señala el avance en la adquisición del conocimiento de los misterios de la oasca. Los completamente iniciados componen el Quadro de Mestres; los siguen los conselheiros (consejeros) con quienes forman el Corpo de Conselho. Después de ellos viene el Corpo Instrutivo y, al final, los socios ordinarios o miembros. Cuando se ha bebido oasca dos veces con la UDV, se adquiere la membrecía vitalícia, pero el acceso a rangos superiores requiere de la participación constante y la obediencia al consejo espiritual de los superiores. Tomemos el ejemplo de São Paulo, donde existe un grupo relativamente nuevo: había, en el momento en que hice contacto con ellos, en 1979, dos mestres, no más de media docena de conselheiros y cerca de cuarenta miembros regulares; de éstos últimos, tal vez la mitad eran reconocidos como miembros del Corpo Instrutivo.

La valorización de las tradiciones originales de la UDV, así como el control continuo del grupo que ejercen los discípulos directos del mestre Gabriel, se mantienen al restringir el acceso al Quadro de Mestres. Sólo un número muy pequeño de los miembros nuevos de clase media alcanzan alguna vez ese rango; los pocos que lo han logrado son por lo general practicantes viejos que han sabido ganarse la confianza de los mestres originales, habiéndose convertido en expertos conocedores de las enseñanzas del grupo y de su mitología oral. Semejante proceso toma mucho tiempo. El único documento escrito de la UDV es una

lista de estatutos; su doctrina, rezos y registros mitológicos forman una liturgia que sólo se recita completa durante una sesión de ingestión de oasca. Con este énfasis en la tradición oral, al menos, la UDV da evidencia del origen indígena de sus prácticas.

### Mitos originarios

Se puede suponer que la mitología de la UDV se ha inspirado en uno de los grupos indígenas que habitan en las fronteras occidentales de Brasil. Sin embargo, éste no parece ser el caso y los elementos identificables sugieren más bien que la UDV adquirió su saber esotérico a través de contactos con mestizos peruanos y bolivianos. En la mitología de la UDV aparecen tres figuras principales:

1. El Rey Salomón: salomão... O Rei... o Imperador (“Salo-món... El Rey... el Emperador)
2. Tío Huaco: é o marechal... a força... o marilí (“es el mariscal. . . la fuerza. . . La Banisteriopsis”)
3. Mestre Caiano: o In-caiano... a reencarnação do Inca... o primeiro oasquero “el In-caiano... la reencarnación del Inca... el primero que bebió oasca”)

Salomón remite al Antiguo Testamento y al elemento cristiano del folklore mestizo, mientras que Tío Huaco y la alusión al Inca sugieren la inclusión de elementos de la serranía Quechua ausentes en Brasil, pero distribuidos ampliamente a través de la frontera.

La relación entre estas tres figuras es compleja y problemática. Al Rey Salomón se le atribuye el haber proporcionado la “llave” mística para el uso del brebaje alucinógeno. Lo hizo en cuando menos dos ocasiones: al héroe mítico, el mestre Caiano, el Inca reencarnado, y a la figura histórica de mestre Gabriel, al que no se considera el creador sino el re-creador de la UDV (grupo esotérico que ya había existido en los tiempos míticos, conducido por el mestre Caiano).

Al comienzo de una sesión en la que se beberá oasca, se llama al espíritu del mestre Caiano para que guíe los estados de conciencia producidos por la droga.

Por otro lado, al Tío Huaco no se le asocia con los mitos que describen el uso correcto del brebaje, sino con el origen mismo de la enredadera Banisteriopsis. Originalmente, el Tío Huaco era consejero del Rey Salomón y mariscal de sus ejércitos. Al morir -suceso que involucró elementos de la Caída y que provocó la necesidad de la oasca como influencia correctiva-, el cuerpo del Tío Huaco dio origen a la primera enredadera Banisteriopsis, conocida como marilí entre los adeptos de la UDV, donde se considera que reside la “fuerza” (força) que él emanaba como mariscal.

Algunas versiones del mismo mito aluden al cuerpo de otro consejero del Salomón (Huáscar, que ocasionalmente se pronuncia oasca) como el origen del segundo ingrediente del brebaje, una planta que semeja un arbusto, la Psychotria viridis. Esta es una enorme fuente de confusión para los nuevos miembros de la UDV ya que, en la referencia más definida, a huasca (como opuesto de a oasca, la bebida preparada) es el nombre indígena de la enredadera Banisteriopsis cuando estaba cruda y en su estado original e irreconocible, antes de que su uso fuera comprendido y viniera a ser llamada marilí. Esta reseña continúa:

... el mestre Caiano había intentado preparar la bebida usando sólo la enredadera de la huasca, pero enfermó al tomarla. Cierta día, mientras caminaba con el Rey Salomón, halló un bello arbusto y le preguntó qué era. El Rey Salomón respondió: ésta es chá-crona que significa “buena para el té”(bom para o cha). De esta manera, Salomón enseñó al mestre Caiano la necesidad de mezclar chacrona (Psychotria) con marilí (Banisteriopsis), para poder producir a União do Vegetal (la unión de la materia

vegetal)...

### Unidad y diversidad en la preparación de la oasca

La UDV destaca considerablemente los atributos simbólicos de la unión entre la “luz” de la Psychotria y la “fuerza” (força) de la Banisteriopsis, entre el brebaje y las personas que lo ingieren, entre los diferentes adeptos a la bebida, y entre el hombre, el universo natural y el cosmos místico. Todavía más, la precisa mezcla de “luz” y “fuerza” es dócil de controlar durante la preparación, ya que cada festividad religiosa requiere un énfasis diferente, a menudo en oposición simétrica a las fiestas del calendario cristiano. El Carnaval, periodo de tristeza e introspección para la UDV, requiere de más “fuerza”, del componente Banisteriopsis; mientras que durante Todos los Santos/Todas las Almas, época de júbilo y encuentro con las almas de los viejos mestres, se necesita más “luz”, mayor cantidad de las vívidas imágenes producidas por el DMT contenido en la Psychotria.

Se estima que las diferentes variedades de Banisteriopsis y Psychotria contienen diferentes concentraciones de sus principios activos. Una Banisteriopsis con hoja más ancha y redondeada, llamada caupurí, se utiliza en Manaus, y los grupos de Acre/Rondônia la consideran “muy fuerte”. Por tal motivo, emplean una variedad local, la de hojas delgadas llamada tucunacá. Lo más probable es que se trate de diferentes “razas geográficas” o posibles variedades de la B. caapi; ambas son cultivadas por la UDV fuera de su ámbito natural. A un tercer tipo, la marilí caboclo (la “marilí rústica o indígena”, tal vez una especie diferente de Banisteriopsis) se le atribuyen efectos muy tóxicos y no es usada por la UDV.

A la psychotria se le divide en siete tipos, algunos de los cuales pueden alcanzar el rango de especie, si se tienen en cuenta los numerosos miembros de este género en la flora brasileña y los ampliamente diversos ambientes ecológicos en que crecen. La Chacrona verdadeira (“chacrona verdadera”, casi con seguridad la Psychotria viridis) es una planta que ya era conocida por los primeros grupos de bebedores de oasca en Rondônia y es del tipo que normalmente cultiva la UDV, aun en el ambiente semiárido de Brasilia. A la chacrona cabocla (“chacrona rústica o indígena”) se le cree oriunda de la sabana tropical o cerrado del centro de Brasil; puede tratarse de alguna de las más de doce especies de Psychotria que se han identificado en la flora del cerrado. Cuando menos otras tres variedades de hoja son también descritas en términos de sus características morfológicas, lo que puede indicar diferencias de variedad o de rango de especie dentro de la Psychotria: la orelha de onça (“oreja de jaguar”) con su profunda venación y de punta medio enrollada; la larga y obovoide lingua de vaca (“lengua de vaca”), y aquella de hojas anchas, la caieninha (“una pequeña caiena o planta de plátano”); éstas dos últimas corresponden al área que rodea Manaus.

Independientemente de la variedad utilizada, los métodos de preparación de las plantas son estándar e implican la conceptualización de varias fuerzas, o pontos, a las que se acerca el brebaje durante el proceso de cocción. En la UDV, la oasca se prepara con anterioridad a las ocasiones ceremoniales en que habrá de emplearse: se cocina en grandes ollas de aluminio, de hasta veinte litros de capacidad, que contienen los tallos machacados de la Banisteriopsis y las hojas frescas de la Psychotria, dispuestas en una serie de niveles alternados. La destreza en este proceso de preparo requiere de cierta cantidad de experimentación directa: la apariencia visual, el sabor y el efecto sirven para reconocer cuándo se van alcanzando los diferentes pontos. Por lo general, se utiliza el mismo líquido para cocinar tres medidas sucesivas de material fresco de estas plantas; al final, dicho líquido adquiere la consistencia de un espeso y concentrado café oscuro, lo cual se filtra a través de una tela para retirar todo residuo fibroso. Se reconocen diferentes fuerzas -así como diferentes proporciones de las plantas mismas- en el brebaje final. Algunas muestras se almacenan, muy bien cerradas, por varios años; hecho que desmiente el saber convencional acerca del corto periodo de vida de las preparaciones de oasca.

### Prácticas rituales

La unión de diversos elementos botánicos en el brebaje de oasca también se refleja en el sincretismo religioso tan poco común que conforma los rituales de la UDV. El nombre completo del grupo es Centro Espírita Beneficente União do Vegetal y muchos de sus elementos muestran la influencia del espiritismo del siglo diecinueve. Uno de ellos es el uso de una mesa central como punto de referencia para realizar lo que se nombra una sessão (que en portugués tiene tanto el sentido de “sesión” como el de “reunión”). Es necesario mantener ocupados ambos extremos de la mesa, para prevenir la entrada de influencias maléficas. Además, se emplean palabras precisas o “llamados” (chamadas), con objeto de atraer a los espíritus tutelares, como el del mestre Caiano.

Hay un rechazo a referirse al mal como fuerza -una cosa es buena o simplemente “no sirve” (não serve)-, hecho que resulta sorprendente a la vista de los numerosos elementos cristianos que se incorporan al culto: rezos como el padrenuestro, signos ocasionales con la cruz y una exagerada preocupación por la conducta caritativa y la rectitud moral. Con todo, a diferencia de los cultos de Santo Daime en Acre, muchos de los aspectos de celebración de la religiosidad cristiana, africana e indígena -el canto de himnos, el baile y el golpeteo regular de las sonajas maracá-están ausentes en la UDV, hecho que hace sombrías muchas de sus reuniones en comparación con otros fenómenos brasileños de la misma clase.

Una sesión típica ocurre al anochecer, aunque a veces se prefiere tenerla durante las últimas horas de luz de la tarde. La mayor parte de los salones son cuartos sencillos, limpios y blancos; además de las brillantes luces eléctricas, cuelga una fotografía del mestre Gabriel, el fundador de la UDV junto a las pinturas de visiones experimentadas bajo los efectos de la oasca (esto último parece ser un elemento introducido por la nueva membrecía urbana, gran parte de la cual tiene inclinaciones artísticas). El ritual procede de la manera siguiente:

1. El mestre oficiante pide la atención de los miembros, quienes están ubicados alrededor de la mesa central, junto con los individuos de mayor rango; los demás se distribuyen en bancas pegadas a las paredes. Todos están de pie y en silencio mientras el mestre recita un corto rezo, luego, se sirven los vasos y cada miembro se acerca hacia la cabecera de la mesa para beber su dosis. El orden en que se sirve el brebaje está determinado por la jerarquía interna del grupo: los mestres y conselheiros beben
2. Durante aproximadamente una media hora, periodo que tarda la droga en hacer efecto, se leen los estatutos y reglamentos de la UDV. Estos incluyen la obligación de que todos los machetes permanezcan fuera del salón (una supervivencia conmovedora del contexto social original del grupo), la regla de que todos los miembros regulares asistan a las reuniones portando la chaqueta verde con el emblema de la UDV, la prohibición de beber y fumar durante las sesiones, la de tener relaciones sexuales en los tres días previos al contacto con la bebida (consumo o preparación) y la referencia obligatoria a la resolución favorable al grupo del caso policíaco de 1970. Este periodo termina, por lo general con un rezo preliminar o chamada (“llamado”) al mestre Caiano, pidiéndole que guíe los procedimientos hacia la vereda de la luz.
3. Cuando los efectos empiezan a aparecer —tanto en el aspecto subjetivo de distorsión del campo visual, como en los ocasionales accesos de tos o vómito por parte de algunos miembros—, el mestre oficiante comienza a desplazarse en el sentido de las manecillas del reloj, coloca la mano en el hombro primero y mayores dosis que los novicios. Antes de beber el líquido, los participantes expresan rezos individuales, como el de dar gracias antes de ingerir los alimentos. o la coronilla de cada participante y les formula las preguntas siguientes:

Como vamos, irmão? (“¿Cómo estamos, hermano?”) El uso de la primera persona del plural es en

portugués una forma íntima y amistosa de dirigirse a alguien.)

Veio a borracheira? (“¿Ya sientes los efectos?” Borracheira, término diferente del de bebedeira o borrachera, demuestra la influencia cultural original ejercida por la parte hispanohablante de la frontera.)

Tem luz? (“Hay luz?”)

La respuesta más común a la primera pregunta es bem (“bien”) y, a las otras, una afirmación o un movimiento de cabeza. Cualquier respuesta que indique malestar físico o un incipiente “mal viaje” hará que el mestre anime, ofrezca su apoyo o pronuncie alguna homilía moral acerca de la necesidad de la purificación interior. Ante la inexistencia de los efectos —lo que no es poco común—, el mestre volverá a preguntar más tarde.

Habiendo completado su recorrido por el salón, el oficiante da inicio formal a la sesión con otra chamada (“llamado”) al mítico mestre Caiano.

4. Durante la siguiente hora o dos horas, cuando el efecto alcanza su nivel máximo, algunos miembros recitan chamadas (“llamados”) o interpretan en voz baja cantos lastimeros en los que las palabras luz y força (“fuerza”) aparecen constantemente.

Estas intervenciones se alternan con largos periodos de silencio. La mayoría de los participantes presta poca atención a las actividades desarrolladas por los demás presentes. Casi todos mantienen los ojos cerrados; se ubican en un rincón, o bien se sientan en una banca y colocan la cabeza en la mesa situada frente a ellos. Si alguien se levanta para salir, debe pedir permiso al mestre y caminar alrededor de la mesa en sentido contrario a las manecillas del reloj. Este movimiento, opuesto al seguido por el mestre al comienzo de la sesión, se hace para aminorar el efecto de la borracheira y, de esta manera, preparar el contacto del adepto con el mundo exterior. Gradualmente, mientras el efecto va aminorando, los periodos de silencio se hacen más cortos y ocasionalmente se podrá escuchar música grabada (ya sea orquestal o con un pronunciado “mensaje” esotérico), reproducida por un sencillo aparato de sonido. A menudo, cuando se llega a este punto, se ofrece una segunda dosis

5. Por medio de un corto sermón, el mestre oficiante da inicio a la segunda mitad de la sesión, insiste en la necesidad de llevar una vida correcta y en la de seguir la “luz”. Eventualmente, esto conduce a intensas discusiones éticas o teológicas (al respecto, personalmente fui testigo de una discusión que versó sobre la diferencia entre justicia y venganza). Asimismo, se escuchan relatos despavoridos acerca de la iluminación personal, pero que son menos entusiastas que los de estricto contenido moral; también se escuchan vociferaciones denigran a otras drogas consideradas “vicios” y a las anteriores maneras de vivir como “perdidas”. El calor físico, el relajamiento y la afabilidad resultantes del aminoramiento de los efectos de la oasca se combinan en esta fase para producir una euforia todavía más pronunciada, basada en el hecho de compartir una percepción común de realidades trascendentales.

6. Al cabo de aproximadamente cuatro o cinco horas de haber ingerido la primera dosis, el mestre, siguiendo el sentido contrario a las manecillas del reloj, va preguntando: Como foi a borracheira? (“¿Cómo estuvo el viaje?”) del brebaje a algunos de los participantes; ésta permite prolongar el periodo introspectivo o empalmarlo con la fase subsiguiente de la experiencia.

Casi todos responden boa (“bien”) u ótima (“excelente”); a veces se escucha un triste mais ou menos (“más o menos”) que provoca la mirada comprensiva del mestre y su insistencia en perseverar en la requerida búsqueda del alma. En el insólito caso de que alguien dijera péssima (“muy malo”), el mestre se detendrá a discutir brevemente el asunto y, quizá, dará un consejo más detallado al término de la sesión. Una vez que ha regresado a la cabecera de la mesa, el mestre recita una oración con la que se despide al espíritu del mestre Caiano; con esto se cierra formalmente la sesión. De ahí en adelante, se sirve té

caliente y el grupo se desintegra en pequeños círculos que no se distinguen de los de cualquier otra y más profunda reunión social. Se escuchan los últimos comentarios, relajados y no obsesivos, acerca de la sesión. Luego, la conversación deriva hacia próximos encuentros y otras cuestiones, y los miembros comienzan a desperdigarse.

### Visiones, curación y “malos viajes”

Los contenidos visionarios de la oasca merecen poco tiempo de discusión colectiva, pues se siente que el mensaje de esas experiencias es sobre todo personal y que debe usarse para iluminar dilemas morales cuyas precisas dimensiones se mantienen en el ámbito privado. Durante el periodo en que el efecto del brebaje es más intenso, los miembros se concentran en sus propias visiones o *mirações* (otra palabra cuyo origen parece ser el español), curiosamente descritas en términos de experiencias de vuelo sobre bosques y ciudades fabulosas, así como de imágenes abstractas (formas geométricas vibrantes y que tienen un claro centro o corazón que, a menudo, se conceptualiza como fuente de vida o como la presencia inmanente de la cabeza divina). Aunque abunda la imaginería animal y vegetal, las visiones específicas de la cosmología de la UDV —como encuentros con el Rey Salomón, el Tío Huaco y, sobretodo con el mestre Caiano— son relativamente escasas. Cuando se presentan, pueden indicar que el individuo que las experimentó ha sido señalado para convertirse en mestre.

Este proceso, consistente en aprender a reconocer las visiones culturalmente prescritas para poder comunicarse con los ámbitos trascendentales, presenta muchos aspectos comunes con el chamanismo de otros sistemas basados en la Banisteriopsis; aunque, en la UDV, el énfasis se pone menos en curar a otras personas enfermas que en sanar el alma propia para poder servir de ejemplo. El aspecto estrictamente medicinal del trabajo de la UDV no reside en el ritual de curación, sino en la creencia de que beber regularmente oasca (lo cual se fomenta dentro del grupo hasta en los casos de niños y mujeres embarazadas) ayuda a mantener sano el cuerpo. Los adeptos de la UDV han informado de curas milagrosas, pero las atribuyen al poder del brebaje mismo y no al papel ritual de los mestres.

La salud física es vista como reflejo de un bienestar psíquico; a través de ingerir repetidas dosis de oasca, la conciencia pasa por una serie de peneiras (“cedazos”) que filtran las concepciones erróneas, los vicios personales y los pensamientos sin importancia. Es éste el concepto de higiene mental subyacente a las interpretaciones de los “malos viajes” en la UDV. No sólo se relegan las categorías psicológicas (paranoia, esquizofrenia, etc.) del vocabulario que describe las reacciones desagradables de la oasca, sino que también se presta poca atención a la demonología de las religiones occidentales, africanas e indígenas. Si bien una visión es caracterizada por un simbolismo satánico, por el moralmente ambivalente exú mensajero de los dioses, del panteón africano, por la imaginería felina o reptil de los sistemas de creencias de los indígenas americanos, al adepto de la UDV tan sólo se le anima a considerarlas manifestaciones de “espíritus inferiores”, impedimentos que deben ser trascendidos en el camino hacia la verdadera luz.

Para la UDV, el concepto que más se aproxima a la idea de un “mal viaje” es el de *cacête* (literalmente, “garrote”, en el sentido de arma ofensiva). Recibir una cacetada (“un garrotazo”), bajo la influencia de la oasca, significa que algo en el interior de la persona no se encuentra a tono con el orden cósmico.

A veces, esto se manifiesta por medio de un síntoma físico; así, el acto de vomitar se considera la expulsión de la materia perniciosa, un acto de purificación. Asimismo, la fuerte desaprobación de fumar tabaco se expresa en la creencia de que los fumadores casi inevitablemente vomitarán durante las sesiones, probando de esta manera que sus cuerpos están ansiosos de deshacerse de la intoxicación física que provoca ese hábito.



Aplicado a los fenómenos psíquicos, el principio de cacête funciona de manera similar. La imaginiería perturbadora, el pánico y la paranoia se conciben en términos de que la mente tiene ideas “que no sirven” (não servem), lo cual se adecúa al tono pronunciado de automejoramiento en la UDV: la responsabilidad de un “mal viaje” descansa en las facultades mentales del consumidor; pocas veces, si acaso, se culpa al entorno material o a circunstancias más amplias de la vida de una persona.

### Hacia la fragmentación

El proceso de proyección moral que se manifiesta en la progresión que sigue un miembro nuevo —desde los “malos viajes” iniciales, pasando por experiencias más serenas, hasta encuentros visionarios con los espíritus tutelares de la UDV —brinda una explicación de la manera en que la política interna del grupo se relaciona con el contexto más amplio de la sociedad brasileña. Si bien no se discute el que el uso de oasca ponga de verdad en contacto a los que la consumen con sus más íntimos temores y esperanzas, y que el resultado de estos encuentros a menudo ayude a los consumidores a “encontrarse” a sí mismos” en términos existenciales, el control del acceso a los medios para la iluminación de uno mismo por grupos como la UDV hace que surjan importantes interrogantes acerca del control de la conciencia y de la manifestación del poder en cultos religiosos de esta naturaleza. ¿Hasta qué punto la crítica a la “vanidad”, el “prejuicio”, “la presunción” y la “rebeldía” (como se expresó, en 1981, en Araripe) no son más que un oscurantismo antintelectual y una herramienta para reforzar el conformismo social y político? Más aun, ¿qué tanto sirve la rígida jerarquía de la UDV no sólo a su legítima función, la de escoger a los miembros más serios de entre los simpatizantes puramente ocasionales, sino también a otra menos noble, la de mantener el monopolio del uso de la oasca en las ciudades importantes de Brasil?

La desaprobación, apenas oculta, de la UDV respecto a otras religiones brasileñas basadas en la oasca, como los grupos de Santo Daime en Acre, no es precisamente evidencia de una aproximación desprejuiciada y ecuménica a la valorización del brebaje. Durante una sesión a la que asistí, cuando se me pidió que describiera el uso indígena de la Banisteriopsis con kahpí en el noroeste del Amazonas, me di cuenta de que la mayoría de los miembros más antiguos reaccionaban de una manera sobre todo tonta, grosera y etnocéntrica. Su denigración relativa al “atraso” espiritual de los indígenas sólo sirvió para evidenciar la obvia amenaza que percibían en la existencia de tradiciones alternativas de uso de la oasca y el reto que esto implicaba para la continuidad de su hegemonía. Una vez que concluyó la ceremonia, sin embargo, muchos de los miembros más jóvenes del grupo expresaron su interés en el contexto indígena del consumo de oasca y me confortaron con una serie de poco halagadores comentarios acerca de la intransigencia de sus superiores.

No sorprende, por ello, ser testigo al comienzo de los años ochentas de numerosas resquebrajaduras en los antes rígidos controles que la UDV tenía sobre el uso de la oasca. Los cultos de Santo Daime han comenzado a organizar sucursales en algunas de las ciudades importantes, donde reclutan miembros entre adeptos desilusionados de la UDV. Todavía más, habiendo observado cómo se prepara el brebaje en los cultos tradicionales, muchos de los miembros jóvenes han comenzado a recolectar o a plantar por sí mismos Banisteriopsis y Psychotria, creando un potencial para la emergencia de numerosos grupos basados en sistemas que vayan más de acuerdo con el espíritu cada vez más liberal y cuestionante del Brasil de los últimos años. Sobre todo en Acre y en Rondônia, algunos oasqueiros han optado por ofrecer botellas con el líquido ya preparado a quien las quiera comprar, con el resultado de que el aspecto puramente recreativo del uso de la oasca se ha convertido en un relativo lugar común.

Desde luego, semejante desarrollo no es algo que en sí mismo hay que lamentar; pero, la pérdida de un contexto cultural tradicional para el uso de la oasca podría conducir a muchas de las aberraciones asociadas al uso masivo de alucinógenos ilícitos durante la década de los sesenta. Es indudable que esta posibilidad fortalecería el poder de aquellas autoridades a las que les gustaría emprender la total

prohibición del uso de la oasca (al principio en Brasil y, subsecuentemente, en los países andinos).

En vista de las políticas actuales sobre el uso tradicional de la coca y la marihuana, semejante desarrollo sólo podría tener los efectos más alarmantes y contraproducentes: destruir el contexto regulado de un hábito bien establecido de consumo de droga y reemplazarlo con un fruto envenenado, otro resultado aberrante de la concepción equivocada con la que nuestra sociedad lleva a cabo su “guerra contra las drogas”. Por esta razón, se puede tener la esperanza de que la posible fragmentación y proliferación de los cultos basados en la oasca en Brasil serán capaces de lograr el delicado equilibrio entre la necesidad de un contexto cultural preciso y un significado para su consumo, y los peligros correspondientes a una licencia indiscriminada o a una disciplina sectaria y rígida.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Araripe, FLamínio de Alencar

1981 União do Vegetal: A Oasca e a Religião do Sentir. Planeta 105 (junio): 34-41. Sao Paulo.

Esclarecimento

1981 Centro Espírita Beneficente União do Vegetal:

Esclarecimento. O Rio Branco 28-08-1981:5. Rio Branco, Acre.

Pereira, Nunes

1979 A Casa das Minas(2a. ed.) Petrópolis, R. J.: Vozes.

Publicado em: América Indígena, Vol XLVI, nº 1, Cidade do México